



المرأة والسياسة

من منظور الحركات الإسلاميّة في الأردن



حسن أبو هنيّة

”المرأة“

المرأة والسياسة
من منظور الحركات الإسلامية في الأردن

حسن أبو هنيّة

آب ٢٠٠٨





والسياسة

نشر عام ٢٠٠٨ عن مؤسسة فريدريش إيبيرت
الأردن

ص.ب.: ٩٢٦٢٣٨، عمان
١١١١٠ - الأردن

www.fes-jordan.com, fes@fes-jordan.org

© مؤسسة فريدريش إيبيرت، ٢٠٠٨

جميع الحقوق محفوظة. لا يمكن إعادة طبع، نسخ أو إستعمال أي جزء
من هذه المطبوعة من دون إذن مكتوب من الناشر.

طباعة: المطبعة الإقتصادية، عمان، الأردن

تصميم: مايا الشامي، بيروت، لبنان

الرقم المعياري الدولي : (ردمك) ISBN: 978-9957-484-05-7

**FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG**

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٠٨/٩/٣٠٧٦)

٣٠٥,٤

أبو هنية، حسن

المرأة والسياسة من منظور الحركات الإسلامية في الأردن /

حسن محمود أبو هنية. - عمان: مؤسسة فريديش إيرت، ٢٠٠٨.

١٠٠ ص.

ر.أ.: ٢٠٠٨ / ٩ / ٣٠٧٦.

الواصفات: / المرأة الأردنية // الأردن // الحركات السياسية //

الثقافة الجماهيرية /

أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية

الناشر : مؤسسة فريديش إيرت - مكتب عمان 2008

ص.ب 926238 عمان 11110 الأردن

الرقم المعياري الدولي : (ردمك) ISBN: 978-9957-484-05-7

جميع الحقوق محفوظة © 2008 لمؤسسة فريديش إيرت - عمان



تمهيد

يحتل مفهومها الجندر وتعزيز مساواة النوع الاجتماعي مساحة هامة في مجتمع المانحين الدولي، وهذا ليس مستغربا اذا اخذنا بعين الاعتبار حقيقة ان التخلف والفقر ضمن عوامل اجتماعية اخرى يحرمان النساء من الحصول على فرص متساوية.

حاليا هناك اجماع بين المراقبين في الاقتصاد الدولي المعولم على ان مهارات ومواهب المرأة لا يمكن ان تبقى غير مستخدمة بشكل كفو. ان استثناء حوالي نصف سكان العالم وعدم منحهن حقوقا وفرصا متساوية لم يعد فقط معضلة اخلاقية في العديد من الدول ولكنه ايضا مؤثر هام على امكانيات نجاح التنمية الاقتصادية الاجتماعية، بالنسبة للاقتصاديين فالمعادلة سهلة: لا تنمية بدون مشاركة المرأة.

من الواضح ان هذا الاستنتاج ليس جديدا سواء للمدافعين عن حقوق الانسان على المستوى الدولي او لصناع القرار في الدول العربية. تقرير التنمية البشرية الذي صدر مؤخرا عن برنامج الامم المتحدة الإنمائي عرف عدم المساواة على اساس النوع الاجتماعي (الجندر) بأنه عائق اساسي امام عملية التنمية في المنطقة العربية. بناء على "ثروة المعرفة والبصيرة العربية" يحاول التقرير ان يقدم "رؤية لتغيير ذاتي مبني على اساس التزام باصلاح اجتماعي داخلي وتقييم ذاتي صادق". وعلى هذا النحو فان التقرير المعد من قبل مختصين من العالم العربي يدعو الحكومات الى تسهيل ودعم النهوض بالمرأة.

هل كان مفاجئا ان لا تمر هذه الدعوة بدون تحديات؟ ففي النهاية فان دور المرأة في المجتمع ليست مسألة اقتصادية فقط وانما هي أولا وللغالبية قضية حساسة مبنية على قرون من العادات والتقاليد التاريخية.

ومع ذلك لم تعد مناقشة قضية مشاركة المرأة والافكار التقدمية ونماذج المجتمع الدولي تواجه بنقد كبير ورفض كامل في ايامنا هذه على الرغم من ان المعارضة الصامتة لا تزال موجودة وكذلك الرفض الواضح لتغيير السلوك وهو امر مألوف حتى لدعاة التغيير في الغرب. كيف يمكن شرح ذلك؟ وكيف يجادل صناع القرار في هذه القضية؟ وكيف ينظر الى المفهوم الغربي لموضوع الجندر من قبل الحركات الاسلامية؟

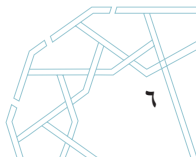
هذه الاسئلة وغيرها ستم مناقشتها في هذا الاصدار من دراسات حول الحركات الاسلامية في الاردن والذي يأخذ المملكة الاردنية الهاشمية كحالة دراسة ذات صلة بالمنطقة حولها. الدراسة المقدمة من حسن ابو هنية تحاول البحث في مواقف الحركات الاسلامية وبلورتها امام صناع القرار في الاردن وكذلك امام المتعاطفين مع قضايا حقوق المرأة.

على كل الاحوال فالدراسة لا تركز فقط على مواقف الحركات الاسلامية وانما تحلل ممارساتها، فلم يكتف ابو هنية بتحليل الخطاب الرسمي والحوار الداخلي لهذه الحركات وانما ركز ايضا على الواقعية السياسية على الارض. وبالتالي فان هذا الاصدار يتعامل مع المواقف والبرامج السياسية للحركات الاسلامية فيما يتعلق بقضية المرأة، ويدرس دور المرأة في الحركات الاسلامية (في مجلس النواب والبلديات والمؤسسات الحزبية) وكذلك دور المرأة في المؤسسات والجمعيات الخيرية والاجتماعية التي يديرها الاسلاميون في المملكة الهاشمية.

هذه الدراسة هي الاصدار الثاني في سلسلة دراسات حول الحركات الاسلامية في الاردن والتي تنشرها مؤسسة فريدريش ايبرت، ونأمل ان تكون هذه السلسلة مرجعا مفيدا للمزيد من الدراسات حول الحركات الاسلامية في الاردن. ان مؤسسة فريدريش ايبرت كمؤسسة المانية تقوم على مبادئ الاشتراكية الديمقراطية والمساواة، تشجع على زيادة مشاركة المرأة في الحياة العامة في الاردن.

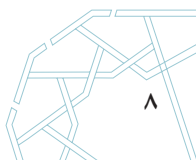
على كل الاحوال فان الدراسة تشير الى ان زيادة مشاركة المرأة لا يمكن ان تتم الا بدعم خارجي وحوار داخلي شامل داخل وخارج الحركات الاسلامية في الاردن. ان حوارا مثل هذا وحتى يكون ناجحا فانه يجب ان يكون مبنيا على تحليل واضح للوضع الحالي، والمساهمة في هذا التحليل غير المنحاز هو الهدف من هذه الدراسة.

د. مايكل بروننج
آب ٢٠٠٨



المحتويات

١١	مقدمة
١٥	الإسلام والسياسة والمرأة خارج السياقات الديمقراطية
١٧	تمهيد
١٩	حزب التحرير
٢٧	السلفية التقليدية
٣٧	السلفية الجهادية
٤٧	التبليغ والدعوة
٥٣	الإسلام والمرأة والسياسة داخل السياق الديمقراطي
٥٥	تمهيد
٥٧	الأخوان المسلمون
٦٣	جبهة العمل الإسلامي
٧٩	حزب الوسط الإسلامي
٨٥	حزب دعاء
٨٩	خاتمة
٩٤	الهوامش



مقدمة

لعل الناظر في مجمل القضايا التي تمس المرأة في الأردن يلاحظ تحولاً نسبياً في رؤية الحركات الإسلامية وخطابها تجاه قضايا المرأة وحقوقها، ويبدو أن التطورات التي شهدتها المنطقة بشكل عام، والأردن بشكل خاص، ساهمت بإعادة النظر في طبيعة أدوار المرأة في المجتمع، فقد بدأت المرأة الإسلامية تتخلص من القيود التاريخية والثقافية والمجتمعية التي حددت وقيّدت أنشطتها لعقود من الزمن، وعدلت من سلوكها وسلبيتها من خلال الانخراط في صفوف الحركات الإسلامية المختلفة التي كانت حكرًا على الرجال لسنوات طويلة، وشرعت في إنشاء وتأسيس فروع ولجان نسائية داخل صفوف هذه الحركات، وبدأت تطالب بدور أكبر في الترتيب الهيكلي (الهيرواركي) للحركات الإسلامية، تتجاوز من خلاله الوجود الرمزي، لكي تصبح رمزا فاعلاً حقيقياً على صعيد المشاركة الفعلية في صناعة القرار وإنتاج الخطاب.

وعلى الرغم من النشاط الظاهر للنساء الإسلاميات في صفوف الحركات الإسلامية في الأردن إلا أنهن لم يتمكن من بلورة خطاب نسوي إسلامي مستقل عن رؤية الرجال، فلا زالت قضايا المرأة وحقوقها في طور التداول والنقاش والمراجعة مع التسليم بوجود ثوابت راسخة في بنية الخطاب، مثل التشديد على خصوصية المرأة المسلمة ومغايرتها للنموذج النسوي الغربي، فالغاية التي تنشدها الإسلاميات تتلخص في بناء منظومة حقوقية للمرأة تنبني على أساس القيم والمرجعية الإسلامية، تتجاوز المركزية النسوية الغربية.

إن الفعالية السياسية والاجتماعية للنشاطات الإسلاميات تقدم نموذجاً مغايراً للأطروحات الاستشراقية والثقافية الغربية التي تستند إلى رؤية جوهرائية للدين الإسلامي تتسم بالجمود والثبات، وتنفي عنه صفة التطور والتغير والتقدم، فلا تزال الرؤية الشائعة في الغرب حول النساء في العالم الإسلامي تقوم على الاعتقاد بدونية المرأة، وخضوعها داخل المجتمعات العربية والإسلامية، وتنظر إلى الحركات الإسلامية كجزء من تقليد راسخ يعمل على قمع واضطهاد المرأة، دون الاعتبار بدرجة التنوع والتعقيد في خطاب وممارسة الحركات الإسلامية: التقليدية، والحركية، والثورية، ولا ينفي ذلك بروز تيارات نسوية غربية، وعالمالثية بدأت تتفهم خصوصية وضع المرأة لدول الجنوب، والعالم العربي والإسلامي، تعمل على تبديل الصورة النمطية والمقولة المتعلقة بالمرأة.

وتخوض الإسلاميات في صفوف الحركات الإسلامية نضالاً مزدوجاً داخلياً وخارجياً من أجل النهوض بواقع المرأة، فالنسوية الغربية المعولة تجدل لها أتباعاً داخل المجتمعات العربية تتبنى أجندة وأطروحات تشكك في وجود نسوية إسلامية تدافع عن حقوق المرأة وفق منظور حداشي كوني معولم، لا يعترف بالخصوصية

والنسبية الثقافية. كما تخوض الناشطات الإسلاميات نضالاً ذاتياً داخل التقليد الإسلامي، والمجتمعات المعاصرة يهدف إلى رفع المعوقات والعقبات التي تحول دون المشاركة السياسية والاجتماعية الفاعلة للمرأة داخل المجتمع، وفي هذا السياق بدأت العديد من الحركات الإسلاميّة في العالم العربي والإسلامي والأردن تتنبه إلى ضرورة مشاركة المرأة في شتى المجالات والميادين، وعملت على إعادة النظر في طبيعة أنوار المرأة وفق رؤية تجديدية تعتمد على مفهوم الاجتهاد في أيديولوجيتها السياسية وبرامجها العملية، وتعتبر الناشطات الإسلاميات أحد أهم مكونات الرؤية التجديدية التي تشبكت مع الواقع والتاريخ من أجل بناء مستقبل تكون فيه المرأة إلى جانب الرجل جزء من بنية تحررية، تقوم على أساس من التكاملية والشمولية التي تستند إلى مبدئي التعاون والتعارف، الذي يدفع آفتي التنازع والتصارع.

ولا يخفى على أحد أن هذه النظرة التي تنشدها الناشطات الإسلاميات تبدو مثالية في الوقت الراهن، وبعيدة المنال في ظل وجود حركات إسلامية لا تزال أسيرة لتراث فقهي جامد يتغذى على رؤية تنظر إلى الغرب كشر مطلق يهدد الإسلام، ويسعى إلى تقويض المجتمعات الإسلاميّة وإفسادها عن طريق المرأة، كما أن العديد من هذه الحركات وقفت في وجه عدد من التشريعات التي تساهم في تمكين وتعزيز حضورها، إلا أن ذلك لا ينفي بروز حركات إسلامية في الأردن وغيرها من البلدان العربية والإسلاميّة، أعلنت التزامها بقضايا وحقوق المرأة، بحيث أصبحت أحد ثوابت خطابها وممارستها في إطار المنظومة الفكرية والأخلاقية الإسلاميّة.

وتعتبر تجربة الناشطات الإسلاميات في الأردن حديثة نسبياً، إذ أنها لم تظهر بشكل واضح إلا خلال عقد التسعينيات من القرن المنصرم، مع وجود إرهابيات لمشاركتها من خلال بعض الجمعيات الخيرية، وكفالات في شبكة الخدمات الاجتماعية والصحية والتعليمية التابعة للحركات الإسلاميّة، فقد هيمنت الناشطات العلمانيات نوات التوجهات اليسارية والقومية والليبرالية على مجمل النشاط النسوي الأردني خلال عقود الخمسينيات، والستينيات، والسبعينيات، عن طريق إنشاء الاتحادات النسائية، والانخراط في صفوف الأحزاب، إلا أن ما يعاب على هذه الفعاليات النسوية أنها بقيت ذات طابع نخبوي، ويقتصر في الغالب على نساء الطبقة العليا، الأمر الذي حال دون التواصل مع عموم النساء، وهو ما نجحت به الناشطات الإسلاميات اللواتي اخترقن القاعدة وتواصلن مع كافة الطبقات المهمشة في المدن والقرى والخيمات، فقد ظهر الحجاب كعلامة بارزة خلال عقد الثمانينيات، مع تنامي صعود الحركات الإسلاميّة في الأردن والعالم العربي والإسلامي.

وسوف نقوم في هذا البحث بدراسة قضايا المرأة السياسة من منظور الحركات الإسلاميّة الأردنية، وموقعها كناشطة ومستهدفة، وذلك من خلال رؤية تتجاوز النظر إلى مفهوم السياسة كعلم للدولة أو السلطة، وتتعدى النزعة الوضعانية الضيقة، إلى رحاب علم للسياسة، يقوم على أساس دراسة المجتمع بكلياته، على اعتبار أن كل ما هو اجتماعي يعد سياسياً بامتياز، الأمر الذي يتوافق مع التعريف الإسلامي للسياسة باعتباره: «القيام على الشيء بما يصلحه». ويتخلص من المفهوم التقليدي للسياسة الذي يجعل منه مجالاً ذكورياً، يحيل إلى توزيع تقليدي للأدوار بحسب الجنس، هيمن على تصورات الدولة ما بعد الكولونيالية مع نشوء الدولة الوطنية في العالم العربي عموماً والأردن خصوصاً.

فالحركات الإسلامية عموماً تعلن في خطابها أن هدفها النهائي هو «استئناف الحياة الإسلامية» رغم اختلاف أيديولوجياتها التغييرية؛ فالحركات التي ندرسها تتنوع استراتيجياتها من الإصلاح إلى الثوري، إلى الراديكالي؛ فالإصلاحية الإحيائية كالسلفية التقليدية وجماعة التبليغ؛ تهدف إلى إعادة أسلمة المجتمع من القاعدة وفق تكتيكات تفضي في النهاية إلى قيام الدولة الإسلامية، والإصلاحية السياسية كإخوان المسلمين، وحزبها جبهة العمل الإسلامي تتوسل بالمطالبة والمغالبة، والراديكالية السياسية كحزب التحرير يسعى إلى التحالف مع القوى الفاعلة للتغيير من رأس الهرم، أما الحركات الثورية، كالسلفية الجهادية فإنها تتوسل بالعنف والقوة الجهادية للإطاحة بالنظام.

فموقف الحركات الإسلامية يتباين في طرائق ووسائل الأسلمة التي تفضي في نهاية الأمر بالضرورة إلى قيام الدولة الإسلامية، ويتخذ الموقف من السلطات القائمة آليات متعددة تتراوح بين التكفير، والمعارضة، والتعاون، والتجاهل.

وتهدف هذه الدراسة إلى تبيان موقع المرأة في الحركات الإسلامية الأردنية، كظاهرة نشطة بدأت بالانتعاش والانتشار، كما أنها تساعد على فهم طرائق عمل الحركات والأحزاب الإسلامية المختلفة في التواصل مع الجمهور وتعزيز وجودها، والدور المهم الذي تلعبه المرأة في صفوف هذه الحركات، وسعيها إلى إثبات ذاتها من خلال حركات إسلامية متكاملة تحافظ على حقوق المرأة، وتعمل على بناء رؤية نسوية إسلامية قد تساعد على تعزيز مكانة المرأة في المجتمع، والخروج من أفق المراقبة إلى المشاركة.

لقد أثرنا تقسيم الدراسة إلى قسمين:

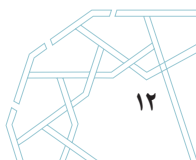
الأول: يدرس الحركات الإسلامية ذات الطبيعة المعادية للعملية الديمقراطية، وتتوافر على أيديولوجيات سياسية متباينة إصلاحية وراديكالية وجهادية ثورية، وتضم:

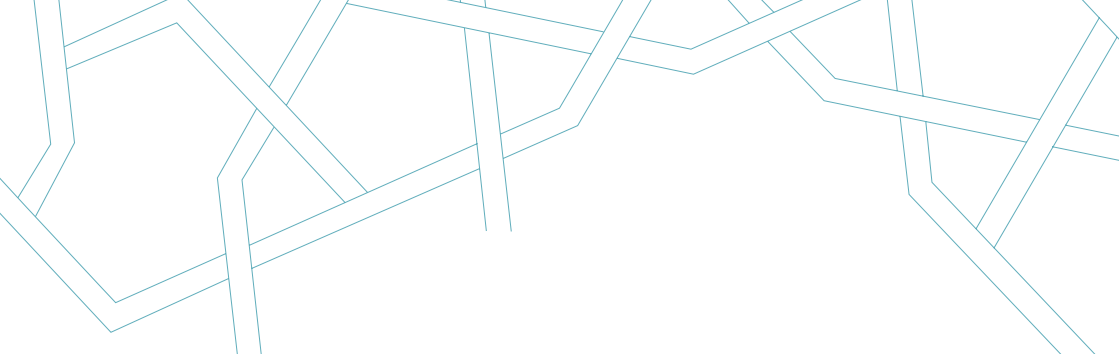
- حزب التحرير.
- السلفية التقليدية.
- السلفية الجهادية.
- الدعوة والتبليغ

وأما القسم الثاني؛ فيدرس الأحزاب التي تؤمن بالمشاركة السياسية والعملية الديمقراطية وهي بطبيعتها إصلاحية، وتضم:

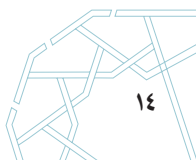
- الإخوان المسلمون.
- حزب جبهة العمل الإسلامي.
- حزب الوسط الإسلامي.
- حزب دعاء.

وخاتمة.





الإسلام والسياسة والمرأة خارج السياقات الديمقراطية



تمهيد

يمكن القول بأن معظم الحركات الإسلامية في الأردن لا تؤمن بالديمقراطية كنهج وعملية لتداول السلطة وتدبير الشأن العام، وتتأسس مقولاتها النظرية على الاعتقاد بكمال الدين الإسلامي، وعدم الحاجة إلى الاستفادة من نظم سياسية غربية منقولة، وعلى الرغم من الاختلاف النظري والعملي في توجهاتها وسياساتها إلا أنها تشترك في معاداة النظم الغربية، وتنتظر إليها كمصدر تهديد يعمل على طمس الهوية الإسلامية، ويسعى إلى الهيمنة والسيطرة على العالم الإسلامي، وهي تتبنى منظوراً أمميّاً عالمياً في رؤيتها للعالم.

وقد نشأت معظم الحركات الإسلامية في الأردن في الخارج عقب انهيار دولة الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤م، وأنشأت لها فروعاً في الأردن عقب انتهاء الحقبة الاستعمارية التي تعرضت لها سائر بلدان العالم الإسلامي، ونشطت في سياق تكوين الدولة الوطنية في المرحلة ما بعد الكولونيالية، إذ لم توجد في الأردن حركات إسلامية أثناء تأسيس إمارة شرق الأردن عام ١٩٢١م على يد المؤسس الملك عبد الله الأول في ظلّ الانتداب البريطاني.

وقد شهدت هذه الفترة ظهور أحزابٍ قومية اتخذت الأردن ساحة لعملها، وكانت اهتماماتها في هذه الحقبة تنصب على مقاومة الاستعمار، وفي هذه الفترة لم يكن هناك قانون ينظم عمل الأحزاب السياسية، وكانت الأحزاب تعمل وفق نظام الجمعيات العثمانية، وقد ظهر في هذه الفترة حوالي عشرين حزباً سياسياً، ذات أيديولوجيات قومية تتماشى مع الطرف القومي للأمير عبد الله، وهي أحزاب ذات طبيعة ذكورية خاصة. وشهدت مرحلة الاستقلال عام ١٩٤٦م، بداية تشكل الحركات الإسلامية في ظل أجواء من التسامح من قبل مؤسس الدولة، والذي ينتسب إلى سلالة النبي الهاشمي صلى الله عليه وسلم، حيث نشأت في نفس العام جماعة الإخوان المسلمين، والتي سوف نقوم بدراستها في القسم الثاني.

وشهد عام ١٩٤٨م مرحلة حاسمة في تكوين الأردن المعاصر، وذلك عقب حرب ١٩٤٨م، والتي أسفرت عن قيام دولة إسرائيل على الأراضي الفلسطينية، الأمر الذي فرض واقعاً جديداً أسفر عن قيام الوحدة بين الضفتين عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠م، وأدى إلى تغيرات ديمغرافية فرضت واقعاً سياسياً واقتصادياً واجتماعياً جديداً، أفضى إلى إدخال إصلاحات سياسية على النظام، تبلور عنه دستور جديد للبلاد عام ١٩٥٢م، وهو العام الذي نشأ فيه حزب التحرير، وجملة من الأحزاب القومية واليسارية خلال حقبة الخمسينيات، وجزء كبير من هذه الأحزاب لم يحصل على ترخيص حتى عقب صدور قانون الأحزاب لعام ١٩٥٥م.

وقد شكلت هذه الأحزاب أغلبية برلمانية في انتخابات عام ١٩٥٦م، الأمر الذي جعل الملك الراحل الحسين يطلب من أكبر الأحزاب السياسية بقيادة سليمان النابلسي تشكيل حكومة وطنية على مضض، لكن هذه التجربة لم تدم طويلاً بسبب توجهات الأحزاب المتعارضة مع أجندة الدولة، حيث تم حلها بعد فترة وجيزة، وأمرت الحكومة بحل كافة الأحزاب السياسية، ومنع العمل الحزبي في الأردن. وشهدت هذه الفترة بروز منظمات نسائية من خلال رابطة اليقظة النسائية عام ١٩٥٢م، والتي طالبت بحقوق سياسية للمرأة في الانتخاب والترشيح.

وفرضت حرب عام ١٩٦٧م واقعاً جديداً، أثر على مجمل الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وذلك عقب احتلال الضفة الغربية، وشهدت هذه الفترة نشأة جماعة الدعوة والتبليغ في الأردن، وسط تنامي الفصائل الفلسطينية المقاومة، والتي وقعت في صدام مع النظام في عام ١٩٧٠م، أسفر عن خروج الفصائل الفلسطينية من الأردن ولجؤها إلى لبنان، وهي الفترة التي شهدت ولادة السلفية التقليدية واندماج الحركات الإسلامية خلال حقبة السبعينيات، إثر انحسار المد القومي واليساري في العالم العربي، عقب حرب عام ١٩٧٣م، وفورة الطفرة النفطية آنذاك، وبقيت البلاد تحت طائلة الأحكام العرفية.

وفي عام ١٩٨٨م، تعرض النظام الأردني لأزمة اقتصادية خانقة أدت إلى تفاقم الفقر والبطالة، وأسفرت عن دخول الأردن في تطبيق برنامج التكيف الهيكلي تحت إشراف البنك الدولي، وتزامنت مع فك الارتباط بين الضفة الغربية، حيث دخل الأردن حقبة جديدة من الانفتاح السياسي عام ١٩٨٩م، وتم إصدار قانون للأحزاب عام ١٩٩٢م، أسفر عن ولادة أكثر من ثلاثين حزباً سياسياً، وفي هذه الحقبة برزت السلفية الجهادية على الساحة الأردنية، وكانت المرأة خلال هذه الحقبة غائبة عن صفوف الحركات الإسلامية الأردنية، وسط هيمنة نسائية قومية ويسارية وليبرالية.

وسوف نقوم في هذا القسم بدراسة واقع المرأة في خطاب وممارسة الحركات الإسلامية الأردنية خارج السياقات الديمقراطية، والتعرف على مدى انخراط المرأة في صفوف هذه الجماعات، وآليات عملها ووسائل انتشارها، ومحاولة التعرف على إمكانية قيام منظومة حقوقية بخصوص المرأة داخل هذه الحركات، وإمكانية تطويرها على صعيد الخطاب والممارسة، وهي:

- حزب التحرير.
- السلفية التقليدية.
- السلفية الجهادية.
- جماعة التبليغ والدعوة.

حزب التحرير^(١)

تأسس حزب التَّحرير على يد الشيخ تقي الدين النبهاني (١٩٠٩ - ١٩٧٧م) عام ١٩٥٢م، بعد أن حسم خياراته النظرية والعملية باتجاه الإسلام حيث بدأ بالاتصال مع عدد من الشخصيات من أجل تكوين كتلة حزبية، أسفرت عن ولادة الحزب، وتقدم بطلب ترخيص حزب سياسي^(٧)، وبناءً على تقديم الطلب قام الحزب باستئجار مقر له في مدينة القدس، إلا أن طلب الترخيص رُفض من قبل الحكومة الأردنية، باعتبار أن البرنامج المقترح للحزب مخالفٌ لمبادئ الدستور^(٨)، وعقب رفض الحكومة الأردنية لطلب الترخيص انتهج الحزب العمل السري، وياشر بتشكيل قيادةٍ جديدةٍ بإمارة الشيخ النبهاني، وأطلق عليها اسم: «لجنة القيادة».

عمل النبهاني منذ تأسيس الحزب على إصدار عددٍ من الكتب تبين هوية الحزب، وغاياته، ومقاصده، وآلياته، وطريقة عمله.

ويعتبر كتاب «نظام الإسلام» من أوائل الكتب التي ألفها النبهاني بعد تأسيس الحزب، وهو من أهم الكتب المتبناة حزبياً، حيث يمضي الأعضاء الجدد قرابة سنتين في دراسته رغم صغر حجمه^(٤).

وأصدر النبهاني عدداً من الكتب في المجال النظري والعملية وهي: «النظام الاقتصادي في الإسلام»، و«نظام الحكم في الإسلام»، و«النظام الاجتماعي في الإسلام»، و«الدولة الإسلامية»، و«أسس النهضة»، و«الشخصية الإسلامية» ثلاثة أجزاء، وألّف في المجال العملي التنظيمي كتاب: «نقطة الانطلاق»، و«التكتل الحزبي»، وقد ظهرت جميع هذه الكتب خلال الفترة الواقعة بين أعوام ١٩٥٢-١٩٥٣م، باعتبارها من منشورات حزب التحرير في القدس، ثم ظهر في الستينيات من القرن العشرين كتاب «الخلافة». وفي عام ١٩٧٣م ظهر كتاب «التفكير». وقبل وفاة النبهاني بعام ألف كتاب «سرعة البديهة» عام ١٩٧٦م.

كما يوجد للحزب مؤلفات عديدة أخرى نشرت بأسماء أعضاء الحزب، وأحياناً بدون اسم، والتي يرجّح أعضاء الحزب أنها من تأليف النبهاني مثل كتاب: «مفاهيم حزب التحرير»، و«مفاهيم سياسية لحزب التحرير»، و«نداء حار إلى المسلمين»، و«مقدمة الدستور»، و«الدوسية»، فضلاً عن مئات النشرات التي كان يصدرها الحزب تبعاً بحسب الحاجة والمسائل والقضايا المستجدة ومتغيرات الواقع السياسي^(٥).

ويعتبر حزب التحرير من أوائل الأحزاب الإسلامية التي عملت على بناء منظومة فكرية متكاملة حول الدين والدولة والمجتمع، وعلى الرغم من نشأته على أسس نوعية ذكورية إلا أنه في خطابه يتوجه إلى الرجل والمرأة

معاً كملكفين يخضعون للأمر الإلهي؛ فقد خصّص للمرأة والأسرة مساحةً واسعة في خطابه، ووضع فلسفته النظرية في كتاب «النظام الاجتماعي في الإسلام»، وبين حقوقها وواجباتها قانونيًا وسياسيًا في كتاب «مقدمة الدستور».

وتتمتع فكرة «الدولة الإسلامية» بحضور كثيف داخل البنية النظرية للحزب، وتهيمن على مجمل الفعاليات والاستراتيجيات العملية التي طبعت مسار تشكيل الحزب وسياسته ومنهجه^(٦).

لقد نحى حزب التحرير منحىً سياسياً راديكالياً؛ فقد عرف نفسه بأنه: «حزب سياسي، مبدأه الإسلام، فالسياسة عمله، والإسلام مبدأه، وهو يعمل بين الأمة، ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، وليقودها لإعادة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود».

و«حزب التحرير، هو: تكتل سياسي، وليس تكتلاً روحياً، ولا تكتلاً علمياً، ولا تعليمياً، ولا تكتلاً خيرياً، والفكرة الإسلامية هي الروح لجسمه، وهي نواته وسر حياته»^(٧).

ويهدف الحزب إلى «إنهاض الأمة الإسلامية من الانحدار الشديد، الذي وصلت إليه، وتحريرها من أفكار الكفر وأنظمتها وأحكامها، من سيطرة الدول الكافرة ونفوذها، وبغية العمل لإعادة دولة الخلافة الإسلامية إلى الوجود حتى يعود الحكم بما أنزل الله»^(٨).

ويشترك في القيام بواجب إقامة الخلافة والدولة الإسلامية المرأة والرجل معاً استجابة لقوله تعالى: (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون).

فبحسب الحزب «فإنه خاطب الإنسان بالتكاليف وجعل الإنسان موضع الخطاب والتكليف، وأنزل الشرائع للإنسان، ويبعث الله الإنسان، ويحاسب الإنسان، ويدخل الجنة والنار الإنسان، فجعل الإنسان لا الرجل ولا المرأة محل التكاليف»^(٩). وذلك في معنى قوله تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا).

وقد خلق الله الإنسان امرأة أو رجلاً في فطرة معينة تمتاز عن الحيوان؛ فالمرأة إنسان والرجل إنسان، ولا يختلف أحدهما عن الآخر في الإنسانية، ولا يمتاز أحدهما عن الآخر في شيء من الإنسانية^(١٠).

وعلى الرغم من تشديد الحزب على المساواة بين الرجل والمرأة في أصل الفطرة إلا أنه وضع للرجل أدواراً وللمرأة أدواراً أخرى، ويرى الحزب أن الدعوة إلى تحرير المرأة تتناقض مع الحضارة الإسلامية، ويعتقد أن الاستعمار الغربي والدولة الوطنية التي وجدت في العالم الإسلامي مسؤولان عن مسخ هوية المرأة والإسلام، ولذلك فإن الحزب يناضل على جبهتين في نفس الوقت؛ داخلية وخارجية، فهو يرى أن: «المجتمع في العالم الإسلامي في مستوى سيء، فهو في جملته قد استعمر من قبل الدول الغربية، ولا يزال مستعمرًا رغم ما

يبدو عليه من مظاهر الحكم الذاتي، فهو خاضع للقيادة الفكرية الرأسمالية الديمقراطية، خضوعاً تاماً، وتطبق عليه في الحكم والسياسة الأنظمة الديمقراطية، وفي الاقتصاد النظام الرأسمالي، وفي الناحية العسكرية مقوِّدٌ للأجنبي في أسلحته وتدريبه وسائر الفنون العسكرية، وفي السياسة الخارجية تابع للسياسة الأجنبية المستعمرة لها، ولذلك نستطيع أن نقول أن البلاد الإسلامية بلاد لا زالت مستعمرة، ولا يزال يركز فيها الاستعمار، لأن الاستعمار هو فرض السيطرة العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية على الشعوب المستضعفة لاستغلالها^(١١).

ويستند حزب التحرير في تحليله لأسباب تخلف العالم الإسلامي في كافة المجالات عمومًا والمجال الاجتماعي المتعلق بأوضاع المرأة خصوصًا بالهجمة الاستعمارية وما علمته من مسخ للهوية الإسلامية عن طريق إشاعة المفاهيم المغلوطة، ولذلك فإن غاية الحزب هي: «التفاعل مع الأمة للوصول إلى غايته، ويكافح الاستعمار بجميع أشكاله ومسمياته، لتحقيق تحرير الأمة من قياداتها الفكرية واجتثاث جذوره الثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية، وغيرها من تربة البلاد الإسلامية، وتعتبر المفاهيم المغلوطة التي أشاعها الاستعمار من قصر الإسلام على العبادة والأخلاق»^(١٢).

ومن هذه المفاهيم المغلوطة تسرب الرؤية الغربية لحق المرأة «فقد رأى هؤلاء وأولئك أن المجتمع الغربي تقف فيه المرأة مع الرجل دون فروق بينهما، ودون مبالاة لما يترتب على ذلك من نتائج، ورأوا أن المرأة الغربية ظهرت عليها أشكال مدنية، وظهرت هي بأشكال مدنية، فقلدوها أو حاولوا تقليدها، دون أن يدركوا أن هذه الأشكال تتفق مع حضارة الغرب ومفاهيمه عن الحياة، وعن تصوره لها، ولا تتفق مع حضارة الإسلام ومفاهيمه.. ولذلك نادوا بضمن الحرية الشخصية للمرأة المسلمة وإعطاءها الحق في أن تفعل ما تشاء»^(١٣).

ومن هنا يحدّد الحزب علل التّخلف وأسباب الانحطاط في العالم الإسلامي بغياب مفهوم الخلافة والدولة، ذلك الرمز والبناء القانوني الذي عمل الاستعمار والغرب على تقويضه وهدمه حين «تولت انجلترا رأس الكفر وأعدى أعداء الإسلام مهمّة جمع الدول الغربية فدمرت الخلافة مصدر الخطر الإسلامي على الغرب، واستولت على أكثر البلاد الإسلامية»^(١٤).

ولذلك فإن إقامة الدولة الإسلامية «فرض على كافة المسلمين في جميع أقطار العالم، والقيام به أمر محتم لا تخيير فيه ولا هوادة بشأنها»^(١٥).

إن معالجة قضايا المرأة وموقعها في المجتمع لدى حزب التحرير يتم في إطار المجال السياسي الإسلامي المتخيل، ولا يقيم وزناً لجملة المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ فالديمقراطية نظام كفر بحسب الحزب، فنظام الخلافة والدولة الإسلامية يغيّر ويتناقض مع الأيديولوجيات المنافسة للإسلام كالرأسمالية والاشتراكية وما ينبثق عنها من نظم سياسية كالديمقراطية^(١٦).

أما الاشتراكية المنبثقة عن الشيوعية؛ فإن الحزب يتخذ منها موقفاً لئياً رغم إقراره أن هدفها هو «الهدم والتخريب»^(١٧). ويرى أنها فشلت في العالم الإسلامي، «وكان إخفاقها طبيعياً لأنها تخالف فطرة الإنسان وتناقض عقيدة الإسلام»^(١٨).

أما العدو الأول للإسلام بحسب الحزب؛ فهو النظام الرأسمالي، الذي يعتبر نظام كفر يناقض الإسلام، لأن «الإسلام يناقض النظام الرأسمالي، ولا يمكن إيجاد توفيق أو انسجام بينها، فكل دعوة للتوفيق أو للانسجام بين الإسلام والكفر هي دعوة لأخذ الكفر وترك الإسلام»^(١٩)، ولا بد من القطيعة مع الرأسمالية والديمقراطية التي تهيمن على العالم «فالعالم الحديث يعني الرأسمالية ومعها الديمقراطية والقانون المدني وما شابه، وهذا في نظر الإسلام كفرٌ لا بد من محاربهته وإزالته وإقامة حكم الإسلام»^(٢٠).

ولعل أخطر ما قام به الاستعمار بحسب الحزب أنه عمل على تغيير نظام الدولة والخلافة الإسلامي، وجلب معه أنظمة رأسمالية ديمقراطية، وفرضها قانونياً وإدارياً وسياسياً؛ فالاستعمار قام بتطبيق النظام الرأسمالي في الاقتصاد، والنظام الديمقراطي في الحكم، والقوانين الغربية في الإدارة والقضاء^(٢١)، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بعد تبني المسلمين مفاهيم مغلوطة ترى أن الديمقراطية ترادف الشورى الإسلامية وشتى الأفكار التي تدعو إلى المطابقة بينهما، والادعاء بأن الإسلام دين ديمقراطية^(٢٢).

ولخطورة المسألة الديمقراطية والتباسها لدى المسلمين بحسب حزب التحرير، أصدر كتيباً بعنوان: «الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها»^(٢٣). وتتلخص رؤية الحزب للديمقراطية بأنها نظام كفر سوّقه الغرب في بلاد المسلمين، وهي تتنافى كلياً وجزئياً مع أحكام الإسلام في مصدرها وعقيدها وأساسها والأفكار والأنظمة التي أتت بها؛ فالديمقراطية نظام حكم وضعه البشر، لا علاقة له بالوحي أو الدين، وهي تجعل السيادة للبشر وتعطيه حق التشريع باعتباره مصدر السلطات، أما الإسلام فإن السيادة فيه للشرع وليس للأمة، فالله وحده هو المشرع، أما السلطان والحكم فهو للأمة، كما أن قيادة النظم الديمقراطية جماعية، أما في النظام الإسلامي فهي فردية، كما أن فكرة الحريات تنحط بالإنسان إلى مستوى البهيمية، فالإنسان في الإسلام مقيّد بالأحكام الشرعية، ومع ذلك فلا يرى الحزب بأساً من الترشح للانتخابات النيابية مع الاعتقاد بكفر الديمقراطية، والأنظمة العاملة بها في العالم الإسلامي، لأن مجرد التوجه إلى صناديق الانتخابات لا تعتبر ديمقراطية، فالديمقراطية نظام متكامل يقوم على أساس العلمانية^(٢٤).

ويشترط الحزب لمن أراد الدخول في العملية الانتخابية أن يعلن أنه لا يؤمن بالنظام الديمقراطي، وأنه يعمل على كشف مفساده، ويسعى لهدمه وتغييره لإقامة النظام الإسلامي، وأن يكون برنامجه متوافقاً مع هذا القصد، وأن لا يتعاون مع القائمين على أساس الديمقراطية، فلا يجوز الاشتراك مع مرشحين علمانيين في قائمة موحدة، ولذلك فإن من لم يحقق هذه الشروط يحرم انتخابه، كما يحرم على المسلمين انتخاب مرشحين علمانيين لأن ذلك يصب في سياق دعم أنظمة الكفر^(٢٥).

وينطبق هذا الحكم على الرجل والمرأة؛ فبحسب الحزب: «يجوز للمرأة والرجل أن يكونا أعضاء في المجلس النيابي إذا كان واضحاً صريحاً في برنامجهما الانتخابي أن دخولهما يقتصر على حمل الدعوة، ومراقبة الحكومة ومحاسبتها لعدم حكمها بما أنزل الله، ولارتباطها بالكافر والمستعمر، ولأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ على المرأة والرجل، وإبداء الرأي حق للمرأة والرجل»^(٢٦).

أما بخصوص الانتخاب فإنه يجوز للمرأة والرجل أن ينتخبا بشرط الالتزام بانتخاب «المرشح الذي يترشح لحمل الدعوة، للقيام بدور مراقبة الحكومة. أما إذا كان المرشح يريد المشاركة بسن القوانين، والمشاركة بأعمال الحكم في المجلس النيابي، فلا يجوز انتخابه لا من قبل المرأة ولا من قبل الرجل»^(٢٧).

لقد ظهرت اهتمامات مؤسس الحزب الشيخ تقي الدين النبهاني بالبرلمان في فترة مبكرة قبل تأسيس الحزب؛ باعتباره منبراً من منابر الدعوة، وشارك بنفسه في انتخابات ١٩٥١م، عن منطقة القدس إلا أنه لم يفز، وعند تأسيس الحزب حرص على النزول ككتلة إسلامية، وأبدى حرصاً شديداً على المشاركة في انتخابات البرلمان الأردني عام ١٩٥٤م، وتقدم الحزب بخمسة مرشحين، لم ينجح منهم سو الشيخ أحمد الداور، وبعد حلّ البرلمان عام ١٩٥٦م جرت انتخابات جديدة، وتقدم الحزب مرة أخرى، وفشل مرشحيه باستثناء الشيخ أحمد الداور الذي فاز للمرة الثانية عن منطقة طولكرم^(٢٨).

وبين ١٩٥٧/١٢/٣م إلى ١٩٥٨/٥/١٣م تمّ فصل تسعة من أعضاء مجلس النواب كان من بينهم الشيخ أحمد الداور، وحكم عليه بالسجن مدة سنتين، ولذلك فإن الحزب لم يشترك في أي من الانتخابات اللاحقة^(٢٩).

ويرى حزب التحرير أن «الأصل في المرأة أنها أم وربة بيت وهي عرضٌ يجب أن يسان»^(٣٠). كما أقر الحزب في مقدمة الدستور الذي يقترحه، في مادته (رقم: ١٠١) أن «الأصل أن ينفصل الرجال عن النساء، ولا يجتمعون إلا لحاجة يقرها الشرع كالبيع، ويقر الاجتماع من أجلها كالحج»^(٣١).

أما بالنسبة لحقوق المرأة في تولي الحكم فقد نص الحزب في المادة (رقم: ١٠٤) من دستوره على أنه «لا يجوز أن تتولى المرأة الحكم، فلا تكون رئيس دولة ولا قاضياً في محكمة المظالم ولا والياً ولا عاملاً ولا تباشر أي عمل يعتبر من الحكم»^(٣٢).

ويفرق حزب التحرير بين المجلس النيابي في الديمقراطيات المعاصرة، ومجلس الأمة في الدولة الإسلامية؛ «فمجلس النواب يقوم بثلاثة أمور: أحدها: أنه يحاسب الحكومة ويراقبها، والثاني: أنه يسن القوانين، والثالث: أنه يقيم الحكام ويسقطهم، فهو من حيث محاسبة الحكومة ومراقبتها ليس من الحكم، ولكنه من حيث سن القوانين وعزل الحكام وإقامتهم يعتبر من الحكم، وهذا بخلاف مجلس الأمة؛ فإن واقعه أنه يحاسب الحاكم ويراقبه، لكنه لا يسن القوانين ولا ينصب حاكماً، ولا يعزل حاكماً، فهو غير مجلس النواب، ولذلك لا يجوز للمرأة أن تكون عضواً لمجلس النواب ما دام يعتبر من الحكم حسب المبدأ الرأسمالي الديمقراطي، ويجوز لها أن تكون عضواً في مجلس الأمة، لأنه ليس من الحكم».

وبحسب هذا التصور لحزب التحرير الذي يقصر مهامه على إعطاء الرأي يحق للمرأة المشاركة فيه، ويتم ذلك وفق شروط شديدة من شأنها منع كل ما يؤدي إلى الصلة الجنسية الغير مشروعة، ويخرج أيًا من المرأة والرجل عن النظام الخاص للعلاقة الجنسية، وشدد في هذا المنع، فجعل العفة أمرًا واجبًا وجعل استخدام كل طريقة أو أسلوب أو وسيلة تؤدي إلى صيانة الفضيلة والخلق أمرًا واجبًا، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وحدد لذلك أحكامًا شرعية معنية، وهذه الأحكام كثيرة منها:

- ١- أنه أمر كلا من الرجل والمرأة بغض البصر.
- ٢- أمر النساء أن يرتدين اللباس الكامل المحتشم الذي يستر كل ما هو موضع للزينة، إلا ما ظهر منها: أي: لا يبدين محل زينتهن إلا ما ظهر منها، إلا الوجه والكفين.
- ٣- منع المرأة من أن تسافر من بلد إلى آخر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها محرم.
- ٤- منع الخلوة بين الرجل والمرأة إلا ومعها محرم.
- ٥- منع المرأة من أن تخرج من بيتها إلا بإذن زوجها.
- ٦- حرص الإسلام على أن يجعل جماعة النساء منفصلة عن جماعة الرجال في الحياة الخاصة.
- ٧- حرص على أن تكون صلة التعاون بين الرجل والمرأة صلة عامة في المعاملات^(٢٣).

أما بخصوص عمل المرأة؛ فقد أجازها وفق شروط دقيقة، فهو يوضح ذلك بقوله: «ليس معنى كون عملها الأصلي أنها أمٌ وربةٌ بيتٍ أنها محصورة في هذا العمل، ممنوعةٌ من مزاولته غيره من الأعمال. بل معناه هو: أن الله خلق المرأة ليسكن إليها الرجل، وليوجد منها النسل والذرية.. ولكنه خلقها بنفس الوقت لتعمل في الحياة العامة، كما تعمل في الحياة الخاصة، فأوجب عليها حمل الدعوة، وطلب العلم في ما يلزمها من أعمال حياتها. وأجاز لها البيع، والإجارة، والوكالة.. وجعل لها أن تزاول الرّاعة والصّناعة كما تزاول التّجارة، وأن تتولى العقود، وأن تملك كل أنواع الملك، وأن تنمي أموالها. وأن تباشر شؤونها في الحياة بنفسها، وأن تكون شريكة وأجيرة، وأن تستأجر الناس والعقارات والأشياء، وأن تقوم بسائر المعاملات.. إلا أنه لا يجوز للمرأة أن تتولى الحكم، فلا تكون رئيس دولة ولا معاونًا له، ولا واليًا، ولا عاملاً ولا أيّ عمل في وظائف الدولة.. ويجوز لها أن تتول القضاء لأنّ القاضي ليس حاكمًا، وإنما هو يفصل الخصومات بين النّاس.. أما بالنسبة لقاضي المظالم؛ فإنه لا يجوز أن يكون امرأة»^(٢٤).

يلخّص النّص السابق لحزب التحرير مجمل الحقوق والواجبات التي تتمتع به المرأة بحسب الرؤية التّحريرية، وهي رؤية لم تتغير منذ تأسيس الحزب حتى الآن، ومع ذلك فإن الحزب يعتبر المرأة مكلفة بحمل الدّعوة وإقامة الدولة الإسلاميّة؛ فبحسب الحزب: «الإسلام جاء بالتكليف الشرعية للنساء وللرجال، فجعل للمرأة حقوقًا وعليها واجبات، كما جعل للرجل حقوقًا وعليه واجبات.. وهكذا جاء الإسلام بأحكام متنوعة، خصّ الرجال ببعضها، وخصّ النساء ببعضها، لأن واقع الأنثى غير واقع الذّكر.. وهذا التخصيص ليس معناه عدم المساواة، وإنما هو العلاج الصحيح لواقع كل منهما.. وهذا التّنوع في بعض الأحكام للرجل والمرأة لم يُعَف المرأة من حمل الدّعوة لاستئناف الحياة الإسلاميّة، ومن مسؤوليّة العمل لتغيير الواقع السيئ، لأن الخطاب إلى هذا العمل جاء عامًا للرجال والنساء»^(٢٥).

وبناءً على الرؤية الخاصة بحزب التحرير فقد عمل الحزب على إدخال النساء في صفوفه وفق نظامه الخاص، ورؤيته الفكرية لقضايا المرأة، إلا أنها لم تصل في الأردن إلى مواقع قيادية، فالهيكل التنظيمي للحزب يتسم بتراتبية هيراركية تنسجم مع طبيعته السرية بسبب تبنيه نهجاً راديكالياً انقلابياً فضلاً عن عداوه للأنظمة الحاكمة بوصفها مرتدة وكافرة.

ويشرف على الحزب في كل دولة يعمل بها لجنة مكونة من عدة أشخاص من أعضاء الحزب تسمى «لجنة الولاية» كما أن هناك لجاناً أخرى تشرف كل منها على مدينة معينة، أو منطقة محددة تسمى «اللجنة المحلية» ويتم أحياناً تكليف شخص واحد من الحزب بمسؤولية الإشراف على الحزب في مدينة ما، أو مكان محدد يسمى «المعتمد».

وتعتبر «لجنة القيادة» هي أعلى الهرم ويترأسها رئيس الحزب، وقد تولى الشيخ تقي الدين النبهاني قيادة الحزب منذ تأسيسه حتى وفاته سنة ١٩٧٧م في بيروت، عقب انتقاله إليها بسبب الملاحقة الأمنية وخلفه في قيادة الحزب الشيخ عبد القديم زلوم، والذي استمر في إمارة الحزب حتى وفاته ٢٠٠٣م، حيث تولى مهام منصب الأمير المهندس عطا أبو الرشته، وهو لا يزال يقود الحزب^(٢٧) من بيروت، بسبب التسامح الذي تبديه الدولة اللبنانية تجاه الحزب، وقادة الحزب جميعاً أردنيون من أصول فلسطينية.

وتتم أنشطة المرأة في حزب التحرير في إطار من السرية والتكتم بسبب مواقفه المتشددة تجاه النظام، فيما تطور أداء المرأة في صفوف حزب التحرير في مناطق أخرى؛ فعلى سبيل المثال فإن الناطق الرسمي لحزب التحرير في بنغلادش هي فهميده خانوم موني^(٢٧)، وفي فلسطين تنشط المنتميات لحزب التحرير بتنظيم أنشطة مختلفة تستهدف النساء؛ كالدروس والمهرجانات، وإنشاء المواقع الدعوية على شبكة الانترنت^(٢٨).

إن منهج التغيير لدى حزب التحرير عمل على تقليص دور المرأة في الأردن، وذلك بسبب المخاطر التي يتعرض لها المنتمون إلى الحزب؛ ف رؤية حزب التحرير للتغيير تقوم على قراءة أحاديّة للسيرة النبوية، ويرى أنها واجبة الإتباع، ولا يجوز اتباع طرق أخرى، إذ يرى الحزب أن الأحكام الشرعية تدل على وجود سبيل محدد، وهو طريقة لحمل الدعوة الإسلامية، وبناء الدولة التي سار عليها الرسول صلى الله عليه وسلم، ويجب على كل من تبعه أن يسير عليها، «دون أن يحيد قيد شعرة عن تلك الطريقة في كلياتها وجزيئاتها، ودون أن يحسب لاختلاف العصور أي حساب، لأن الذي اختلف هو الوسائل والأشكال، وأما الجوهر والمعنى فهو لم يختلف، ولن يختلف مهما تعاقبت العصور واختلفت الشعوب والأقطار»^(٢٩).

وفي قراءة الشيخ النبهاني للطريقة النبوية توصل إلى منهج للتغيير يقوم على الدعوة السرية التي تشكل نقطة الابتداء، ثم تليها مرحلة جمع المؤمنين في كتل الصحابة بعد أن أمضوا فترة في كتلة حلقات، ثم المرور لمرحلة الدعوة الجهرية بعد أن صارت كتلة المؤمنين قوية قادرة على مجابهة المجتمع كله، وانتهاءً بقيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة^(٤).

وقد حدّد الحزب ثلاث مراحل لقيام الدولة:

الأولى: مرحلة التّثقيف لإيجاد أشخاص مؤمنين بفكرة الحزب وطريقته لتكوين الكتلة الحزبية.
الثّانية: مرحلة التّفاعّل مع الأمة لتحميلها الإسلام، حتى تتخذ قضية لها، كي تعمل على إيجادها في واقع الحياة.

الثّالثة: مرحلة استلام الحكم، وتطبيق الإسلام تطبيقاً عاماً شاملاً، وحمله رسالة إلى العالم^(٤١).

وتتّسم رؤية الحزب لقضايا المرأة وغيرها من القضايا بالسُّكونية والجمهورية، إذ أن الاتفاقيّات الدّولية الخاصة بحقوق المرأة ما هي إلا استراتيجيات للهيمنة والسيطرة على العالم الإسلامي وتغريبه، فهو يقول: «تحرير المرأة، يوم المرأة العالمي.. عناوين كثيرة وافدة من بلاد الغرب، تحمل دعوة للمسلمين حتى يلحقوا بأصحابها الكفّار في نظرتهم إلى المرأة والأسرة والنظام الاجتماعي»^(٤٢).

ويؤكّد على ذلك بقوله: «تخضع المرأة المسلمة لحملة شرسة من دول الغرب الرّأسمالي الكافر، حيث يريد أن يخرجها من مخدع الطهر، وغفاف العلاقة، إلى جعلها سلعةً تجاريّةً، وموضوعاً لإشباع الشهوة فقط.. إن هذه الحملة بدأت منذ بواكير حملته على الأمة، ولكن وتيرتها زادت في الآونة الأخيرة، وخاصة بعد ١١ / ٩»^(٤٣).

إن مسيرة حزب التحرير جاءت حافلةً بالتّعرجات والتّقلبات والتّصدعات؛ فقد طبع الشيخ المؤسس تقي الدين النبهاني الحزب بطابعه وشخصيته، وبقيت الآراء التي وضعها في خمسينيّات القرن الماضي بخصوص المرأة كما هي، ولم يطرأ على الحزب أيّ اجتهاد أو تجديد أو تغيير في بنيته الفكرية المركزية المؤسسة للخطاب، الأمر الذي حصر الحزب منذ تأسيسه في إطار نخبويّ معزول، وحال دون تواصله مع الجماهير من الرجال والنساء، الأمر الذي أفسح المجال لحركات إسلامية أخرى؛ كالإخوان والسلفية والتبليغ.

لقد بقي الحزب أسيراً لرؤية فقهية ساكنة وجامدة، لم تحفل بمجمل التّغيرات التي طرأت على النّظام الدّولي مع حلول عصر العولمة، وتعتبر قضية المرأة أحد أهمّ التّحديات التي يواجهها الحزب في المستقبل في إطار بروز وانتشار رؤى اجتهادية إسلامية عملت على بلورة منظومة خطابية وعملية تكفل حقوق المرأة وتعطيها مساحةً واسعةً في ظلّ نظم سياسية حديثة وديمقراطية.

السلفية التقليدية^(٤٤)

يعتبر الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (١٩١٤-١٩٩٩م) المؤسس الحقيقي للسلفية التقليدية في الأردن، فقد تمكن خلال حياته من صياغة مدرسة سلفية جديدة وضعته كأحد أبرز الرموز السلفية في النصف الثاني من القرن العشرين، ونال شهرة واسعة في العالم الإسلامي، وحظي بقبول كبير، وقد تميزت مدرسته السلفية الجديدة بسماوات خاصة عن سابقتها في العالم الإسلامي، كالسلفية الوهابية في الحجاز، والسلفية الإصلاحية في مصر، والسلفية الوطنية في المغرب، إلا أنها تشترك مع هذه السلفيات في الدعوة إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح، كحركة إصلاحية تسعى إلى الخروج من حالة الركود العلمي والانهايار السياسي والسيطرة الاستعمارية، من خلال الدعوة إلى إحياء التراث الإسلامي، والعمل على استعادة صورة الإسلام النقية، وتطهيره من الممارسات التي علقت به تاريخياً، من البدع والعوائد والشرك، وترسيخ القيم الأخلاقية الإسلامية الأصيلة والتي تتلخص بالمبادئ الأساسية المؤسسة من الدعوة إلى التوحيد، والإتباع والتزكية^(٤٥).

بدأ الشيخ الألباني عقب هزيمة (١٩٦٧م) أثناء وجوده في سوريا بتطوير سلفية جديدة ارتبطت باسمه، لم تكن معهودة في بلاد الشام من قبله، وهي سلفية علمية دعوية إحيائية، وكان للشيخ رشيد رضا تأثير كبير في توجهاته النظرية، إلا أن هذه القراءة لسلفية رشيد رضا لم تكن شاملة، وإنما كانت جزئية ركزت على الجانب النقلي النصي، وليس الجانب العقلي التأويلي حيث يستدرك الألباني على إعجابه برشيد رضا بقوله: «إلا أن تقديرنا للسيد رشيد رضا لا يحملنا على ألا نذكر ما وقع فيه من انحراف؛ فقد كان السيد رشيد رضا متأثراً بالأجواء التي يعيشها العالم الإسلامي في العصر الحاضر من ماديات وابتعاد عن الإيمان بالغيبات، والتي هي أصل الإسلام كله، والركن الأول من أركان الإيمان»^(٤٦).

وتتلخص فلسفة الألباني من خلال الشعار الذي اتخذته لحركته وهو «التصفية والتربية»، وهو ترجمة عملية للسلفية التي بشر بها من خلال الكتب والدروس التي كان يلقيها خلال جولاته في مختلف مدن ومحافظات سوريا، وكان ابتداء دخول دعوته إلى الأردن خلال السبعينيات عن طريق الدروس التي كان يدي إلقاءها في الأردن بدعوة من الإخوان المسلمين، وخصوصاً شعبة مدينة الزرقاء، التي كانت تضم إخوانيين أقرب إلى الاتجاه السلفي كالشيخ عبد الله عزام، وذيب أنيس، والدكتور أحمد نوفل، والأستاذ محمد إبراهيم شقرة^(٤٧).

ويقوم مفهوم «التصفية والتربية» على رؤية إحيائية، قوامها تنقية العقائد والعبادات من الشوائب والبدع والانحرافات التي علقت بها عبر الزمن، وتربية الأفراد عليها، وتعتمد على مبدأ أساسي وهو: «الاتباع لا الابتداء» اعتماداً على الحديث النبوي «خير القرون قرني، ثم الذي يلونهم، ثم الذين يلونهم»؛ فالاتباع يمثل جوهر نظرية التصفية، وذلك من خلال الكشف عن البدع وملاحقتها، وتطهير المجتمع من أضرارها، وفي ذلك يقول الألباني: «نفض البدع المتراكمة عن الإسلام قد أصبح ضرورة لا مناص منها، ولا غنى عنها، لحياطته ولهداية الناس به.. إن البدعة في الدين ضلالة تقود إلى النار، وإن الله لا يقبل أن يدخل أحد في الدين ما ليس منه، وأن العمل على غير ما أمر الله مردود»^(٤٨).

ويؤكد على منهج الاتباع بقوله: «ولهذا كان من الضروري جداً تنبيه المسلمين على البدع التي دخلت في الدين، وليس الأمر كما يتوهم البعض أنه يكفي تعريفهم بالتوحيد والسنة فقط، ولا ينبغي التعرض لبيان الشريكيات والبدعيّات، ويسكت عن ذلك.. فمن أسباب الابتداء في الدين: الأحاديث الضعيفة والموضوعة»^(٤٩).

يرى الألباني أن الدين الإسلامي مكتمل بذاته، وهو واضح لا يحتاج إلى شرح أو تأويل، فهو يغاير تماماً الأديان والحضارات الأخرى، وتتخلص سبل النهضة وعودة الإسلام بتصفيته من الآراء والاجتهادات التي لحقت به تاريخياً فهو يقول: «العلاج الوحيد هو الرجوع إلى الدين، لكن هذا الدين كما يعلم الجميع وبخاصة المتفقهين مختلف فيه أشد الاختلاف.. لذلك أنا أرى أن أي إصلاح يجب أن يقوم به الدعاة إلى الإسلام والنشطاء لإقامة دولة الإسلام بإخلاص هو أن يعودوا إلى أن يفهموا أولاً أنفسهم، ويفهموا الأمة ثانياً الدين الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك لا سبيل إليه إلا بدراسة الكتاب والسنة.. يجب على أهل العلم أن يتولوا تربية النشء المسلم الجديد على ضوء ما ثبت في الكتاب والسنة.. وهذه التربية هي التي ستثمر لنا المجتمع الإسلامي الصافي، وبالتالي تقيم لنا دولة الإسلام، وبدون هاتين المقدمتين: العلم الصحيح، والتربية الصحيحة على هذا العلم الصحيح يستحيل في اعتقادي أن تقوم قائمة الإسلام، أو حكم الإسلام، أو دولة الإسلام»^(٥٠).

تبلورت السلفية التقليدية فكرياً وسياسياً للشيخ الألباني عقب إقامته في الأردن عام ١٩٨٠م، والتف حوله عددٌ من الطلبة شكّلوا اتجاهاً سلفياً يتوافر على رؤية خاصة، ومن أشهر ممثلي السلفية التقليدية الألبانية في الأردن الشيخ محمد شقرة، وعلي حليبي، وسليم الهالبي، ومحمد موسى نصر، ومشهور سلمان، الذين تابعوا نشر السلفية التقليدية من خلال مجلة «الأصالة» وإنشاء «مركز الإمام الألباني للدراسات العلمية والمنهجية» وذلك بتاريخ ٨ / ١ / ٢٠٠١م.

تتأسس رؤية السلفية التقليدية لقضايا المرأة على مفهوم الإسلام ومعناه، فبحسب الألباني: الإسلام دينٌ مكتملٌ بذاته، ويحتوي على إجابات قاطعة لسائر المشكلات والتوازن، ولا يحتاج إلى ما يكمله من خارجه، وتكمن المشكلة في المسلمين وليس في الإسلام الذي تعرّض تاريخياً لتحريفات وانحرافات شوّهت صورته النقية التي كان عليها إبان عصر الصحابة والسلف الصالح، فالبدع والعوائد العنصرية والاجتماعية والسياسية عملت على تشويه الإسلام، ولا بدّ من العودة للتبع الأول الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومصدره

الأساسيين وهما الكتاب والسنة، فالرجوع إلى الدين إنما هو بالرجوع إلى الكتاب والسنة، لأن ذلك هو الدين باتفاق الأئمة، وهو العصمة من الانحراف والوقوع في الضلال، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب الله وسنتي، ولن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوض»^(٥١).

وبمجرد العودة إلى الكتاب والسنة الصحيحة؛ فإن الإصلاح سوف يتحقق في مجال الدولة والمجتمع، «والأصل في المرأة هو لزوم البيت لقوله تعالى: (وقرن في بيوتكن) وما كان عليه نساء السلف من عدم التخلد في السياسة»^(٥٢).

وتشترك السلفية الوهابية مع الألبانية في تقرير هذا الأصل؛ فالشيخ عبد العزيز بن باز يقول: «إن الدعوة في نزول المرأة إلى العمل في ميدان الرجال، المؤدي إلى الاختلاط سواء كان ذلك بجهة التصريح أو التلويح بحجة أن ذلك من مقتضيات العصر ومتطلبات الحضارة: أمرٌ خطيرٌ جداً له تبعاته الخطيرة، وثمراته المرّة، وعواقبه الوخيمة، رغم مصادمته للنصوص الشرعية التي تأمر المرأة بالقرار في بيتها، والقيام بالأعمال التي تخصها في بيتها.. وإخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها، ومُنطلقها الحيوي في هذه الحياة إخراجٌ لها عمّا تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلها الله عليها»^(٥٣).

وتشدد السلفية التقليدية على ضرورة لزوم المرأة لبيتها مع الإقرار بمساواة الرجل والمرأة في الخلق والتكوين إلا أن المرأة يجب أن لا تطلب المساواة مع الرجل في حقوقه؛ فالشيخ الألباني يوصي المرأة بقبول ذلك والالتزام به، فهو يقول: «لا تطلب الزوجة مثلاً أن تساوي الرجل في جميع حقوقه.. وعلى المرأة بصورة خاصة أن تطيع زوجها فيما يأمرها به في حدود استطاعتها، فإن هذا مما فضّل الله به الرجال على النساء في الآيتين (الرجال قوامون على النساء) ، (وللرجال عليهن درجة) ، وقد جاءت أحاديث مؤكدة لهذا المعنى»^(٥٤).

وعلى الرغم من اشتراك السلفية الوهابية والتقليدية في التشديد على لزوم المرأة لبيتها، فإن السلفية التقليدية أكثر تسامحاً بخصوص لباس المرأة؛ فالسلفية الوهابية تتمسك بوجوب تغطية المرأة لكافة جسدها ووجهها، وترى أن كشف المرأة لوجهها إنما هو من التبرج والسفور؛ فالشيخ ابن باز يقول: «لا يخفى عليكم أيها المسلمون ما عمت به البلوى في كثير من البلدان من تبرج الكثير من النساء وسفورهن، وعدم تحجبهن من الرجال، وإبداء الكثير من زينتهن التي حرم الله عليهن إبداءها، ولا شك أن ذلك من المنكرات العظيمة، والمعاصي الظاهرة، ومن أعظم أسباب حلول العقوبات، ونزول النقمات، لما يترتب على التبرج والسفور من ظهور الفواحش، ارتكاب الجرائم، وقلة الحياة، وعموم الفساد.. فاتقوا الله أيها المسلمون! وخذوا على أيدي سفهائكم، وامنعوا نساءكم مما حرم الله عليهن، وألزموهن التحجب والتستر، واحذروا غضب الله سبحانه وعظيم عقوبته»^(٥٥).

ويؤكد الشيخ عبد العزيز بن باز على ضرورة التحجب ولزوم البيوت، فهو يقول: «وقد أمر الله سبحانه في كتابه الكريم تحجب النساء، ولزومهن البيوت، وحذر من التبرج، والخضوع بالقول للرجال صيانةً لهنّ عن الفساد وتحذيراً لهنّ من أسباب الفتنة»^(٥٦).

وقد صنّف أتباع السلفية الوهابية عشرات الكتب والرسائل في وجوب لزوم المرأة لبيتها وتغطية وجهها في حال الخروج للضرورة، أو أمام الأجانب، فالشيخ محمد بن صالح العثيمين يقول: «اعلم أيها المسلم أن احتجاب المرأة عن الرجال الأجانب، وتغطية وجهها أمر واجبٌ دلّ على وجوبه كتاب ربك تعالى، وسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم والاعتبار الصحيح، والقياس المضطرد».

أما السلفية التقليدية الألبانية: فإنها اتخذت موقفاً فقهياً أكثر تسامحاً بخصوص لباس المرأة، فقد خصّص الألباني عدة كتب في بيان لباس المرأة منها: «حجاب المرأة المسلمة» وقد توصل فيه أن لباس المرأة لا بُدَّ أن تتوافر فيه ثمانية شروط، وهي:

- ١- استيعاب جميع البدن إلا ما استثنى: «الوجه والكفين».
- ٢- أن لا يكون زينة في نفسه.
- ٣- أن يكون صفيقاً لا يشف.
- ٤- أن يكون فضفاضاً غير ضيق.
- ٥- أن لا يكون مبحراً طيباً.
- ٦- أن لا يشبه لباس الرجال.
- ٧- أن لا يكون لباس شهرة^(٥٧).

وعلى الرغم من تشدد الألباني ومقاييسه الصارمة في لباس المرأة إلا أنه اتهم من أتباع السلفية الوهابية بالتهاون، والدعوة إلى التبرج والسفور، والفتنة، الأمر الذي حمله على تأليف كتاب للرد على فئات المتهمين أطلق عليه اسم «الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب والأزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها، وأوجب ولم يقنع بقولهم: إنه سنة ومستحب»^(٥٨).

وقال الألباني معتذراً: «وحقيقة الأمر عندي أنه وإن كان قلبي ليكاد يتقطر أساً وحزناً من هذا السفور المزري، والتبرج المخزي، الذي تهافتت عليه النساء في هذا العصر، تهافتت الفراش على النار، فإنني لا أرى أبداً أن معالجة ذلك يكون بتحريم ما أباحه الله لهنّ من الكشف عن الوجه»^(٥٩).

وتهيمن على مجمل الفكر السلفي فكرة التّغريب والتّقليد كأحد أهمّ التّحديات والأخطار التي تواجه العالم الإسلامي، فتغريب المجتمع والمرأة نابع من التشبه بالكفار، ولذلك فالألباني يحذّر من التشبه بكافة أشكاله وصوره؛ فهو يقول: «لا يجوز للمسلمين رجالاً ونساءً التشبه بالكفار في عباداتهم، وأعيادهم أو أزيائهم الخاصة بهم، وهذه قاعدة عظيمة في الشريعة الإسلامية خرج عنهما اليوم - مع الأسف - كثير من المسلمين حتى الذين يُعنون منهم بأمر الدين والدعوة إليه، جهلاً بدينهم، أو تبعاً لأهوائهم، أو انجرافاً مع عادات الحاضر وتقاليد أوروبا الكافرة، حتى كان ذلك من أسباب نل المسلمين وضعفهم، وسيطرة الأجانب عليهم واستعمارهم»^(٦٠).

أما بخصوص الحقوق السياسية للمرأة فإن السلفية التقليدية والوهابية لا ترى أنها من شأن المرأة؛ بل إنها في الوقت الحاضر لا يجوز ممارستها حتى للرجال، فالسياسة بحسب الألباني «من الدين، وهي مأمور بها شرعاً على العموم، إلا أنه مع ذلك يشدد في فتاويه على القول: «من السياسة ترك السياسة»^(٦١).

وبهذا تقترب السلفية من الحركات الدعوية كجماعة التبليغ، والتي لا تتوافر على اهتمامات مباشرة بالسياسة، باعتبارها ثمرة تتحقق من خلال سياسات أسلمة المجتمع، والنفوذ إلى القاعدة الجماهيرية الواسعة كإستراتيجية تغيرية لا غنى عنها قبل الدخول في مسألة الدولة واستئناف الحياة الإسلامية.

ولهذا فقد شدد أتباع السلفية التقليدية الألبانية على نفي كون السلفية حركةً سياسية؛ فالشيخ محمد إبراهيم شقرة يؤكد على أن السلفية: «كلمة تنفي بمعناها المتبادر منه، أي معنى يدل على حركة سياسية»^(٦٢).

فالساسة بحسب الخطاب السلفي بمعناها الحداثي: لا تجوز مزاولتها لخروجها عن مفهوم السياسة الشرعية، يقول الشيخ محمد شقرة: «ومن هنا فإن مخالطة السلوك السياسي على ما هو عليه الآن لا ينبغي، ولا وجه من الإباحة لزحزحته عن دائرة المحظورات الشرعية، ومن خالطه يوزر، ومن تاب تاب الله عليه»^(٦٣).

ويتفق مع هذه الرؤية أتباع السلفية الألبانية؛ فالشيخ علي الحلبي يرى أن «السياسة بمعناها الشرعي من الدين، أما المعنى المعاصر المنقلت فهي مذمومة، والدعوة السلفية ليست حركة سياسية، ولن ترضى أن تكون كذلك»^(٦٤).

ويتواتر الخطاب السلفي بشكل عدائي تجاه السياسة؛ فالشيخ محمد موسى نصر يرى: «أن السياسة من الدين عند السلفيين، لكن أي سياسة، أي سياسة الجرائد والمجلات ووكالات الأنباء اليهودية والصليبية! أم سياسة الرسول صلى الله عليه وسلم وسياسة أصحابه؟!، أي سياسة الديمقراطيين الذين يقولون مقولة الكفار: «حكم الشعب بالشعب من أجل الشعب»؟!، أم سياسة أهل الإسلام الذين يقولون: «حكم الله تعالى بكتاب الله وسنة رسوله انطلاقاً من مبدأ الشورى الذي قرره الإسلام»؟!، أي سياسة معرفة الحق بكثرة الأصابع المرفوعة في المجالس النيابية؟!، ولو كان تأييداً لفاحشة، أو منكر، أو شرك، أو ناد ليلي، أو مصنع للخمر، أم سياسة: (إن الحكم إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه؟!)^(٦٥).

ينحى الخطاب السياسي السلفي نحو التناقض والغموض؛ فالسياسة مطلوبةً شرعاً، وهي السياسة الشرعية، أما السياسة المعاصرة؛ فهي كفرٌ ونفاقٌ وغشٌّ وخداع، والنظم التي لا تعمل على تطبيق حكم الله خارجة عن الإسلام، فالإسلام يعيش غربته الأشد، والمسلمون اليوم بحسب الشيخ الألباني: «محاظون بدول كافرة قوية في مادتها، ومبتلون بحكام كثيرٍ منهم لا يحكم بما أنزل الله، أو لا يحكمون بما أنزل الله إلا في بعض النواهي دون بعض»^(٦٦).

تحدّد ماهية السياسة في الخطاب السلفي الألبانيّ على أسسٍ نوعيّة، فهي شأنٌ ذكوريٌّ لا مجال للمرأة لاقتحامه، وفق رؤيةٍ للعالم تتّسم بالتّنويّة المانويّة، في إطار من القيم المتصادمة بين الحضارات؛ فالذات الإسلاميّة تتسم بالنّقاء والخير المطلق، أما الذات الحداثيّة المعاصرة فهي خربةٌ قوامها النّفاق والفساد والخداع، ولذلك فإن الخطاب السياسيّ للسلفيّة الألبانيّة ينأى عن الاشتغال بالسياسة المعاصرة، ويتبنى رؤيةً سياسيّة تولي اهتمامها للمسألة الدّينية الثقافيّة من خلال الالتفات نحو المجتمع وليس الدّولة، فالمجتمع بأفراده هو الهدف الأساسيّ لرسالة السلفيّة الألبانيّة، أما الدّولة ومؤسساتها المعاصرة، فيجب الابتعاد عنها وعدم التلبس بها، فصالح المجتمع سوف يفضي بالضرورة إلى قيام دولة الشريعة ويؤدّن باستئناف الحياة الإسلاميّة كغاية نبيلةٍ وثمرّة من ثمرات الإصلاح وسياسات الأسلمة، كما تشدّد دومًا في بيان أهدافها في بندها الخامس على القول بـ«ضرورة السّعي نحو استئناف حياة إسلاميّة راشدة على منهاج النّبوة»، إلا أن استئناف هذه الحياة الإسلاميّة الرّاشدة لا بدّ أن يمر بمرحل لا غنى عنها قبل قيام الدّولة، وذلك بالبداية في عمليّات تصفية وتربية لأفراد المجتمع حتى يصبح رباّنًا وقادرًا على تحمّل أمانة التّكليف للقيام بأعباء الدّولة المنشودة، عبر سياسات بعيدة المدى تعمل على تطهير وتنقية المجتمع من صور الشّرّك والابتداع والمذهبيّة والانحلال والانحراف، وتكوين هويّة سلفيّة تقويّة طهوريّة لا يشوبها الغرّب أو قيم الكفر، فسياسات أسلمة المجتمع هي الكفيلة وحدها للتّوصل إلى العمل السياسيّ وقيام الدّولة.

فالخطاب السلفي التّقليديّ الألباني يتوافر على رؤيةٍ للعالم والدّولة والمجتمع ترى فيه انحرافًا عن الكتاب والسّنة ومنهج السلف الصالح، ويرى أحد دعايتها «أن السّموم التي أنهكت قوة المسلمين وشلّت حركتهم، ونزعت بركتهم، ليست هي سيوف الكفر التي اجتمعت على الكيد للإسلام وأهله ودولته، وإنما هي الجرائم الخبيثة التي تسلّلت إلى داخل جسم العملاق الإسلامي على فترات بطيئة ولكنها متوالية، وأكيدة المفعول»^(٧٧).

ويرى سليم الهلالي أن حصون الأمة الإسلاميّة مهدّدة من الدّاخل: «لكي لا تستيقظ الأمة الإسلاميّة على وخذ الإبر السّامة المحقونة بالجرائم الفاتكة، وإمعانًا في تضليلها.. فقد قام أئمّة الكفر بإقامة مصانع داخلية لإفراز السّموم من الدّاخل.. وهذا ما يخطّط له الأسياد من الفرنجة واليهود، وينفذه العبيد من الروبيضات الذين استنسروا في أرضنا.. ولم تنزل جموع الضّلالة ترفع عقيرتها إلى يومنا هذا، تدعو إلى جهنم - عيادًا بالله-، فهام دعاة الديمقراطية يصرخون، وهام أرباب الاشتراكية ينهقون، وهام أولياء القوميّة ينبحون، والناس وراءهم يلهثون، لأنهم لم يستتبروا بنور العلم، ولم يلجؤوا إلى ربوة ذات قرار متين»^(٧٨).

ويعلّل الشيخ الألباني أسباب تخلف المسلمين بالعامل الخارجيّ المتعلّق بالغرب، ويعطي أهميةً أكبر للعامل الدّاخلية؛ فهو يشدّد على القول: «ليست علّة بقاء المسلمين فيما هم عليه من الدّل واستعباد الكفّار حتى اليهود لبعض الدّول الإسلاميّة، هي جهل الكثيرين من العلم بفقّه الواقع، أو عدم الوقوف على مخطّطات الكفّار ومؤامراتهم.. إنّما العلة هي إهمالهم العمل بأحكام الدّين كتابًا وسنة»^(٧٩).

ويعتبر الألباني أن تقليد الكُفَّار واتباع سبيلهم ومنهاجهم أحد أسباب التَّخلف والتَّبَدع والكفر؛ فكلَّ النَّظْم السياسية الغربية لاحظ لها في الإسلام، وهو يؤكد أن «ما جاء في الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح من الغايات والوسائل تكفي الأمة، لكن السبب الذي يحمل بعض الناس الذين يجيزون ابتكار وسائل، بل الصواب أن أقول: يجيزون لأنفسهم أن يقلدوا الكُفَّار للوسائل التي هم يتخذونها لتحقيق ما يسمى إمَّا بالديمقراطية - زعموا - أو بالعدالة الاجتماعية، ونحو ذلك من الألفاظ التي لا حقيقة لها، فهم - أعني بعض المسلمين - يجيزون لأنفسهم أن يقلدوا الكُفَّار في هذه الوسائل، نحن ربُّنا عز وجل أغنانا بشريعتنا على التَّفصيل الذي سبق بيانه آنفًا، أن نكون عالَّة على الكُفَّار، فنحن إذا ما سلكتنا سبيلهم فنكون قد أعرضنا عن سبيل المؤمنين، واتبعنا سبيل الكافرين والمشركين»^(٧٠).

ولعلَّ المطالع لأعداد مجلة «الأصالة، الناطقة باسم السلفية الألبانية» يفزع من الخطاب السياسي التأمري الذي لا يخلو منه عدد، فقد علَّقت هيئة التحرير، تحت عنوان: «أحوال العالم الإسلامي» بالقول: «كشَّرت بنو الأصفر عن أنيابهم، وطووا صفحة ديمقراطيتهم المكذوبة، وأبدوا مكنون قلوبهم.. إنها الدعاوى الكاذبة واليافطات الفاجرة»^(٧١).

ولا مجال للمرأة بحسب السلفية التقليدية للحضور في المجال السياسي، ولا يجوز للمرأة أن تتعاطى مع الأنظمة الديمقراطية؛ فالديمقراطية بحسب هذا الخطاب نظامٌ كفريٌّ مستوردٌ، يتناقض مع الشريعة الإسلامية؛ فالشَّيخ الألباني يشدد على أن «الديمقراطية: وهي عند واضعيها ومعتنقيها حكم الشعب نفسه بنفسه، وأنَّ الشعب مصدر السُّلطات جميعاً، وهي بهذا الاعتبار مناقضةٌ للشريعة الإسلامية والعقيدة.. لأنَّ الديمقراطية نظامٌ طاغوت، وقد أمرنا أن نكفر بالطاغوت.. فالديمقراطية والإسلام نقيضان لا يجتمعان.. ولا عبرة بمن يحاول أن يجعلها من الشورى الإسلامية»^(٧٢).

أما بخصوص الانتخابات؛ فإنَّ الألباني يؤكد على حرمتها والمشاركة فيها للرجال والنساء فهو يقول: «أما الانتخابات السياسية: فهي الطريقة الديمقراطية حرامٌ لا تجوز، والمجالس النيابية التي لا تحتكم إلى كتاب الله وسنة رسوله، إنما تتحاكم إلى الأكثرية، فهي مجالس طاغوتية، لا يجوز الاعتراف بها، فضلاً عن أن يسعى المسلم إلى إنشائها، ويتعاون في إيجادها وهي تحارب شرع الله، ولأنها الطريقة غربية من صنع اليهود والنصارى ولا يجوز شرعاً التَّشبه بهم»^(٧٣).

إنَّ الإدراك السلفي التقليدي لبيئة الواقع الاجتماعي والسياسي، ولطبيعة الدين الإسلامي، أفرز نظرةً دنيويةً للمرأة، إلا أنه مع ذلك عمل على توظيفها في سياق نظريةٍ سياسيةٍ تهدف إلى إصلاح الخلل الواقع في العالم الإسلامي، وفق نظرية «التصفية والتربية» إذ تتمتع هذه النظرية بحضور كثيف في مجمل الخطاب في سياق مضمون سياسي صريح كطريق وحيد للتهوض بواقع العالم الإسلامي، وأستئناف الحياة الإسلامية، وإقامة الخلافة والدولة؛ فقد عملت السلفية على توظيف المرأة في سبيل تحقيق هذا الهدف، وأنشأت لجنة نسائيةً تابعةً لمركز الإمام الألباني^(٧٤)، وظيفتها الاتصال بالنساء في البُيوت وعقد المحاضرات للمرأة وفق إستراتيجية تقوم على قرص المجتمع من الدَّاخل من خلال القاعدة وليس الهرم، وهي تنتشر في معظم الأحياء الفقيرة في المدن الرئيسية، وتحقق انتشاراً واسعاً في صفوف النساء.

ويبدو أنَّ السلفية التقليدية وما شاكلها من سلفيات كالوهابية تشكل عائقاً أساسياً في طريق تقدم المرأة وحقوقها المدنية والسياسية، وذلك بسبب طبيعتها الطُهرية التقوية المعادية للتطور التاريخي، فهي تتوافر على اعتقاد راسخة باكمال التجربة الإسلامية، دون الاعتبار بالتغيرات التاريخية، وهي تصر على بقاء دور المرأة منحصراً في المجال الخاص في البيت وتبدير شؤون الأسرة، وفق رؤية صارمة لفهوم قوامة الرجل، وترى أن المنزلة التي أعطيت في الإسلام للمرأة تكفل لها حقوقها بحسب رؤية وقراءة ظاهرية للإسلام، ترى في ذاتها كمالاً مطلقاً، وفي الآخر شرّاً وفساداً.

فبحسب هذه الرؤية فإن مجرد العودة إلى الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح، فإن النهضة والتقدم تصبح مسألةً بديهيةً، أما التلبس والاستفادة من الحضارات الأخرى؛ فهو تخلفٌ، وتبدُّعٌ، وخروج عن الدين الصحيح، فبحسب الشيخ مشهور سلمان: «فإن المكتبة الإسلامية زاخرة بالدراسات عن المرأة وحقوقها، والواجبات عليها، وبيان المؤامرات التي تحاك ضدها من التغريب، وتقنيد باطيل الخصوم، وتزييف دعاوى العلمانيين»^(٧٥).

أما واقع المرأة المعاصرة بحسب هذا التصور السلفي فهو أنها «أصبحت شبكة لجمع الأموال، ومصيدة للشباب، ووسيلة لترويج الفساد والإفساد، وسلماً للوصول إلى الغايات، وسبب ذلك كله: التقلت من الأحكام التي فيها سعادة البشرية»^(٧٦).

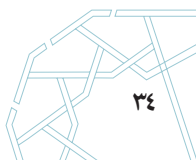
ويرى الشيخ محمد موسى نصر أن منظمات حقوق المرأة ما هي إلا مؤامرة على المرأة المسلمة وطريقاً إلى التغريب والإفساد، فهو يقول: «علينا أن نحذر مؤامرات أعداء الإسلام، أنها مؤامرات وليست مؤتمرات، إنها مؤتمرات يكررون فيها ما يملئ عليهم اليهود، وما يملئ عليهم شياطين الأنس والجنان.. فهم يريدون لمجتمعنا أن تقع في حماة الرذيلة، ويريدون لمجتمعنا أن تلهث خلف الفاحشة، لأن الانحلال الأخلاقي يسبق الاحتلال العسكري، فلا بد أن تنحل الأمة الإسلامية، ولا بُد أن تُفسد المرأة الإسلامية»^(٧٧).

أما حقوق المرأة، والاحتفال بيوم المرأة العالمي فهو «عيدٌ يتَّخذُه أعداء الإسلام من أجل المرأة العربية والمسلمة كي يُلحقوها بالمرأة الغربية، لتخريب المجتمعات الإسلامية، وإفساد الأسر المسلمة، كي تصبح المرأة العربية والمسلمة كالمرأة الأجنبية والغربية لا تُرَدُّ يد لأمس، وليس لزوجها قوامةً عليها، وليس لوليها سلطة»^(٧٨).

لقد انعكست الرؤية التأميرية للسلفية التقليدية على مجمل الحقوق السياسية للمرأة، وذلك بسبب الجُمود والانغلاق الذي يطبع اجتهادها وسلوكها ومتخيلها السياسي الخاص بالدولة، والنوع الاجتماعي في الإسلام، ونموذج دولة المدنية التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة، فالشيخ الألباني يمنع المرأة من كافة حقوقها السياسية بقوله: «ما كان عليه نساء السلف هو عدم التدخّل في السياسة»^(٧٩).

ولعل موقف الجماعة السلفية في الكويت من قضية المرأة يوضّح تحيزاً ضدّ المرأة؛ فالشيخ عبد الرحمن عبد الخالق الذي يعتبر الأب الروحي للسلفية في الكويت أصدر كتاباً بعنوان: «حكم تولى المرأة الولايات العامة

والاشتراك في المجالس التشريعية نائبةً وناخبةً» توصل فيه إلى أن «القول بأنَّ من حقَّ المرأة أن تكون عضواً مع الرِّجال في مجالس الشورى والحكم، وأن تتولى جميع الولايات العامة، وأنه يجب تسويتها مع الرجال في جميع الحقوق والواجبات قولٌ منكزٌ، وفيه من الافتئات على الشريعة وتبديل الدِّين»^(٨٠).



السلفية الجهادية^(٨١)

شكلت الحركة السلفية الجهادية المعاصرة قطيعةً مع الفكر الإسلامي الإصلاحية الذي تبلور في حدود القرن الثامن عشر وامتد حتى منتصف القرن العشرين، وتشبعت هذه الحركة بأفكار راديكاليةٍ ثوريةٍ وضعت في قلب أولوياتها الجهاد كمفهومٍ ثوري يهدف إلى الانقلاب على مجمل الأوضاع والأطروحات الإصلاحية، التي تطالب بتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية تدريجيًا بالاعتماد على منهجٍ سلميٍّ في الوصول إلى غاياتها وأهدافها، وانشغلت بمفهوم الجهاد كأيدولوجيا ثوريةٍ انقلابيةٍ تهدف إلى الإطاحة بالأنظمة القائمة باعتبارها جاهليةً، استنادًا إلى مبدأ الحاكمية الذي ينصُّ على كفر وردة جميع الأنظمة العربية والإسلامية المعاصرة، والتي نشأت عقب أفول المرحلة الاستعمارية، التي تبنت منهجًا سياسيًا يقوم على أساس الفكرة القومية أو الديمقراطية الليبرالية، أو الاشتراكية اليسارية، أو خليط من هذه الأيدولوجيات.

شكلت حرب الخليج الثانية ١٩٩١م البداية الحقيقية لظهور السلفية الجهادية في الأردن، والتي كانت قد ظهرت في مناطق مختلفة من العالم العربي خلال عقد السبعينيات، ويعتبر سيد قطب المؤسس الحقيقي للجماعات السلفية الجهادية في العالم المعاصر؛ فقد شكَّلت أفكاره مرجعًا أساسيًا أحدث قطيعةً مع الفكر الإصلاحية الإسلامي، ويعتبر كتابه «معالم في الطريق» دستورًا وبيانًا تعتمد عليه السلفية الجهادية في مجمل أطروحاتها ورويتها للعالم من خلال مفهومين تأسيسيين وهما: «الحاكمية» و«الجاهلية».

وفي حقبة الثمانينيات ساهم الجهاد الأفغاني ضدَّ الاحتلال السوفييتي في إعطاء زخم كبير للمدرسة الجهادية، التي شارك فيها أحد أهم أقطاب ومنظري الجهادية، وهو الأردني من أصل فلسطيني الشيخ عبد الله عزام^(٨٢) الذي غادر إلى أفغانستان، وعمل على تأسيس «مكتب الخدمات»، منذ وصوله ١٩٨٤م. وتمكَّن الشيخ عزام من استقطاب عدد كبير من الراغبين في الجهاد من شتى أنحاء العالم الإسلامي ومنها الأردن حيث بلغ عدد الأردنيين حوالي الألف، وقد شكلت هذه الأعداد نواة السلفية الجهادية في الأردن، وعقب حرب الخليج الثانية جاء من الخليج عدد من أتباع السلفية الجهادية، حيث شهد عقد التسعينيات انطلاقة السلفية الجهادية الأردنية^(٨٣).

يعتبر الشيخ أبو محمد المقدسي^(٨٤) أحد أهم منظري السلفية الجهادية في الأردن، بالاشتراك مع الشيخ أبو قتادة الفلسطيني^(٨٥)، فقد تبلورت على يديهما السلفية الجهادية في الأردن بعد أن كانت مشتتة بدون روابط أيدولوجية واضحة، وتنظيمية صريحة، فقد شهد الأردن عشرات الخلايا السلفية الجهادية في مطلع عقد التسعينيات، وفي مقدمتها جماعة «جيش محمد» و«الأفغان الأردنيين»، إلا أن الولادة الحقيقية لهذا التيار

كانت مع ما عرف بقضية «بيعة الإمام» عام ١٩٩٤م، وكان من أبرز أعضائه أبو محمد المقدسي، وأبو مصعب الزرقاوي، واللذين التقيا في باكستان في أوائل التسعينيات، واتفقا على بدء العمل في الأردن فور عودتهما، وهو ما تم من خلال الدروس وتوزيع الكتب والنشرات التي كان يكتبها المقدسي، والتي تدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية وفق منهج جهاديٍّ ثوريٍّ، يستند إلى تكفير النُّظام، والتحضير لتغييره عن طريق العنف الجهادي الثوري، وقد نجحت السلفية الجهادية في استقطاب عدد من الأعضاء وتجنيدهم في صفوف الحركة، حيث شهدت التسعينيات انتشاراً واسعاً لتيار السلفية الجهادية في معظم المدن الأردنية؛ كعمّان، والزرقاء، والسُّلط، وإربد، ومعان.

تقوم أيديولوجية السلفية الجهادية على رؤيةٍ شموليةٍ راديكاليةٍ ثوريةٍ صارمةٍ فيما يتعلق بالدولة والمجتمع والمرأة؛ إذ ترى أن الإنسان رجلاً أو امرأة لا بُدَّ أن يخضع للتكليف الشرعي الذي يجب أن يحكم أفعال الإنسان، وتعتبر المفاهيم التي بلورها سيد قطب مرجعاً أساسياً وفي مقدمتها مفهوم «الحاكمية» الذي استعاره من المفكر الإسلامي الشهير في القارة الهندية أبو الأعلى المودودي، إلا أن نظرية الحاكمية لا تعتبر تكفيرية بطبيعتها، وإنما تجهيلية؛ فالمجتمعات الإسلامية الراهنة لا تحتفظ سوى باسمية الإسلام، وهي ليست متحققة واقعيّاً؛ فالسلم سواءً كان رجلاً أو امرأة ممن يرتكب عملاً مخالفاً للشريعة بحسب المودودي يكون أثماً، وكذلك المجتمع؛ فهو «يخلع عنه ربة الإسلام، ويصبح في عداد المجتمعات غير الإسلامية»^(٨٧)، ولا يمكن لمجتمع «أن يتصوّر نفسه إسلامياً بينما يختار غير منهج الإسلام لحياته»^(٨٧).

وعلى الرّغم من أن المودودي لم يشتغل بمنطق التّكفير إلا أنه دفع أسسه وآلياته إلى أقصى الحدود في كتابه: «المصطلحات الأربعة في القرآن»، وخلصه: «أن المجتمعات الإسلامية الراهنة مع أنها تردّد شهادة التّوحيد: (لا إله إلا الله) إلا أنها لا تعرف معناها ومقتضياتها»^(٨٨).

لقد جاء تطوير مفهوم الحاكمية ليأخذ بعداً تكفيرياً على يد سيد قطب في كتابه: «معالم في الطريق» وهو أحد الوثائق التي أُدين على أساسها، وأُعدم عام ١٩٦٦م في مصر على يد النُّظام الناصري، ويتلخص هذا المفهوم بأن التّشريع حقٌّ لله وحده، وأن سلطة التنفيذ شأن الأمة، ويستخدم قطب مفهوم «الجاهلية» والذي استعاره هو الآخر من الشيخ أبو الحسن الندوي من مفكري شبه القارة الهندية، وهو يستخدم هذا المصطلح بشكل متواتر ومكثّف في خطابه، والجاهلية بالنسبة إليه ليست مرحلة تاريخية، وإنما أحوال وأوصاف تتحقق بوجود مقوماتها في وضع ما أو نظام ما، فالمجتمع الجاهلي بحسب قطب، هو كل مجتمع غير مسلم، إنه يضم «جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً.. تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة.. والناس ليسوا مسلمين، ويجب على الدعوة أن تقوم بردهم من جاهليتهم إلى الإسلام، لكي تجعل مهم مسلمين من جديد»^(٨٩).

والجاهلية لدى قطب «تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخصّ خصائص الألوهية وهي الحاكمية.. إنها تسند الحاكمية للبشر في صورة إعطاءهم حتى وضع التّصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله»^(٩٠)، وبناء على ذلك يخلص إلى القول «نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام»^(٩١).

إن المرأة بحسب الرؤية السلفية الجهادية لا تخرج عن هذا الوصف، فهي مدعوة إلى الانتباه والتيقظ إلى ما يحيط بها من أخطار، فسيد قطب يؤكد على أصل المساواة بين المرأة والرجل فهو يقول: «فأما بين الجنسين فقد كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس والحقوق الإنسانيّة، ولم يفرد التفاضل إلا في بعض الملابس المتعلقة في الاستعداد أو الدربة، أو التبعة، مما لا يؤثر على حقيقة الوضع الإنساني للجنسين، فحيثما تساوى الاستعداد والدربة والتبعة تساوى، وحيثما اختلف شيء من ذلك كان التفاوت بحسبه»^(٩٣).

ويؤكد سيد قطب على المنزلة التي بلغتها المرأة في الإسلام فهو يؤكد أن «الإسلام قد منح المرأة من الحقوق منذ أربعة عشر قرناً ما لم تمنحه إياها الحضارة الغربية حتى اليوم.

وهو قد منحها - عند الحاجة - حق العمل وحق الكسب، ولكنّه أبقى لها حق الرعاية في الأسرة»^(٩٣).

إلا أن سيد قطب يرى أن دور المرأة هو رعاية الجيل الجديد، ويجعل من الأسرة مصدرًا لنشوء الأخلاق، ومرجعاً في الحكم على المجتمع بالتحضر والتخلف؛ فهو يقول: «حين تكون الأسرة هي قاعدة المجتمع، وتقوم هذه الأسرة على أساس التخصص بين الزوجين في العمل، وتكون رعاية الجيل الناشئ هي أهم وظائف الأسرة.. يكون هذا المجتمع متحضراً.. ذلك أن الأسرة على هذا النحو في ظل المنهج الإسلامي تكون هي البيئة التي تنشأ وتنمّي فيها القيم والأخلاق الإنسانيّة ممثلة في الجيل الناشئ، والتي يستحيل أن ينشأ في وحدة أخرى غير وحدة الأسرة»^(٩٤).

ويعتقد قطب: «أن خط التقدم الإنساني يسير باتجاه الضبط للنزوات الحيوانية، وحصرها في نطاق الأسرة على أساس الواجب لتؤدي بذلك وظيفة إنسانية ليست اللذة غايتها، وإنما هي إعداد جيل إنساني يخلف الجيل الحاضر في ميراث الحضارة الإنسانيّة التي يميّزها بروز الخصائص الإنسانيّة»^(٩٥).

أما بخصوص مفهوم القوامة فهو يقول: «أما أن الرجل قوام عليها: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) فوجه التفضيل هو الاستعداد والدربة والمراثة في ما يختص بالقوامة، فالرجل بحكم تخلصه من تكاليف الأمومة، يواجه أمور المجتمع فترة أطول ويتهيأ لها بقواه الفكرية جميعاً، بينما تحتجز هذه التكاليف المرأة معظم أيامها، فوق أن تكاليف الأمومة تنمّي في المرأة جانب العواطف والانفعالات، بقدر ما ينمو بالرجل جانب التأمل والتفكير، فإذا جعلت له القوامة على المرأة فبحكم الاستعداد والدربة لهذه الوظيفة، فوق أنه المكلف بالإنفاق، وللناحية المالية صلة قوية بالقوامة، فهو حقّ مقابل تكليف ينتهي في حقيقته بالمساواة بين الحقوق والتكاليف في محيط الجنسين ومحيط الحياة. فأما حين يرد الأمر إلى الدائرة الإنسانيّة المجردة من ملابسات الوظائف العمليّة، فللمرأة من حقّ الرعاية أكثر مما للرجل، وهو الحق الذي يقابل حقّ القوامة»^(٩٦).

ويتوافق منظري السلفية الجهادية في الأردن مع رؤية سيد قطب حول المرأة والمجتمع والدولة، بل عملت على توسيعها وفق منظومة متكاملة تؤسس للقول بتكفير الأنظمة والدول في كافة أرجاء العالم، كقراً أصلياً

يطال أهل الكتاب والمنظومات الرأسمالية الديمقراطية، والاشتراكية، والشيوعية، والقومية، وكفر ردة وشرك يطال العالمين العربي والإسلامي، وقد أخذت هذه المسألة مساحةً واسعةً في الفكر السلفي الجهادي؛ فالشيخ عبد الله عزام يرى أن: «التحاكم إلى الكتاب والسنة هو الإسلام فحسب، ولهذا فالتحاكم إلى كلام البشر عن رضَى وطواعية هو خلع لربقة الإسلام من الأعناق، فكلُّ من رضي بترك كلام الله وبتحكيم كلام غيره، أو تقديم كلام أي بشر على القرآن والسنة، فلاحظه في دين الإسلام، وهذا هو الكفر بعينه لا غبش فيه ولا لبس ولا خفاء»^(٩٧).

وهو يؤكِّد أن «الطاغوت هو الطاغوت عربيًّا كان أو أمريكيًّا أو أفغانيًّا أو روسيًّا، فالكفر ملَّةٌ واحدة، والذين يشرِّعون بغير ما أنزل الله كفَّار وإن صلُّوا وصاموا وأقاموا الشعائر الدينية، والقانون الذي يحكم به في الأعراس والدماء والأموال هو الذي يحدِّد هوية الحاكم من حيث الكفر والإيمان»^(٩٨).

ويؤكِّد أبو قتادة على كفر وردة الأنظمة العربية والإسلامية المعاصرة بالاستناد إلى مرجعيات فقهية تراثية ومعاصرة، أمثال ابن تيمية، والشَّاطبي، والشنقيطي، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن إبراهيم آل الشيخ، وأحمد شاكر، وغيرهم.

ويخلص إلى أن موجبات الجهاد في العالم الإسلامي لاسترجاع دار الإسلام، وإعادة الخلافة بسبب الكفر والردة التي عمَّت هذه البلاد، نتيجة سيطرة أنظمة ديمقراطية كافرة تُسند التَّشريع إلى غير الله، وتعمل على تبديل الشريعة ومحاربة الإسلام والمسلمين^(٩٩).

أما الشيخ أبو محمد المقدسي فقد خصَّص كتابًا في بيان كفر النُّظام الديمقراطي بعنوان «الديمقراطية دين» جاء فيه: «إن الديمقراطية دين غير دين الله، وملة غير ملة التوحيد، وأن مجالسها النيابية ليست إلا صرُوحًا للشرك، ومعاقل للوثنية يجب اجتنابها لتحقيق التوحيد الذي هو حقُّ الله على العبيد، بل والسعي لهدمها ومعاداة أوليائها وبغضهم وجهادهم.. وأن هذا ليس أمرًا اجتهاديًّا كما يحلو لبعض الملبسين أن يجعلوه.. بل هو شركٌ واضحٌ مستبين وكفر بواح صراح، قد حذر الله تعالى منه في محكم تنزيله وحاربه المصطفى صلى الله عليه وسلم»^(١٠٠).

إن مفهوم الحاكمية الذي تتبناه السلفية الجهادية يشير في مضمونه السياسي إلى الكفر بالدساتير، والنُّظم السياسية المعاصرة والحكومات، وكافة المؤسسات السياسية المتمثلة في البرلمان، والأحزاب، والحكومات، والقضاء، والمؤسسات العسكرية القائمة؛ كالجيش، والأمن في العالم العربي والإسلامي.

وذلك باعتبارها خارجة عن مفهوم التوحيد الذي يعني حسب القراءة السلفية الجهادية: «إفراد الله بحق التشريع والحكم»، ولذلك فإن مشاركة الرجل والمرأة باعتبارهما مكلفين بالالتزام بالشريعة داخل المؤسسات السياسية سواء أكانت مشاركة في العملية الانتخابية أو التشريعية، أو المجالس البلدية، أو السلطة التنفيذية، أو الأمنية، والعسكرية، فإنها لا تجوز، وتصل إلى حدِّ الكفر، وذلك لأنها تعطي مشروعيةً للأنظمة الكافرة والجاهلية الفاسدة، وتعتبر إعانةً للظالمين على المسلمين فضلًا عن أنها تساهم في إسناد الأنظمة وتساهم في استمرارها.

أما استراتيجيات التغيير التي تتبعها السلفية الجهادية؛ فإنها تستند إلى أيديولوجية ثورية انقلابية عن طريق القوة الجهادية، ويعبر المقدسي عن هذه الإستراتيجية بالقول: «مسألة تغيير واقع اليوم وإن كانت من همومنا وآمالنا لكننا لا نتعجلها قبل أوانها، وذلك لأن التغيير الشامل يحتاج إلى إعداد وإمكانات، وإلى تضافر جهود أهل هذا التيار في كل مكان، وتركيزها في مكان مناسب، وتوقيت مناسب.. وما تقوم به كثير من التجمعات والجماعات التابعة للتيار السلفي الجهادي من أعمال جهادية هنا وهناك، وإن كان ظاهرها أنها فقط من أعمال النكاي في أداء الله، ولا تترجم إلى تغيير عاجل للواقع، إلا أنها على المدى البعيد ستهدى الرجال الذين سيقومون بعملية التغيير والتمهيد للتغيير الحقيقي والشامل، لأننا نعتقد أن الرجال الأكفاء الذين سيقودون الأمة إلى ذلك، لن يخرجوا لنا من وراء المكاتب، أو من خلال الانتخابات وصناديق الاقتراع، كلا بل ستخرجهم لنا خنادق القتال وسيفرزه لنا الجهاد.

وحتى نملك إمكانات التغيير الشامل فإننا نعمل في نشر التوحيد بشموليته ومحاربة التنديد بكافة ألوانه، ونسعى في تغيير العقائد الباطلة والأفكار المنحرفة والولاءات المتخبطة لأحاد وجماعات المسلمين في بلادنا، وندعوهم إلى تحقيق التوحيد، والبراءة من الشرك والتنديد، فهذا النوع من التغيير هو أهم أنواع التغيير، وبدونه لن يكون هناك تغيير حقيقي.. ومع هذا فنحن لا نتعنت في أن نكون نحن من يمكس بزمام التغيير، ولا يلزم من ذلك أو نشترط أن تكون البداية من بلادنا، بل نحن جند من جند هذا التيار، وحيث رأينا إخوة لنا في أي بقعة من بقاع الأرض على أبواب التغيير وقفنا معهم، وانحزنا إلى صفهم، فلا بد أولاً من إيجاد دار للمسلمين، ومن ثم الهجرة إليها، وتقويتها، ويمكن بعد ذلك أن يفتح الله على المسلمين ما استعصى عليهم تغييره»^(١١١).

ولا يرى أنصار السلفية الجهادية أي إستراتيجية للتغيير غير العنف والقوة الجهادية التي تهدف إلى قيام الدولة الإسلامية، وكانت هذه السلفية الجهادية تعطي أولوية لقتال الأنظمة القائمة في العالم العربي والإسلامي، باعتبارها كافرة مرتدة، وفقاً لرؤية شرعية فقهية تستند إلى القول بأولوية قتال (العدو القريب) كما بين ذلك المهندس عبد السلام فرج - أمير تنظيم الجهاد في مصر - ، في كتابه: «الفريضة الغائبة» فهو يؤكد أن فرض الجهاد العيني واجب على كل مسلم ضد الحكام، فهو يقول: «بالنسبة للأقطار الإسلامية فإن العدو يقيم في ديارهم، بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور، وذلك العدد من هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين، ومن هنا فجهادهم فرض عين»^(١١٢).

وفي نفس السياق يقدم أبو قتادة نظيراً فقهياً لوجوب الجهاد داخل العالم العربي والإسلامي بعد أن يستطرد في ذكر الأدلة في تكفير الحكام، ويتوصل إلى القول: «هؤلاء الحكام مفسدون في الأرض، بسبب ما هم عليه من البغض لهذه الأمة، وبسبب حكمهم بشرية الشيطان، والله قد أمر المؤمنين بجهاد المفسدين في الأرض، وهؤلاء الحكام اجتمع فيهم ما تقدم من محاربة لله ولرسوله، وذلك بالإعراض عن شريعة الإسلام، وترك الخضوع لأحكام الكتاب والسنة والإفساد في الأرض، فالواجب أن يقوم أهل الإسلام عليهم كل قيام حتى تظهر الأرض منهم»^(١١٣).

إلا أن هذه الإستراتيجية بدأت تتغير في ظل التحولات الدولية والإقليمية في منتصف التسعينيات، حيث تولدت قناعة لدى بعض قطاعات السلفية الجهادية قوامها: أن «العدو القريب» الذي تمثله الأنظمة العربية والإسلامية لا تقوم بذاتها، وإنما بغيرها، وهذا الغير يتمثل بالولايات المتحدة الأمريكية وحلفاءها من الإسرائيليين، انتهت ببلورة نظرية جديدة على يد أسامة بن لادن وأيمن الظواهري أسفرت بدورها عن ولادة «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين والأمريكان»^(١٤٤)، عام ١٩٩٨ م .

وقد تولى الظواهري التّظهير لهذه الإستراتيجية الجديدة للحركة السلفية الجديدة في كتاب بعنوان: «فرسان تحت راية النبي» توصل فيه إلى خلاصة يقول فيها:

«لا بُدّ للحركة الإسلامية وطلبتها الجهادية، بل لا بدّ للأمة الإسلامية كلّها من أن تدخل أكابر المجرمين: أميركا وروسيا وإسرائيل في المعركة، لذلك علينا أن ننقل المعركة إلى أرض العدو، حتى تحترق أيدي من يشعلون النّار في بلادنا»^(١٤٥).

لقد أدت هذه الإستراتيجية إلى التحاق عددٍ من أتباع السلفية الجهادية الأردنية في صفوف تنظيم القاعدة الذي بات يمثّل السلفية الجهادية العالمية، ويعتبر أبو مصعب الزرقاوي - الذي تولى إمارة تنظيم القاعدة في العراق - ، أحد أبرز الرّموز السلفية الجهادية الأردنية، وقد التحق به الشيخ أبو أنس الشامي، ويعتبر هذا الفرع أحد أكثر فُرُوع القاعدة عنقًا ودمويّة في تاريخ السلفية الجهادية حيث عمد إلى التّوسع في العمليات الانتحارية، وجنّد النساء من خلال «كتيبة الاستشهاديات»^(١٤٦).

لقد عمدت السلفية الجهادية إلى إدخال المرأة في العمل الجهادي، وبرزت ظاهرة «الاستشهاديات» كنموذج للمرأة المقاتلة في الإسلام، وقد أفتى الشيخ عبد الله عزام بخروج المرأة للجهاد دون إذن زوجها أو وليها في حالة الاعتداء على الأمة، أو احتلال أراضي المسلمين فهو يقول: «فقد تكلمنا طويلاً عن حكم الجهاد اليوم في أفغانستان وفلسطين، وفي كل ما شابها من أراضي المسلمين المغتصبة، وأكدنا ما قرّره السلف والخلف من محدّثين ومفسرين وفقهاء وأصوليين، أنه إذا اعتدي على شبرٍ من أراضي المسلمين أصبح الجهاد فرض عين على أهل تلك البقعة، تخرج المرأة دون إذن زوجها»^(١٤٧).

ويرى الشيخ عزام أنه في حال خروج المرأة للجهاد في حال الهجوم لا بدّ من محرم فهو يقول: «النساء العربيات لا يجوز لهنّ أن يأتين بدون محرم، وعملهن مختصّ بالتّعليم أو التّمرّض أو إغاثة المهاجرين، وأما القتال فلا تستطيع العربيات القتال، لأنّ المرأة الأفغانية حتى الآن لم تقاتل»^(١٤٨).

ويبدو أن فتوى عبد الله عزام قد تغيّرت عقب وفاته حيث دخلت المرأة في ساحات القتال في مناطق عدّة، بعد التّطورات التي حدثت عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فقد أصبح نموذج المرأة المجاهدة يسيطر على أدبيات السلفية الجهادية الخاصة بالمرأة، فقد ألف الشيخ يوسف العبيري كتابًا بعنوان: «دور النساء في جهاد الأعداء: نماذج للمرأة المجاهدة من نساء السلف» ، ويعتبر العبيري واحدًا من أهمّ منظري السلفية الجهادية

العالمية، وهو أول أمير لتنظيم القاعدة في السعودية، فعقب سرده لسلسلة من الصحابييات والتابعيات اللواتي جاهدن وقاتلن، قال محرراً المرأة المسلمة في هذا العصر: «هذه أختي المسلمة شريفة من نساء السلف نقلنا لك جهادهن، ومثلهن كثير، وما يمنعا من الاستزادة إلا خشية الإطالة، علماً أننا لم نذكر لك إلا جانباً واحداً من سيرتهن، فكيف لو ذكرنا لك طرفاً من عبادتهن وخشيتهن لله، وعلمهن وصدقهن وسائر أعمالهن الصالحة، إذا لطل بنا المقام، ولكن فيما ذكرنا كفاية إن شاء الله»^(١٠٩).

ويؤكد العبيري على دور المرأة في الجهاد بقوله: «ولم ينتصر الإسلام في عصوره الزاهية على دول الكفر الأكثر منه عدداً، ومالاً، إلا لما كانت المرأة على قدر المسؤولية؛ فهي التي تربي أولادها على الجهاد، وهي التي تصبر وتصبر أولادها وزوجها على مواصلة ذلك الطريق، فكانت مقولة القائل: «وراء كل رجل عظيم امرأة» تنطبق على نساء المسلمين آنذاك، فنقول: «وراء كل مجاهد عظيم امرأة»، وما حرص أعداء الأمة على تحرير المرأة إلا لأنهم علموا بأن المرأة هي قوام الأمة، فإذا فسدت فسدت إنتاجها وفسد من حولها.. إن المرأة عنصر مهم في الصراع اليوم يجب حضورها وبكل إمكاناتها وعواطفها، وحضورها ليس عبارة عن مكمل في الصراع، كلا بل إن حضورها يعد ركيزة من ركائز النصر ومواصلة الطريق.. ولبيان أهمية دورك في الصراع المحتدم اليوم بين ملل الكفر وملة الإسلام، لا سيما الحرب الصليبية الجديدة التي يشنها العالم بقيادة أمريكا ضد الإسلام والمسلمين لا بد لنا أن نذكر بجانب من دورك عكسته لنا صورة المرأة المجاهدة في عصر الإسلام الذهبي»^(١١٠).

ويتواتر الخطاب السلفي الجهادي المعاصر في تحريض المرأة على القتال، من خلال ذكر نماذج تاريخية للمرأة المقاتلة في الإسلام، وقد خصص الشيخ أبو محمد المقدسي فصلاً عن حقوق المرأة في كتابه: «مشروع الشرق الأوسط الكبير»، الذي افتتحه بقوله: «حقوق المرأة وترأخ يعزف عليه أعداء الإسلام، ويرقص على نغمات عزفهم الخبيث أنذابهم في بلاد المسلمين، فيدعون أن المرأة مضطهدة، لا في بلاد المسلمين التي تخلت عن شريعة الله، بل هي عندهم مضطهدة في الإسلام نفسه، مغلوب على أمرها، مقهورة بالحجاب، محاصرة بقيود الطهارة وأصار العفاف، مظلومة بتعدد الزوجات، ميراثها نصف ميراث الرجل، وليس لها حرية الزواج ممن يخالفها في الدين، ويطالبون بتحررها، أو قل: تحللها من الشرائع التي يصفونها بالعادات والتقاليد البالية، كبرت كلمة تخرج من أفواههم.. وقد أنشأوا لفعل ذلك منظمات نسوية مختلفة المسميات بتوها في بلاد المسلمين ودعموها مادياً ومعنوياً، وحرصوا المرأة على المجاهرة بالفسق، بل والعهر والفجور والزنا والخنا بحجة الحرية، وفي ظل غطاء الديمقراطية.. وتناسوا ثقافتهم الغربية، وتاريخهم الأسود مع المرأة، وغضوا الطرف عما ينالها من مهانة وقمع وإذلال في كثير من بلادهم التي تصدر دعاوى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل في بلادنا»^(١١١).

ويسترد المقدسي في ذكر مكانة المرأة في الإسلام، وبيان حقوقها وواجباتها، ويصل إلى نتيجة مفادها: تفوق مكانة المرأة الإسلامية، ودورها في حملة راية الإسلام ودفاعها عن أمته، فيقول: «والمأمل بتاريخ المسلمين يرى دور المرأة الفاعل في نصرة الدين ورفع رايته حيث اشتركت منذ فجر النبوة فكان أول من آمن بالنبي صلى الله عليه وسلم وصدقته امرأة، وفي بيعة العقبة كانت للمرأة مشاركة، وفي قصة الهجرة كانت عوناً

ودراءً، وفي كثير من غزوات المسلمين وأيامهم كان للمرأة تواجدٌ ومشاركةٌ واضحة على مستوى المشورة وإعانة المقاتلين بصورٍ شتى بل وبالقتال»^(١١٢).

ويسرد المقدسيّ صفحاتٍ طويلةٍ في بيان دونيّة المرأة في النّقافة الغربيّة الدينيّة والعلمانيّة، ويستشهد بإحصاءات عديدة تدلّ على الانتقاص من حقوق المرأة في الغرب، وممارسة العنف ضدها، ويشدّد على صور تعامل الإدارة الأمريكيّة والجيش الأمريكي مع المرأة في العراق وأفغانستان، وغيرها من المناطق التي خضعت للاحتلال الأمريكي.

ويؤكّد أن الغرب يسعى إلى إفساد الهوية الإسلاميّة عقب الصّحوة التي ظهرت والتي تحدّت الغرب الكافر، ويقول: «معلومٌ أنهم لم ولن يرضوا إلا من إسلام مودرن إسلام غربي متأمرك، ومن ثم فحربهم على هذه القطعة من القماش «الحجاب» إضافةً إلى كونها حربًا على العفة والطّهارّة والفضيلة، فهي في حقيقتها حربٌ على هذا الدّين الذي يأمر بهذه المحاسن، ويوجب الحجاب.

وحقيقة الحجاب كما يقرأه أعداؤنا إعلانٌ صريحٌ على رفض الانبطاح والخضوع لثقافة الغرب الفاجرة، وعلته الكافرة الساقطة.. وهو يمثل بالنسبة للمرأة المسلمة هويّتها الإسلاميّة التي تعترّزُ بها، ومؤشّرٌ على العزّة والكرامة والكبرياء الإسلاميّة، والتحرّر من رقّ طاغوت الحضارة الغربيّة النّجسة.. وما دام حجاب المرأة المسلمة كذلك، وما دامت هذه حقيقة؛ فأعداء الإسلام قطعًا لا يطبقون رؤيته على رؤوس المسلمات، ولا يسمحون به أو يقبلونه إلا عندما يمسخ كراية بيضاء تُرفع إعلانًا للهزيمة والانحدار أمام الهيمنة والنّقافة والعولمة الغربيّة.

الحجاب مؤشّرٌ على صحوة الأمة ونهضتها من سباتها وإعلانها رفض الانبطاح لحضارة الغرب الفاسدة أو السّير في ركابها.. الحجاب مؤشّرٌ على التحدي الجديد الذي يواجه الغرب الكافر بعد تفكُّك الاتحاد السوفييتي، وتفرد أمريكا بالهيمنة على العالم، وتفرد الإسلام وأنصاره بالتصدي لها وكفرها وعربدتها..

فكلٌ من يحارب الحجاب من الغربيّين وأذنانهم فإنّه في الحقيقة يقرأه ويفهمه وفق هذه المعاني، ولذلك تجده يحارب الإسلام، وكل ما يمتُّ إليه من شرائع.. ومن ذلك الحجاب.. وإلا، فإن من لم يدرك هذه الحقائق سيعجب أشدّ العجب من حربهم على الحجاب مع تغنيهم بالحريّات، واستيعاب علمانيّتهم لكلّ شيءٍ إلا هذه القطعة من القماش!!»^(١١٣).

إن السلفيّة الجهاديّة تشدّد على أن الإسلام أعطى المرأة حقوقها وبوأها مكانةً رفيعةً لم تحظى بها المرأة في الحضارات السّابقة ولا في الحضارات الحداثيّة المعاصرة؛ فهي تؤكّد على مساواة المرأة مع الرجل في الخلق والنّكوتين، وترى أن الأصل في المرأة أن تكون في بيتها لكي تتولى إنشاء جيل قرآني فريد، يستند إلى القيم الإسلاميّة المثلى؛ فالأسرة بحسب السلفيّة الجهاديّة هي منبع القيم الأخلاقيّة.

والتّقدّم والتّأخّر يأتي بمدى الالتزام الأخلاقي وليس من خلال التّقنية والتّصنيع، فالمرأة مخاطبة كالرجل في القرآن الكريم والسّنة النبوية، وبما أن المجتمع الإسلاميّ قد دخل في وصف الجاهليّة، لابتعاده عن الشّريعة، وبما أن الأنظمة السّياسية المعاصرة كفرت لتبنيها لأنظمةٍ عربيّةٍ مستوردة كالديمقراطية؛ فإن واجب المرأة أن تعمل مع الرّجل على تغيير المجتمع والدّولة من خلال أيديولوجيةٍ ثوريّةٍ انقلابيّةٍ تستند إلى مفهوم «الجهاد» في الإسلام كطريقٍ وحيدٍ للإطاحة بالأنظمة القائمة وقيام دولة الخلافة.

ولذلك فقد أصبح نموذج المرأة المجاهدة مسيطراً على أدبيّات السلفيّة الجهاديّة، حيث عملت على دمج المرأة في مشروعها كركنٍ أساسيٍّ من أركان إستراتيجيتها الانقلابيّة الثوريّة، واعتبرت الحجاب أحد رموز المقاومة ورفض الهيمنة الغربيّة، ودخلت المرأة في «كتائب الاستشهاديات»، فضلاً عن القيام بأعمالٍ مساندةٍ للرجل، وفي مقدمتها المجال الإعلاميّ وخصوصاً المتعلق بالشّبكة العنكبوتيّة.

ويبدو أن مستقبل المرأة داخل السّلفية الجهاديّة المعولة بدأ يتعاظم في مناطق متعدّدة من العالم وكذلك في الأردن، ولقد نشطت السّلفيات في الآونة الأخيرة من خلال الاتصال بالنّساء وتجنيدهن في صفوف الحركة السّلفيّة الجهاديّة.



التبليغ والدعوة (١١٤)

تعتبر جماعة التبليغ نموذجًا مثاليًا للجماعة الدعوية في الحركات الإسلامية المعاصرة، فهي لا تسعى إلى إقامة دولة إسلامية في سياق أيديولوجيتها الحركية وبرامجها العملية، إلا أنها لا تنكر أن غايتها النهائية قيام الخلافة الإسلامية، وعودة الدين الإسلامي ليحكم العالم الإسلامي، فهي ترى أن إستراتيجيتها الدعوية سوف تسفر عن قيام دولة الشريعة بشكل غير مباشر، باعتبارها الثمرة النهائية والغاية المثلى لكل المسلمين، وهي جماعة تتسم بكونها عالمية أممية فدوتها لا تقتصر على حيز مكاني محدد.

وعلى الرغم من منهجها الدعوي الإحيائي، فإنها شكلت حاضنةً لعدد كبير من الأعضاء الذين أصبحوا فاعلين فيما بعد في صفوف الحركات الإسلامية السياسية والجهادية.

تأسست جماعة التبليغ على يد الشيخ محمد إلياس بن إسماعيل الكاندهلوي (١١٨٦-١٩٤٥م)، وهو من مواليد كاندهلة، وهي قرية من قرى سهارنפורد بالهند^(١١٥)، لأسرة جمعت بين الغنى والعلم الشرعي والتصوف على الطريقة الجشتية المنتشرة في شبه القارة الهندية^(١١٦)، ودرس على أخيه الذي كان يكبره سنًا، ثم سافر إلى ديوبند حيث درس في مدرسة الأحناف، وحضر دروس الشيخ محمود حسن الذي كان يعتبر أكبر شيوخ الهند^(١١٧).

وظهر الشيخ محمد إلياس وسط بيئة يصفها الداعية الشهير أبو الحسن الندوي بقوله: «كان ذلك الزمن زمن نشاط حركة الردة، والعودة إلى دين الآباء الوثني البرهمني، وكان أكبر مركز نشاط لهذه الدعوة في المناطق التي يسكنها المسلمون، الذي يقال عنهم أنهم أسلموا أيام الحكومات الإسلامية، وأنهم ينتمون إلى أسر وبيوتات هندوكية قديمة، وقد آن الأوان في رأي الحكومة الانجليزية التي تمنح لكل فرد وجماعة حرية الاعتناق لأي جماعة تريدها، والعودة على ماضيها السحيق، وتشجيع كل حركة تضعف المسلمين الذين انتزعت منهم الحكم.. ونشطت هذه الدعوى في المناطق التي يمعن سكانها المسلمون في الجهالة والتمسك بالحضارة الهندوكية، ومشاركة مواضيعهم في كثير من العقائد والعادات والأعراف، وقد ارتد، فعلاً كثير من القبائل المسلمة المنحدرة من الأصول الهندوكية عن الإسلام، وعادوا إلى دين آبائهم»^(١١٨).

عمل هذا الواقع على دفع الشيخ محمد إلياس إلى البحث عن طريقة تساعد الناس في العودة إلى دينهم، واستقر في المدينة المنورة لسنوات، حتى اهتدى برؤية أخته بالحلم، في تفسير قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) وبحسب هذه الرؤية: فقد رأى أن واجب

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما يتحقق بالخروج للدعوة في سبيل الله، والعمل بين الناس في مساكنهم وأعمالهم، ضمن نمط حياتهم المعتاد، ودعوتهم إلى الالتزام بأحكام الإسلام، كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، لا القعود في المساجد والمدارس الدينية. بل الواجب على الداعية الحق أن يقوم بتبليغ دعوة الإسلام إلى الناس أينما كانوا»^(١٩٩).

بدأ الشيخ محمد إلياس نشاطه في الدعوة في عام (١٩٢٧م)^(٢٠٠)، ولم يكن في هذه المرحلة يستهدف النساء بشكل مباشر في دعوته، وإنما كانت تقتصر دعوته على الرجال وذلك عن طريق الخروج لتبليغ الناس، وتجديد إيمانهم بالإسلام من خلال الدعوة إلى الالتزام بالأحكام الشرعية وفق منهجه في الخروج والتبليغ.

وفي سبيل الحفاظ على الدعوة التي أسسها من المنع والقمع من قبل الاستعمار البريطاني، وصيانة لها من الدخول في معارك جانبية مع الاتجاهات الإسلامية الأخرى وضع منهاجاً للدعوة يقوم على ركيزتين، وهما: «إكرام المسلمين» و«عدم الاشتغال بالخلافات»^(٢٠١).

وعقب وفاة الشيخ محمد إلياس بعد أن أرسى الأسس التي تقوم عليها الجماعة، تولى إمارتها من بعده ولده الشيخ محمد يوسف، حيث شهد عهده انتشار الجماعة في عددٍ من الأقطار العربية والإسلامية، وقد توفي محمد يوسف عام ١٩٦٥م، فتولى إمارة الجماعة الشيخ محمد إنعام الحسن، وعقب وفاته تولى أمر الجماعة مجلس شورى موسع دون تعيين أمير محدد^(٢٠٢).

دخلت جماعة الدعوة والتبليغ، على الأردن عام ١٩٦٤م، وذلك عن طريق مجموعة من الدعاة الذين قدموا من باكستان، وقد استطاعت هذه المجموعة أن تقنع عدداً من الشيوخ بالخروج معها في جولاتها للدعوة والتبليغ، وقد اقتنع هؤلاء بمنهج وطريقة الجماعة، حيث بدأوا بالعمل بعد رجوع الجماعة الباكستانية إلى باكستان، ثم أصبح للجماعة أمير عام، وهو الشيخ أبو مصطفى الرفاتي، حيث بدأت بالانتشار من خلال الخروج للدعوة في كافة أنحاء المملكة.

وانتشرت بشكل كبير خلال السبعينيات، وأصبح لها مركز عام في منطقة ماركا جنوب مدينة عمان، يؤمّه آلاف الأتباع فضلاً عن المراكز المنتشرة في جميع المدن، ولا يوجد للجماعة أدبيات مكتوبة تبين رؤيتهم ومنهجهم الدعوي، إذ لم يترك الشيخ محمد إلياس وراءه كتباً لأنه كان يرى أن المؤلف يكتب الكتاب جالساً، ولكن القارئ يقرأه مسترخياً مضطجعا، ولا يعدو الأمر أن يتلذذ بالقراءة ثم ينسى كل شيء عندما يدخل حياته اليومية.

فبحسب الشيخ محمد إلياس فإنه يؤكد على «أن منهاجنا بالتربية هو نفس المنهاج الذي كان متداولاً في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، فلم يكن لديهم كتب، ولا نشرات».

وتعتمد الجماعة على منهج شفوي يتناقلونه بينهم ويعتبر كتاب «حياة الصحابة» الذي ألفه الشيخ محمد يوسف مرجعاً أساسياً يتدارسونه، وقد أقر في عهد إمارته للجماعة، وهو كتاب يحتوي على سيرة الرسول

صلى الله عليه وسلم، وقصص الصحابة التي تهتم بالجانب الدعوى والتربوي، أما الكتاب الثاني فهو «رياض الصالحين» للإمام النووي، الذي يعتبر موسوعةً حديثيةً مصغرةً، تضمّ مختلف الأحكام الشرعية بطريقةً مبسّرةً.

تدعو الجماعة في منهجها إلى ضرورة عودة المسلمين إلى التمسك بأحكام الإسلام كما كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وترتكز بنيتها الفكرية في الدعوة إلى ستة مبادئ، وضعها المؤسس الشيخ محمد إلياس، ويطلقون عليها «الصفات الست» وهي:

- ١- تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك بعبادة الله تعالى وحده، وبما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنواع العبادات والطاعات.
- ٢- الصلاة ذات الخشوع والخضوع، أي إقامة الصلاة بأدائها مستوفاة الأركان والواجبات، والتأكيد على الخشوع فيها، إذ هو روحها التي لا تثمر ما شرعت له من النهي عن الفحشاء والمنكر إلا به.
- ٣- العلم مع الذكر، أي تعلم الضروي من العلم والعمل به، وهو المراد من كلمة الذكر، فالعمل بالعلم نكر، والعلم دون عمل إعراض ونسيان.
- ٤- إكرام المسلم، والمراد به رد الاعتبار للمسلم الذي فقده منذ زمن طويل.
- ٥- تصحيح النية، والمراد بذلك أن ينوي المسلم بعمله كلّ وجه الله تعالى، فلا يعتقد ولا يقول ولا يعمل إلا طالبًا بذلك مرضاته.
- ٦- الدعوة إلى الله والخروج في سبيل الله، ويقصد بهذا الخروج، الانتقال من مسجد إلى مسجد، ومن حيٍّ إلى حيٍّ، ومن بلد إلى بلد، ومن دولة إلى دولة، لإصلاح النفس، وإصلاح الغير عن طريق الموعظة وتغيير البيئة، والتعود على الالتزام بأحكام الإسلام^(١٢٣).

ويمكن القول أن جماعة التبليغ والدعوة تتبع في مسائل الاعتقاد المنهج الديوبندي الماتريدي المنتشر في شبه القارة الهندية، والذي يمتزج مع نمط من التصوف الهندي وخصوصًا الطريقة الجشنيّة، والنقشبندية، والقاديّة، السهروردية^(١٢٤).

وتتم البيعة للأمر على الالتزام بالجماعة وفق تقاليد البيعة بحسب الطرق الصوفية الأربعة السابقة إلا أن الجماعة تأثرت بالمذهب السلفي في العقيدة عقب انتشارها في منطقة الخليج العربي والجزيرة العربية، وهي في الأردن أقرب إلى السلفية منها إلى التصوف^(١٢٥).

أما في مجال العمل السياسي؛ فإن الجماعة توجب على أعضائها الابتعاد عن الخوض فيها قولاً وعملاً، فهي بحسب رأيهم تفرّق بين الأخ وأخيه، وتثير الأحقاد بين المسلمين، وقد تتسبب ممارستهم لها في إيقاف عمل الدعوة، وعلى هذا فليس من أهدافهم المباشرة إقامة حكم إسلامي، ولا يدخلون الانتخابات مرشحين ولا منتخبين، ولا يؤيدون الحكم القائم في أي بلد، ولا يعارضونه، ولا يتعرضون للدولة في دروسهم ومواعظهم^(١٢٦).

وتعتبر الجماعة أيّ خلل يقع في حياة المسلمين العامة فهو ناجمٌ عن بعدهم عن حقيقة الإيمان والالتزام بأحكام الإسلام، وإنما يزول هذا الخلل بعودة المسلمين إلى دينهم، لا بالعمل السياسي أو العسكري، وينسحب هذا على موقعهم من القضية الفلسطينية وعدم اشتراكهم في أعمال الجهاد الأفغاني، الذي تحمّست له الجماعات والتنظيمات الإسلامية الأخرى^(١٢٧).

أما بالنسبة للحضارة الغربية الحديثة فهي عندهم «حذاء ينتعله المسلم لقضاء حاجته فإذا انتهت منه خلعتة، وقد يحتاجون إلى ما أنتجته الحضارة من أدوات ووسائل تحقّق غايتهم، أمّا نظرياتها وفنونها وتقاليدها فهي عبثٌ قد يحتاجه الكافر، لأنّ الدنيا جنّته، وهو في حاجة إلى التسلية العقلية والجمالية والخيالية.. أمّا المسلم فالدنيا سجنه الضيق، وهُمّهُ أن يخرج منه إلى سعة نعيم الله في الآخرة.. ولن تساعده نظريات الحضارة الحديثة وفنونها وتقاليدها في تحقيق شيءٍ من ذلك»^(١٢٨).

يقوم منهج جماعة التبليغ في دعوة المسلمين إلى الانتقال والتحول في نمط حياتهم بالالتزام بأحكام الإسلام، وتعتبر الجماعة أن المسجد هو الأساس في انطلاق الدعوة، ومن خلال المسجد تقوم بعدة أعمال؛ وهي: التعليم، والذكر، وإقامة الصلاة، والاستعداد للخروج في جولات دعوية في المنطقة التي يتواجدون فيها وما حولها من المناطق.

وبحسب الشيخ محمد إلياس لا يمكن العودة إلى الإسلام من جديد حتى تجدد أعمال المسجد وتعود إليها الحياة^(١٢٩)، ويعقد في المسجد اجتماع أسبوعي يختص بمذاكرة ومراجعة الأعمال التي تقوم بها الجماعة أثناء خروجها لتبليغ الدعوة، وتبدأ بعد صلاة العصر حتى شروق اليوم التالي، وذلك بعد تأدية صلاة العصر في المسجد، وبعد أداء الصلاة يعلن أحد أعضاء الجماعة للمصلين بضرورة الانتظار لسماع بيان عن فضائل الجولة، والخروج في سبيل الله، ويرغب الحاضرين بالمشاركة، ثم تعقد لجنة الشورى التي يعقدها أهل الشورى من أعضاء الجماعة في المنطقة، ويتم فيها اختيار أفراد الجماعة الذين سيخرجون في الجولة وينصّب عليها أميراً، ويتم أيضاً اختيار مجموعة أخرى للجولة «التشكيلية»، وأخرى للجولة «التحصيلية»، ويتم تعيين أحد الأعضاء بإلقاء كلمة واختيار آخر مسؤوليّة «التشكيل»، وهو مصطلح أطلقه الشيخ محمد إلياس على جميع الأمور والترتيبات الخاصة بالخروج، ويتم تعيين عضو ثالث لبيان التعليمات الخاصة بالسفر، ثم يبدأ العمل بإرسال جماعة لجولة الخصوصية، والجولة التشكيلية، أما الأعضاء الذين بقوا في المسجد، فيجلس بعضهم في حلقات الذكر والدعاء، والباقي في حلقة للتعليم، ويبدأ البيان بعد صلاة المغرب، ثم «التشكيل» وهو مصطلح يعني قيام أحد الأعضاء بدعوة المصلين إلى الانضمام إلى الجماعة أو مناصرتها، وتبدأ عملية التعليم للأعضاء بعد صلاة العشاء، وتتضمن التعريف بأداب المسجد، وفضائل الذكر، وتلاوة القرآن^(١٣٠). وتتضمن آداب الجماعة في الخروج، والدعوة إلى عدة مبادئ وتحتوي على عدد من القواعد، وهي:

أولاً: الالتزام بأربع: وهي طاعة الأمير، والاشتراك في الأعمال الجماعية، والصبر والتحمل، والحفاظ على نظافة المسجد.

ثانياً: الاشتغال بأربع: وهي الدعوة، والعبادة، وحلقة التعليم، والخدمة.

ثالثاً: التقليل من ثلاث وهي: الطعام، والمنام، والكلام.

رابعاً: تجنب أربعة وهي: الإسراف، والإشراف، والسؤال، واستعمال ملك الغير.

خامساً: عدم الخوض في أربع وهي: المسائل الفقهية منعا لإثارة الخلافات، والقضايا السياسية كي لا تتعرض الدعوة للمنح، وعدم الخوض بأوضاع الجماعات والحركات والتيارات الإسلامية، وعدم الخوض في الجدل لئلا تظهر بوادر الخلاف^(١٣١).

وتختلف مدّة الخروج لدى الجماعة؛ فتبدأ بثلاثة أيام، ويقوم بها الداعي من الأعضاء مرّة كل شهر على الأقل، ومدّة أربعين يوماً متواصلة مرة في السنة، ومدة أربعة أشهر متواصلة مرّة في العمر، وإذا زاد على ذلك فهو أفضل، وإذا تمكّن من التفريغ للدعوة فقد حصل على مرتبة الكمال.

أما بالنسبة للمرأة في الجماعة فلا يوجد لها جولات كالرجال، وإنما يشاركن من خلال حضور الدروس في المسجد من قبل العلماء، ويمكن أن يتمّ التعليم اليومي للنساء في أيّ بيت مناسب وقريب، ويمكنهن الاجتماع فيه مع ضرورة مراعاة أحكام الحجاب وعدم الاختلاط مع الرجال، ويتوجب على أقاربهن من أعضاء الجماعة أن ينقلوا إليهن ما سمعوا من العلم والفضائل التي اكتسبوها من خلال الجولات وحلقات التعليم.

ولا تمنع الجماعة في قيام بعض الأخوات الصالحات المتعلّقات بزيارة النساء في البيوت لترغيبهن في التمسك بأحكام الدين، أو تعليمهن إياها في اجتماعات محدودة في أحد البيوت مع الاحتياط الشديد نظراً لخصوصيّة وضع المرأة^(١٣٢).

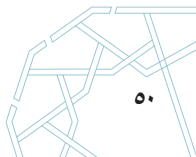
وعلى صعيد الترتيب الهيكلي للجماعة فإنها تلتزم بطاعة الأمير العام من خلال بيعة خاصة، ويختار الأمير من خلال مجلس الشورى، وفي كل دولة من دول العالم أمير يختار من خلال مجلس شورى الجماعة، ولكل محافظة أو ولاية أو منطقة داخل الدولة أمير، ولكل حيٍّ من أحياء المدينة أمير، ولكل جماعة خارجة في سبيل الله أمير^(١٣٣).

ويتولّى الشيخ عمر الخطيب إمارة الجماعة في الأردن منذ وفاة أميرها السابق، وأحد أهم مؤسسي الجماعة في الأردن الشيخ أبو مصطفى الرفاتي، وقد نشطت الجماعة في مجال الدعوة النسائية خلال عقد التسعينيات، إذ بدأت النساء بالمشاركة في أعمال الجماعة، وابتدت تخرج مع زوجها أو أحد أوليائها في الخروج والدعوة والتبليغ داخل المملكة وخارجها، ونشطت المرأة التبليغية في الدعوة من خلال الدعوة في المنازل، ولها نشاط كبيرٌ وخاصّة في الأحياء الفقيرة والمهمشة، وبلغ عدد النساء اللواتي خرجن لمدة أربعين يوماً أكثر من ستين امرأة، فضلاً عن المئات اللواتي خرجن في جولات الجماعة لفترات تتراوح بين ثلاثة أيام أو أسبوع^(١٣٤).

ويبدو أن الجماعة قد استفادت من تجربة دعوة المرأة وأهميتها في مجال دعوة النساء من مقر الجماعة في باكستان التي أدخلت العمل الدعوي النسائي في مرحلة مبكرة، وعمدت إلى فتح آلاف المدارس الملحقة في المساجد، إلا أن الجماعة في الأردن لم تتبع هذه الطريقة إلا في وقت متأخر نسبياً، وذلك خلال عقد التسعينيات.

وبدأت الجماعة بإنشاء مدارس خاصة بالفتيات لتحفيظ القرآن، وتلقي العلوم الشرعية، وقد حققت المرأة التبليغية نجاحًا كبيرًا باستقطاب النساء إلى صفوف الجماعة، ولعل منهج الجماعة السلمي وبعدها عن الاشتغال في المسائل السياسية، وبساطتها التنظيمية، وتسامحها الفكري، أكسبها الثقة والاحترام لدى قطاعات واسعة من الناس، وخصوصًا النساء، نظرًا لشيوع ثقافة الخوف من العمل السياسي التي ترسخت في الوعي الجمعي لدى الناس في الأردن خلال عقود من الحظر القانوني على النشاط السياسي على الرجال والنساء.

وعلى الرغم من بروز حركات إسلام سياسي عديدة على الساحة الأردنية إلا أنها لم تستطع أن تقلص من النشاط الدعوي لجماعة التبليغ.





الإسلام والمرأة والسياسة داخل السياق الديمقراطي



تمهيد

يمكن التّاريخ لظهور الناشطات الإسلاميات في المجال العام في الأردن بشكل واضح، عقب التحول الديمقراطي الذي أعقب الأزمة الاقتصادية الحادّة عام ١٩٨٩م، والذي تزامن مع الموجة الثالثة للديمقراطية التي اجتاحت مناطق متعددة من العالم كانت تخضع لأنظمةٍ شمولية؛ فقد سادت ثقافة الخوف من العمل السياسي للمرأة لعقود طويلة من الزمن منذ تأسيس الدولة في الأردن، تخللها فترات انفراج نسبيٍّ وخصوصًا في منتصف الخمسينيات من القرن المنصرم، وبقيت المرأة في دائرة التهميش والخوف التي أحكم إغلاقها من قبل الدين والدولة والقبيلة، فقد عملت الدولة التي قامت على أسس ذكورية على وضع قيود وحدودٍ سياسية وقانونية وعسكرية، وعززت الدولة سياستها في ظل أحكام الطوارئ التي حظرت نشاطات مؤسسات المجتمع المدني وفي مقدمتها الأحزاب السياسية.

وقد ساهمت القبيلة بطبيعتها الأبوية في الحدّ من مشاركة المرأة خارج نطاق الأسرة والبيت، بناءً على مفهوم الشرف الذي يتحكم في مفاصل البناء الاجتماعي العشائري باعتباره قيمة عليا، تحدد مكانة الفرد وقيمه، ولعلّ الجدل الواسع الذي دار مؤخرًا حول قانون جرائم الشرف يكشف بصورة جلية موقع القيم في المجتمع الأردني.

أما بخصوص الدّين في ظل دولة يشكل المسلمون السنة أكثر من ٩٠٪ من سكانها؛ فإن المؤسسات الدينية الرسمية والشعبية تبنت رؤيةً سلفيةً محافظةً تماهت مع الأوضاع والأحكام الاجتماعية الخاصة بالمرأة، وقدّمت اجتهاداتٍ وتأويلاتٍ فقهيةً محافظةً وجامدة عزّزت من عمليّات التهميش.

لقد ساهم التحالف الموضوعي بين الدّين والدولة والقبيلة تاريخيًا في غياب المرأة من الحيز العام، وفي مقدمته العمل السياسي للمرأة في الأردن، فضلًا عن غياب نماذج نسائيةٍ إسلاميةٍ ناشطة في الأردن على غرار نظيراتها في مجتمعات عربية وإسلامية، فقد هيمنت نشاطات الحركات القومية واليسارية والليبرالية على مجمل النشاط النسوي الأردني، إلا أن هذا النشاط بقي نخبيويًا، ويقتصر على الطبقة الراقية، ولم ينجح في التواصل مع قطاعات النساء العريضة، وربما زاد من عزله أيديولوجياته التّحريرية التي تتعارض مع الخصوصية المجتمعية والثقافية للمجتمع النسائي الأردني.

بدأت في عقد التسعينيات تتغير ملامح صورة المرأة وتتفكك التّحالفات نتيجة للتطورات المحلية والإقليمية والدولية، حيث باشرت الدولة في عملية إدماج المرأة في خططها الوطنية، وبدأت الأحزاب الدينية الإسلامية

بتشكيل لجان نسائية، وتحرك المجتمع نحو مزيد من التفهم لحقوق المرأة، وبدأ بروز عهد جديد في تاريخ المرأة الأردنية.

وسوف نتناول في هذا القسم موقع المرأة في الأحزاب الإسلامية الجديدة وخطابها، والتي ظهرت عقب صدور قانون الأحزاب (رقم: ٣٢) لسنة ١٩٩٢م، والذي بموجبه تمّ تسجيل ثلاث أحزاب تتبنى المرجعية الإسلامية في أيديولوجيتها الفكرية وإستراتيجيتها البرامجية والعملية، وعملت على تصويب أوضاعها القانونية عقب صدور قانون الأحزاب الجديد (رقم: ١٩) لسنة ٢٠٠٧م، وهذه الأحزاب هي:

- جماعة «الإخوان المسلمين» ويمثلهم: حزب جبهة العمل الإسلامي.
- حزب الوسط الإسلامي.
- حزب دعاء.

الإخوان المسلمون^(١٣٥)

نشأت جماعة الإخوان المسلمين في الأردن كنتيجة طبيعية لأيدولوجيا الجماعة الأم في مصر، باعتبارها حركة أممية عالمية، فقد تأسست الجماعة الأم في الإسماعيلية، عام ١٩٢٨م، على يد الشيخ حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م)، وقد شكّلت القضية الفلسطينية مدخلاً لإنشاء فروع للجماعة في العالم العربي والأردن، حيث قامت الجماعة الأم في مصر بإرسال عددٍ من قادتها إلى المنطقة، ويعود الفضل في تأسيس الجماعة في الأردن إلى الحاج عبد اللطيف أبو قورة الذي كان على علاقة طيبة بمؤسس الجماعة في مصر الشيخ حسن البنا، وكان أبو قورة عضواً في الهيئة التأسيسية للجماعة في مصر، والتي كانت تضم عدداً من الأعضاء من دول عربية مختلفة، مثل: الشيخ محمد محمود الصّواف رئيس الإخوان في العراق، والشيخ مصطفى السباعي رئيس الإخوان في سورية^(١٣٦).

بدأ الحاج أبو قورة العمل على ترخيص الجماعة في الأردن أواخر عام ١٩٤٥م، وجاءت الموافقة بداية عام ١٩٤٦م، وتمّ افتتاح المركز العام للجماعة في الأردن في منطقة جبل عمان تحت رعاية جلالة الملك عبد الله بن الحسين^(١٣٧)، وامتازت مرحلة تأسيس الجماعة في الأردن بقيادة أبو قورة بدعم وتشجيع السلطات الأردنية، وكانت الجماعة ملتزمة في ممارسة أنشطتها المختلفة بأهداف النظام السياسي الأردني، وكانت تعقد اجتماعاتها بشكلٍ علني، وبحضور ممثلين رسميين من الحكومة، وضباط الجيش، والقادة الدينيين البارزين^(١٣٨).

وقد تميزت مرحلة التأسيس (١٩٤٦-١٩٥٣م) ببناء علاقة وطيدة بين السُلطة والإخوان، قائمة على أساس التّعايش والاحترام المتبادل، حيث نظرت السُلطة إلى الجماعة باعتبارها حليفةً مساندة، وتختلف عن الأحزاب والجماعات الأخرى التي كانت تعمل على زعزعة الأمن والاستقرار^(١٣٩).

كانت حرب عام ١٩٤٨م مع إسرائيل نقطة تحوّل بارزة في مسيرة الجماعة في الأردن، ساهمت في انخراط الجماعة في العمل السياسي، وشارك الإخوان كمتطوعين في القتال ضدّ القوات اليهودية، وشكلوا كتيبة مركزها عين كارم جنوب القدس، بقيادة الحاج عبد اللطيف أبو قورة^(١٤٠).

ودخلت الجماعة في طور جديد ١٩٥٣م، في ظل مرحلة تميّزت بانتشار واتساع المدّ القومي واليساري في العالم العربي بفضل ثورة يوليو ١٩٥٢م، في مصر، وتمّ اختيار محمد عبد الرحمن خليفة مراقباً عاماً للجماعة في ظروف وملابسات غامضة.

وعقب تولي خليفة قيادة الإخوان بدأت عمليات إعادة تشكيل الجماعة تنظيمياً وقيادياً على غرار الجماعة الأم في مصر، وعمل على وضع قانون أساسي للجماعة لكي تتمكن من خلاله من العمل باعتبارها هيئة إسلامية عامّة شاملة، تعنى في شؤون الحياة كافة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، وتقدمت الجماعة بطلب تلتزم فيه اعتبارها هيئة إسلامية عامة شاملة، وليس مجرد جمعية خيرية، وقد وافقت الحكومة على هذا الطلب^(١٤١).

بدأت الجماعة من خلال النظام الجديد أكثر تسييساً من المرحلة السابقة، إلا أنها بقيت أكثر التصاقاً بالسلطة، خاصة خلال أحداث نيسان ١٩٥٧م، عقب المواجهة التي حدثت مع حكومة النابلسي والأحزاب المؤتلفة داخلها^(١٤٢).

وشارك الإخوان في انتخابات عام ١٩٥٦م لأول مرة بعد أن كانت تكتفي بدعم أعضائها أو أصدقاءها كما حدث في انتخابات ١٩٥١م و ١٩٥٤م، واستطاعت الجماعة الحصول على أربع مقاعد.

وعلى الرغم من العلاقات الودية التي ربطت الإخوان بالسلطة في هذه المرحلة إلا أن الإخوان شكلوا تهديداً نسبياً للسلطة، بسبب الأفكار المعادية للغرب من جهة، واعتبار الشريعة الإسلامية هي الأساس الشرعي الوحيد للدولة من جهة أخرى.

وقد دأب الإخوان من حين لآخر على انتقاد بعض تصرفات الحكومة خاصة فيما يعتبرونه انحرافاً عن القيم الأخلاقية الإسلامية، كما انتقدت الجماعة بشدة العلاقات المتميزة للحكومات الأردنية المتعاقبة مع بريطانيا، كما نددت الجماعة بحلف بغداد عام ١٩٥٥م، وبمحاولات ضمّ الأردن إليه، ورفضت الجماعة مشروع آيزنهاور الذي يهدف إلى ملء الفراغ في المنطقة وإحلال أمريكا محل بريطانيا^(١٤٣).

وعلى الرغم مما كان يعترض العلاقة من مدّ وانحسار، إلا أن مصالح الطرفين، وميراث التعايش ظلا قويين، وذلك بسبب وقوف الإخوان إلى جانب النظام في أحلك الأوقات وأشد الأزمات في الخمسينيات والستينيات.

وفي المقابل فقد شكّل النظام ملاذاً آمناً للإخوان المسلمين في الوقت الذي كانت فيه الأنظمة العربية تضيق على الإسلاميين والإخوان كما حدث في مصر^(١٤٤).

ومن أبرز الملاحظات على هذه المرحلة أن الإخوان المسلمين لم يستثمروا الحظر الذي فرض على الأحزاب، ولم يستفيدوا من الامتيازات والتسهيلات في تحقيق مكاسب سياسية ملموسة، إلا أنهم كرسوا وجودهم من خلال تواجدهم كجمعية خيرية في مجال العمل العام.

شهدت الجماعة نقلة نوعية بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧م، من حيث التنظيم والانتشار، واجتذبت العناصر الشبابية بعد تراجع وانحسار موجة المد القومي واليساري، وظهر داخل الإخوان تواجه يعارض التوجه

الإصلاحي، ويطالب بفتح باب الجهاد، حيث أسس الإخوان قواعد جهادية عرفت باسم «معسكرات الشيوخ» نفّذت سلسلة من العمليات الناجحة ضد أهداف عسكرية إسرائيلية، وكانت هذه المعسكرات تعمل تحت مظلة «حركة الفتح» التي قدّمت التّمويل والعتاد والأسلحة^(١٤٥).

وانتهت هذه التّجربة عقب خروج فصائل المقاومة الفلسطينية من الأردن، عام ١٩٧٠م، بعد انتهاء أحداث أيلول الشهيرة، وقد التزمت خلالها جماعة الإخوان المسلمين الحياد، وطالبت أطراف الصّراع بضرورة حقن الدماء، والمحافظة على الوحدة الوطنية، وفي هذه المرحلة بدأت الجماعة العمل بقوة في مجال اتحادات الطلبة، وتمكنت من إنشاء المستشفى الإسلامي، وجمعية المركز الإسلامي، وقامت بتأسيس عددٍ من المدارس الإسلاميّة في المدن الرّئيسية في المملكة، وعزّزت وجودها في المساجد، والنقابات والجمعيات الطلابية^(١٤٦).

دخلت العلاقة بين الإخوان المسلمين والسلطة في الأردن مرحلةً جديدةً عام ١٩٨٩م، فقد شهد الأردن تطورات داخلية خطيرة، بعد أحداث نيسان على خلفية انهيار سعر صرف الدينار، وارتفاع نسبة البطالة، وزيادة الأسعار والضرائب، والتي أدت إلى موجةٍ عارمةٍ من الغضب والعنف والاحتجاج الشعبي، وتمكن الملك الراحل الحسين من احتواء هذه الأزمات، وأعلن عن بداية مرحلةٍ جديدة، وذلك بإعادة الحياة البرلمانية وإطلاق الحريات العامة^(١٤٧).

وعلى الرّغم من عدم مشاركة الإخوان في اضطرابات نيسان إلا أنهم كانوا أكبر المستفيدين من هذه الأحداث، حيث عملوا على دفع برنامجهم السياسي بشكلٍ قويٍّ إلى الشّارع.

وفي هذه المرحلة اندلعت الانتفاضة الفلسطينية الأولى عام ١٩٨٧م، وظهرت حركة المقاومة الإسلاميّة (حماس) كذراعٍ عسكري لجماعة الإخوان المسلمين في فلسطين.

تعتمد جماعة الإخوان المسلمين في الأردن على البنية الفكرية والتنظيمية التي تشكلت لدى الجماعة الأم في مصر، ونجد تماثلاً في المصادر والمرجعيات المعتمدة التي أرسى قواعدها الشيخ المؤسس حسن البنا، وعمل على التنظير والتّقييد لحركتها سيد قطب؛ فقد لعب البنا دوراً أساسياً في انتشار الجماعة، وبناء هيكلها التنظيمية، وحدد المضامين والأهداف والوسائل للجماعة، وساهم عبد القادر عودة في التّأصيل الفكري والنظري للجماعة، وأعاد بناءه وربطه بالأصول الدينية من كتاب وسنة، وأدخل سيد قطب جملةً من التّعديلات والتّغييرات لعبت دوراً كبيراً في مسيرة الجماعة وغيرها من الجماعات التي تعمل في إطار ما يسمى «الصّحوة الإسلاميّة» وحركات الإسلام السياسي، والجماعات المسلحة.

فقد نشأ داخل الإخوان المسلمين سجال وجدال عنيف حول طبيعة النظر والعمل في منهج الجماعة، أسفر عن تيارين رئيسيين؛

الأول: إصلاحيّ بقي ملتزماً بالخط الذي رسمه البنا.

والثاني: راديكالي تبنى أطروحات قطب، وقد تأثر الإخوان المسلمين في الأردن بهذا السجال والجدال داخل الجماعة الأم، وظهرت عمليات فرز واستقطاب داخل الجماعة في الأردن على الرغم من الخصوصية النسبية التي تمتعت بها التجربة الأردنية.

وتعتبر قضية المرأة أحد أهم المسائل التي ميّزت التجربة الإخوانية في الأردن عن الجماعة الأم في مصر، فقد أولى الإمام حسن البنا المرأة أهمية خاصة في خطابه وممارسته العملية؛ فقد كان على قناعة تامة بضرورة مشاركة المرأة في العمل العام، كأحد الآليات المهمة القادرة على تحقيق البرنامج الإصلاحي للإخوان المسلمين، كما نصّت على ذلك اللائحة الداخلية للنظام الأساسي للأخوات المسلمات.

ومن أجل ذلك فقد قام الإمام البنا منذ بداية تأسيس الجماعة عام ١٩٢٨م، بإنشاء مدرسة مع أول مسجد، وسمّيت هذه المدرسة بمدرسة «أمهات المؤمنين»، تجمع في منهاجها بين العلوم الدّينية والمدنيّة، ثم أنشأ بعد ذلك قسمًا للأخوات المسلمات، يتألف من نساء الإخوان وبناتهن وقريباتهن، أطلق عليه بعد ذلك اسم «فرقة الأخوات المسلمات»، وقد وضع البنا لها لائحة تنظم العمل، وحدّد لها أهدافها، وسائلها، ونظامها الداخلي، وكان الغرض من تكوين هذه الفرقة: التمسك بالأداب الإسلاميّة، والدعوة إلى الفضيلة، وبيان أضرار الانحرافات الشائعة بين المسلمات، وكان يرأس بنفسه هذه الفرقة.

وعقب انتقال إدارة الإخوان إلى القاهرة تكونت فرقة للأخوات المسلمات عام ١٩٣٢م، وكانت السيدة لبيبة أحمد أول رئيسة لهذه الفرقة، وقد شاركت في الثّورة الوطنيّة التي اشتعلت في مصر عام ١٩١٩م، وبجهدهما مع هدى شعراوي، ونبوية موسى قامت بمظاهرة نسائية كبرى احتجاجًا على جرائم الإنجليز ضد الثّورة الوطنيّة المصرية، وقد لفتت هذه المظاهرة أنظار العالم إلى مكانة المرأة المصريّة، واختلفت السيدة لبيبة أحمد مع هدى شعراوي بعد ذلك في كيفية سير النّهضة النسائيّة في مصر، حيث رأت أن طريق التّحرر يبدأ من العودة لمنهج الإسلام، وأسست مجلة «النّهضة النسائية» لمواجهة الأفكار التّغريبية، كما أسّست السيدة لبيبة أحمد جمعية «نهضة السيّدات المصريّات».

لقد اهتمت وأولت جماعة الإخوان المسلمين بالمرأة وقضاياها اهتمامًا كبيرًا منذ السنوات الأولى للدعوة، فتكونت أول فرقة نسائية للأخوات المسلمات في الإسماعيلية عام ١٩٣٣م، ثم حرص مكتب الإرشاد على تعميم هذه الفرقة على باقي الشعب، وبعد مجلس الشورى الثاني قرّر مكتب الإرشاد تكوين فرقة للأخوات المسلمات تتبع المركز العام للجماعة، وتشرف على جميع فرق الأخوات في القطر المصري، واختار الإمام حسن البنا لرئاسة هذه الفرقة السيدة لبيبة أحمد، غير أنها لم تستمر في رئاسة القسم لكثرة انشغالها، وتوفيت عام ١٩٥٥م^(١٤٨).

وتكاثرت لجان الأخوات المسلمات حتى بلغت خمسين لجنة سنة ١٩٤٨م وهو التاريخ الذي تم فيه حلّ جميع شعب الإخوان المسلمين، وكان المرشد العام للإخوان حسن البنا يشرف بنفسه على هذه اللجان^(١٤٩).

وتعتبر الحاجة زينب الغزالي من أشهر الأخوات المسلمات، فقد بايعت الإمام حسن البنا سنة ١٩٤٨م، واستمر عطاؤها في مجال الدعوة لأكثر من نصف قرن، وكان لها دورٌ كبيرٌ في مجال النضال السياسي، وتعرضت للاعتقال، إبّان حكم عبد الناصر، حيث قامت بتسجيل تجربتها في كتاب «أيام من حياتي»^(١٥٠).

وقد برز في صفوف الأخوات نساءٌ عديدات إلى جانب لبيبة أحمد، وزينب الغزالي، أمثال: أمينة قطب، وحميدة قطب، اللواتي شاركن الغزالي تجربة الاعتقال^(١٥١).

إن تجربة الأخوات المسلمات في مصر لم تجد لها صدقاً في التجربة الإخوانية الأردنية، ولعل اختلاف البنية الاجتماعية كالقلبية في الأردن لم تسمح بقيام نشاط نسوي إسلامي مماثل، كما أن العقلية الفقهية المحافظة لم تسمح باستعارة الاجتهادات الفقهية لدى إخوان مصر، على الرغم من الاشتراك في المرجعيّات الفكرية، والقبول والموافقة على أطروحات الشيخ حسن البنا النظرية المتعلقة بالمرأة دون شقها التطبيقي العملي الحركي.

ينطلق البنا في خطابه المتعلق بالمرأة بالتأكيد على أن الإسلام يرفع قيمة المرأة ويجعلها شريكة الرجل في الحقوق والواجبات فهو يقول: «وهذه قضية مفروغ منها تقريباً، الإسلام قد أعلى منزلة المرأة، ورفع قيمتها واعتبرها أختاً للرجل، وشريكة له في حياته، هي منه وهو منها (بعضكم من بعض)».

وقد اعترف الإسلام للمرأة بحقوقها الشخصية كاملة، وبحقوقها المدنية كاملة كذلك، وبحقوقها السياسية كاملة أيضاً، وعاملها على أنها إنسان كامل الإنسانية له حق وعليه واجب.. والقرآن والأحاديث فيأصّه بالنصوص التي تؤكد على هذا المعنى وتوضحه^(١٥٢).

ويؤكد على أن التفريق بين الرجل والمرأة في الحقوق إنما جاء تبعاً للفوارق الطبيعية، وتبعاً لاختلاف المهمة التي يقوم بها كلّ منهما، وصيانةً للحقوق الممنوحة لكليهما، كما أن بين المرأة والرجل تجاذباً فطرياً قوياً وهو الأساس للعلاقة بينهما، وأن الغاية منه قبل أن تكون المتعة وما إليها، التعاون على حفظ النوع الإنساني، واحتمال متاعب الحياة، وفي مجال التعليم يرى أنه من حسن التأديب أن تتعلم ما لا غنى لهنّ عنه كالقراءة والكتابة، إلا أنه مع ذلك يطلب بعدم تعليم المرأة ما لا حاجة لها به^(١٥٣).

وهو ينصح المسلمين بقوله: «علموا المرأة ما هي في حاجة إليه بحكم مهمّتها، ووظيفتها التي خلقها الله لها: تدبير المنزل ورعاية الطفل»^(١٥٤).

وهو يشدّد على ضرورة التفريق بين المرأة والرجل منعاً للاختلاط؛ فهو يقرر ذلك بقوله: «يرى الإسلام في الاختلاط بين المرأة والرجل خطراً محققاً.. لهذا نحن نصرّح بأن المجتمع الإسلامي مجتمعٌ فرديٌّ لا زوجي، وأن للرجال مجتمعاتهم، وللنساء مجتمعاتهن».

ولقد أباح الإسلام للمرأة شهود العيد وحضور الجماعة، والخروج في القتال عند الضرورة الماسة، ولكنه وقف عند هذا الحد، واشترط له شروط عديدة، منها: البعد عن كل مظاهر الزينة ومن ستر الجسم، ومن إحاطة الثياب به، فلا تصف ولا تشف، ومن عدم الخلوة بأجنبي مهما تكن الظروف»^(١٥٥).

وفي مجال عمل المرأة فإن البنا يرى تحريم عمل المرأة، اعتماداً على تحريم الخلوة والاختلاط، وبناء على القول بوجوب تغطية المرأة لبدنها ووجهها، واستحباب صلاتها في بيتها وغيرها من الأدلة، يتوصل إلى القول: «أفيقال بعد هذا أن الإسلام لا ينصُّ على حرمة المرأة للأعمال العامة؟!»^(١٥٦).

أما في مجال المشاركة السياسيّة للمرأة؛ فإنَّ للإمام البنا رأيَّ خاصَّ لم يعلنه حكّم شرعيّ، ولكنه نظر إليه انطلاقاً من أحوال المجتمع المصري وواقعه تحت الاحتلال آنذاك، إذ أدرك أن أهم أسباب وجوده هو تغيير هذه المجتمعات، واستئصال قيمها الأخلاقية والدينيّة، وكان قد تم عرض موضوع اشتغال المرأة بالمحامة على مجلس النواب المصري، وإباحة حق الانتخاب للمرأة عام ١٩٤٤م، وقد تمت موافقة المجلس على إباحة اشتغال المرأة بالمحامة، ورفض حقّها في الانتخاب في مجتمعٍ - أغلبه - يعاني الأميّة الثقافيّة والفكريّة والدينيّة الصحيحة، وفي سياق زمنيّ مختلف.

ويعلّق الإمام البنا على هذا الموضوع بقوله: «ولنا في هذه القضية نظراتٌ هادئة، نتوجّه بها إلى المهتمّين بهذه القضية، ويجب أن نكون جميعاً ممن يهتمون بها، فهي قضية الأخلاق، وقضية الأسرة، وقضية المدنيّة والعائلة، فما نظراً أن شيئاً جنى على الناس قديماً، أو سيجني عليهم حديثاً، إلا سوء فهمهم للأوضاع، وتحكم الهوى، ومخالفة التكوين الطبيعي الذي لا يمكن أن يتخلف عن سنة الله، ولن تجد لسنة الله تبديلاً»^(١٥٧).

يبدو أن الإخوان المسلمين في الأردن قد أخذوا بأراء الشيخ حسن البنا النظريّة دون الالتفات إلى الجوانب العمليّة الدعوية، فقد حافظت الجماعة في الأردن على رؤيته النظريّة وطبّقتها في المجال العام من خلال عدم إنشاء قسم للأخوات المسلمات كما هو الحال في التجربة المصرية، وعلى الرغم من تطور التنظير الإخواني العالمي في مجال حقوق المرأة على يد الشيخ محمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي، وغيرهم، إلا أن هذا التطور لم يأخذ أبعاده إلا عقب التحوّل الديمقراطي في الأردن عام ١٩٨٩م، وتأسيس حزب جبهة العمل الإسلامي عام ١٩٩٢م، والتي خصّصت قطاعاً خاصاً للنساء.

ففي الانتخابات التي جرت في ٨ / ١١ / ١٩٨٩م لاختيار (٨٠) عضواً، لمجلس النواب الحادي عشر فازت جماعة الإخوان المسلمين بـ(٢٢) نائباً، ولم ترشح الجماعة أي امرأة لدخول المجلس، مع أنها عملت على الاستفادة من تصويت المرأة بشكلٍ كبير.

جبهة العمل الإسلامي (١٥٨)

تأسس حزب جبهة العمل الإسلامي بتاريخ: ٨ تشرين الأول ١٩٩٢م، بموجب قانون الأحزاب (رقم: ٣٢) لسنة ١٩٩٢م، بعد حوار تم بين جماعة الإخوان المسلمين وعدد من الشخصيات الإسلامية المستقلة، وعقب حصول الحزب على الترخيص، وخلال المؤتمر الأول للحزب الذي انعقد من أجل انتخاب مجلس الشورى انسحب منه غالبية الأعضاء المستقلين عن جماعة الإخوان المسلمين، واتهموا الجماعة بالهيمنة، والانفراد بقيادة الحزب، وقد وصفوا الجبهة بأنها مجرد واجهة سياسية لجماعة الإخوان المسلمين^(١٥٨).

وقد ظهر هذا الوصف بشكل واضح حين هيمت وسيطرت جماعة الإخوان المسلمين على جبهة العمل الإسلامي بشكل تام.

وينطلق حزب جبهة العمل الإسلامي من مجموعة من المبادئ الأساسية يأتي في مقدمتها: هدف استئناف الحياة الإسلامية للمجتمع، والإسهام في بناء الأمة معنوياً ومادياً لجهاد الصهاينة، وخدمة القضية الفلسطينية، والسعي نحو وحدة الأمة وحريتها، وترسيخ الوحدة الوطنية، وترسيخ المنهج الشوري والديمقراطي، والدفاع عن كرامة الإنسان، وحقوقه وحرياته، والاهتمام بقضايا الناس الحياتية، وتحقيق التنمية الشاملة لمجتمع من منظور إسلامي.

أما أهدافه الخاصة فتتلخص بتحقيق مبدأ الحرية، وترسيخ الشورى، وضمان التعددية، وحماية حقوق الإنسان، وتشجيع الحوار والدفاع عن أمن المواطن واستقراره وازدهاره، وضمان حرية الرأي والتعبير، وتعميق الوحدة الوطنية، ودعم القوات المسلحة وأجهزة الأمن، ومحاربة الفساد السياسي والإداري والمالي، واحترام المرأة وحقوقها المشروعة، وتوفير عناية خاصة للشباب، والسعي لتحقيق الوحدة العربية الشاملة، ونشر الثقافة الإسلامية، ودعم المؤسسات الدينية.

ويعتمد الحزب في نشاطه على الوسائل والأساليب التالية: تنظيم العمل الجماهيري، وإلقاء المحاضرات، وعقد الندوات، والمؤتمرات، والمهرجانات، وإصدار الكتب، والنشرات، والصحف، والمجلات، وإنشاء المؤسسات والكوادر اللازمة لذلك، وإنشاء مراكز الأبحاث العلمية، والاهتمام بأندية الشباب، والمراكز الثقافية، والتجمعات الرياضية، والنقابات، والاتحادات، وإعداد مشاريع قوانين لتعديل التشريعات المالية عبر قنوات الديمقراطية، ودخول الحزب جميع مجالات العمل العام من خلال المشاركة في الانتخابات البلدية والبرلمانية والنقابية.

أما الهيكلية التنظيمية فيتكون الحزب من الهيئات التالية: الهيئة التأسيسية، والهيئة العامة، والمؤتمر العام، ومجلس الشورى، والمكتب التنفيذي.

ويتكون مجلس الشورى من (١٢٠) عضواً من ممثلي المناطق، المنتخبين حسب التمثيل النسبي. أما المكتب التنفيذي؛ فيتكون من (١٧) عضواً، بما فيهم الأمين العام. أما العضوية فهي مفتوحة لكل مواطن أردني نكراً أم أنثى، على أن يكون قد أتمّ الثامنة عشرة من عمره^(١٦١).

لا تزال قضية المرأة في خطاب الإخوان المسلمين والجبهة في مرحلة المداولات والاعتراف، وإعادة التعريف، وتعتبر هذه القضية من أكثر القضايا المفتوحة للنقاش، والمطروحة للتجريب على حدّ تعبير الباحثة ليزا تراكي^(١٦١).

وهناك فرقٌ شاسع بين الخطاب والممارسة، إذ يوجد هناك تيار متشدد يضع قيود على مشاركة المرأة؛ فالدكتور همام سعيد، ومحمد أبو فارس، يتبنون موقفاً متشدداً، إذ يقول الدكتور أبو فارس: «بما أن الشرع لم يجز ولاية المرأة على نفسها في التزويج، بل جعل ولايتها للرجل فمن باب أولى ألا يجيز ولايتها العامة على المسلمين، تتصرف بدمائهم وأمورهم وأعراضهم»^(١٦٢).

ويمنع أبو فارس المرأة من تولّي معظم الولايات العامة من الرئاسة، والقضاء، والحسبة، والمظالم، والوزارة، وأهل الحل والعقد، فهو يستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

ويقول: «ووجه الاستدلال كلمة «أمرهم» مفرد معرّف بالإضافة، والمفرد المعرّف بالإضافة صيغة من صيغ العموم، فيعم كل الولايات، سواء كانت ولايات عامّة أو ولايات خاصة، وقد خرجت الولايات الخاصة من العموم بنصوص أخرى؛ فولاية المرأة على مالها خرجت بقوله تعالى: (فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) ، وكذلك سائر الولايات الخاصة خرجت بنصوص أخرى فكلمة «أمرهم» تعني كل أمورهم العامة، وتشمل القضاء، والحسبة، والمظالم، والوزارة، وأصل العقد^(١٦٣).

أما الدكتور رحيل الغرابية؛ فقد توصل في دراسته إلى القول: «نرجح الرأى الذي يقول إن المرأة لها حقّ التمتع بجميع الحقوق السياسية، على قدم المساواة مع الرجل باستثناء الرئاسة العظمى. وذلك عملاً بالأصل القطعيّ في الشريعة الذي يفرضي بمساواة الرجل والمرأة في الخطاب التكليفي الشرعي، وما يقتضيه مع مراعاة الاستثناء الذي ورد بنصّ صحيح وأيّده الإجماع»^(١٦٤).

وقد أثار اجتهاد الشيخ محمد الغزالي بجواز تولي المرأة سائر الولايات وفي مقدمتها منصب رئاسة الدولة ردود فعلٍ شديدة تجاهه^(١٦٥).

ويبدو أن الخطاب الإخواني على درجة كبيرة من العموميّة؛ فقد احتوى البرنامج الانتخابي للجماعة لعام ١٩٨٩م على شعاراتٍ تؤكد على الحقوق المتساوية للرجل والمرأة، وعلى مجموعةٍ من القضايا التي هي حق للجميع^(١٦٦).

وقد عبّرت جماعة الإخوان المسلمين عن رؤيتها لقضايا المرأة ومشاركتها السياسيّة من خلال دراسة بعنوان: «المرأة المسلمة في المجتمع المسلم»، والموقف من مشاركتها في العمل السياسي، وقد جاء فيها أن الرّجل والمرأة متساويان في أصل الخلق والتكريم الادمي، وهما سواء في التكليف، لأن خطاب الشّارع جاء عامًّا لجميع المكلفين، مع وجود بعض الاستثناءات، وهما في الجزاء والحساب والإثم والعقاب سواء، وقد قرّرت الشريعة التعاون بين الرّجال والنساء فيما يقتضي التّعاون، وضرورة الولاء على أمر الله، والرّجال والنساء سواء في الحقوق والواجبات^(١٧٧).

وتركز الدّراسة على النصوص التي ترى بأن جسد المرأة كلّه عورة، ولا يجوز أن يظهر منه لغير المحارم سو الوجه والكفين، كما أن خلوة المرأة بالرجل غير المحرم لها غير جائزة، ومن الضروري أن يراعى في حريات وحقوق المرأة في إطار من الطّروف تحفظ للمرأة عرضها وكرامتها وحياءها وحرمتها.

وتعتبر هذه الدراسة أن الأصل في المرأة هو لزوم بيتها؛ لضمان استقرار الأسرة باعتبارها خلية المجتمع الأساسيّة، وقوام تماسكه وصلابته وصلاحه، كما لا يجوز إغفال حقوق الرّوج الشرعيّة في الإنز لزوجته في الخروج والعمل، إذ تعتبرها الجماعة حقوقًا شرعيّة تنظّم العلاقة بين الرّوج والرّوجة وهي بعيدة عن أن ينظمها قانون أو تتدخل السّلطة فيها إلا في حالات نادرة.

وترى الجماعة أنه لا يوجد نصّ في الشريعة الإسلاميّة يحجب مشاركة المرأة في انتخابات المجالس النيابية، وهو تكليف للمرأة تؤدّيه بالمشاركة في اختيار أهل الحل والعقد على وجه شرعيّ، وفي بعض الطّروف قد تكون هذه المشاركة واجبة وضرورية، بحيث تنص قوانين الانتخابات المعمول بها في كثير من الدّول الإسلاميّة الآن على إطلاق حقّ المرأة في الانتخاب، فإن إحجام المرأة المسلمة عن المشاركة في الانتخابات يضعف من فرصة فوز المرشحين الإسلاميّين.

وترى الجماعة أنه لا يوجد في النّصوص الشرعيّة ما يمنع تولي المرأة مهام عضوية المجالس النيابية وما يماثلها.

وفي تولي المرأة الوظائف العامة باستثناء الإمامة الكبرى ورياسة الدولة، أما القضاء ونظرًا لاختلاف الفقهاء، وما دام الأمر موضع اجتهاد؛ فالترجيح طبقًا للأصول الشرعية أمر وارد، ثم ابتغاء مصلحة المسلمين بناءً على ضوابطها الشرعية وطبقًا لظروف المجتمع وأحواله أمرٌ واردٌ أيضًا.

أما ما عدا ذلك من الوظائف فما دام أن للمرأة شرعًا أن تعمل فيما هو حلالٌ لم يرد نصّ بتحريمه، وما دام أن الوظيفة العامة هي نوع من العمل، فليس ثمة ما يمنع أن تليها.

وكذا قيام المرأة بالأعمال المهنيّة: طبيبةً، مدرّسةً، ممرضةً، إلى غير ذلك مما هي قد تحتاجه أو يحتاجه المجتمع^(١٧٨).

وجاء في النُظام الأساسي لحزب جبهة العمل الإسلامي أن من أهدافه: احترام كيان المرأة وحقوقها المشروعة، ودورها في تطوير المجتمع في إطار الفضائل الإسلاميّة، وإفساح المجال أمامها للمشاركة في الحياة العامة، وإتاحة الفرصة لبروز القيادات النسائية في العمل السياسي.

ويعتبر الدكتور إسحاق الفرحان أحد أبرز قيادات الجبهة التي تؤيّد مشاركة المرأة، ويؤكّد أن تشويه صورة المرأة وانتقاص حقوقها إنما هو بسبب المجتمع وليس من الإسلام، ويوضّح بأن المقصود بـ«الحقوق السياسية للمرأة» هو القيام بكل الأعمال التي تؤثر في سياسة المجتمع وثقافته، ويشمل ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاشتراك في تنظيمات سياسية بقصد الخدمة العامة، أو الدعوة لمبدأ سياسي، والتأثير على القرار السياسي، والانتخاب والترشيح في الانتخابات، والبيعة لرئيس الدولة.

وفي باب حق التّرشيح في الانتخابات النّيابية، يرى الفرحان أن النّيابية وظيفتين هما؛ التشريع والمراقبة، فأما مهمّة التّشريع فتحتاج إلى العمل، ومعرفة حاجات المجتمع، والإسلام يعطي حق العلم للمرأة والرجل على السواء، أما مراقبة السلطة التنفيذية فتدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمرأة والرجل في هذا سواء في نظر الإسلام.

وأما المقصود بقوله تعالى: (الرجال قوامون على النساء) فهو رئاسة البيت وتحمل نفقاته، وليس عدم قيام المرأة بواجب التشريع والمراقبة نيابةً عن الأمة.

ويشترط في استعمال هذا الحق السياسي الالتزام بالأخلاق الإسلاميّة، كما أن للمرأة حق تولي بعض الوظائف العامة للدولة، أما حديث (لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) فإنه يفهم في صورة سبب وروده، حيث أبلغ الرسول صل الله عليه وسلم أن الفرس ولوا للرئاسة عليهم إحدى بنات كسرى بعد موته.

أما الولاية بإطلاقها فليست ممنوعة على المرأة بالإجماع، وأجاز أبو حنيفة والطبري وابن حزم، أن تتولى المرأة القضاء في بعض الحالات، والقضاء ولاية عامة، كما أن للمرأة أن تتولى الإفتاء.

ويلخص الفرحان تجربة الحركة الإسلاميّة في هذا المجال بما يلي: قيام المرأة المسلمة بواجب العمل العام في بناء المجتمع في جميع النواحي الوظيفية والاقتصادية والخيرية والاجتماعية، وقيام المرأة المسلمة بواجبها في العمل الإسلامي الدعوي والتربوي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والإقرار بالحق السياسي للمرأة في دخول التنظيمات السياسية، وفتح باب العضوية في حزب جبهة العمل الإسلامي للمرأة، وحفظ حقوقها في الانتخاب والترشيح لسائر مستويات قيادة الحزب، ويؤيّد هذا التوجه الدكتور عبد اللطيف عربيات.

ويبدو أن هناك تقدماً على صعيد التأسيس النظري لدى الإخوان والجبهة، فقد جاء في وثيقة الإصلاح التي أصدرتها الحركة الإسلاميّة عام ٢٠٠٥م بعنوان «رؤية الحركة الإسلاميّة للإصلاح في الأردن» عقب التأكيد على مساواة الرّجل والمرأة في التكريم الرّباني باعتبارهما أشقاء التكوين الإنساني باعتبار أن الذّكورة

والأنوثة في الإسلام ليسا عاملاً من عوامل التمييز والمفاضلة؛ فمعيار التفاضل في الإسلام يقوم على التقوى والعمل الصالح، فهما في التكليف سواء، وكذلك في الحساب والجزاء، والثواب والعقاب، وهما شريكان في تحمل المسؤولية، وشريكان في واجب الولاية والتعاون والنصرة، من أجل إتمام فرائض الدين، والتمكين له في الأرض.

ويترتب على هذه الأسس العامة جملةً من الحقائق تتعلق بالمرأة أهمها:

- ١- المرأة تتمتع بشخصية كاملة، وذمة مستقلة، من حيث الاعتبار الشرعي، والمكانة الاجتماعية، والمركز القانوني، والأهلية التامة وجوباً وأداءً.
- ٢- للمرأة حق التملك، والكسب، والعمل، والإنفاق، والسعي في الأرض، والتفكير والتدبر في الكون، والتّمتع بالطّيبات.
- ٣- للمرأة حق اختيار الزوج، وتكوين أسرة، بعيداً عن كل عوامل العزل والإكراه.
- ٤- للمرأة حقّ التعلّم والتعليم، والتّفقه في الدين، والتخصص في مختلف أنواع العلوم والفنون، ولها الحقّ في التدريب، وتطوير الملمات، وإتقان الحرف والمهن.
- ٥- المرأة تتمتع بكامل الحقوق السياسية المتمثلة بحق الانتخاب والترشيح، وتولي المناصب، والانضمام للأحزاب السياسية، وإبداء الرأي في كل جوانب الحياة بلا استثناء.
- ٦- للمرأة الحق في التّمتع بالتشريعات المتعلقة بالجنسية، والعمل، والتقاعد، وفي تكوين الجمعيات الخيرية، والهيئات النسائية وقيادتها، والعمل من خلالها.

ودور المرأة في كل ما سبق إلى جانب الرّجل يتّسم بالشراكة والتعاون والتكامل وتوزيع الأدوار بحسب القدرة والطاقة، في إطار من الأدب والحشمة والتّعامل السّوي، والاحترام المتبادل، والحدود الشرعية التي يقرها الإسلام بعيداً عن التّناقض والتّنافس المذموم، والصّراع المصطنع.

كما لا بدّ من التّقرير أن ثمرات الحياة الإنسانيّة أغلى وأسمى من أيّ إنتاج ماديّ سلعي يسعى إليه الإنسان، وأنّ هذه الثمرات تستحقّ أمومة حقيقيّة تحضنّها وتنشئها راضيةً مطمّنة، وستبقى الأم برسالتها الإنسانيّة والتّربويّة في إعداد الأجيال تشغل موقعاً من أشرف المواقع، وأهمّها في المجتمع^(١٦٩).

تُظهر وثيقة الإصلاح السّابقة تقدماً ملحوظاً في رؤية الحزب والجماعة تجاه قضايا المرأة، فقد حسمت خياراتها النظرية بشكلٍ أكثر وضوحاً من ذي قبل.

وتؤكّد على هذه المسألة السيدة أروى الكيلاني رئيسة القطاع النسائي في الجبهة، والتي ترى أنّ الرؤية المتشددة بدأت تتخلخل وتعدل من موقفها في كثير من القضايا التي تمس المرأة داخل الحركة الإسلاميّة؛ فقد شهد المؤتمر العام للحزب الذي عقد في: ٢٨ / ١٢ / ٢٠٠١م، والذي تضمّن إدراج كلمةٍ للقطاع النسائي، كان قد لقي بعض المعارضين الذين رفضوا إلقاء امرأة كلمة في جمع من الرجال، وشهدت قاعة الاجتماع انسحاب بعض القياديين المعارضين لمشاركة المرأة، وفي مقدمتهم الدكتور أبو فارس^(١٧٠).

وعلى الرّغم من الصّعوبات التي لاقتها الناشطات الإسلاميات في صفوف الجبهة في بداية التأسيس؛ لا أنهن حافظن على وجودهن في مجلس شورى الحزب، والهيئة العامة، حيث تشكل المرأة حوالي ١٠٪ من أعضاء الهيئة العامة.

وتؤكد ناشطات الجبهة على تطور تجربة دخول المرأة إلى مجلس الشورى حيث بدأت بامرأة واحدة ثم اثنتين، ووصل إلى ستة، وفي الانتخابات الأخيرة لمجلس شورى الجبهة تمكنت (٩) نساء من الوصول إلى عضوية مجلس الشورى البالغ (١٢٠) عضوًا.

وترى السيدة أروى الكيلاني أن هذه النسبة تشكل حوالي (١٠٪) من الهيئة العامة، وتعزو عدم وجود امرأة في المكتب التنفيذي لظروف خاصة تتعلق بالمرأة، وليس حظًا من قبل رجال الحزب، بل تؤكد أن هناك رغبة من قبل الحزب للوصول لنساء إلى أعلى المراتب الهيكلية^(١٧١).

لقد بدأت الناشطات الإسلاميات في صفوف الإخوان والجبهة بالتقدم ببطء لكن بثبات، واستطعن خلال فترة وجيزة من تأسيس حركة نسوية ناشطة اخترقت كافة قطاعات المجتمع السياسي والمدني.

وعلى الرغم من تأخر دخولها ساحة العمل العام إلا أنهن أثبتن وعيًا كبيرًا ومسؤوليةً حول مجمل القضايا النسوية، فمن المعروف أن الإسلاميات لم يدخلن بشكل مباشر ساحة العمل السياسي إلا خلال عقد التسعينيات، وكانت مشاركة المرأة الأردنية محتكرة من قبل التوجهات القومية واليسارية والليبرالية والنخب المقربة من الدولة؛ فقد ساهمت القوانين، وسياسة الدولة، والبنية المجتمعية القبلية والعشائرية والرؤية الدينية السلفية المحافظة على إحجام انخراط المرأة في الحياة السياسية، وشكلت القضايا الوطنية، وقضية فلسطين، محور اهتمام النساء بين عامين ١٩٥٠-١٩٥٧م، وكانت مشاركة المرأة داخل الأحزاب تقتصر على المشاركة في حملات الحزب وحضور الخطابات، وتوزيع المنشورات، وتنظيم التظاهرات^(١٧٢).

ولم تكن مسألة المساواة في الحقوق السياسية مع الرجل جزءً من برنامج المرأة، ومع ذلك فقد نجحت المطالبات الدؤوبة بالحصول على حقّ التصويت للمرأة والذي دعى إليه اتحاد المرأة العربية الذي أنشئ عام ١٩٥٤م، في طرح مشروع لتعديل قانون الانتخاب، ووافق عليه مجلس الوزراء لاحقًا عام ١٩٥٥م، من خلال الموافقة على منح النساء اللواتي أنهين التعليم الابتدائي على الأقل حقّ التصويت حارمًا الأميات من الحق ذاته، على الرّغم من أن الرجال الأميين كانوا يتمتعون به^(١٧٣).

وهو ما يشكل انتقاصا لحقّ المرأة السياسي وتمييزًا صارخًا، ويعمّق الفجوة بين ما ينص عليه الدستور وما تشرعه الأنظمة والقوانين، فقد نص الدستور الأردني لعام ١٩٥٢م على: المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق، والواجبات، كما يفيد البند الأول من مادته (٢٢) بأن لكلّ أردني حقّ تولي المناصب العامة بالشروط المعينة بالقوانين أو الأنظمة^(١٧٤).

وقد انتظرت المرأة حتى عام ١٩٧٤م، في ظلّ أجواءٍ دوليةٍ تطالب بدعم مسيرة المرأة، عزّزت بقرار صادر عن الأمم المتحدة يدعو إلى اعتبار عام ١٩٧٥م، عامًا دوليًا للمرأة تحت شعار: «المساواة والتنمية والسلام» حيث صدر مرسومٌ ملكي يقضي بتعديل قانون الانتخاب، نصّ على حقّ المرأة في التّصويت والانتخاب والتّرشح، ولكنّها لم تمارسه فعليًا إلا في عام ١٩٨٩م^(١٧٥).

لم تستطع المرأة من ممارسة حقّها في الانتخاب والتّرشح إلا في الانتخابات التي أجريت عام ١٩٨٩م، حيث ترشحت (١٢) امرأة من أصل (١٤٦) مرشحًا تنافسوا على (٨٠) مقعدًا وفقًا لنظام القائمة، أي: أن النساء شكّلن وقتها ٢٪ فقط من المرشحين، وخضن الانتخابات كمستقلات، ولم تدعم حملاتهن من قبل أيّ حزبٍ أو جمعيّة أو منظمة نسائيّة، إلا أن أيًا منهن لم تفز في تلك الانتخابات.

ولم ترشح الحركة الإسلاميّة والإخوان أي امرأة في هذه الانتخابات، وكان ذلك قبل تأسيس جبهة العمل حيث لم يكن هناك لجنة نسائية داخل الإخوان، فضلًا عن الرّؤية الفقهيّة الجامدة تجاه مشاركة النساء التي كانت تتبناها الحركة في ذلك الوقت.

وفي انتخابات عام ١٩٩٢م، والتي خاضتها الأحزاب عقب صدور قانون الأحزاب ١٩٩٢م، ومن بينها حزب جبهة العمل الإسلامي، ترشحت ثلاث نساء فقط من أصل ٥٥٠ مرشحًا في ظل إقرار قانون انتخابي جديد تبنى نظام «الصوت الواحد»، ليحل محلّ قانون تعدد الأصوات، وتعدّد المقاعد في الدائرة الواحدة، ولم ترشّح جبهة العمل أيّ امرأة أيضًا.

وفي هذه الانتخابات تمكنت السيدة توجان فيصل من النجاح لتصبح أوّل سيدة أردنيّة عضو في مجلس النواب، في تاريخ الأردن على الإطلاق، إلا أن هذا الفوز لم يكن مبنياً على أسس تنافسيّة، فقد نجحت بالفوز عن المقعد الشركسي والشيشاني في دائرة عمان الثالثة^(١٧٦).

وفي انتخابات عام ١٩٩٧م ترشحت (١٧) امرأة من أصل ٥٦١ مرشحًا إلا أنّ الفوز لم يحالف أيًا منهن على الرّغم من التنسيق التي عملت على توفيره الهيئات النسائية ممثّلة باللجنة التنسيقية الأردنية للمنظمات الغير الحكومية، بهدف إيصال عددٍ من النساء إلى السّلطة التشريعية، ولم تكفل تلك الجهود بالنجاح.

وفي الانتخابات التكميلية للمقعد الذي شغره بسبب وفاة أحد أعضاء مجلس النواب الثالث عشر، والتي أجريت في آذار ٢٠٠١م، تم انتخاب سيدة من قبل المجلس نفسه دون إجراء انتخابات عامّة لهذا المقعد^(١٧٧).

ومن المعروف أن الجبهة والإخوان قاطعوا هذه الانتخابات لأسباب تتعلق بقانون الانتخاب الجديد، والذي رأت فيه الجماعة قانونًا موجهًا ضدهم، فضلًا عن دخول الأردن في عملية السلام عام ١٩٩٤م.

وفي انتخابات عام ٢٠٠٣م، والتي جرت بعد تعطيل الحياة النيابية لمدة سنتين، وهي الانتخابات الأولى التي تجري منذ تولي الملك عبد الله الثاني العرش، وقد تمت هذه الانتخابات بعد زيادة عدد مقاعد مجلس النواب ليصبح (١١٠) مقاعد، بدلاً من (٨٠) مقعداً، وتمخضت هذه الانتخابات عن فوز الجبهة بـ (١٧) مقعداً نيابياً.

وقد جاء تعليق الانتخابات لمجلس النواب نتيجةً للظروف الدّاخلية والخارجية كانهيار الانتفاضة الفلسطينية الثانية، وتهديدات الحرب على العراق عقب أحداث ١١ سبتمبر، وإعلان أمريكا الحرب على الإرهاب.

وفي سياق هذه الظروف حدثت جملةً من التغيرات السياسية الداخلية، وأطلقت الحكومة حملة وطنية تحت شعار: «الأردن أولاً» والتي تمخّضت عن الإعلان عن تشكيل عدّة لجانٍ من شأنها تعزيز الفاعليّة السياسيّة في البلاد.

ومن أهم هذه اللجان: اللّجنة المختصة بالمرأة، والتي كان هدفها الأساسي دعم إجراءات عملية، تهدف إلى دعم وتعزيز المشاركة السياسيّة للمرأة، وقد أسفرت اجتماعات اللّجان عن صدور قانون انتخابات جديد، عدل من خلاله عدد مقاعد المجلس، وتم تخصيص ستّ مقاعد للمرأة، تحتسب قيم الفوز فيها على أساس نظام (الكوتا).

وجاءت انتخابات ٢٠٠٣م، بعد غياب للمجلس النيابي دام أكثر من عامين، وأصدرت الحكومة خلالها أكثر من (٢٠٠) قانون مؤقت في فترة غياب المجلس، ومن بين هذه القوانين تعديلات على قوانين متعلقة بشؤون المرأة، لا سيما قانون الأحوال الشخصية الذي أقر من خلاله (الخلع)، ورفع سن الزواج إلى (١٨) سنة، بعد أن كان قبل تعديله (١٥) سنة للإناث، كما شملت التّعديلات قانون التّقاعد المدني والجنسية.

وقد ترشّح لهذه الانتخابات (٧٦٠) مرشحاً، من بينهم (٥٤) امرأة، وفازت السيدة حياة المسيمي، مرشحة حزب جبهة العمل الإسلامي في محافظة الزرقاء، وحصلت على الترتيب الرابع من بين (٩٠) مرشحاً، ولم يسعفها الحظ في دائرتها الانتخابية من الفوز تنافسياً، علماً بأن الفارق بينها وبين النائب الذي فاز بالانتخابات كان (٥١) صوتاً فقط^(١٧٨).

ولم تسفر نتائج الانتخابات عن فوز مرشحات خارج إطار الكوتا، وعلى الرّغم من معارضة جبهة العمل بنظام الكوتا إلا أن المرشحة الوحيدة للحزب فازت عن طريقها.

في هذه الأثناء شهدت العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين وجبهة العمل الإسلامي من جهة والحكومة من جهة أخرى تطورات كبيرة، أسفرت عن تردي العلاقة بين الطرفين، وكانت هذه العلاقة قد بدأت تتصاعد منذ التسعينيات القرن الماضي، والذي ترافق مع الأزمة الاقتصادية الخائقة عام ١٩٨٩م، وتغيير بنية العلاقات الدوليّة عقب تفكك الاتحاد السوفييتي، ونشوء عالم أحاديّ القطبيّة تقوده الولايات المتحدة، وسط أجواء إقليمية ساخنة تمثلت باحتلال العراق للكويت، وتدخل الولايات المتحدة، ووقوع حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١م، وبدء موجة ثالثة من الديمقراطية عمّت بلدان عديدة من العالم والمنطقة.

فعب فوز الإخوان في انتخابات ١٩٨٩م، بـ(٢٢) مقعدًا، ظهرت الجماعة كقوة معارضة لا يستهان بها، وشارك نواب الإخوان في حكومة مضر بدران، عام ١٩٩١م بخمس حقائب وزارية، الأمر الذي شكّل تحولاً تراجمياً في العلاقة بين مؤسسة الحكم والجماعة لاحقاً، وفي سياق عزلة النظام الأردني إقليمياً بعد حرب الخليج الثانية، كانت مفاوضات السلام في مؤتمر مدريد بمثابة مفتاح رئيس للخروج من هذه العزلة.

وهذا التحول الكبير في السياسة الخارجية تزامن مع تحوّل موضوعي للسياسة الداخلية، وتحديداً مع النظام وجماعة الإخوان؛ والتي تركزت كقوة شعبية منفردة ووحيدة، بعد أن أسس الإخوان حزبهم السياسي جبهة العمل الإسلامي، عام ١٩٩٢م.

وقد تفجرت خلافات حادة بين النظام والإخوان مع بدايات مفاوضات السلام عام ١٩٩١م، وتعرّزت الفجوة مع إقرار قانون انتخاب جديد يقوم على مبدأ الصوت الواحد للناخب، وهو القانون الذي رأى الإخوان أن هدفه الأول والرئيس تحجيم تمثيلهم النيابي، والحيلولة دون قدرتهم على إعاقة تمرير معاهدة السلام القادمة، التي وقعت فعلاً بين الأردن وإسرائيل عام ١٩٩٤م، ثم أقرت من خلال مجلس النواب الثاني عشر الذي تشكل عام ١٩٩٣م، وفقاً لهذا القانون.

لم تقف السياسات الرسمية الجديدة تجاه الإخوان عند قانون الانتخاب، وإنما امتدت إلى الجامعات، ومحاصرة العمل الإخواني في المؤسسات الرسمية، وسنت العديد من التشريعات التي رأى فيها الباحثون والمراقبون تكريساً لحالة التراجع عن المسار الديمقراطي في البلاد وتقييداً للحريات العامة.

مما أدّى إلى مقاطعة الإخوان المسلمين للانتخابات النيابية عام ١٩٩٧م مصدرين بياناً سياسياً بعنوان: «لماذا قاطعنا؟» يتضمّن احتجاجاً على ما اعتبرته الجماعة تراجعاً عن المسار الديمقراطي واستهدافاً لدورها السياسي.

وقد أثرت هذه العلاقة المتوترة على الحزب والجماعة رجالاً ونساءً، وأجريت الانتخابات النيابية عام ١٩٩٧م، دون مشاركة الإخوان والجبهة ومقاطعة العديد من الأحزاب المعارضة في البلاد، واستمرت الفجوة والخلافات بين مؤسسة الحكم والإخوان إلى حين رحيل الملك حسين عن الحكم في عام ١٩٩٩م، وتولّى ابنه الملك عبد الله الثاني مقاليد الأمور، حيث فتحت صفحة جديدة في العلاقة بين الحكم والإخوان إلا إن جسور الحوار السياسي بقيت قائمة ومستمرّة، ولم تصل العلاقة إلى حدود حرجة؛ فقد استنكف الإخوان عن المشاركة في العديد من الأحداث التي تمس الجانب الأمني مباشرة، كما حصل عام ١٩٩٦م، عندما أدت سياسات التكيف الهيكلي إلى ارتفاع في أسعار المواد الأساسية، واضطرابات في مدن الجنوب وبعض الجامعات، إذ اقتصر الدور الإخواني على الحد الأدنى من الاحتجاج على خلاف القوى اليسارية والقومية التي شاركت بقوة، ولعبت عوامل متعدّدة دوراً أساسياً في رسم صيغة علاقة الملك الجديد عبد الله الثاني بجماعة الإخوان المسلمين.

فمرحلة انتقال الحكم دفعت إلى منح المقاربة الأمنية الدور الرئيس في إدارة تفاصيل الشأن الداخلي، وشهدت العلاقة بين الطرفين تحولاً استراتيجياً تمثل بإخراج قادة حركة حماس من الأردن عام ١٩٩٩م، وكان ذلك بمثابة رسالة واضحة في تحول العلاقة، وبقيت العلاقة متوترة تتراوح بين التصعيد والتهدئة.

وقد شكّل فوز حماس الكاسح في الانتخابات التشريعية الفلسطينية في أوائل عام ٢٠٠٦م عاملاً إضافياً في توتر العلاقة وصلت إلى حدود غير مسبوقه وسيناريوهات تصل إلى خيار الطلاق.

واعتبر مجيء زكي بن رشيد أميناً عاماً لجبهة العمل الإسلامي في آذار ٢٠٠٦م، الذي يعتبر مقرّباً من حماس تصعيداً خطيراً، حيث تطورت الأزمة بين الطرفين لاحقاً بإعلان الحكومة وضع يدها على «جمعية المركز الإسلامي» التابعة لجماعة الإخوان المسلمين بذريعة وجود فساد مالي وإداري داخل الجمعية، لكن الأبعاد السياسية كانت أبرز من أن تخفى، إذ ترتبط بوجود قناعة لدى مؤسسة الحكم بأن جمعية المركز تمثل مَدْخَلاً رئيساً لقوة الإخوان الماليّة، ومصدراً حيويّاً للتجنيد الحركي، واكتساب القاعدة الجماهيرية^(١٧٩).

وفي انتخابات ٢٠٠٧م الأخيرة تقدم الإخوان ب(٢٢) مرشحاً وامرأتين، وأسفرت النتائج عن وصول (٦) مرشحين فقط، ولم تنجح مرشحات الجبهة في الوصول إلى البرلمان، وسط أجواء من التشكيك في نتائج الانتخابات واتهامات صريحة بالتزوير والتلاعب^(١٨٠).

وكان قد سبق الانتخابات النيابية الأخيرة انتخابات بلدية، وقد حصلت المرأة الأردنية على حق الانتخاب، والترشح للمجالس البلدية والقروية عام ١٩٨٢م.

وقد شاركت بممارسة حق الاقتراع لكنّها لم تشارك كمرشحة، ومن المعلوم أن مجالس البلديات كانت نكوريةً بامتياز، وشكّل عام ١٩٩٤م منعطفاً مهماً في مشاركة المرأة، حيث وافق مجلس الوزراء على تعيين (٩٩) سيدة في اللجان البلدية التي شكّلت الهيئة لانتخاب المجالس البلدية ورؤساؤها، وأنشئ للإشراف على سير هذه العملية وتطبيقها الدوري «تجمع لجان المرأة الأردني»، وترشحت (٢٠) سيدة للانتخابات التي جرت عام ١٩٩٥م، والتي تعتبر نقطة تحول في تاريخ الانتخابات البلدية في الأردن، حيث تمكنت إحدى المرشحات من الفوز بمقعد رئيس بلدية، وفازت (٩) سيدات أخريات بعضوية مجالس بلدية، وتمّ تعيين (٢٢) سيدة في عدد من المجالس البلدية.

وفي انتخابات ١٩٩٠م ترشحت (٤٣) امرأة، فازت منهن (٨) سيدات، وتمّ تعيين (٢٥) سيّدة، ولم تدخل في الترشيح لهذه الانتخابات أي امرأة من جبهة العمل.

وفي انتخابات ٢٠٠٣م، قاطعت جبهة العمل هذه الانتخابات مع بعض قوى المعارضة احتجاجاً على تعديل قانون البلديات، والذي يسمح للحكومة بتعيين (٥٠٪) من أعضاء المجالس، وخاضت التجربة هذه المرة (٤٦) سيدة في (٣٥) بلدية موزعة على (١٢) محافظة، وفازت (٥) سيدات، وتمّ تعيين (٩٤) سيدة بنسبة (٢٧٪) من مجموع الأعضاء المعيّنين^(١٨١).

وفي الانتخابات البلدية الأخيرة في سبتمبر ٢٠٠٧م، رشحت جبهة العمل سيدتين لعضوية المجالس البلدية، فقد شكّلت هذه الانتخابات لحظة حرجة للغاية في العلاقة بين مؤسسة الحكم وجماعة الإخوان والجبهة؛ فقد سحب الإخوان مرشحيهم بعد ساعات من بدء الاقتراع احتجاجاً على ما اعتبروه تزويراً تجاوز الحدود^(١٨٣).

لقد ولدت هذه التجارب المبررة لمشاركة الناشطات الإسلاميات قناعة لا تقل عن قناعة الرجال، بأن هناك خطة حكومية ممنهجة للحد من انتشار الإخوان رجالاً ونساءً في العمل السياسي.

وعلى الرغم من تأكيد السيدة أروى الكيلاني على أهمية العمل السياسي للمرأة، إلا أنها تؤكد أن مجال الدعوة والعمل من خلال مؤسسات المجتمع المدني أكثر جدوى في ظلّ سيادة عقلية سياسية عرفية، تعمل على مبدأ الاستبعاد وليس المشاركة، وهو الأمر الذي يشكل أحد أهم أسباب عزوف المرأة عن المشاركة في العمل الحزبي والسياسي؛ فالخوف يشكل حاجساً إضافياً يمنع من تحقيق الفاعلية السياسية، وقد أشارت إلى أن هناك تضييقاً منظماً لا يقتصر على العمل السياسي، وإنما يتعداه إلى العمل المدني^(١٨٣).

لقد كان للإخوان المسلمين وجبهة العمل الإسلامي مواقف واضحة من قضيتين شهدتا جدلاً واسعاً في الأردن، وهما ما سمي بـ«جرائم الشرف»، والتعديلات القانونية بشأنها، و«قضية الخلع»، ودار الجدل بين أنصار المادة (٣٤٠) من قانون العقوبات الأردني، والتي تعطي عذراً محلاً أو مخففاً للقتل أو الإيذاء أو الجرح الذي يقوم به رجل ضبط به زوجته أو أحد محارمه في حال التلبس بالزنا، وبين المطالبين بإلغائها.

وقد ردّ النواب ومن بينهم (١٧) نائباً إسلامياً قانون الأحوال الشخصية، (رقم: ٨٢) لسنة ٢٠٠١م، لأنه يشتمل على تحديد سنّ الزواج، وعلى حقّ الخلع، كما ردّوا القانون المعدل لقانون العقوبات: (رقم: ٨٦) لسنة ٢٠٠١م القاضي بتعديل المادة: (رقم: ٣٤٠) من قانون العقوبات المتعلقة بجرائم الشرف.

واعتبر عددٌ من النواب القانون مخالفاً للشريعة الإسلامية، والتقاليد والعادات الاجتماعية، وفيه إضرارٌ بالعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والأسر الأردنية، واعتبر بعضهم أن مضار القانون أكثر من فوائده، خاصة وأنه أثار جدلاً في الأوساط الشعبية وداخل المجتمع.

ورفض النواب هذه القوانين التي صادقت عليها الحكومة في غياب البرلمان، بفضل تحالف عقده النواب الإسلاميون والمحافظون، وحصل على أغلبية الأصوات في مجلس النواب.

ويمنح قانون «الخلع» المرأة حقّ الطلاق، بينما يلغى القانون الثاني تخفيف العقوبات التي يستفيد منها مرتكبوا «جرائم الشرف».

ويعلل الإسلاميون موقفهم بأن الخلع يهدم العائلات ويشيع التفكك^(١٨٤).

وتشير النّاشطة في صفوف الجبهة السيدة أميمة الأخرس إلى أن هذه القضايا ترد إلينا وفق أجندة غربيّة تبنى على فلسفاتٍ نسويّة غربيّة، لا تحترم الخصوصيّات الثقافيّة للمجتمعات، فضلاً عن أن المجتمع الأردنيّ ينطوي على عادات وتقاليد تختلف من مجتمعات لأخرى، كما أن هذه القضايا على الرّغم من وجودها في الممارسة الإسلاميّة إلا أن الشّريعة الإسلاميّة التي تُعتبر حاكمةً في مجال القيم والأخلاق تفرّد مساحةً واسعةً للمقاصد الشّريّة التي تقوم على أساس تقدير المصالح والمفاسد^(١٨٥).

أما بخصوص نظام «الكوتا» فإن موقف الجبهة يستند إلى أنه يقوم على أسس غير عادلة للمرأة، إلا أنها توافق عليه مرحلياً، وليس كقانونٍ ثابت^(١٨٦).

وتشارك النّاشطات الإسلاميّات في الحركة الطلابيّة في الجامعات، ويبدو أن دور الإخوان المسلمين الطلابيّ قد طرأ عليه بعض التّغيير أواسط السبعينيّات، وذلك بعد فوز عددٍ من الإخوان المسلمين المستقلين بالأغليّة النسبيّة من مقاعد اتحاد طلبة الجامعة الأردنيّة في دورته الأخيرة ١٩٧٥م، ثمّ فوز أحد طلابهم بموقع رئيس الاتحاد، ومنذ ذلك الوقت بدأ الإخوان المسلمون يشاركون في انتخابات الجمعيّات الطلابيّة، وفرضوا سيطرتهم في أواخر السبعينيّات على جمعيّات كليّات الشّريعة، ثمّ أخذ حضورهم يمتد منذ مطلع الثمانينيّات إلى مجمل الجمعيّات الطلابيّة التي كانت قبل ذلك حكراً على قوى اليسار.

وبدا أن قيادة الحركة الطلابيّة في الأردن قد انتقلت إلى الإخوان المسلمين منذ أواخر الثمانينيّات، إذ فرض هذا التّيّار سيطرته على معظم الجمعيّات الطلابيّة، وفاز برئاسة اللّجنة التنسيقيّة للجمعيّات التي وجدت في الجامعة الأردنيّة بين عامي (١٩٨٧-١٩٨٩م).

وارتفعت شعبية الإخوان المسلمين بين عموم الطّلبة بشكل غير مسبوق منذ عام ١٩٩٠م، حيث فاز تيار الإخوان الطّلابي في ذلك العام بمعظم مقاعد اللّجنة التّحضيريّة للاتحاد العام لطلبة الأردن، ثم سيطرت على اللّجنة التّحضيريّة العليا التي وضعت مشروع دستور الاتحاد العام، واتفقت عام ١٩٩٢م مع إدارات الجامعات على تأسيس الاتحادات الموقعيّة، الذي سيطر عليه بنسبة تجاوزت (٨٠٪) من المقاعد، وكان هو صاحب فكرة إنشاء «المجلس التّأسيسي للاتحاد العام»، وقد عمدت الحكومة بعد ذلك إلى الحدّ من سيطرة الإخوان من خلال حمل إدارة الجامعات على تغيير تعليمات الانتخابات لتجري وفق قاعدة صوت واحد للناخب الواحد، ١٩٩٨م وتعرّضت في هذه الفترة القيادات الطلابيّة الإخوانيّة للاعتقال على خلفية أحداث سياسية ونشاطات احتجاجية ومعارضة، وقد ساهمت المرأة بشكلٍ قويٍّ في سيطرة الإخوان على الاتحادات الطلابيّة^(١٨٧).

وتشهد النقابات المهنيّة وجوداً ملحوظاً للمرأة في صفوف عضويّتها، إذ يبلغ عدد النّساء فيها (٢١٢٥٩) نقابيّة، من أصل (٩٨٣٥٣) عضواً أي ما نسبته (٢١,٦٪).

وقد تشكّل الجسم الرئيّس للنقابات المهنيّة في الخمسينيّات حيث ظهرت: نقابة المحامين، وأطباء الأسنان، والصحفيّين، والأطباء، والصيادلة، والمهندسين.

وفي أواخر الستينيات ومطلع السبعينيات ظهرت نقابة المهندسين الزراعيين، والأطباء البيطريين، والجيولوجيين، والمرضين والمرضات، والقابلات القانونيات، والمقاولين.

وقد كسر الإخوان المسلمون الاحتكار التاريخي لسيطرة القوى اليسارية والقومية، والذي بقي مهميماً حتى نهاية السبعينيات، وبدأ الإخوان بالدخول بقوة خلال حقبة الثمانينيات^(١٨٨).

ويعتبر نشاط الإسلاميات مميّزاً وفاعلاً في عددٍ من النقابات، وفي مقدمتها: نقابة المهندسين، وكذلك الزراعيين، فلجنة شؤون المهندسات في نقابة المهندسين تنظّم العديد من الفعاليات الخاصة بالمرأة، وتعمل بالتنسيق مع مؤسسات مدنيّة مقرّبة من الإخوان؛ ك«جمعية العفاف الخيرية»، فقد عملت مؤخراً على تنظيم حفلٍ إشتهار كتاب «ميثاق الأسرة في الإسلام»^(١٨٩).

وتتمتع المرأة بحضور كبير في عددٍ من الجمعيات المقرّبة من الإخوان، مثل «جمعية العفاف الخيرية» والتي تأسست عام ١٩٩٢م، وتنشط الإسلاميات من خلالها بشكلٍ مكثّف، وتساهم من خلال المحاضرات، والندوات، والمؤتمرات، وإصدار الكتب، والنشرات، في توعية المرأة بحقوقها في إطار الشريعة الإسلامية، فقد عقدت عدّة مؤتمرات كان آخرها «مؤتمر الأسرة: حصن القيم والهوية» بتاريخ: ٢١-٢٢ حزيران ٢٠٠٨م، وبحسب الدكتور إسحاق الفرحان فقد تعرّض المؤتمر للتأجيل والإلغاء أكثر من مرّة من قبل الحكومة في إطار التضييق الذي تعرّض له الأنشطة المختلفة لجماعة الإخوان والمقرّبين منها^(١٩٠).

وتشارك المرأة الإسلامية في جمعيات ثقافية وخيرية متعددة، وتعتبر تجربة «جمعية المحافظة على القرآن الكريم» التي تأسست عام ١٩٩٢م، أحد التجارب المهمة، إذ تضم الجمعية في مدينة عمّان وحدها (٦٠) مركز نسائي، وهناك فروع عديدة في كافة مدن ومحافظات المملكة، ويبلغ عدد مراكز الجمعية حوالي (٤٠٠) مركز^(١٩١).

إنّ النشاطات الإسلاميات في صفوف جبهة العمل يعملن على بلورة مفهوم إسلامي لحرية المرأة، يتجاوز مفاهيم النسوية الغربية من خلال التركيز على البُعد القيمي الأخلاقي، في إطار فلسفة إسلامية جماعية تولى مفهوم الجماعة والأمة أهمية فائقة عوضاً عن مفهوم الفردانية، والذي تقوم عليه معظم الفلسفات النسوية الغربية، وفي مركز هذه الفلسفة الإسلامية، يتمتع مفهوم «الأسرة» كمنتجٍ للقيم وحصن للهوية الإسلامية.

وبحسب هذه الرؤية فإنّ الغرب يعمل على تعزيز هيمنته وسيطرته على العالم الإسلامي من خلال استهداف الأسرة المسلمة لتغيير دورها في المجتمع وإفسادها؛ فالدكتور عبد اللطيف عربيات يؤكّد على هذه المسألة بقوله: «دأب الغرب على تعزيز وجوده ونفوذه في بلاد العرب والمسلمين بشتى السبل العسكرية والاقتصادية والسياسية، وقد أعطى اهتماماً خاصاً للجوانب الثقافية والاجتماعية، وخاصة موضوعات المرأة والأسرة والشباب، وقد أثر ذلك تأثيراً بالغا في موضوعات الأسرة حيث أقام الدراسات والمؤتمرات الكبيرة مزوّدة بمبالغ ماليّة طائلة خصّصت لتوجيه المجتمعات المستهدفة نحو أهدافه وقيمه الخاصة، وهو يهدف بذلك إلى

إكمال الطوق الاستعماري على منطقتنا ومناطق أخرى في العالم، من أجل إلحاقها بحضارته ونظامه القيمي، ولتثبيت دعائم وجوده الاستبدادي، كما سخرَ أيضًا المنظمات الدولية لهذه الغاية، وما المؤتمرات الدولية التي تعقد في شتى أنحاء العالم حول الأسرة، ومفهومها وتكوينها ودورها، إلا احدي الوسائل لغرض الهيمنة الثقافية، وتوجيه القيم داخل العائلة العربيّة المسلمة^(١٩٣).

ويدعو الدكتور عبد اللطيف إلى ضرورة الوعي بالمفاهيم النسوية الغربية كمفهوم «الجندر»، والتنبيه إلى خطورتها ومراوغتها، فهو يقول: «في ظلّ الهجمة الشرسة على مؤسسة الأسرة واستهدافها، ومحاولة إخراجها باعتبارها وحدة أساس من وحدات المجتمع المدني، والعمل على استبدالها بأنماط اجتماعية أخرى.. ومن الوسائل التي اعتمدت من خلال عددٍ من المؤتمرات الدوليّة إدخال مفاهيم ومصطلحات جديدة مراوغة لم تكن معروفة سابقًا يتمّ اختيارها بخبث ليسهل تمريرها، ومن هذه المصطلحات مصطلح «الجندر»^(١٩٣).

وحول المؤتمرات الدوليّة الخاصة بالمرأة والتي تنعقد دوريًا يقول الدكتور محمد أبو فارس معلقًا على توصيات مؤتمر بكين: «كان دهاقنة الفساد والإفساد المتخصّصون في إفساد المرأة، أن قاموا بتشكيل لجان للمرأة في جلّ البلاد والدول، وساروا وفق سياسة مدروسة إلى القول بأن المرأة مظلومة ومضطهدة ومضيق عليها في حرّيتها، فلا بُدّ أن تحرّر من كلّ القيم والفضائل، وأن تعيش في المستنقع الآسن حتى يسهل عليهم إفسادها وإفساد الجيل بعد ذلك.. وكان من جملة أوجه النشّاط على المستوى الدولي ما سُمّي بـ«المؤتمر العالمي للمرأة» في بكين، وبلغ عدد جلساته لغاية تاريخ كتاب هذه الأسطر واحدًا وخمسين^(١٩٤).

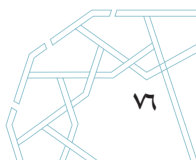
إلا أن هذه الرؤية لطبيعة عمل المؤتمرات الدوليّة، والحركات والمواثيق الخاصّة بالمرأة على الرّغم من تسرب أجنحة نسوية راديكالية، وارتباطها أحيانًا بأجندة سياسية للهيمنة والسيطرة لا تعني أنها شرٌّ مطلق، إذ هناك مسائل وقضايا إيجابية وصحيحة يجب تعزيزها، والعمل على انتقاد الجوانب السلبية منها، كما تشير إلى ذلك السيّدة أروى الكيلاني، والسيّدة أميمة الأخرس من ناشطات الجبهة، إذ هناك قيمٌ مشتركة عالميًا، كما أن هناك خصوصيات ثقافية يجب احترامها.

ويمكن القول بأنّ النّاشطات الإسلاميّات في صفوف الجبهة وغيرها من المؤسّسات المدنيّة المقرّبة منها، بدأت يقمن بأدوار مهمّة في صفوف الحزب، وهذه المؤسّسات تتجاوز مجرد إنشاء فروع نسائية، حيث بدأت يطالبن بدور أكبر داخل الحزب، وفق منظور شموليٍّ تكامليٍّ، يعارض في جوهره الأجنحة النسوية وفق المنظور الغربي، ويؤسّس لرؤية إسلامية لحقوق المرأة في إطار القيم الإسلاميّة، ويساهم في خدمة القضية الإسلاميّة عمومًا، وقد بدأت النّاشطات في صفوف الجبهة التحضير لمشروع من خلال فريق نسويٍّ يعمل بالتنسيق مع ناشطات إسلاميّات خارج صفوف الجبهة بعنوان: «حرائر» يعمل على وضع فلسفة نسوية إسلامية مهمّتها توعية النّساء بحقوقهنّ الشرّعية^(١٩٥).

وقد ظهر من خلال المقابلات التي أجريت أن النّاشطات الإسلاميّات، بدأت بتقديم نماذج جديدة للفاعليّة السياسيّة في الإطار الإسلامي، ولفهوم النسوية بشكل عام، وتظهر النّاشطات الإسلاميّات بشكلٍ مغاير للصّورة

النّمتية المقولبة التي كرّستها رؤى غربيّة استشراقية وثقافية، ونسوية راديكالية، ويبدو أن الإسلاميات على ثقةٍ كاملة بقدرتهن على تجديد الاجتهاد داخل المجال التّداولي الإسلامي، وإحداث فارقٍ مجتمعيّ، بسبب قدرتهن على التّواصل مع قطاعاتٍ واسعة من النّساء، عجزت النّسويات العلمانيّات عن اختراقها لعقودٍ طويلة بسبب النزعة النّخبوية، والارتباط بأجندةٍ غربيّة.

ويبدو أن جماعة الإخوان المسلمين وحزب جبهة العمل، بدأتا بإعادة النّظر بشكلٍ كبير بمجمل قضايا المرأة وحقوقها ومشاركتها، فبعد عقودٍ من الممانعة، أصبحت المرأة جزءاً من أيديولوجيتها النظرية، وبرامجها العملية، ولعلّ الانخراط في العمليّة الديمقراطيّة والحاجة إلى أصوات النّساء في الانتخابات، والإيمان بقدرة المرأة على الحشد والتّعبئة والتنظيم، وإحداث الفارق، حمل على إعادة النّظر في دور المرأة، فقد أشارت السيّدة أروى الكيلاني أن الجبهة حصلت على ٧٠٪ من أصوات النّساء في انتخابات ٢٠٠٣م، ومع ذلك توكّد النّاشطات الإسلاميات أن التّقدم في مسار حقوق المرأة ومساواتها رهن بالمرأة نفسها في المقام الأوّل، وعلى الرّغم من حداثة تجربة مشاركة المرأة الإسلاميّة في الأردن، إلا أنها بدأت تخطو خطوات كبيرة تؤشّر على تحولاتٍ عميقة في مستقبل حركات الإسلام السياسيّ.



حزب الوسط الإسلامي (١٩٦)

يعتبر حزب الوسط الإسلامي حديث النشأة نسبيًا، فقد تأسس سنة ٢٠٠١م، وقد جاءت فكرة التأسيس في سياق محاولة بناء عمل إسلامي سياسي في خط مواز لعمل جماعة الإخوان المسلمين، وكانت أصول الفكرة تقوم على مجموعة مآخذ وملاحظات على عمل الإخوان وحزب الجبهة، ومحاولة بناء حزب سياسي أردني وسطي، يمارس العمل السياسي الإسلامي من دون تبعات العمل الدعوي السياسي المباشر.

وكان أصحاب الفكرة الأصليّة لا يرون في إيجاد الحزب أيّ محاولة لمناكفة الإخوان، أو حتى أن يكون الحزب الجديد بديلاً عن الإخوان، وتزامنت ظروف النشأة والتأسيس عقب الجدل الذي دار داخل صُفوف الإخوان المسلمين وجبهة العمل حول مقاطعة الانتخابات النيابية عام ١٩٩٧م، وكانت الفكرة الأساسية وراء الحزب هي تشكيل جبهة عريضة تضمّ الإسلاميين المستقلين، وشخصيات مختلفة، تعويضًا عن هيمنة الإخوان المسلمين على جبهة العمل الإسلامي، والتفرد في قراراتها.

وقد نجح حزب الوسط الإسلامي في بداياته التأسيسية إلا أن الحزب تعرّض لانتكاسات عديدة، أسفرت عن خروج عدد كبير من مؤسسيه، بحجّة الخُروج عن الأسس التي قام عليها كحزبٍ دستوريٍّ إسلاميٍّ يؤمن بالثوابت الوطنيّة، ويمارس عملاً سياسياً ضمن الإطار الأردني وليس الاقتراب غير المحسوب من الحكومة^(١٩٧).

وتعلّل السيدة نوال الفاعوري نشأة الحزب وتأسيسه بضرورة وجود حزب يجمع بين الأيديولوجية والبرامجية، وهو ما يغيب عن الإخوان والجبهة، فهي تقول: «لم يؤسس حزب الوسط الإسلامي على خلفيّة خلافيّة، بل على وجود قناعة عند هؤلاء المؤسسين لحاجة المجتمع إلى حزب يجمع بين الأيديولوجية في المرجعية والبرامجية في التطبيق، ولا يتبلور ذلك إلا من خلال مؤسسة حزبيّة سياسيّة تحت مظلة شرعيّة لتطبيق تلك البرامج بكافة أنواعها لتكون قريبة من نبض الشارع ومتحمّسة لحاجات الناس، ومن جهة أخرى تساهم في تعميم النهج الديمقراطي لتوليد قناعة لدى الرأى العام بواقعية برامجها ومدى انسجامها مع التوجه العام^(١٩٨).

ويبدو أن تهمة ارتباط الحزب بالحكومة أخذت جهدًا كبيرًا من أعضاء الحزب في توضيح طبيعة العلاقة بين الطرفين، وهل هو حزب معارضة أم موالاة؟

فالدكتور هايل عبد الحفيظ الذي شغل نائب رئيس المكتب السياسي سابقاً يقول: «نحن حزبٌ سياسيٌّ أردني مرجعيته إسلاميةٌ لا تحكمنها هذه التصنيفات في مواقفنا، فالذي يحكمنها هو الرؤية الشرعية والواقعية ومصلحة الأردن، في قضية معينة يمكن أن نكون مع المعارضة، وفي موقف آخر لا مانع من أن نؤيد الحكومة»^(١٩٩).

وتقوم فلسفة الحزب على جملةٍ من المرتكزات تتأسس على اعتباره: حزب إسلامي المرجعية، يستند إلى مبدأ الوسطية، كمنهج إسلامي قويم، يختص بالإسلام ويميزه، فالوسطية منهج فكري يقوم على الاعتدال، وتحكم التّعامل بعدلٍ مع النّفس والغير بعيداً عن الغلوّ والتّطرف.

ويتبنّى الوسطية السياسية من خلال إحداث توازن بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وتجديد الخطاب، وتحديث الواقع من خلال تأصيل الحديث وتحديث الأصيل في الفكر والممارسة، والانفتاح والتعارف من خلال احترام التنوع والتعدد البشريّ تقوم على الحوار والمجادلة والتي هي أحسن، واعتبار المواطنة هي أساس العلاقة داخل المجتمعات الإسلامية ومع غير المسلمين، وتخليق الحياة العامة، وذلك من خلال تخليق العمل السياسي كجزء من فهم الدّين؛ فالإسلام هو دين الدولة الرّسمي، وواجب الحزب تنقية القوانين مما يتعارض مع الأخلاق الإسلامية، وتعزيز آليات الشفافية، والمحاسبة، والحرية، والمسؤولية، والعدالة، وتحقيق التنمية الاقتصادية، ومعالجة الاختلالات المختلفة، والشرعية كمرجعية نهائية، هي غير الرقابة الروحية، والوصاية على الضمير، والمعتقد الديني، وإنما هي منظومة قيمية، ومعايير مرجعية يهتدي النّاس لهداياها في حياتهم^(٢٠٠).

وينطلق حزب الوسط في توجهاته الفكرية والسياسية من جملةٍ من المبادئ وهي: «الإسلام: عقيدة، ومنهاج حياة»، وتحويل المبادئ إلى خطط وبرامج، والمشاركة في كلّ جهدٍ يصبُّ في مصلحة الوطن، وأن أبناء الوطن لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات، والأردن القوي هو لبنة بناء الأمة، والقضية الفلسطينية هي القضية المركزية الأساسية، والخطر الصهيوني يهدّد الجميع والأردن بوجه خاص.

ويسعى الحزب إلى المشاركة في السّلطتين التشريعية والتنفيذية، ويرفض العنف كأداة للتغيير، ويؤكد الحزب على دور المرأة وأهمية مشاركتها في كافة ميادين الحياة، كما يؤكد على دور الشّباب ومشاركتهم الفاعلة، ويؤمّن بأهمية التعاون والتكامل العربي والإسلامي، ويؤمّن بأهمية تأمين الحياة الكريمة للمواطن، ويؤكد على ضرورة انطلاق أيّ إصلاح سياسي من أصلتنا الدينية والتاريخية وخصوصياتنا الثقافية، ويعمل على تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على الإنسان ودينه وعقله وعرضه وكرامته وماله، ويعمل على تدعيم الحرية باعتبارها مبدأً إسلامياً، ومطلباً إنسانياً، ويعتبر تداول السّطة سلمياً عبر صناديق الاقتراع هو السّبيل السليم والأفضل، ويهتم ببناء الإنسان وإصلاحه باعتباره مفتاح التغيير وركنه الأساسي^(٢٠١).

يتكوّن الهيكل التنظيمي للحزب من رئاسة الحزب، والمكتب السياسي الذي يتألف من أحد عشر عضواً ينتخبهم مجلس الشورى لمدة سنتين، ومجلس الشورى يتألف من (٥٠) عضواً تنتخبهم الهيئة العامة لمدة أربع سنوات، والهيئة العامة وتضم كافة أعضاء الحزب، والمؤتمر العام، والفروع، واللجان، ومجلس الخبراء، والمحكمة المركزية، ومحكمة الاستئناف^(٢٠٢).

ويبلغ عدد أعضاء الحزب (٧٥٠) عضواً بينهم (١٢) امرأة، ويضم مجلس الشورى الذي يبلغ عدد أعضائه (٥٠) عضواً (٥) نساء، ولم تنعم أي امرأة في الوصول إلى عضوية المكتب السياسي الأخير، والذي جرى انتخابه بتاريخ: ١٤ / ٧ / ٢٠٠٨م وفاز برئاسة الدكتور مالك محمد المومني^(٢٠٣).

ينطلق الحزب في تصوّره لقضايا المرأة وحقوقها من خلال النهوض بأوضاع الأسرة الأردنية من مبدأ ترسيخ العدل الاجتماعي، ومن النظرة التكاملية للأسرة، ولذلك فهو يحذر من الانسياق وراء الغرب مطالباً بأخذ الدروس والعبر بما آلت إليه أوضاعها، فقد جاء في رؤيته في مجال الإصلاح الاجتماعي: «ينطلق حزبنا في تصوّره للنهوض بأوضاع الأسرة الأردنية من مبدأ العدل الاجتماعي، ومن النظرة التكاملية للأسرة، وهي النظرة الكفيلة بتحسين الأسرة وضمان تماسكها وإقامة التوازن بين مكوناتها، وفي هذا المجال نؤكد على أخذ العبرة بمآل الأسرة في الغرب، والتي بُنيت العلاقة بين أفرادها على أساس الصراع والتجزئة، واستقلال مكونات حقوق أفرادها عن بعضها البعض، أو باعتبارها تقييداً لبعضها البعض»^(٢٠٤).

ويؤكد الحزب على أن ثقافة عصور الانحطاط وواقع التخلف قد ألقي بثقله على فهم المجتمعات الإسلامية للأحكام الشرعية المتقدمة التي جاءت بثورة كبيرة في هذا المجال، فالقاعدة الشرعية: «النساء شقائق الرجال»، ومع ذلك فهو يؤكد على ضرورة اجتهاد أصيل، وخلق متواصل، يأخذ بعين الاعتبار التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي طرأت على المجتمعات الإسلامية، ومنها المجتمع الأردني.

ويرى الحزب أن هناك ظلماً تاريخياً تعرّضت له المرأة تمثل في كونها أكثر معاناة من جهة تفشي الجهل، والامية، والظلم، والتعسف، وهضم حقوقها الشرعية، والقانونية، والاجتماعية، واستغلالها اجتماعياً، واقتصادياً، ولذلك فإن الحزب يؤكد على مبدأ الوُقف الإيجابي إلى جانب المرأة لتجاوز تلك الفجوة التاريخية، مع التأكيد على أن الأصل تكافؤ الفرص بين الجنسين، وأن يكون لكل منهما من المكاسب حسب جهده وخصائصه البشرية، مع الاحتكام لقواعد الإسلام ومبادئه الإنسانية^(٢٠٥).

إن الحزب يعترف ويشيد بالمكتسبات الإيجابية التي تحققت للمرأة في الغرب، والتي تبلورت في مجموعة من المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة بإزالة مختلف مظاهر التمييز ضد المرأة، إلا أنه يؤكد أن ذلك التفاعل لا يمنع من إبداء تحفظه على بعض الأبعاد الفلسفية أو الأيديولوجية المتعارضة مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومركزية نظام الأسرة فيها، وخصوصيتها الاجتماعية والثقافية.

ويقوم منهج الحزب في الإصلاح في مجال حقوق المرأة وقضاياها على ضرورة الاجتهاد داخل المنظومة الإسلامية من أجل بلورة مشاريع وطنية بدل التبعية والتغريب.

ويرتكز برنامجه على ثلاث شعارات مركزية: امرأة فاعلة، وأسرة متماسكة، وطفولة آمنة. ويطلب بجملة من الإجراءات والتدابير، وهي:

١ - القضاء على بقايا الأمية عند المرأة الأردنية، واعتماد برامج خاصة بذلك للمرأة في البادية والريف، والعمل على تصحيح الثقافة السائدة، والنظرة السلبية لدورة المرأة.

٢- العمل على تمكين المرأة من حقوقها الشرعية القانونية، وإصلاح كافة القوانين المتعلقة بالمرأة استناداً للمرجعية الإسلامية.

٣- العمل على ضمان الحقّ الشرعي للمرأة في العمل، وتسهيل أداء دورها التّنموي في المجتمع الأردني، والعمل على تشجيع النساء على الإنتاج التّعاوني، من خلال تقديم الدّعم المالي والتّسهيلات القانونيّة.

٤- تفعيل آليات تنفيذ القرارات الصّادرة من المحاكم الشرعيّة والمدنيّة في قضايا المرأة، وخاصّة قضايا الطّلاق التي ترفعها المرأة دفْعاً للضّرر عنها؛ كقضايا الشّقاق والنّزاع، والغيبية، وعدم الإنفاق، والهجر، وغيرها^(٢٠٦).

وتعتبر السيدة نوال الفاعوري أحد أبرز الناشطات في صفوف الحزب، وقد تم تعيينها في مجلس الأعيان عام ٢٠٠٥م، وهي أوّل امرأة يتم انتخابها في مجلس شوري حزب جبهة العمل الإسلامي، وقد ساهمت في تأسيس حزب الوسط الإسلامي، وكانت عضواً في المكتب السياسي للحزب، كما أنها ناشطة في مجال حقوق المرأة، وعضو في الاتحاد النسائي الأردني العام، وعلى الرغم من انتمائها لحزب الوسط إلا أن أطروحاتها حول قضايا المرأة تتجاوز ما يقدمه الحزب، وإن كانت تشترك معه في الرؤية الكلية.

وبحسب الفاعوري فإن عمليّة الإصلاح هي قضية عالميّة في إطار العولمة ولا بُدّ من الاعتراف بأنّ ترسيخ الخطوات الديمقراطيّة وحرية التّعبير والمشاركة الشّعبيّة من جميع شرائح المجتمع نساءً ورجالاً هي حقوق أساسيّة للمواطن العربي، ولا بد من الاستفادة من التجارب العالميّة، وترى أن أهمّ الخطوات الديمقراطيّة لإنجاز التنمية السياسيّة والإصلاح هو التّغيير الجذري بالنّسبة لنظرة المجتمعات العربيّة للمرأة، والتي تحول دون تمكّن المرأة من ممارسة حقوق المواطنة المنصوص عليها في الدّستور والمفصّلة تفصيلاً كاملاً في الشّريعة الإسلاميّة^(٢٠٧).

وبحسب الفاعوري فإنه يجب العمل على تعديل القوانين التي تحول دون نيل حقوق المشاركة الكاملة في تنمية الوطن سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وهذه المشاركة الفاعلة تنبع من تراثنا وتاريخنا خاصّة في القرآن الكريم والسنة النبوية.

وترى أن ممارسة المرأة للعمل السياسي والاجتماعي أمرٌ أساسيٌّ وجوهريٌّ في أحكام الشّريعة الإسلاميّة، وتتمثل هذه الفاعليّة من خلال المشاركة الفعليّة باختيار طريقة الحكم ومؤسساته المختلفة، والمشاركة في اختيار ممثلي الأئمة في المجالس التشريعيّة، ومتابعة أداء هذه المجالس، والمشاركة في نشاطات مؤسّسات المجتمع المدني المختلفة كأحزاب والنقابات والجمعيات الخيرية وغيرها، والترشح لعضوية المجالس البلديّة والتشريعيّة، والمشاركة في مركز صنع القرار ومؤسّسات الدّولة^(٢٠٨).

أما بخصوص النّوع الاجتماعي؛ فإن الفاعوري ترى أن قضية الأدوار الاجتماعيّة للرجل والمرأة مطروحةً وخلافية على مدار التاريخ الإنساني، وقد شهد التاريخ نماذج مؤلمة من المظالم إلى أن ظهرت الدّعوة الإسلاميّة التي أرسّت مبدأ المساواة الإنسانيّة بين الرجل والمرأة؛ فقد شاركت المرأة المسلمة في أحداث الدّعوة الإسلاميّة

إلا أنه مع مرور الزمن وتتابع الأحداث وقعت انحرافات خطيرة، وعادت المجتمعات العربية والإسلامية إلى بعض ما كان سائداً قبل الإسلام، في الوقت الذي تقدمت فيه أمم أخرى واهتمت دوله بقضايا النوع الاجتماعي وأخذت على عاتقها وعاتق المنظمات الدولية الدفاع عن حقوق المرأة وقضاياها بالطريقة التي تناسبها وتخدم مصالحها.

ومع تقدّم وتطوّر وسائل الاتصالات انتشرت هذه المفاهيم مدعومة بقوة المال وقوة السياسة، وهيمنة المجتمعات الغربية المدعومة كذلك بقوة السلاح.. إن النوع الاجتماعي وعلاقته بالمساواة من الأمور الواضحة؛ فالمساواة بين الرجل والمرأة ليست مطلقة لأن هذا الإطلاق يتعارض مع طبيعة الأشياء، ولقد راعت أحكام الشريعة الإسلامية الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة.. ولذلك فإن المساواة في هذا المقام تعني المساواة في الإنسانية، والتي تعني العدالة والتكامل في الأدوار الاجتماعية بين الرجل والمرأة لتحقيق سعادة النوعين، وسعادة المجتمع ومصلحة البشرية جمعاء^(٢٠٩).

أما بخصوص القوانين المتعلقة بالأسرة، والتي شهدت جدلاً واسعاً في الأردن، كقضية «الخلع»، و«جرائم الشرف»، و«رفع سن الزواج للمرأة إلى (١٨) عاماً»؛ فإن الحزب يرى أن رفع سن الزواج لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية تمثيلاً مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية، والقاعدة الشرعية تنص على: «تغيير الأحكام مع تغيير الأزمان». أما بالنسبة لقضية الخلع؛ فإن الحزب يؤكد على أنها ثابتة في الشريعة الإسلامية، إلا أن الصور التطبيقية أفرزت مشاكل عديدة، من أبرزها: التّعسف، ولا بُدّ من مراعاة ظروف المجتمع، ووضع ضوابط تمنع وجود ظلم للرجل. أما القانون المتعلق بجرائم الشرف؛ فإن الحزب يرى أن واقع المجتمع وأعرافه تفرض نوعاً من التوازن، وإيجاد قانون أكثر عدالة، أمّا في صورته الحالية؛ فإن الحزب يعارض سنّ هذا القانون منعاً للانحلال وحفاظاً على أعراف المجتمع^(٢١٠).

أما بخصوص المنظمات الدولية الداعمة لحقوق المرأة؛ فإن الحزب يرى أن لها أجندة خاصة، ترتبط بالمنظور الحضاري الغربي، ولا بد لأي اتفاقية دولية أن تراعي الخصوصيات الثقافية، ويجب أن تضبط وفق القيم الإسلامية، ولا بُدّ من استثمار وتفعيل القضايا المشتركة وتعزيزها، والتحفّظ ورفض كل ما يخالف القيم الإسلامية^(٢١١).

إن المرأة في صفوف «حزب الوسط» تعاني كما تعاني غيرها من النساء في صفوف الأحزاب الأخرى من صعوبة في العمل السياسي والمشاركة الفاعلة، لأسباب مجتمعية وثقافية، مع أن الحزب يشجّع على تفعيل دور المرأة ومشاركتها.

وربما تكون المرأة أكثر فاعلية في «منتدى الوسطية للفكر والثقافة»، والذي تأسس عام ٢٠٠١م، وهو مقرب من الحزب، ويعتبر فرعه الثقافي، حيث تنشط المرأة في ملتقى «فتاة الوسطية» الذي يسعى إلى إبراز دور المرأة في التغيير والإصلاح من خلال ثقافة وسطية تستند إلى فهم الإسلام ديناً وحضارة، ويهدف الملتقى إلى إبراز الدور الحضاري للإسلام في معاملة المرأة والإعلاء من مكانتها، وتشجيع الفتيات على المشاركة في

مجالات الخدمة العامّة، وتعزيز مشاركة المرأة في الحياة السياسيّة، وإعداد القيادات النسائيّة، وتعميق مفهوم المواطنة، وتعزيز العلاقات مع الهيئات النسائيّة الفاعلة في المجتمع المدنيّ محليّاً وعربيّاً وعالميّاً^(٢١٢).

ونظرًا لحدّثة الحزب نسبيّاً فإن نشاطه في النّقابات المهنيّة والاتحادات الطلابيّة لا يزال محدودًا، وقد تقدّم الحزب بثلاثة نساءٍ لم يحالفهن النّجاح، كما قدّم مرشحاً لم ينجح كذلك، ومع ذلك فإنّه يتحدّث عن سبعة نواب فازوا بدعمٍ من الحزب^(٢١٣).

حزب دعاء^(٢١٤)

تأسس حزب دعاء عام ١٩٩٣م، تحت اسم «الحركة العربية الإسلامية الديمقراطية» (دعاء)، إلا أنه بعد العمل بقانون الأحزاب الجديد، (رقم: ١٩) لعام ٢٠٠٧م، قام بتعديل اسمه ليصبح حزب دعاء، وبحسب العاملين في الحزب فقد جاء التعديل دفعًا للالتباس الذي وقع لدى الجمهور حول هوية الحزب، التي كانت تجمع بين القومية والإسلامية والديمقراطية، وعلى الرغم من تعديل اسم الحزب إلا أن هويته تبدو ملتبسة، فهو يعتمد على اجتهادات وتأويلات لا تتمتع بمرجعية تراثية معروفة، وهو يطرح رؤية إسلامية تستند إلى أيديولوجيا قومية يسارية.

يقوم الحزب على جملة من الأسس المكونة لبنيته الفكرية والأيدولوجية، والتي تستند إلى: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وقضائه وقدره، واليوم الآخر، والتسليم التام بأن الله هو المدبر الوحيد في هذا الكون.

وأما القرآن والسنة؛ فهما الأساس في توجهات الحزب، ويؤمن بقدرة القرآن على تشخيص الواقع وإعطاء الحلول، وبأن العقل هو أداة فهم النص وتوصيله وتفعيله، وبضرورة العمل بتطهير النصوص المطهرة من حراس التفاسير؛ فلكل عصر مشاكل، ولكل عصر حلوله، كما أن الإسلام دين عالمي، حوارى منفتح على كافة الأديان والمعتقدات العالمية، والحضارة العربية الإسلامية جزء عضوي وأصيل من البنيان الحضاري الإنساني، والاستناد إلى خطاب عروبي إسلامي عصري، مستنير في إطار من الجدلية بين العروبة والإسلام، وفي ظل الديمقراطية الإسلامية أو جدلية الديمقراطية والشورى^(٢١٥).

ويتكون الهيكل التنظيمي من المجلس الأعلى، ومجلس الأمانة، ومجلس الشورى، إلى جانب عدد من اللجان المتخصصة: أمانة الإعلام، وأمانة الشؤون الثقافية والفكرية، وأمانة الشؤون الخارجية، وأمانة العلاقات، وأمانة التنظيم، والشؤون الداخلية، وأمانة الشؤون القانونية، وأمانة شؤون الأقاليم.

ويبلغ عدد أعضاء الحزب بعد التعديل (٨٥٠) عضوًا، من بينهم (٣٥٠) سيدة، ويعتبر مجلس الأمانة أعلى سلطة في الحزب، ويبلغ عدد أعضائه (٢٠) عضوًا، بينهم (٧) سيدات^(٢١٦)، وهي أعلى نسبة سيدات من بين الأحزاب المرخصة.

وينطلق الحزب في رؤيته لقضايا المرأة بالاستناد إلى جدلية النص الإسلامي؛ فالمجتمع ذكورا وإناتاً هو المستهدف بالعناية الإلهية، والذي أعطى أولوية خاصة لبناء مجتمع نظيف طاهر من الأدران والانحرافات النفسية والسلوكية المختلفة، ويشدد الحزب على قراءة جدلية سياقية تبتعد عن عمليّات انتزاع الآيات القرآنية من سياقها.

وتهدف قراءة الحزب إلى التأكيد على أن الرجل والمرأة في كتاب الله الكريم هما عبارة عن قضية واحدة، وهي قضية الإنسان بهوموم العامة، وقضية تتحدث فيها نصوص مطهرة عديدة تؤكد أول ما تؤكد على مبادئ التكافؤ ما بينهما، والتكافؤ هو التساوي في الخلق؛ فالأصل واحد أي التراب. والرجل والمرأة خلقا من طينة واحدة، وتعتبر قصة خلق حواء من ضلع آدم أسطورة توراتية؛ فالنص القرآني قد ساوى بينهما في الخلق، والخطاب في النصوص المطهرة خطاب جماعي إلى آدم وزوجته، فالأصل واحد هو التراب، والمسؤولية واحدة في الجنة، وهما كذلك في الأرض.

ويؤكد الحزب على التكافؤ، وينظر إلى نفسه كحركة تنوير عروبية إسلامية، مهمته خوض معركة لتأصيل هذا التكافؤ بين الجنسين، وتعميمه في كافة شؤون الحياة الدنيوية، معطية الأولوية في هذا الشأن لقضية الإنسان على قضية المرأة.. قضية إنسان أساء فهم النصوص المطهرة، سواء عن قصد أو عن جهل فسقط في فخ الصراع الجنسوي - بين الجنسين - بدل التكامل بينهما.

ويعتبر الحزب أن الأسرة الصالحة المنتجة تنبني على إرادتين حرتين بالغتين عاقلتين غير خاضعتين للوصاية أو الجبر، إرادتان صاحبتا قرار في اختيار الشريك الآخر.. لبناء أسرة تكون مسؤولوية المحافظة عليها وتوسيعها ومسؤولية مشتركة بالتكافؤ كل حسب سعته.

ويعتبر الحزب أن المرأة هي الأكثر تخبلاً وظلماً في مجتمعنا، ويقع على عاتقها، وعلى عاتق الرجل عبء تحريرها من هذا الواقع الأسود، وهو ما يفرض عليها المبادأة في الانخراط في العمل الوطني العام، سواء كان إنتاجاً اقتصادياً أو ثقافياً أو اجتماعياً أو سياسياً، فهذا حق لها وواجب عليها، ويجب أن لا تُقصى من القيام به بأسباب الإكراه والضغط المعنوي، أو التجاهل والتجهيل.. وتحقيق هذا الهدف يقتضي بذل الجهد لصيانة حقوقها الأساسية وتفعيلها بدءاً من حق التعليم إلى أية مرحلة تستطيعها، وانتهاه بحق قيادة المجتمع، وما بينهما من حقوق، كحق اختيار الزوج، وحق العمل وغيره، ف«النساء شقائق الرجال»، والمعيار بالأفضلية هو التقوى^(٢٧).

ويبدو أن الحزب أعاد النظر في كثير من مسلماته النظرية وإستراتيجيته العملية من خلال دخول أعضاء جدد، حيث ظهر من خلال مقابلة عدد من أعضائه رجالاً ونساءً أن هناك جدلاً واسعاً حول مجمل القضايا السياسية الخاصة بالمرأة.

ولعل دخول السيدة نبيلة أديب سيد أحمد رئيسة لجنة المرأة في الحزب إلى صفوفه صنعت فارقاً جوهرياً بحكم خبرتها في المجال العام لأكثر من خمسة عشرة عاماً كرئيسة لجمعية أم القرى للتنمية الاجتماعية، وعضواً في الهيئة الإدارية للاتحاد النسائي الأردني لدورتين متتاليتين؛ فقد تمكنت من استقطاب عدد كبير من النساء إلى صفوف الحزب، كما عملت على تأسيس «جمعية دعاء للتنمية الاجتماعية» التي تتولى رئاستها^(٢١٨).

وتؤكد السيدة نبيلة أن أحد أهم أسباب عزوف النساء عن المشاركة السياسية هو الخوف، إذ يرتبط مفهوم الحزب والسياسة بالمسألة الأمنية، نتيجة عقود طويلة من غياب الحياة الديمقراطية، وشيوع الأحكام العرفية، فضلاً عن العقلية الأمنية التي تدار بها مجمل القضايا السياسية، وإذا أردنا بناء حياة سياسية سليمة، ومشاركة فاعلة للمرأة فلا بدّ من العمل على بناء الثقة بالأحزاب، والثقة في العلاقة بين الحزب والحكومة^(٢١٩).

ويعمل الحزب على عقد محاضرات ودروس تثقيفية بحقوق المرأة في الحزب والجمعية، ومن خلال الاتصال بالنساء في البيوت، وتشير السيدة نبيلة وكذلك النائبة عن الشؤون النسائية للأمين العام السيدة أم خالد إلى أن العمل الخيري هو أحد أهم المدخلات للعمل السياسي في ظل ثقافة الخوف^(٢٢٠).

وتؤكد نائبة الأمين العام للشؤون النسائية في الحزب على أن حقوق المرأة مكفولة بالشريعة الإسلامية، ولسنا ملزمين بالاتفاقيات الدولية المتعلقة بالمرأة، وتؤكد على ذلك بالقول: «نحن ننتقل في توجهاتنا من بيتنا الأردنية، ولا نلتفت للخارج، نستفيد من بعض تجاربهم، ولكن لنا خصوصيتنا، فما يصلح هنا لا يصلح هناك»^(٢٢١).

وتؤكد السيدة نبيلة أن الحجاب أمرٌ إلهي، وهو تعبير عن الذات والهوية الإسلامية، كما أنه يمنح المرأة حرية أكثر في الحركة، ويعزز الثقة بالنفس، وتعتقد أن خلع الحجاب هو نتيجة منطقية لفقدان المرأة المسلمة لثقتها بنفسها^(٢٢٢).

ويعلّل الدكتور محمد أبو بكر الأمين العام للحزب، عدم ترشيح أي امرأة من الحزب للانتخابات النيابية، بسبب عدم القناعة بقانون الصوت الواحد، ووقوفه عائقاً أمام وصول الأحزاب للبرلمان، فضلاً عن المعوقات العديدة التي تنطبق على الرجل والمرأة على السواء؛ فالمجتمع الأردني ما زال يرفض تقبل فكرة العمل الحزبي، وكذلك الخوف من الانخراط فيه، فضلاً عن أن المرأة ما زالت حبيسة البيت، وفرصة عملها في الحياة العامة ما زالت ضعيفة، ورهينة للرجل^(٢٢٣).

أما بخصوص قانون «الكوتا» النسائية، فإن الحزب يعتبره الأسوأ، ويطالب بإلغائه، وذلك لأنه لا يجوز التمييز بين الجنسين، كما أن آلية التطبيق لهذه «الكوتا» تشوبها أخطاء واسعة، والمطلوب قانون للنسبية، وإعطاء المرأة نسبة من قوائم المرشحين للانتخابات، بحيث تصل بجهدا وجهد الحزب الذي تنتمي إليه^(٢٢٤).

أما فيما يتعلق بجملة القوانين الخاصة بالمرأة، والتي أثارت جدلاً واسعاً داخل المجتمع الأردني؛ كقانون «الخلع»، و«رفع سن الزواج للمرأة»، و«جرائم الشرف»، فلا يوجد رؤية محدّدة للحزب، وهناك جدلٌ واسعٌ حول هذه القضايا بين مؤيّد ومعارض^(٢٢٥).

وحول أطروحات النسوية الغربية وأجندتها الخاصّة بحقوق المرأة، ومفاهيمها النّظرية ك«الجندر»؛ فإنّ السّيّدة نبيلة أحمد ترى أنّ هذه الفلسفات لا تتطابق مع القيم الإسلاميّة، كما أنّها تحمل أجندة سياسيّة، والمنظمات الدوليّة الرسميّة والمدنيّة تقدّم تمويلاً سخياً، للمؤسّسات النسوية العلمانيّة في بلادنا، مع العلم أنّها معزولة وينحصر عملها على طبقة معيّنة، ولا علاقة لها بهموم المرأة المستضعفة، وتؤكد على أنّ المرأة في البلاد العربيّة والإسلامية تطالب بحقوق غير مثالية وغير واقعيّة، إذ يجب عليها في ظلّ الأوضاع الاجتماعيّة المحليّة أن تبدأ بما أعطته الشريعة للمرأة، وهو سقفٌ يتجاوز قدراتها وإمكاناتها الفعلية، ويحقّق ما يزيد على طموحها، فإذا أردنا أن نبني فاعليّة حقوقية للمرأة يجب البدء من الشريعة الإسلاميّة وقيمتها، ثمّ الاجتهاد في تكوين وبناء نسوية إسلامية أصيلة.

خاتمة

لعلّ الدرس الأهم الذي يمكن تعلّمه والاستفادة منه في إطار تجربة المرأة الإسلاميّة في الأردن، هو الابتعاد عن جملة التفسيرات الأحاديّة والسّهلة التي تستند إلى رؤيةٍ جوهرائية للإسلام والمرأة الإسلاميّة، فالحركات والأحزاب الإسلاميّة في الأردن تتوافر على قدر كبيرٍ من التّنوع و التعقيد والاختلاف في الرّؤية والمنهج وطرائق العمل، إذ هناك تباينٌ شديدٌ بين الحركات التي تعمل خارج السّياق الديمقراطي وتلك التي تعمل من داخله حول مجمل القضايا المتعلقة بالمرأة، وتتنوع الاجتهادات الفقهيّة بين جماعةٍ وأخرى، تبعاً للبنية الفكرية والأيدولوجية، والاستراتيجية العمليّة التطبيقية.

فالحركات التي تعمل خارج السّياقات الديمقراطية سواء أكانت دعوية أم حركية أم ثورية، بدأت تغير من أساليبها العمليّة المتعلقة بالمرأة، حيث باشرت بضم النساء إلى صفوفها كداعيةٍ وناشطةٍ، وبدأت المرأة تلعب دورًا كبيرًا داخل هذه الحركات من خلال عمل لجان وفروع خاصّة بالمرأة قادرة على الوصول إلى القاعدة النسائية الشعبية الواسعة، إلا أن هذه الحركات والجماعات على اختلاف توجهاتها النظريّة والعمليّة، تستند إلى رؤيةٍ للذات والتراث، والأنا والآخر؛ تتسم بالجمود والتقليد، فهي تؤسّس خطابها على الاعتقاد بتمام التجربة الإسلاميّة تاريخياً، وصلاحيّة الإسلام وشموله لكافة القضايا والمسائل المستجدة، وتتخذ من التجربة النبوية لدولة المدينة نموذجًا إرشادياً قادراً على توفير منظومةٍ حقوقيّةٍ للمرأة تتفوق على نظيراتها من الحضارات الأخرى السابقة واللاحقة، وتنظر إلى الحضارة الغربيّة كخضم يعمل على اجتثاث الإسلام، ويسعى إلى الهيمنة والسّيطرة على مقدّراته وثرواته، من خلال إثارة مسألةٍ حقوق المرأة في العالم العربي والإسلامي، كمدخل لإفساد المرأة والأسرة؛ باعتبارهما مركز القيم الأخلاقيّة الإسلاميّة، تمهيداً لإفساد المجتمع والسّيطرة عليه سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

وعلى الرغم من الاختلاف المنهجي في خطاب الحركات الإسلاميّة خارج السّياق الديمقراطي حول آليات التّعير من الإصلاح إلى الثورة؛ إلا أنها تشترك بمرجعيتها المؤسّسة على الكتاب والسنة وفق قراءةٍ ظاهريّةٍ لا تاريخيّةٍ، وفي غايتها الدّهائية المتمثّلة بإقامة دولة الخلافة وتطبيق الشّريعة، واستئناف الحياة الإسلاميّة.

وتشترك في رؤيتها المتعلقة بالمرأة من حيث التشديد على مساواتها بالرجل في أصل التكليف، والخلق، والفترة، إلا أنها تعتبر البيت هو المكان الأساسي للمرأة، وخروجها استثناء من القاعدة، وتضع شروطاً مشددة على عمل المرأة، وحضورها في المجال العام، فضلاً عن منعها من المشاركة السياسية، وحرمانها من تولي معظم الولايات العامة السياسيّة والقضائيّة.

وعلى الرّغم من كلّ التّقييدات السابقة، فقد عملت هذه الحركات على توظيف وتجنيد المرأة في صفوفها بهدف تعزيز وجودها في الحيز الاجتماعي السياسي العام، وظهرت المرأة كفاعلة ونشطة من خلال الدعوة في المنازل والبيوت، ومؤسسات المجتمع المدني الخيري، وعملت على بناء نماذج إرشادية للمرأة المسلمة بحسب تصوراتها النظرية والأيدولوجية.

حيث عمل حزب التحرير على بناء نموذج «المرأة السياسية الراديكالية»، التي تساهم في التغيير الاجتماعي السياسي من قمة الهرم السياسي للدولة.

فيما تبنت الحركات الدعوية كالسلفية التقليدية والتبليغ، نموذجاً «للمرأة الداعية»، التي تعمل على التغلغل داخل النسيج المجتمعي، والتغيير من القاعدة.

أما الحركات الثورية كالسلفية الجهادية، فقد رسخت مفهوم «المرأة المقاتلة المجاهدة» كنموذج للتغيير الشامل، عن طريق العنف والقوة الجهادية.

إن المرأة في صفوف هذه الحركات الدعوية والحركية والجهادية، بدأت بالانخراط والمشاركة في صفوف هذه الجماعات بشكل فاعل، ويبدو أن التّطورات والتّغيرات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، تعمل ولكن ببطء شديد على تغيير صورة المرأة وأدوارها داخل هذه الحركات والمجتمع بشكل عام، إلا أن هذه التغيرات تبقى محدودةً وضعيفةً نظرًا للأيدولوجية الدينيّة الصّارمة التي تتحكم في مفاصل البناء النّظري والتنظيمي، ولذلك فإنه من الصّعب الحديث عن تطور منظومات حقوقيّة للمرأة في المستقبل القريب في إطار هذه الحركات التي تعمل خارج السياقات الديمقراطية؛ بل وتكفر بها .

إذا كانت صورة المرأة قائمّة ولا تبعث على التّفاؤل في إطار الحركات التي تعمل خارج السّياقات الديمقراطية، فإن الصّورة تبدو مغايرة تمامًا في إطار الأحزاب التي تعمل داخل السّياقات الديمقراطية، فقد عملت هذه الأحزاب على تطوير رؤية للدين والدولة والمجتمع تستند إلى قراءة للتراث والحداثة في سياق تقليديّ استطراديّ وفق آليات الاجتهاد والتّجديد في المجال التداولي الإسلامي، بحيث غدت مفاهيم الإصلاح، والديمقراطية، والشورى، والتعددية، وغيرها راسخةً في حقلها الدلالي، وأصبحت منظومة حقوق المرأة أحد ثوابتها النظرية والعملية، فقد برهنت الممارسة العمليّة لهذه الأحزاب على أهميّة دور المرأة في عمليّة الإصلاح، والتنمية الشاملة، وضرورة إشراكها في العمل السياسي، وإدماجها في الإطار الحزبي، وإنشاء الفروع النسائيّة.

وإذا كانت الأحزاب السياسية الإسلامية في الأردن قد عدّلت من رؤيتها تجاه الكثير من القضايا المتعلقة بالمرأة، فإن مواقفها لا تزال بحاجة إلى مزيد من الاجتهاد والتجديد؛ إذ لا تزال هناك عقبات وصعوبات تحول دون التّقدم بأوضاع المرأة نظرًا لوجود توجّهات متشدّدة داخلها، واتجاهات لم تحسم بعد خياراتها النّظرية والعملية.

ولعل الظاهرة الأبرز في هذا السّياق هي المرأة الإسلاميّة نفسها؛ فقد بدت أكثر إدراكًا لذاتها ودورها، فبعد عقود من العزوف عن الولوج إلى حيّز المجال العام، بدأت تقتحم الفضاء العمومي متحديةً البنى الدينية والقبلية التقليدية التي عملت على تهميشها في إطار الدولة المابعد كولينيالية المؤسسة ذكوريًا.

وقد أخذت الناشطات الإسلاميّات بالانخراط في صفوف الأحزاب وبطالبن بدور أكبر في التراتبية الهريراركية يتجاوز مجرد الحضور في فروع ولجان نسائية معزولة، الأمر الذي يعمل على بناء فعاليةً سياسيةً جديدة في ظلّ حوارات وسجلاتٍ تؤسس لمنظومة حقوقية للمرأة في إطار من القيم الإسلاميّة، تباين المنظومات الحقوقية النسوية الغربية المؤسسة على الصّراع والتّنازع، تقوم على مبادئ دينية أخلاقية تتسم بالتكاملية والشمولية، وتنبني على حقّ الاختلاف وفق مبادئ الممارسة الحوارية داخل التقليد الإسلامي الذي يتوافر على طاقة استمرارية خالقة تستند إلى مبادئ الاجتهاد والتّجديد، تبتد جملة الدعاوى النّمطية والمقولية السائدة في الغرب حول المرأة الإسلامية باعتبارها مضطهدة ومهمشة من قبل حركات الإسلام السياسي، التي تعمل على ترسيخ قوانين تمييزية ضدّ المرأة، استنادًا إلى أطروحات استشراقية وثقافية تتأسس على مقولات جوهرانية ترى في الإسلام نفسه دينًا تمييزيًا قمعيًا عنيفًا.

أما النّاشطات الإسلاميّات فإنهن ينظرن إلى هذه الأطروحات في سياق الاستراتيجيات الإمبريالية للهيمنة والسيطرة تحت غطاء منظومات حقوقية تلبس بدعوى الكونية الثقافية المعولة في سبيل إلغاء الخصوصيات الثقافية والحضارية.

وتعتبر مسائل الحجاب والأسرة من أهم المسائل الخلافية الملتبسة؛ فالناشطات الإسلاميّات يشددن على أن الحجاب أمر شرعي تكليفي لا يخضع لأمر الرجل، كما أنه تعبير عن التمسك بالهوية الإسلامية، وأحد رموز المقاومة وممانعة الهيمنة الغربية، بل إنه أحد رموز التحرر الذي يسمح للمرأة بالتحرر في المجال العام.

وأما الأسرة فهي حصن القيم الأخلاقية التي تؤسس لمجتمع طاهر سوي، يتجاوز العبث والانحلال؛ إذ لا يوجد تناقض بين كون المرأة زوجًا وأماً وأختًا، وبين دورها الاجتماعي السياسي وفق مبدأ الاختلاف التكاملي بين الرجل والمرأة، والذي يقوم على فلسفة جمعانية تنبني على التعاون والتعايش، وليست فردانية تنبني على الأنانية والتنازع.

إن تنامي ظاهرة حضور المرأة الإسلامية الأردنية في المجال العام حديثة نسبيًا، كما إن دخولها مجال العمل السياسي والحزبي بدأ في عقد التسعينيات، ومع ذلك فإنها استطاعت أن تثبت كفاءتها وقدرتها على لعب دور

حيويّ في التّواصل مع قطاعات نسائيّة واسعة كانت بعيدة عن قدرات وأجندة الحركات النسوية المعلمنة، والتي رغم تواجدها لعقود من الزّمن بقيت نخبويّة، وتقتصر على نساء الطبقات العليا، بينما تمكنت الناشطات الإسلاميات من اختراق جميع الطبقات الاجتماعيّة من خلال النّدوات والدّروس والمحاضرات التي تبصّر المرأة بحقوقها الشرعيّة في الإسلام؛ فالإسلام بحسب الإسلاميات يمنح المرأة حقوقاً عملت التقاليد والأعراف التّقافيّة والمجتمعيّة البالية على انتزاعها والتّنكر لها.

وبحسب الناشطات الإسلاميات تعتبر ثقافة الخوف أحد أهمّ العوائق التي تمنع المرأة من ممارسة العمل السياسيّ، والانخراط في صفوف الأحزاب، فمعظم الناشطات رغم إدراكهنّ لأهمية المجال السياسيّ، يفضلن العمل في المجال الخيريّ الاجتماعيّ؛ بسبب عقود من القمع والاستبعاد، وشيوع وهيمنة عقليات عرفيّة استبداديّة تتحكم بمصائر الإصلاح والتّقدم المتعلّق بالرجل والمرأة.

والسياسة

الهوامش

- ١- ضمّ الحزب كل من الشيخ تقي الدين النبهاني، رئيسا للحزب، وداود حمدان، نائبا للرئيس وسكرتيرا للحزب، وغانم عبده، أميناً للصندوق، ود. عادل النابلسي عضواً، ومينير شقير عضواً.
انظر: إحسان سمارة: «مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي»، دار النهضة الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١م، ص ١٤١.
- الدكتور محمود سالم عبيدات: «أثر الجماعات الإسلامية الميداني في القرن العشرين» دار الفكر، عمان، ص ٢٣٠.
- الدكتور موسى زيد الكيلاني: «الحركات الإسلامية في الأردن» دار البشير، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٨٧.
- ٢- رفض طلب الحزب بالترخيص من خلال كتاب وزير الداخلية، بتاريخ ١٤ آذار ١٩٥٣م، رقم: ن د / ٧٠ / ٥٢ / ٩١٦.
انظر: إحسان سمارة: «مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي» مرجع سابق، ص ١٤٧.
- ٣- أحمد البغدادي: «حزب التحرير دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية»، دار قرطاس، الكويت، ١٩٩٤، ص ١٢.
- ٤- انظر: عبد الحلیم الرّمحي: «الإعلام الإسلامي»، رسالة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الإسلامية، باكستان، ١٩٨٦م، ص ٢٩-٣٠.
- وهناك عددٌ من الكتب صدرت لأعضاء في الحزب مثل: «السياسة الاقتصادية المثلى»، و«نقض الاشتراكية الماركسية»، و«كيف هدمت الخلافة»، و«أحكام البيئات»، و«نظام العقوبات»، و«أحكام الصلاة»، و«الفكر الإسلامي».
- ٥- انظر: فهمي جدعان: «نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، ضمن «نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى»، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ص ٦١.
- د. همام سعيد: «حزب التحرير: دراسة ونقد»، ضمن أعمال ندوة: «اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصرة» مكتب التربية العربي لدول الخليج، البحرين، ١٩٨٥م، ص ٦١٨.
- د. عبد الله فهد النفيسي: «الفكر الحركي للتيارات الإسلامية» شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، ص ١٧.
- ٦- «حزب التحرير»، منشورات حزب التحرير، ٩ / ٥ / ١٩٨٥م ص ٢.
- ٧- المرجع السابق، ص ٢.
- ٨- تقي الدين النبهاني: «النظام الاجتماعي في الإسلام»، دار الأمة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، ص ١٨.
- ٩- المرجع السابق، ص ١٨.
- ١٠- «مفاهيم حزب التحرير»، منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، ٢٠٠١م، ص ٨٠-٨١.
- ١١- المرجع السابق، ص ٨٤.
- ١٢- تقي الدين النبهاني: «النظام الاجتماعي في الإسلام»، مرجع سابق، ص ١٢-١٣.
- ١٣- «مذكرة من حزب التحرير»، منشورات حزب التحرير، ص ٤.
- وانظر: عبد القديم زلوم: «كيف هدمت الخلافة»، دار الأمة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠م.

- ١٤- تقي الدين النبهاني، «الخلافة»، منشورات حزب التحرير، ص ٣.
- ١٥- محمد زاهد جول: «حزب التحرير: مسارات تشكل الإسلام الراديكالي»، بحث غير منشور، ص ٢٢.
- ١٦- تقي الدين النبهاني، «التكتل الحزبي»، منشورات حزب التحرير، ص ١٤.
- ١٧- المرجع السابق، ص ١٦.
- ١٨- «نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير»، منشورات حزب التحرير، الخرطوم، ربيع الثاني ١٣٨٥هـ، ١٧ أغسطس ١٩٦٥م، ص ١٣.
- ١٩- المرجع السابق، ص ٣٢.
- ٢٠- تقي الدين النبهاني: «الدولة الإسلامية»، دار الأمة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤، ص ١٧٤.
- ٢١- عبد القديم زلوم: «كيف هدمت الخلافة؟» مرجع سابق، ص ٤٥-٤٦.
- ٢٢- انظر: عبد القديم زلوم: «الديمقراطية: نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها» من منشورات حزب التحرير.
- ٢٣- انظر: «مجلة الوعي»، بيروت، العدد: ٥٨، شباط ١٩٩٢م، ص ٢٥.
- ٢٤- «الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات النيابية»، بيان لحزب التحرير بتاريخ: ١/ ٨/ ١٩٩٢م.
- ٢٥- «الحكم الشرعي في انتخاب وترشيح المرأة للمجلس النيابي في الديمقراطية» بيان من حزب التحرير، ولاية الكويت، ١٦ صفر الخير ١٤٢٦هـ، ٢٦/ ٣/ ٢٠٠٥م.
- ٢٦- المرجع السابق، ص ١-٢.
- ٢٧- الدكتور موسى زيد الكيلاني: «الحركات الإسلامية في الأردن»، دار البشير، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص ٩٣-٩٤.
- ٢٨- المرجع السابق، ص ٨٩.
- ٢٩- تقي الدين النبهاني: «نظام الإسلام»، من منشورات حزب التحرير، الطبعة الخامسة، ١٩٥٢م، ص ٩٩.
- ٣٠- مقدمة الدستور: أو الأسباب الموجبة له»، من منشورات حزب التحرير، ١٩٦٣م، ص ٢٥٢.
- ٣١- المرجع السابق، ص ٢٥٨.
- ٣٢- تقي الدين النبهاني: «النظام الاجتماعي في الإسلام»، مرجع سابق، ص ٩٠.
- ٣٣- المرجع السابق، ص ٣١-٣٢.
- ٣٤- تقي الدين النبهاني: «النظام الاجتماعي في الإسلام» مرجع سابق، ص ٨٦-٨٩.
- ٣٥- محمد حسين عبد الله: «المرأة المسلمة وحمل الدعوة»، مجلة الوعي، العدد (رقم: ١١٨)، السنة الحادية عشرة، ذو القعدة، ١٤١٧هـ- آذار ١٩٩٧م، ص ٢٣.
- ٣٦- انظر: مجلة الوعي، بيروت، (العددان: ٢٣٤-٢٣٥)، آب وأيلول، ٢٠٠٦م، ص ١٩-٢٠.
- ٣٧- انظر: بيان صحفي لحزب التحرير، بنجلادش، يطلب من (حميدة حسين) وبطانتها أن تناظره في الدفاع عن عقيدتها العلمانية، بنجلادش ١٤ ربيع الثاني ١٤٢٩هـ، ٢٠/ ٤/ ٢٠٠٨م.
- انظر: www.hizb-ut-tahrir.org
- ٣٨- انظر: أم فراس - فلسطين: «مذكرات حاملة دعوة» مجلة الوعي، بيروت، (العدد: ٢٢٠)، السنة العشرون، ربيع الأول، ١٤٢٧هـ، نيسان ٢٠٠٦م، ص ٤٤ - ٤٥.
- ٣٩- تقي الدين النبهاني، «نظام الإسلام» مرجع سابق، ص ٥٩.
- ٤٠- انظر: تقي الدين النبهاني: «الدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص ١٣-٢٦.
- ٤١- «حزب التحرير»، منشورات حزب التحرير، ١٩٨٥م، ٥/ ٩/ ٢٠٠٨م، ص ٢.
- ٤٢- «في يوم المرأة» مجلة الوعي، (العدد: ١٧٥)، السنة الرابعة عشرة، صفر ١٤٢١هـ، أيار ٢٠٠٠م، ص ١٣.
- ٤٣- «الحملة الرأسمالية على المرأة المسلمة»، مجلة الوعي، (العدد: ٢٢٩)، السنة العشرون، صفر ١٤٢٧هـ- آذار

٢٠٠٦م، ص ٢٩.

- ٤٤- محمد زاهد جول: «الخطاب السياسي للسلفية الألبانية» كتاب المسبار، العدد السابع، ٢٠٠٨، ص ٥٢.
- ٤٥- محمد إبراهيم الشيباني: «حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه»، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، ص ١/٤٠١.
- ٤٦- مقابلة مع الشيخ عبد الفتاح عمر بتاريخ ٢٠٠٨م/٧/٢.
- ٤٧- محمد ناصر الدين الألباني: «مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين: العز بن عبد السلام، وابن الصلاح» المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، ص ١٢.
- ٤٨- محمد ناصر الدين الألباني: «الأجوبة النافعة عن أسئلة لجنة مسجد الجامعة» المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ، ص ٦٣.
- ٤٩- محمد ناصر الدين الألباني: «التصنيف والتربية وحاجة المسلمين إليهما»، المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، ص ٣٠-٣١.
- ٥٠- المرجع السابق، ص ٢٩.
- ٥١- ناصر الدين الألباني: تعليق في هامش كتاب: «حقوق النساء في الإسلام: نداء إلى الجنس اللطيف»، تأليف محمد رشيد رضا، المكتب الإسلامي، ١٩٧٥م، ص ١١.
- ٥٢- عبد العزيز بن عبد الله باز: «خطر مشاركة المرأة للرجل في ميدان عمله» ضمن «الحجاب والسفور في الكتاب والسنة» دار الكتب السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص ٢١-٢٢.
- ٥٣- محمد ناصر الدين الألباني: «أدب الزفاف في السنة المطهرة»، دار ابن حزم، بيروت، والمكتبة الإسلامية، الجببية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، ص ٢٧٩-٢٨٩.
- ٥٤- سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز: «حكم السفور والحجاب» طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ، ص ٤٧.
- ٥٥- المرجع السابق، ص ٤٩.
- ٥٦- فضيلة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين: «رسالة الحجاب»، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ، ص ٨١.
- ٥٧- محمد ناصر الدين الألباني: «جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة»، المكتبة الإسلامية، الجببية، ابن حزم، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧م، ص ٣٧.
- ٥٨- انظر: محمد ناصر الدين الألباني: «الرد المفحم»، المكتبة الإسلامية، الجببية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٥٩- محمد ناصر الدين الألباني: «جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة»، مرجع سابق، ص ٣٠.
- ٦٠- محمد ناصر الدين الألباني: «صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم من التكبير إلى التسليم كأنك تراها»، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى الجديدة، ١٩٩٢م، ص ٤٣.
- ٦١- أبي عبيدة، مشهور حسن آل سلمان: «السياسة التي يريدها السلفيون»، الدار الأثرية، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٣٣.
- ٦٢- محمد إبراهيم شقرة: «لا دفاعاً عن السلفية، بل دفاعاً عنها» بدون ناشر، ص ٣.
- ٦٣- محمد إبراهيم شقرة: «هي السلفية، نسبة وعقيدة ومنهجاً»، بدون ناشر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ١٧٩.
- ٦٤- علي الحلبي الأثري: «حول الدعوة السلفية مرة أخرى وليست أخيرة» جريدة الغد، الجمعة، ٢٥ أيار ٢٠٠٧م، (العدد: ١٠١٧)، ص ٧.
- ٦٥- محمد موسى نصر: «ماذا ينقون من السلفية» دار الإمام أحمد، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٥٤.
- ٦٦- محمد ناصر الدين الألباني: «الطريق الرشيد نحو بناء الكيان الإسلامي»، ضمن «حياة الألباني وآثاره»، مصدر سابق، ٢٧٧/١.

- ٦٧- سليم بن عيد الهلالي: «فيه نخن»، مجلة الأصالة، ١٥ ذو القعدة ١٤١٤هـ، (العدد: ١١)، ص ١٢.
- ٦٨- سليم بن عيد الهلالي: «فيه نخن»، المرجع السابق، ص ١٣-١٥.
- ٦٩- محمد ناصر الدين الألباني: «فقه الواقع» المكتبة الإسلامية، الجبيلة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ، ص ٣.
- ٧٠- محمد ناصر الدين الألباني: «مسائل وأجوبتها» مجلة الأصالة، ١٥ جمادى الآخرة، ١٤٢٠هـ، السنة الرابعة، (العدد: ٢٢)، ص ٧٧.
- ٧١- مجلة الأصالة، ١٥ جمادى الآخرة ١٤١٤هـ، العدد الثامن، ص ٧٩.
- ٧٢- محمد ناصر الدين الألباني: «مسائل عصرية في السياسة الشرعية»، مجلة الأصالة، ١٥ جمادى الآخرة، ١٤١٣هـ، العدد الثاني، ص ١٧.
- ٧٣- المرجع السابق، ص ٢٢.
- ٧٤- انظر: للجنة النسائية: «معاً على طريق النجاح والتفوق للفرد والأسرة والطالب والمدرسة»، الدار الأثرية، عمان.
- ٧٥- مشهور حسن سلمان: مقدمة كتاب «حكم عمل المرأة في الفقه الإسلامي»، تأليف عدنان بن ضيف الله الشوابكة، الدار الأثرية، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، ص ٥.
- ٧٦- المرجع السابق، ص ٦.
- ٧٧- محمد موسى نصر: «حقوق المرأة في الإسلام»، شريط مسجل، (رقم: ١٤).
- ٧٨- المرجع السابق.
- ٧٩- محمد ناصر الدين الألباني: تعليق على هامش كتاب «حقوق النساء في الإسلام» مرجع سابق، ص ١١.
- ٨٠- عبد الرحمن عبد الخالق: «حكم تولي المرأة الولايات العامة والاشتراك في المجالس التشريعية نائية وناخبة»، ص ٥.
- ٨١- ولد عبد الله عزام في قرية السيلية الحارثية لواء جنين، في فلسطين عام ١٩٤١م، ولجأ إلى الأردن عقب الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين عام ١٩٤٨م، والتحق بكلية الشريعة جامعة دمشق ونال شهادة الليسانس، ثم عمل مدرساً في أحد المدارس الثانوية في مدينة عمان، وكان عضواً بارزاً في جماعة الإخوان المسلمين، والتحق بما سمي معسكرات الشيوخ بعد حرب حزيران ١٩٦٧م، والتي أنشأها الإخوان، وحصل على الماجستير في أصول الفقه ١٩٦٩م، وعمل محاضراً في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية ما بين أعوام (١٩٧٣-١٩٨٠م)، وفصل من الجامعة الأردنية حيث ذهب للعمل في السعودية ١٩٨١م في جامعة الملك عبد العزيز في جدة، وقرر الذهاب إلى باكستان عام ١٩٨٤م، تفرغ للعمل كمستشار للتعليم في الجهاد الأفغاني حيث أسس مكتب الخدمات، وبقي حتى اغتياله بتاريخ ٢٤ / ١١ / ١٩٨٩م بتفجير سيارته، وقد ترك تراثاً ضخماً في فقه مسائل الجهاد، وجمعت مؤلفاته في خمس مجلدات، طبع ونشر وإعداد مركز الشهيد عزام الإعلامي في بيشاور، باكستان.
- ٨٢- انظر: حسن أبو هنية، «دار الإسلام والنظام الدولي في فكر السلفية الجهادية المعاصرة»، كتاب المسبار، مركز المسبار للدراسات والبحوث. العدد الخامس، مايو، أيار ٢٠٠٧م، ص ١٣٩.
- ٨٣- ولد أبو محمد المقدسي عام ١٩٥٨م، وهو عصام محمد طاهر البرقاوي، المقدسي شهرةً، من قرية برقاً من أعمال نابلس، وانتقل مع عائلته إلى الكويت، حيث أكمل دراسته الثانوية، ثم درس العلوم في جامعة الموصل في العراق، وذهب إلى السعودية لدراسة العلوم الشرعية، حيث أطلع بشكل معمق على أدبيات الحركة الوهابية وعلماء الدعوة السلفية النجدية، ثم سافر إلى باكستان وأفغانستان، وعاد بعدها إلى الاستقرار في الأردن ١٩٩٢م، وبدأ بنشر أفكاره إلى أن اعتقل عام ١٩٩٤م على خلفية قضية ”بيعة الإمام“، وخرج من السجن ١٩٩٩م بعفو ملكي، واعتقل بعدها عدة مرات على خلفية قضايا تتعلق بتنظيمات سلفية جهادية، وألف العديد من الكتب في منهج السلفية الجهادية.
- ولمزيد من التفصيل انظر ملف أبي محمد المقدسي على موقعه الخاص على شبكة الانترنت ”منبر التوحيد والجهاد“.
- ٨٤- ولد أبو قتادة الفلسطيني عام ١٩٦١م، وهو عمر محمود عثمان، أبو عمر، وهو أردني من أصل فلسطيني، من قرية دير الشيخ من أعمال القدس، درس الشريعة في الجامعة الأردنية، وانتمى في بداية حياته الحركية إلى جماعة الدعوة والتبليغ، ثم انتقل إلى صفوف السلفية التقليدية، وعمل على تأسيس حركة سلفية في نهاية الثمانينات، ثم توجه عام ١٩٩٣م

- إلى باكستان وأفغانستان، حيث تبلور انتماؤه إلى السلفية الجهادية، وفي عام ١٩٩٤م ذهب إلى بريطانيا، ومن هناك أصدر نشرة "الأنصار" المساندة للجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، ثم أصدر مجلة "المنهاج" السلفية الجهادية، واعتبر عقب هجمات أيلول / سبتمبر الأب الروحي لتنظيم القاعدة في أوروبا وشمال إفريقيا، وتعرض للاعتقال في بريطانيا ثم أفرج عنه مؤخرًا، من مؤلفاته: كتاب «الجهاد والاجتهاد» وهو يعتبر أحد أهم الكتب في بيان الفلسفة السلفية الجهادية.
- ٨٥- أبو الأعلى المودودي: «نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور»، ترجمة: جليل محمد الإصلاحي، دار الفكر، لاهور، ص ١٥٣.
- ٨٦- المرجع السابق، ص ١٥٣.
- ٨٧- أبو الأعلى المودودي: «المصطلحات الأربعة في القرآن الكريم»، الدار الكويتية، ترجمة: محمد كاظم سابق، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ص ٨.
- ٨٨- سيد قطب: «معالم في الطريق»، دار الشروق، القاهرة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨٢م، ص ٩١-٩٣.
- ٨٩- المرجع السابق، ص ١٠.
- ٩٠- المرجع السابق، ص ٢١.
- ٩١- سيد قطب: «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، دار الشروق، بيروت، القاهرة ١٩٩٥م، ص ٤٧.
- ٩٢- المرجع السابق، ص ٥١.
- ٩٣- سيد قطب: «معالم في الطريق»، مرجع سابق، ص ١٢٣.
- ٩٤- المرجع السابق، ص ١٢٥.
- ٩٥- سيد قطب: «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، مرجع سابق، ص ٤٨.
- ٩٦- عبد الله عزام: «العقيدة وأثرها في بناء الجيل»، ص ٩٤.
- وانظر: أبو عبادة الأنصاري: «مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام»، مركز الشهيد عبد الله عزام الإعلامي، بيشاور، باكستان.
- ٩٧- المرجع السابق، ص ٦٧.
- ٩٨- عمر بن محمود أبو عمر: «الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج»، دار البيارق، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ٩٣-٩٩.
- ٩٩- أبو محمد المقدسي: «الديمقراطية دين»، ص ٥. www.tawhid.ws
- ١٠٠- محمد أبو رمان: «حوار خاص مع المقدسي». www.tawhid.ws
- ١٠١- عبد السلام فرج: «الفريضة القائمة». www.tawhid.ws
- ١٠٢- عمر محمود أبو عمر: «لماذا الجهاد؟». www.tawhid.ws
- ١٠٣- «إعلان الحرب على أمريكا» بيان صادر عن تنظيم عن تنظيم القاعدة العالمي، أفغانستان ١٩٩٨م.
- ١٠٤- أمين الظواهري: «فرسان تحت راية النبي» نشر في صحيفة الشرق الأوسط، ديسمبر ٢٠٠١م، ص ٤١.
- ١٠٥- لمزيد من التفصيل، انظر: حسن أبو هنية، ومروان شحادة: «إستراتيجية القاعدة في العراق: النشوء والارتقاء».
- ١٠٦- عبد الله عزام: «الحق بالقافلة» مركز الشهيد عبد الله عزام الإعلامي، بيشاور، ص ٤٥.
- عبد الله عزام: «الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان» ص ١٩.
- ١٠٧- المرجع السابق، ص ٤٨.
- ١٠٨- يوسف العبيري: «دور النساء في جهاد الأعداء: نماذج للمرأة المجاهدة من نساء السلف» ص ١٥.
- ١٠٩- المرجع السابق، ص ٢٢.
- ١١٠- أبو محمد المقدسي، «مشروع الشرق الأوسط الكبير»، ص ٤٨. www.tawhid.ws
- ١١١- المرجع السابق، ص ٥٠.
- ١١٢- المرجع السابق، ص ٦١-٦٢.

- ١١٣- «الموسوعة الميسرة في الأديان، والمذاهب المعاصرة»، الطبعة الثانية، الرياض، الندوة العلمية للشباب الإسلامي، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م، ص ١١٥.
- ١١٤- حسين بن محسن بن علي جابر: «الطريق إلى جماعة المسلمين»، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م، ص ٢٩٥.
- ١١٥- أبو الحسن علي الحسيني الندوي: «شخصيات وكتب» دار القلم، بيروت، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م، ص ١٦.
- ١١٦- المرجع السابق، ص ١٧.
- ١١٧- د. فيصل دراج، وجمال باروت، (تحرير): «الأحزاب والحركات والجماعات الإسلاميّة»، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، دمشق، الطبعة الرابعة، ١/ ٦٤٦.
- ١١٨- د. أحمد مبارك البغدادي: «الإسهامات الفكرية المعاصرة لحزب التحرير وجماعة التبليغ»، مجلة شؤون اجتماعية، الشارقة، صيف ١٩٩٥م، العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشر، ص ١٤.
- ١١٩- أبو الحسن الندوي: «شخصيات وكتب» مرجع سابق، ص ١٩.
- ١٢٠- أمين أبو شادي: «نظرة علمية في أصل التبليغ والدعوة»، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٨٧.
- ١٢١- الدكتور محمود سالم عبيدات: «أثر الجماعات الإسلاميّة الميداني خلال القرن العشرين»، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، ص ٢٧٩.
- ١٢٢- د. صادق أمين، (وهو الاسم المستعار للدكتور عبد الله عزام): «الدعوة الإسلاميّة: فريضة شرعية وضرورة بشرية» جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، ١٩٩٢م، ص ٦٩.
- ١٢٣- أبو بكر الجزائري: «القول البليغ في جماعة التبليغ» ص ٦-٧.
- ١٢٤- لمزيد من التفصيل حول عقائد الجماعة، انظر:
- أبي سلامة سيد طالب الرحمن: «جماعة التبليغ، عقائدها وتعريفها: عرض ونقد» دار البيان، إسلام آباد باكستان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ١٢٥- سعد الحصين: «رأي آخر في جماعة التبليغ» ضمن ندوة: «اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر»، البحرين، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥م ص ٥٧٨.
- ١٢٦- المرجع السابق، ص ٥٧٩.
- ١٢٧- أبو بكر الجزائري: «القول البليغ في جماعة التبليغ»، مرجع سابق، ص ٢٧.
- ١٢٨- سعد الحصين: «رأي آخر في جماعة التبليغ»، مرجع سابق، ص ٥٨٣.
- ١٢٩- د. عبد الخالق بير زاده: «منهج الدعوة إلى الله لمن يخرج في سبيل الله» مكتبة الإيمان، القاهرة ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ص ٥٢.
- ١٣٠- المرجع السابق، ص ٦٩-٧٢.
- ١٣١- أبو بكر الجزائري: «القول البليغ في جماعة التبليغ»، مرجع سابق، ص ١٤-١٦.
- ١٣٢- د. عبد الخالق بير زاده: «منهج الدعوة إلى الله» مرجع سابق، ص ١١٦.
- ١٣٣- الدكتور سعد الدين صالح: «الطرق والجماعات الإسلاميّة المعاصرة وجذورها التاريخية»، دار أحد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٣٦٧.
- ١٣٤- لقاء مع الشيخ عبد الحي أبو خالد، بتاريخ: ٥/ ٧/ ٢٠٠٨م.
- ١٣٥- إبراهيم الغرابية: «جماعة الإخوان المسلمين في الأردن ١٩٤٦-١٩٩٦م». مركز دراسات الأردن الجديد، دار سندباد للنشر، عمان ١٩٩٧م، ص ٤٩.
- ١٣٦- عوني جدوع العبيدي: «جماعة الإخوان المسلمين في الأردن وفلسطين ١٩٤٥-١٩٧٠م»، عمان، ١٩٩٠م، ص ٣٦-٣٧.
- ١٣٧- د. أمنون الكخن: «الإخوان المسلمون» ضمن «الحركات الإسلاميّة في الأردن وفلسطين» للدكتور موسى زيد

- الكيلاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البشير، عمان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، ص ٣٨.
- ١٣٨- خالد الشقران: «الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن ١٩٨٩-١٩٩٥م»، رسالة ماجستير غير منشورة قَدِّمت إلى جامعة آل البيت الأردنية، المفرق، معهد بين الحكمة، ص ٦٠.
- ١٣٩- إبراهيم الغرابية: «جماعة الإخوان المسلمين في الأردن» مرجع سابق، ص ٥٤.
- ١٤٠- خالد الشقران: «الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين» مرجع سابق، ص ٢١.
- ١٤١- أمنون الكخن: «الإخوان المسلمون»، مرجع سابق، ص ٧٦.
- ١٤٢- الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس: «صفحات من التاريخ السياسي للإخوان المسلمين في الأردن»، دار الفرقان، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٣١.
- ١٤٣- نيفين مسعد: «جدلية الاستبعاد والمشاركة: مقارنة بين جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر والإخوان المسلمين في الأردن» المستقبل العربي، السنة ١٣، (العدد: ١٤٥)، آذار، مارس، ١٩٩١م، ص ٥٦.
- ١٤٤- زياد أبو عمرو: «الحركة الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة: جماعة الإخوان المسلمين، وحركة الجهاد الإسلامي» دار الأسوار، عكا، القدس، ص ٢٧.
- ١٤٥- إبراهيم الغرابية: «جماعة الإخوان المسلمين في الأردن»، مرجع سابق، ص ١٨١.
- ١٤٦- تريبز حداد: «ملف الأحزاب السياسية في الأردن ١٩١٩-١٩٩٤م»، عمان، ١٩٩٤م، ص ٩.
- ١٤٧- إبراهيم السيد هندواوي: «لبيبة أحمد وبناء المرأة المسلمة». www.almujtamaa.com
- ١٤٨- أحمد تمام: «لبيبة أحمد والأخوات المسلمات». www.islamonline.net
- ١٤٩- انظر: زينب الغزالي: «أيام من حياتي»، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- ١٥٠- انظر: تيموثي ميتشل: «تجربة الاعتقال في الخطاب الإسلامي: قراءة في «أيام من حياتي» لزينب الغزالي» ضمن «المتنق والمناضل في الإسلام المعاصر»، إعداد جيل كيبيل ريان ريشار، دار الساقبي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص ١٧٥.
- ١٥١- الشيخ حسن البنا: «المرأة المسلمة»، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م، ص ٧.
- ١٥٢- المرجع السابق، ص ٨-٧.
- ١٥٣- الشيخ حسن البنا: «المرأة المسلمة» مرجع سابق، ص ١١.
- ١٥٤- المرجع السابق، ص ١١-١٢.
- ١٥٥- المرجع السابق، ص ١٨.
- ١٥٦- د. مكارم الديري: «المرأة في فكر الإمام البنا». www.ansarportsaid.net
- ١٥٧- هاني الحوراني: «الأحزاب السياسية الأردنية» مركز دراسات الأردن الجديد، دار سندباد، عمان، ١٩٩٧م، ص ٢٠.
- ١٥٨- انظر: «النظام الأساسي لحزب جبهة العمل الإسلامي»، من منشورات الحزب.
- ١٥٩- ليزا تراكي: «الحركة الإسلامية في الأردن وقضايا المرأة»، ضمن «الحركة الإسلامية والحقوق والحرريات العامة»، مركز دراسات الأمة، عمان، ٢٠٠٢م، ص ١٨١.
- ١٦٠- د. محمد عبد القادر أبو فارس: «حقوق المرأة المدنية والسياسية في الإسلام»، دار الفرقان، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٢٥٩.
- ١٦١- المرجع السابق، ص ١٠٤-١٠٥.
- ١٦٢- الدكتور رحيل محمد غرابية: «الحقوق والحرريات السياسية في الشريعة الإسلامية» دار المنار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ١٥٠.
- ١٦٣- محمد الغزالي: «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة عشرة، ٢٠٠٥م، ص ٦٥-٦٢.
- ١٦٤- انظر: «البرنامج الانتخابي للحركة الإسلامية الأردنية عام ١٩٨٩م»، من منشورات حزب جبهة العمل الإسلامي، عمان.

- ١٦٥- الإخوان المسلمون: «المرأة المسلمة في المجتمع المسلم» وثيقة صادرة عن الجماعة، ص ٢-٥.
- ١٦٦- «حزب جبهة العمل الإسلامي» مركز الأردن الجديد، ص ٢٠.
- ١٦٧- الإخوان المسلمون: «المرأة المسلمة في المجتمع المسلم» وثيقة صادرة عن الجماعة، ص ٢-٥.
- ١٦٨- فاطمة الصمادي: «نساء في معترك السياسة» منشورات البنك الأهلي الأردني، عمان، ٢٠٠٤م، ص ٧٩-٨١.
- ١٦٩- «رؤية الحركة الإسلامية للإصلاح في الأردن»، من منشورات الحركة الإسلامية في الأردن، الإخوان المسلمون، وجبهة العمل الإسلامي، ٢٠٠٥م، ص ٤٨-٥٢.
- ١٧٠- مقابلة مع السيدة أروى الكيلاني، بتاريخ: ١٥/٧/٢٠٠٨م.
- ١٧١- مقابلة مع السيدة أروى الكيلاني، بتاريخ: ١٥/٧/٢٠٠٨م.
- ١٧٢- بارعة النقشبندي: «المشاركة السياسية للمرأة في الأردن وبعض الدول العربية»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص ١٢٥.
- ١٧٣- أسمى خضر: «المرأة الديمقراطية» ورقة قدمت إلى: (المسار الديمقراطي الأردني - إلى أين؟)، ضمن أعمال مؤتمر: «المسار الديمقراطي الأردني - الواقع والآفاق» عمان، ٢١ أيار، ٢ حزيران ١٩٩٤م، إعداد: هاني حوراني، تحرير حسين أبو رمان، دار سندباد للنشر، عمان، ١٩٩٦م، ص ٢٣٥.
- ١٧٤- «الدستور الأردني»، عمان، مجلس الأمة، ١٩٨٦م، ص ٦-١٠.
- ١٧٥- لوري أ. براند: «النساء والدولة في الأردن: ضم أم استبعاد؟» ضمن كتاب: «الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي»، تحرير إيفون يزيك حداد، وجون ل. اسبوزيتو، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ٢٠٧.
- ١٧٦- د. ابتسام العطيّات: «المشاركة في الحياة العامة وأثرها على وضع المرأة في الأردن» ضمن «التطور الديمقراطي في الأردن»، المؤسسة الدولية للديمقراطية والانتخابات، وشبكة المنظمات العربية غير الحكومية للتنمية، ص ٣٠.
- ١٧٧- نادية سعد الدين: «مستقبل دور المرأة الأردنية في التنمية السياسية في ضوء السياسات المعلنة» مجلة المستقبل العربي، تشرين الثاني، نوفمبر، ١١/ ٢٠٠٥م، (العدد: ٣٢١)، السنة الثامنة والعشرون، ص ١١١.
- ١٧٨- حسين عمر الخزاعي: «المرأة الأردنية وتحديات وصولها إلى البرلمان: دراسة سوسولوجية ميدانية للمرشحات للانتخابات» مجلة العلوم الاجتماعية، تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، المجلد ٢٤، (العدد: ٣) ٢٠٠٦م، ص ١٣٥.
- ١٧٩- محمد أبو رمان: «الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية ٢٠٠٧م: نكسة سياسية عابرة أم تأكل في الجماهيرية؟» مؤسسة فريدريش ايبرت، الأردن، تشرين الثاني، ٢٠٠٧م، ص ١٩-٢٠.
- ١٨٠- المرجع السابق، ص ٤٧-٥٢.
- ١٨١- وزارة الشؤون البلدية: «نتائج الانتخابات البلدية لعام ٢٠٠٣م».
- ١٨٢- مقابلة مع السيدة أروى الكيلاني، بتاريخ: ١٥/٧/٢٠٠٨م، وكانت السيدة الكيلاني أحد مرشحات الجبهة.
- ١٨٣- المرجع السابق.
- ١٨٤- فاطمة الصمادي: «نساء في معترك السياسة» مرجع سابق، ص ٧٤-٧٦.
- ١٨٥- مقابلة مع السيدة أميمة الأخرس، عضو لجنة قطاع النساء المركزية في جبهة العمل الإسلامي، بتاريخ: ٢٠٠٨/٧/٢٠م.
- ١٨٦- مقابلة مع السيدة أروى الكيلاني.
- ١٨٧- سامر خرينو: «الحركة الطلابية الأردنية ١٩٤٨-١٩٩٨م: تاريخها وتطورها في الأردن والخارج»، دار سندباد للنشر، عمان، ومركز الأردن الجديد للدراسات، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ١٢٧-١٣٢.
- ١٨٨- د. فيصل دراج، وجمال باروت، (تحرير): «الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية»، مرجع سابق، ٢/ ٤٨٨.
- ١٨٩- انظر: «ميثاق الأسرة في الإسلام»، اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل بالمجلس الإسلامي العالمي للدعوة

- والإغاثة، وجمعية العفاف الخيرية، عمان، ٢٠٠٨م.
- ١٩٠- انظر: «مؤتمر الأسرة: حصن القيم والهوية» كتاب تعريفي، جمعية العفاف الخيرية، عمان.
- ١٩١- مقابلة مع السيدة أروى الكيلاني، عضو اللجنة المركزية لجمعية المحافظة على القرآن الكريم، بتاريخ: ٢٠٠٨/٧/١٥م.
- ١٩٢- الدكتور عبد اللطيف عربيات: «دور القيم في التغير الاجتماعي: حالة جمعية العفاف الخيرية في الأردن» جمعية العفاف الخيرية، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٤٣.
- ١٩٣- الدكتور عبد اللطيف عربيات: مقدمة كتاب: «الجنود: المنشأ - المدلول - الأثر» كاميليا حلمي محمد، ومثنى أمين الكردستاني، جمعية العفاف الخيرية، الطبعة الأولى، عمان، ٢٠٠٤م، ص ٣.
- ١٩٤- الدكتور محمد أبو فارس: «توصيات مؤتمر بكين وقراراته في ميزان الشرع الإسلامي»، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٨.
- ١٩٥- مقابلة مع السيدة أروى الكيلاني، رئيسة القطاع النسائي في جبهة العمل الإسلامي، بتاريخ: ٢٠٠٨/٧/١٥م.
- ١٩٦- سميح معايطه: «حزب الوسط الإسلامي»، جريدة الغد، الجمعة ١٨ تموز، ٢٠٠٨م.
- ١٩٧- نوال الفاعوري: «الانتخابات الأردنية .. رؤية استشرافية». www.islamonline.net
- ١٩٨- الدكتور هائل عبد الحفيظ: «حوار مع مجلة العصر»، محمد سليمان. www.alaser.net
- ١٩٩- «أدبيات حزب الوسط الإسلامي، وتوجهاته ومنهاجه الإصلاحية»، منشورات الحزب، ٢٠٠٦م، ص ١١-١٣.
- ٢٠٠- المرجع السابق، ص ١٥-١٦.
- ٢٠١- «النظام الداخلي لحزب الوسط» على موقع الحزب على شبكة الانترنت. www.wasatparty.com
- ٢٠٢- مقابلة مع الدكتور ياسين علي المقوسي، عضو مجلس الشورى، وأمين سر مكتب عمان، بتاريخ: ٢٠٠٨/٧/١٥م.
- ٢٠٣- «مجالات العمل والإصلاح حزب الوسط الإسلامي»، ضمن أدبيات حزب الوسط، مرجع سابق، ص ٥٥.
- ٢٠٤- المرجع السابق، ص ٥٦.
- ٢٠٥- المرجع السابق، ص ٥٦.
- ٢٠٦- «منهج حزب الوسط الإسلامي في الإصلاح: برامج العمل والإصلاح»، ضمن أدبيات حزب الوسط الإسلامي، ٢٠٠٦م، ص ٩٠-٩١.
- ٢٠٧- الدكتورة نوال الفاعوري: «دور المرأة في الإصلاح السياسي» منتدى الوسطية للفكر والثقافة، ص ٤.
- ٢٠٨- المرجع السابق، ص ٨-٩.
- ٢٠٩- الدكتورة نوال الفاعوري: «التحول الديمقراطي والنوع الاجتماعي من منظور إسلامي»، ورقة عمل مقدمة إلى ورشة العمل الإقليمية حول النوع الاجتماعي والتحول الديمقراطي، المركز الإقليمي للامن الإنساني، عمان.
- ٢١٠- مقابلة مع د. ياسين علي المقوسي، بتاريخ: ٢٠٠٨/٧/١٥م.
- ٢١١- المرجع السابق.
- ٢١٢- انظر: نشرة: «ملتقى فتاة الوسطية» منتدى الوسطية، عمان، ص ٣.
- ٢١٣- مقابلة مع د. ياسين علي المقوسي، بتاريخ: ٢٠٠٨/٧/١٥م.
- ٢١٤- انظر: «ميثاق الحركة العربية الإسلامية الديمقراطية (دعاء)» عمان، الطبعة الخامسة، ١٩٩٦م.
- ٢١٥- مقابلة مع مساعد الأمين العام للشؤون الحزبية.
- ٢١٦- «ميثاق الحركة العربية الإسلامية (دعاء)»، مرجع سابق، ص ٧٢-٧٦.
- ٢١٧- مقابلة مع السيدة نبيلة أديب سيد أحمد، رئيسة لجان المرأة في الحزب، بتاريخ: ٢٠٠٨/٧/١٤م.
- ٢١٨- المرجع السابق.
- ٢١٩- مقابلة مع السيدة أم خالد نائبة الأمين العام للشؤون النسائية، بتاريخ: ٢٠٠٨/٧/١٤م.

٢٢٠- المرجع السابق.

٢٢١- مقابلة مع السيدة نبيلة أديب سيد أحمد، بتاريخ: ١٥/٧/٢٠٠٨م.

٢٢٢- مقابلة مع الدكتور محمد أبو بكر، الأمين العام للحزب، بتاريخ: ٦/٧/٢٠٠٨م.

٢٢٣- المرجع السابق.

٢٢٤- مقابلات مع عددٍ من أعضاء الحزب رجالاً ونساءً، بتاريخ: ١٤/٧/٢٠٠٨م.

٢٢٥- مقابلة مع السيدة نبيلة أديب سيد أحمد، بتاريخ: ١٥/٧/٢٠٠٨م.



