كتاب غير دوري يصدر عن مركز
القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

العدد ٤٨

٢٠٠٨

رئيس التحرير
د. محمد السيد سعيد

مدير التحرير
د. محمد حلمي عبد الوهاب

غلاف وإخراج
هشام السيد

لوحة الغلاف
العصر الصفوي- إيران، مطلع القرن ١٨، ألوان مائية على ورق، وهى عبارة عن كتابة على شكل أسد، يرمز الأسد إلىعلي بن ابى طالب، والكتابة هي مديح له. وتحيط به ملائكة يحملون مجامر مضيئة.
نقلا عن موقع www.amwaj.org

المراسلات
باسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،
القاهرة: ص.ب ١١٧ مجلس الشعب
E mail: info@cihrs.org

الاراء الواردة بالمجلة لا تعبر بالضرورة عن
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

رواق عربي

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى المركز لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

كما يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان .

ولا ينخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

المدير التنفيذي
معتز الفجيري

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

الفهرس

الافتتاحية

•• الانتخابات الأمريكية ومستقبل العرب والخطاب الحقوقي(٢-٢)

صارت معالجة الانتخابات فى أمريكا عملية موسمية تهيمن عليها لغة الصحافة بدلا من لغة الثقافة. ومن الغريب حقا أن تفرض هذه المعالجة نفسها مع كل الانتخابات الرئاسية الأمريكية وحدها. ومن ثم لا نكاد نهتم بالانتخابات المحلية أو انتخابات التجديد النصفى للكونجرس، اللهم إلا من منظور ما إذا كان سيقوى أو يضعف الرئيس القابع فى البيت الأبيض؟!. وبالتالي لم تطرح الصحافة، ولا طرح الفكر السياسى والثقافى العربى هو الآخر، فكرة ماذا نفعل؟ وهل نشارك فى الانتخابات الأمريكية أم لا؟. ولا يبدو أننا نتقدم كثيرا على المستوى الرسمى كذلك.

د. محمد السيد سعيد ٥

بورتريه

•• حسن الصفار.. الولاء لمن: المذهب أم الوطن؟

يمثل سماحة الشيخ حسن الصفار حالة خاصة بين فقهاء الشيعة المعاصرين إذ يجسد الرجل بحق المرجعية الدينية المنفتحة على غيرها من جهة، والمتسمة بقدر كبير من الحياد والموضوعية مع التزامها بمنهج الوسطية في معالجات الإشكاليات ذات الحساسيات التاريخية من جهة ثانية. فما هي الأسباب التي جعلت من تكوينه العلمي والأدبي أمرا مميزا؟ وما هي سمات الوسطية في كل من تفكيره ومواقفه؟! وما دوره في التقريب بين قطبي المعادلة الاجتماعية والسياسية في الأمة الإسلامية: السنة والشيعة؟! هذا ما نحاول الوقوف عليه وبيانه هنا.

د. محمد حلمي عبد الوهاب ١٥

قراءات

•• تطور الفكر السياسي الشيعي.. من الشورى إلى ولاية الفقيه

كتاب «تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه» من الدراسات المهمة في حقل الفكر الشيعي المعاصر. إذ يعبر في مجمله عن رؤية نقدية منهجية عميقة للفكر الشيعي الإمامي وما انبنى عليه فيما بعد من قناعات وولاءات دينية وسياسية على حد سواء. كما يعبر الكتاب عن محاولة جادة للتوصل إلى منابع الفكر الشيعي الأولى، وكيفية تطور نظريته السياسية ومجمل الاختراقات التي حدثت فيها. ويحمل في أحد جوانبه رؤية لتاريخ ونشأة الأفكار واللحظات الأولى لمولدها ونموها وتشكلها والنظر في مآلاتها وما أنتجته من حركة سياسية.

مصطفى عاشور ٢١

دراسات

•• التدابير الاحترازيّة وبدائل العقوبات السجنيّة

يتجه الفكر الجزائي والعقابي اليوم نحو الإقرار بعدم نجاعة المؤسسة السجنيّة، وفشلها في تحقيق أهدافها الردعيّة أو الإصلاحية والتأهيليّة. وخاصة، بالنسبة لفئة معيّنة من المجرمين، وهم من يطلق عليهم اسم «المتعوّدون على الحياة الإجراميّة». إذ لم تعد المؤسسة السجنيّة تشكّل لهذه الفئة الفضاء المناسب للإصلاح والتأهيل. كما أن العقوبة في حدّ ذاتها، فقدت معناها معها أيضا، حيث تمكّنت من قلب مفهوم السجن ليصبح الفضاء الخارجي هو الفضاء السجني بالنسبة إليها!! فيما تتحوّل المؤسسة السجنيّة إلى فضاء للحريّة وتحقيق الذات!!.

سامي نصر ٣١

•• مفهوم الخلافة والخطاب السياسي عند حزب التحرير
يعد مفهوم الخلافة مفهوما أساسيا عند حزب التحرير، كما الشأن لدى أغلب حركات الإسلام السياسي، ومن الممكن وصفه دون أدنى مبالغة بأنه حزب سياسي يدعو في الأساس للخلافة كنظام للحكم، وليس جماعة أو حزبا دينيا يدعو للإسلام ككل. فقد شكلت الخلافة واستعادتها أهم أبعاد المنظومة الفكرية لهذا الحزب منذ إنشائه وحتى الآن. بل الخلافة، وليس غيرها، هي سبب قيامه وهدفه الذي حدده في أدبياته السياسية، ذلك أنه ما قام إلا «بغية العمل لإعادة الخلافة الإسلامية إلى الوجود، حتى يعود الحكم بما أنزل الله.
هاني نسيره ٥٣

ملف العدد

تطور الفكر السياسي الشيعي المعاصر..
قراءة فى ثلاثية «الحرية، الانتخاب، التشيع السياسي ٦٩

•• مقدمة الملف:
يبدو الاهتمام بالفكر السياسي الشيعي كما لو أنه اهتمام موسمي في المقام الأول والأخير. خاصة، بعد تنامي النفوذ الإيراني في المنطقة العربية من ناحية، وانتصار حزب الله على إسرائيل في حرب تموز ٢٠٠٦ من ناحية ثانية. وقد سبق هذه الأحداث وصول أحمدي نجاد إلى الحكم وبعث الحلم الخميني القديم بإمكانية تصدير الثورة الإسلامية إلى مناطق أخرى من العالم الإسلامي.
مدير التحرير ٧١

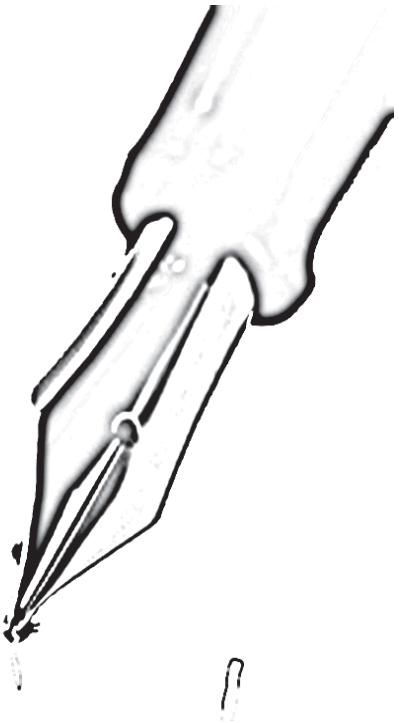
•• سؤال الحرية فى الفكر الشيعي المعاصر
يعد النزوع إلى الحرية والانعتاق من القيود والأغلال لدى الإنسان، من النزعات الأصيلة والعميقة في وجوده الطويل. ولن نكون مخطئين على الإطلاق إذا قلنا إن حياة الإنسان السوي كلها، هي بمثابة البحث المستمر عن معنى الحرية المتأصل في وجوده وكيانه، والمتجذر في مختلف مستويات تجربته الإنسانية.
محمد محفوظ ٧٣

•• الانتخابات فى الفكر السياسي الشيعي المعاصر
عاش المسلمون الشيعة في أوطانهم بسلام وأمان مع كافة التكوينات الاجتماعية الأخرى التي تشكل مجتمعات دولهم، حيث كان الاندماج والتعايش السلمي المشترك بمثابة النموذج سائد بين جميع المواطنين متمثلاً في علاقات متماسكة وروابط اجتماعية قوية ومصالح متبادلة، في ظل الاختلافات المذهبية والاتجاهات السياسية والفكرية المتنوعة، وبالرغم من سياسات السلطات الحكومية في دولهم الموسومة بالتمييز والتهميش تجاههم، تميز الشيعة بفعالياتهم الإيجابية في بناء أوطانهم، متبنين قضايا أمتهم، ومنخرطين في الدفاع عنها في مختلف ساحات المواجهة وخلال الأزمنة المتعاقبة.
د. غانم جواد ٩٣

•• تمأسس النخبة الدينية.. التشيع السياسي أنموذجا
إذا كان من الممكن أن نميز في الإسلام بين مستويات ثلاثة؛ شعبية، ورسمية، وسياسية؛ حيث الإسلام الشعبي هو ذلك المرتبط بآليات التدين التقليدي، والإسلام الرسمي هو الذي تعبر عنه المؤسسة الفقهية والتي تعمل غالبا لصالح السلطة، والإسلام السياسي المرتبط بنظرية الخلافة/الإمامة، فإن مفهوم «التشيع السياسي» يقع في تماس بالغ مع هذه المستويات الثلاثة.
د. محمد حلمي عبد الوهاب ١٠٩

وثائق

مداخلة منظمات المجتمع المدني
أمام مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة ١١٧



الافتتاحية

الانتخابات الأمريكية ومستقبل العرب والخطاب الحقوقي (٢-٢)

صارت معالجة الانتخابات فى أمريكا عملية موسمية تهيمن عليها لغة الصحافة بدلا من لغة الثقافة. ومن الغريب حقا أن تفرض هذه المعالجة نفسها مع كل الانتخابات الرئاسية الأمريكية وحدها. ومن ثم لا نكاد نهتم بالانتخابات المحلية أو انتخابات التجديد النصفى للكونجرس، اللهم إلا من منظور ما إذا كان سيقوى أو يضعف الرئيس القابع فى البيت الأبيض!!. وبالتالي لم تطرح الصحافة، ولا طرح الفكر السياسى والثقافى العربى هو الآخر، فكرة ماذا نفعل؟ وهل نشارك فى الانتخابات الأمريكية أم لا؟. ولا يبدو أننا نتقدم كثيرا على المستوى الرسمى كذلك.

والأرجح أن الحكومات العربية لا ترغب، وإن شئنا الدقة لا تستطيع ولا تعلم، كيف تشارك فى الانتخابات الأمريكية. ولكن الأجيال العربية والمسلمة الشابه فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، بل وهنا أيضا فى العالم العربى، اكتشفت معادلات لا بأس بها إذ نستطيع الفول إن ظاهرة أوباما قد غيرت بالفعل المعطيات الجوهرية للمعالجات العربية، بما فيها المعالجة الحقوقية.

الموانع التقليدية:

الإعاقات التى منعت الحكومات العربية من المشاركة أو التأثير فى الانتخابات الرئاسية الأمريكية كثيرة ومعروفة. ولعل من أهمها أن هذه الحكومات لا تعرف من أمر الانتخابات إلا تزويرها والتلاعب فيها. ومن ثم، يصعب عليها أن تبادر للتأثير فى انتخابات تبعد عنها بآلاف الأميال. وكانت النكتة الشعبية تقول فى هذا أن الرئيس الأمريكى "فلان" طلب مساعدة انتخابية من الرئيس العربى "علان" للفوز فى الانتخابات الرئاسية ضد منافس عنيد، لأن هذا الرئيس العربى يكتسح الانتخابات فى بلاده بالنسب المعروفة.

وتضيف النكتة إن الرئيس العربى قد قبل بكل سرور تقديم المساعدة وذهب للإقامة شهورا هناك وعندما أعلنت النتيجة فاز بنسبة ساحقة. . . الرئيس العربى وليس الأمريكي!. أما من هو هذا الرئيس العربى الذى فاز فى الانتخابات الأمريكية، فهذا مالم تحدده النكتة وإنما تركته لاجتهاد كل من يلقيها ليسقطها بدوره على رئيس دولته!!.

ورغم تواطؤ النظم العربية مع إسرائيل، إلا أن أبسط علامة على أية محاولة للتاثير على الانتخابات الأمريكية ستجد فى انتظارها حملة صهيونية كاسحة تساهم فى مزيد من تسويد صورة العرب والمسلمين فى الولايات المتحدة الأمريكية. وبكل أسف، لم يفهم أكثر الزعماء العرب، ولفترة طويلة، أن ثمة طرقا أفضل بكثير للتاثير فى الانتخابات الأمريكية عن دفع مساهمات مالية لبعض المرشحين فى الانتخابات الرئاسية.

وقد كان الصهاينة ينتظرون بفارغ الصبر أن يكرر أي زعيم عربي هذا الخطأ لكي ينقضوا عليه، وعلى من يناصره بالطبع، انقضاض الذئاب على فريسة مرتعشة. وكثيرا ما حدث أن اضطر سياسيون أمريكيون، حتى من الدرجة الثانية، لإعادة المساهمات المالية لمؤسسات أو شخصيات عربية بعضها لا يملك أي تأثير في بلاده، فضلا عن أن يكون له تأثير ذو شأن فى الداخل الأمريكى أكثر من المال.

وفي المحصلة، إن أكثر الإعاقات أهمية، والتى منعت إطلاق مبادرات خلاقة من جانب الرسميين العرب إنما تكمن في تفضيل إقامة وإدارة العلاقات مع أمريكا على مستوى رسمي. ولا شك أن هذا الفهم يعكس الشعور بالعجز كما يعكس، في الوقت نفسه، التحيز الذهني الناشىء عن طبيعة التجربة السياسية التسلطية للزعماء العرب في بلادهم. وربما يسأل أكثرهم نفسه: لماذا المشاركة التى تجلب لنا مزيدا من المتاعب طالما أننا نستطيع أن نتعامل مع أمريكا من منطق المصالح، أيا كان زعيمها الحالي أو القادم، وأن ندير علاقاتنا مع أي شخص تحمله الانتخابات للمكتب البيضاوى على هذه القاعدة؟!.

السؤال وجيه بطبيعة الحال والإجابة النمطية مفهومة من وجهة نظر النظم التسلطية العربية. ولكن ثمة متغيرات مهمة تدعو بعض هذه النظم لإعادة حساباتها وقراراتها فى هذا الموضوع. فلم يسبق أن قام واحد من الجالسين في البيت الأبيض بالإعلان عن رغبته في "التخلص" من الزعماء العرب "التاريخيين" الذين عززوا وخدموا المصالح الأمريكية في المنطقة العربية. ويغلف جورج بوش هذه الرغبة بالدعوة لإجراء انتخابات نزيهة أو تطوير سياسات "ديموقراطية" في البلاد العربية الحليفة.

ولكن جورج بوش الابن قد لا يبقى الوحيد الذي فعل أو قد يفعل ذلك. والواقع، أن التدخل في السياسات العربية باسم الديموقراطية صارت عادة ذهنية أمريكية بذريعة ١١ سبتمبر. ولذلك قد يفكر زعيم عربي أو آخر على النحو التالي: ولماذا لا أتدخل أنا أيضا في السياسات الداخلية الأمريكية في المقابل؟!. وقد رد السيد/ جمال مبارك ردا قويا على خطاب الرئيس جورج بوش في منتدى ديفوس

بشرم الشيخ هذا العام بأن مصر "ستراقب" بدورها الانتخابات الأمريكية!!!.

ولم تكن الحكومات العربية تعرف في الماضى كيف تقوم بالتأثير في الانتخابات أو السياسات الأمريكية الداخلية بسبب الافتقار للخبرات. لكن اليوم ثمة تراكم، ليس فقط للخبرات النظرية فحسب بل والميدانية كذلك. ولدينا أعداد كبيرة من العرب والمسلمين الذين أثروا بمستويات وأشكال مختلفة على الانتخابات والسياسيات الأمريكية بل والكندية أيضا.

الشباب يكتشفون الطريق:

ومما لا شك فيه، إن عملية المشاركة هذه لا زالت فى بدايتها، بل ولا زالت بدائية بالمقارنة بما يمكن أن تكون عليه. ولا مجال للمقارنة فى هذه المرحلة مع قوة تأثير المنظمات الصهيونية. ولكننا نستطيع أن نقول بكل ثقة: إن الشباب العرب قد "اكتشفوا" الطرق المناسبة للمشاركة فى الانتخابات الأمريكية والتأثير عليها. فالعرب الذين يعدون بنحو مليونين إلى ثلاثة ملايين فى الولايات المتحدة بدأوا بتأثير منظمات إسلامية، وبدرجة ثانية عربية، التسجيل فى الانتخابات الأمريكية. وإن لم يكن التصويت العربي يشكل نصف التصويت اليهودى فلا بأس به، لأنه يمكن ويجب أن يحصل على مقابل سياسى.

وبينما وقعت أكثر المنظمات العربية فى الولايات المتحدة فريسة الخلافات والتمزقات والصراعات المدوية والصامتة فى الداخل العربى، إلا أن بعضها لا يزال صامدا بعد ويقوم بدور مشهود مثل "اللجنة العربية لمكافحة التمييز" أو "المعهد العربي". كما أثبتت التنظيمات الإسلامية، والتى تضم العرب وغير العرب بطبيعة الحال، أنها أكثر ثباتا وتأثيرا بل وخبرة كذلك. ولدينا الآن عدد لا بأس به من هذه المنظمات الفاعلة، وعلى رأسها منظمة كير CAIR.

ولكن الشباب العربي الأمريكي اكتشف من ناحية أخرى أن العمل على مستوى التنظيمات القاعدية أمر لا غنى عنه للتأثير فى السياسة الأمريكية على مستوى القمة. وبعض هؤلاء الشباب صاروا قادة على مستويات سياسية ومدنية مختلفة. وهناك تيار آخر فاعل للغاية فى صفوف العرب يمارس بدوره النضال، ليس ضمن تنظيمات السياسة والحياة اليومية الأمريكية، وإنما من خلال تأسيس حضور قوى فى الشارع أساسا وذلك من خلال المظاهرات والمسيرات.

ويشترك تيار المشاركة وتيار النضال الثورى في الشوارع فى أن كليهما صار "أمريكيا"، أي يعرف كيف يجب أن تمارس السياسة والفعالية فى النظام الأمريكى ووفقا للثقافة الأمريكية.

ظاهرة أوباما:

فى الماضي، كان بقية العرب ينظرون بتعجب وشيء من الرفض لهذا التيار من الشباب العربي الأمريكي الذي أسس حضوره فى الساحة السياسية هناك من خلال المظاهرات والمسيرات. فثقافتنا لم

تشهد هذه الممارسة الاحتجاجية والسياسية ولم تحتضنها إلا لماما. واليوم تفرض هذه الممارسة نفسها لسبب عجيب، وهو أن ظاهرة أوباما المرشح الديموقراطى لخوض الانتخابات الرئاسية الأمريكية تطورت عن ظواهر وقوى كثيرة من بينها، بل وربما يكون على رأسها، "الشباب الأمريكى الغاضب" والذي يرنو لإنجاز ثورة حقيقية فى السياسة الأمريكية من خلال التظاهر السياسى.

ولا شك أيضا أن ثمة دورا للحركة الحقوقية، وغن كان أقل مما يجب، فى توليد ظاهرة أوباما. والأهم أن الحركة الحقوقية الأمريكية ساهمت هي الأخرى فى تحضير الأجواء وفى تعليم المجتمع الأمريكى كيف يعزز فى الواقع حقه فى المشاركة السياسية وكيف يثور على مجمل الإعاقات المعادية للديموقراطية فى النظام السياسى الأمريكى.

فإن كان التأثير العربى محصورا فى الشباب العربى الذى طور خبراته من داخل الساحة السياسية والثقافية الأمريكية، وعلى الأرجح من خارج المؤسسات المهيمنة على السياسة الأمريكية، فهل هناك دور ممكن للحكومات العربية المحافظة؟!، وماذا يمكن أن يكون هذا الدور؟!.

لو أن هذه النظم اقتنعت بحتمية التأثير على الانتخابات الأمريكية وأن هذا التأثير يجب أن يبدأ اليوم وليس غدا، وأنها تستطيع ذلك أولا من خلال الحوار مع أطقم المرشحين. فهل تأخذ الحكومات والحركات الاجتماعية والمدنية العربية بهذه المقاربة؟!.

لماذا نشارك فى الانتخابات الأمريكية ؟!

قد يعارض كثيرون الاهتمام بالتأثير على مجرى الانتخابات الأمريكية. فلا شك أن الأولوية هى للإصلاح الداخلي الذى يرهق كاهل شعوبنا عبر رؤية الاعتماد على النفس على الأصعدة كافة. فإن لم ننتج حكومات نزيهة ومسئولة فمن يتحاور مع الأمريكيين؟، وأي معنى للتأثير عليهم إن لم تكن لدينا رؤية وقوة حقيقية تساندها؟!.

كما قد يشغلنا الاهتمام باختراق حجب الانتخابات الأمريكية عن أولوية إصلاح أوضاعنا فى الداخل فنكرر الخطأ الذى وقعت فيه نظم الحكم العربية عندما ظنت أنها تستطيع نيل العدالة للشعب الفلسطينى عن طريق الأمريكيين. والواقع، أنه حتى إسرائيل نفسها التى اعتمدت على القوى الكبرى فى كل مرحلة من مراحل تطورها انطلقت أساسا من عمل "داخلى" دؤوب وطويل المدى.

ومع ذلك، فالدرس الأساسى واضح ويبرز بصورة أكبر كل يوم: الصراعات الكبرى كانت دائما عالمية أو معولمة. وبالتالى يجب أن نتمكن من خوض النضال من أجل العدالة فى منطقتنا على مستوى عالمى، وأن نتعلم كيف نفوز على المستوى المباشر وعلى المستوى الدولي أيضا.

معنى أن نفوز على المستوى الأمريكى فى المدى الوسيط هو أن نطور عوامل وقوة تأثير موازنة تنهى احتكار الحركة الصهيونية للنفوذ على عملية صنع السياسة الأمريكية فى الشرق الأوسط. وبينما نعترف بصعوبة تحقيق هذا الهدف فى المدى المنظور إلا أنه ليس مستحيلا بحال من الأحوال. فالواقع

يؤكد أن تجربة أوباما نفسها دالة بقوة على إمكانية إحداث اختراقات مهمة فى الساحة الأمريكية. فالشاب الذي صعد للمنافسة على قمة الدولة الأمريكية فى غضون فترة لا تتجاوز –منذ البداية وحتى الآن– عشرة سنوات.

ورغم أنه صعد عبر مؤسسات الحكم، إلا أنه لم يصعد أيضا بفضلها. وإنما يعود الفضل في ذلك إلى تلكم القوى الشابة التي لم تكن أبدا فى الخريطة الذهنية للمحللين المحافظين ولا في حسبانهم. فقد اعتاد هؤلاء ازدراء القوى الثورية الشابة، وذهبت النظرية السياسية الأمريكية للقول بأن أدوار هذه القوى وقدراتها وطبائعها محصورة فى حركات الاحتجاج وليس أبدا المنافسة على مناصب ومؤسسات الحكم.

ولسبب ما تغلبت داخل الأجيال الشابة رؤية تقول إن علينا تغيير مؤسسة الحكم وأن ذلك ممكن بل وضرورى ويجب إنجازه. وفي سبيل ذلك تدربوا طويلا على التظاهر لشتى الأغراض، وتركزت حركتهم بوضوح أكبر وأكثر تأثيرا فى المسيرات القومية ضد مشروع بوش لغزو العراق. وعلى نحو ما ليس معروفا بما يكفى امتلكوا أو آمنوا برؤية تقول إنهم وحدهم من يمكنه أن ينقذ أمريكا من التراجع والانهيار. ووجدوا فى باراك أوباما زعيما يمكن الاعتماد عليه أكثر من غيره ممن باعوا قيمهم ورؤاهم الأولى لمؤسسة الحكم مثل الزوجان كلينتون.

شيء من هذا القبيل يمكن أن يدفعنا نحن العرب لخوض معركة نعلم أنها جبارة مع القوى الصهيونية التى تحتكر النفوذ على عملية صنع السياسة الأمريكية فى الشرق الأوسط. وليس فى ذهني شك أن هذه المهمة أصعب من تمكين أوباما أو أى شاب ملهم من المنافسة على المنصب الأعلى فى الدولة. فالانتخابات الرئاسية بالغة التعقيد وتتطلب سنوات من العمل ولكنها فى النهاية منافسة بين شخصين يفوز فيها شخص واحد.

أما إلحاق الهزيمة بالحركة الصهيونية فى أمريكا فتحتاج لخوض معركة طويلة المدى والتاثير على الانتخابات على مستوى "التاون هول"، أي أصغر وأدنى مؤسسة للنقاش السياسى والعام فى الولايات المتحدة الأمريكية. ولنا أن نتصور المهمة بمجرد أن نلقي نظرة على الكونجرس الذى يتكون من جديد كل عامين عبر شبكة مذهلة من المنافسات والصراعات الانتخابية فى واحد وخمسين ولاية كل منها يتكون من عدد متفاوت وكبير من الدوائر. الحركة الصهيونية مرت بعشرات الآلاف من الدوائر قبل أن تتمكن من الهيمنة التامة على البيت الأبيض وعبر أكثر من مئة عام من العمل المنظم فى الداخل الأمريكى.

ولكن ما حققه الصهاينة فى مئة عام يمكن للعرب وأنصارهم فى الداخل الأمريكى تحقيقه فى غضون عقد واحد وربما أقل. ورهاني الشخصي هو أنه يمكن الاعتماد أيضا على أخطاء جسيمة وقع فيها الصهاينة ولا يزالون. وأهم هذه الأخطاء على الإطلاق أنهم يهينون الأمريكيين بالمبالغة في عقاب كل من ينتقدهم وأنهم يريدون الاحتكار التام وهو أمر تنبذه النفسية والذهنية الأمريكية الشعبية.

وقد تحدثنا أيضا عن أنصار للقضايا القومية العربية وأظن انهم محصورون فى هذه الأجيال الشابة التى زجت بها الأحداث فى السياسات الشرق أوسطية دون أن تكون على اهتمام أو دراية تامة بالمنطقة سياسيا أو ثقافيا. فأحداث ١١ سبتمبر والغزو الأمريكى للعراق فرضا ارتباطا مفاجئا وعجيبا بين الأمريكيين والعرب وهم الأبعد الواحد منهم عن الآخر بمعيار الجغرافيا والثقافة وأسلوب الحياة.

وببساطة، نستطيع أن "نحلم" ربما بإطلاق عملية تشبه مسار باراك أوباما: تمكين معانى العدالة والسلام والحق الفلسطيني والعراقي من الصعود لرأس أمريكا رغما عن أنف "المؤسسة" المتحيزة لإسرائيل تحيزا مطلقا وإن لم يكن نابعا بالضرورة من قناعة حقيقية أو مصالح فعلية. ولكى نفعل ذلك لابد أن نتعامل مع الانتخابات الأمريكية.

ولأن التعامل مع الانتخابات الأمريكية يحصد ما تم زرعه على المستوى القاعدى (من التاون هول والبريسنت والكاونتى) فالطبيعى أن نبدأ من نضالات العرب الأمريكيين سواء على مستوى الأطر المنظمة أو على المستوى السكانى. والطريق الطبيعى هو دعم المنظمات العربية والإسلامية بمختلف الطرق الشرعية فى القانون وفى السياسة الأمريكية.

ولكننا نستطيع الاعتماد على آلية أخرى حكومية هذه المرة وهى إجراء حوارات مكثفة مع "طاقم المساعدين" للمرشحين. وكان يجب على حكوماتنا أن تبدأ هذه العملية منذ فترة طويلة حتى نستطيع أن نحصل على عائدها بسرعة كافية وبشرط أن تتم مباشرتها من جانب شخصيات ومنظمات لها بعض الخبرة والقبول فى الساحة الأمريكية أو تعرف كيف تحقق ذلك. والحال، أن نبدأ متأخرين أفضل من أن لا نبدأ على الإطلاق، كما يقول المثل الإنجليزى.

والأصل أن نخوض عملية الحوار هذه من خلال قوة إسناد فى المستوى القاعدي (أو الجراس روووتس) ونطوره إلى طاقم المساعدين من الوزن المتوسط ثم إلى المستوى الأعلى وثيق الصلة بكل من المرشحين الكبار. ولكننا فى كل الأحوال يجب أن نفهم كيف يتم هذا الحوار وكيف نصل به إلى نتائج.

فالرئيس الأمريكى يجب أن يقترح خطوط عامة لسياساته الكبرى. وكما جرت العادة فالتركيز التقليدى هو على القضايا الداخلية وبالذات الاقتصادية. وقد تغير ذلك اليوم، وإن لا يزال التغير جزئيا. فقد فهم الأمريكيون أن السياسات الخارجية صارت ضرورة للحياة اليومية فى أمريكا بسبب العولمة، فضلا عن أن أغلب الأمريكيين يعارضون، أو على الأقل ينفرون مثلنا، من العولمة وإن لأسباب مختلفة إلى حد ما. وهم أيضا صاروا ينفرون من الشرق الأوسط ولكنهم يتفهمون ضرورة التعامل معه.

وأهم ما يجب أن نفعله فى سياق الانتخابات الأمريكية أن نحدث انقلابا فى انطباعات الأمريكيين من القمة للقاعدة حول من هو السيء ومن هو الصالح فى المنطقة. هم يتصورونا نحن العرب

باعتبارنا الطرف السيء. وتكفلت القاعدة والحكومات بتأكيد هذه الصورة: الأولى بالعنف والثانية بالفساد. ورغم العوامل الدينية، إلا أن أغلب الأمريكيين يرون إسرائيل باعتبارها الطرف الخير ولكن بقدر متزايد من الواقعية.

وبالطبع فقدت الصورة الانطباعية بعض بساطتها. والأهم أنها قابلة للتغيير وبسرعة معقولة بمجرد أن يعلم الناس فى أمريكا وغيرها ما حدث فعلا فى هذه المنطقة والدور الإجرامى لإسرائيل والحركة الصهيونية فى ضرب مشروع التقدم والقانون الدولى خلال أكثر من ستين عاما.

هذا على المستوى الشعبي، أما على مستوى الحوار مع أطقم المساعدين للمرشحين الكبار فموضوعه هو صياغة سياسة أمريكية قابلة للنجاح فى المنطقة وعرض صفقة تاريخية بين العرب وأمريكا.

صفقة تاريخية بين أمريكا والعرب؟

على نحو عجيب نسجت أحداث ١١ سبتمبر "علاقة مصير" مثيرة بين أمريكا والمنطقة العربية. وبالطبع كانت هناك جذور وبدايات وتطورات سابقة دفعت "الثور الأمريكى" للاصطدام الأحمق مع المشاعر السائدة فى العالم العربى على نحو متعاظم ولصالح إسرائيل وحدها. واشتد هذا الاندفاع مرات عديدة بعد أن قفز اليمين الأصولى والمحافظون الجدد للبيت الأبيض فى ظل إدارة بوش وتطبيقهم لسياسات استعمارية. غير أن الولايات المتحدة وجدت نفسها متورطة فى سياسات وصراعات وأوضاع المنطقة بصورة ضارة للغاية برفاهيتها وببقاءها على قمة النظام الدولى.

ويمكننا أن نتصور حجم التكلفة فيما لو اتسع الصدام بين العرب والأمريكيين بأبعد من حالتى فلسطين والعراق. ويكفى أن نشير هنا للتقديرات التى قام بها الاقتصادى الأمريكى الكبير كروجمان أن احتلال العراق كلف الولايات المتحدة بصورة مباشرة وغير مباشرة ما يزيد عن ثلاثة تريليون دولار وهو رقم مخيف بالفعل. فان أضفنا عشرات الآلاف من الجرحى وأكثر من ثلاثة آلاف من القتلى فى العراق لأمكن لنا تصور مدى النزيف الذى تعرضت له أمريكا بشريا واقتصاديا فى هذا الموقع وحده.

ولكن النزيف فى المكانة السياسية العالمية كان ولا يزال أشد. وقد استنتجت دراسة لريتشارد هاس، الرئيس السابق لقسم التخطيط السياسى بوزارة الخارجية فى مرحلة كولين باول، أن المستقبل يحمل بشرى سلبية للوضع الدولى للولايات المتحدة لأسباب كثيرة فجرتها جميعا عملية الاحتلال الأمريكى للعراق. فالولايات المتحدة تخسر مكانتها الانفرادية على قمة النظام الدولى وسوف تصبح واحدة من بين قوى متعددة وقد لا تكون أكثرها تأثيرا فيما لا يزيد على عقدين من الآن. وأثبتت "التجربة العراقية" أن أمريكا بكل جبروتها لا تستطيع أن تخوض حربين فى موقعين مختلفين ولو داخل نفس المنطقة.

وعلى نفس القدر من الأهمية، تخسر الولايات المتحدة كل يوم مكانتها المعنوية والأخلاقية لأسباب

متجذرة فى سياساتها التمييزية وتحيزها المطلق لإسرائيل واحتقارها الملحوظ للقانون الدولى وتبنيها لسياسة إملاء الإرادة على "الأمم المتحدة". ولا أدل على ذلك من سلسلة الهزائم السياسية التى تلقتها أمريكا فى المنطقة خلال هذا العام. فهى لم تعد قادرة على إجبار إيران على التخلى عن عملية تخصيب اليورانيوم والسيطرة على كل دورة الوقود ولم تعد تهديداتها ولا عقوباتها تجدى فتيلا بل تحقق عكس المقصود.

وخسرت أمريكا أيضا رهانها على إسقاط النظام السورى، بل وخسرت الصراع فى لبنان كما هو واضح فى إبرام اتفاق الدوحة الذى مال بشدة لصالح حزب الله الخصم العنيد لإسرائيل والأمريكان. بل خسرت أمريكا ثقة حلفاءها، خاصة مصر والسعودية. والأمر الأكثر أهمية أن الولايات المتحدة لا تستطيع أن تنسحب من المنطقة ولا تستطيع أن تستمر لأجل غير محدد فى تحمل تكلفة الخصومة معها.

وهذا هو ما يجعل مبدأ التفاوض مع "المنطقة" أمرا ضروريا وربما ملحا للمصالح الأمريكية الجوهرية. فلا يوجد حل سهل للورطة التى وضع الأمريكيون أنفسهم فيها. فإن حصرنا أنفسنا فى حالة العراق وحده لحصلنا على نموذج فذ لما يسمى بـ "معضلة السجين" فى نظرية اللعب حيث كل الاختيارات صعبة باستثناء واحد وهو أن يتم التواصل والحوار بين شريكين لهما مصالح مختلفة أو متناقضة بحيث يدرك الطرفان أن التوافق هو أفضل اختيار لكليهما معا وهذا هو ما نعنيه بالربط العجيب بين الأمريكيين والعرب.

أما من وجهة النظر العربية فالولايات المتحدة هى أقوى دولة فى العالم ويمكنها أن تسبب معاناة هائلة للشعوب وخاصة الشعبين الفلسطيني والعراقي. ولا شك أن الشعبين سوف ينتصران فى النهاية. غير أن نيل الحقوق المهدرة بقدر أقل من المعاناة أمر تهفو إليه النفس ويؤيده العقل والمنطق. بل إن مصير المنطقة يمكن أن يتغير للأحسن فيما لو وفرنا التكلفة الكبيرة للصراع ضد أمريكا وتوصلنا لحلول سلمية لمشكلات وصراعات المنطقة.

ما هو مضمون الصفقة التاريخية:

ولكن وضوح هذا الارتباط العجيب فى المصير بين العرب والأمريكيين يحتاج لتعرف واعتراف من جانب كل طرف. وفى الولايات المتحدة يطرح المرشح الجمهورى ماكين سياسات مستقبلية أسوأ مما يطرحه بوش، سواء فيما يتعلق بالعراق أو فلسطين. وتكاد الانتخابات الأمريكية تتحول إلى مزاد فى تأييد إسرائيل شملت حتى مرشح قوى التغيير والسلام فى أمريكا وهو باراك أوباما.

ولكن أوباما يظل الرهان الأفضل بكثير على استراتيجية الحوار. فرغم تعهده بدعم إسرائيل و"حمايتها" ومحاولته أو اضطراره للظهور بمظهر "الصقر" فيما يتعلق بإيران، وهو أمر نتوقع أن ينجر إليه أكثر فى غياب أدوار عربية رسمية وشعبية. فهو يفهم جيدا طبيعة الورطة ودور العرب

فى تحرير بلاده منها. ولذلك فإن عرض "صفقة تاريخية" على المرشح أوباما يقويه ويثبته أمام الضغوط الصهيونية العاصفة. يقويه، لأن مؤسسة الحكم الخفية الأمريكية تدرك طبيعة الورطة وتفهم الارتباط الاستثنائى العجيب فى المصير بين العرب والأمريكيين بعد ١١ سبتمبر.

فإن حصلت من العرب عن طريق أوباما على عرض جيد فقد تعمل على اختياره رئيسا للولايات المتحدة أو قد تتوقف عن إعاقته – أو ربما تصفيته بدنيا، كما أشارت ضمنا السيدة هيلارى كلينتون غريمته فى السباق الديموقراطى على الترشح للرئاسة– بعد أن فرض نفسه عليها بحكم الانتخابات.

ما هى طبيعة هذه الصفقة؟. ليس هناك قالب واحد أو معادلة سهلة أو نهائية. فالمفاوضات قبل أو بعد انتخاب أوباما تحتاج لحيز كبير من الاختيارات والتوافقات وربما المناورات. ولكن جوهر الصفقة التاريخية التى يمكن أو يجب على العرب عرضها على رجل مثل أوباما واضحة وهى التزام العرب بإحترام المصالح الأساسية المشروعة للولايات المتحدة فى المنطقة بما يمكنها من الانسحاب السياسى والاستراتيجى الآمن مقابل احترام المصالح الاستراتيجية والحقوق غير القابلة للتصرف للشعبين الفلسطينى والعراقى: أي الاستقلال، وحق العودة، وبناء دولة مستقلة كاملة السيادة.

يحتاج باراك أوباما لأن يفهم استحالة تطبيق برنامجه فى النهوض الاقتصادى والاجتماعى وتجديد أمريكا ما إن استمر الإهدار المخيف للموارد الاقتصادية والبشرية والسياسية فى صراعات المنطقة لمجرد خدمة المصالح الإسرائيلية فى حالتى فلسطين والعراق بالذات. ولو أن أوباما وفر كل هذه الموارد لأمكنه تمويل برنامجه أو رؤيته فى إعادة بناء أمريكا اقتصاديا واجتماعيا وبدون خسارة أى مصالح جوهرية أمريكية فى المنطقة. وفى المقابل، فإن حصول العرب على حقوقهم المهدرة مبكرا تمكنهم من الانخراط فى عملية إعادة بناء كبيرة تحررهم من التطرف والعنف، وربما من التخلف وعدم المساواة والفساد وتستعيد احترامیتهم فى المعترك الدولى.

السؤال الكبير الذى يمثل الفجوة الأساسية فى هذه الأطروحة، أو هذا الاقتراح، هو: من يفاوض أوباما أو طاقمه؟!. الإجابة الأقرب للمنطق هى الجامعة العربية. ولكن هذه المؤسسة العريقة صارت مجردة من القوة والصلاحيات. ولذلك قد تكون الإجابة الأمثل كما يلي: لتبدأ أية دولة، أو قوة كبيرة، أو حتى تيار سياسي الحوار مع طاقم أوباما حتى يقطع، ولو نصف الطريق، إلى صفقة وبعدها لابد أن تتحمل عدة دول عربية معا مسئولياتها.

د. محمد السيد سعيد

بورتريه

حسن الصفار..
الولاء لمن: المذهب أم الوطن؟

د. محمد حلمي عبد الوهاب*

يمثل سماحة الشيخ حسن الصفار حالة خاصة بين فقهاء الشيعة المعاصرين إذ يجسد الرجل بحق المرجعية الدينية المنفتحة على غيرها من جهة، والمتسمة بقدر كبير من الحياد والموضوعية مع التزامها بمنهج الوسطية في معالجات الإشكاليات ذات الحساسيات التاريخية من جهة ثانية. فما هي الأسباب التي جعلت من تكوينه العلمي والأدبي أمرا مميزا؟ وما هي سمات الوسطية في كل من تفكيره ومواقفه؟! وما دوره في التقريب بين قطبي المعادلة الاجتماعية والسياسية في الأمة الإسلامية: السنة والشيعة؟! هذا ما نحاول الوقوف عليه وبيانه هنا.

في الواقع، ساهم في التزام الشيخ بالوسطية وانفتاحه على الآخر مجموعة من العوامل البيئية والتكوينية والتي ارتبطت في الغالب بالمناخ الذي نشأ فيه والمعلمين الذين تتلمذ عليهم، وقبل هذا وذاك قناعته الشخصية وإيمانه المتفرد بالإنسان بغض النظر عن اعتبارات الجنس أو اللون أو الدين.

إطلالة حية:

ولد سماحة الشيخ سنة ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م في مدينة القطيف بالمملكة العربية السعودية. في أسرة كانت، ولا تزال، تتمتع بصيت ذائع في مجال الدراسات والاهتمامات الدينية، فوالده هو الأديب الحاج موسى بن الشيخ رضي الصفار ولد١٣٤١هـ، وكان حافظا للقرآن ملما بأصول الكتابة الأدبية كما مارس الخطابة الدينية. أما والدته، فهي زهراء بنت الملا محمد بن الشيخ عبد الله، وقد توفيت في دمشق سنة ١٤١٤هـ، ودفنت بمقبرة السيدة زينب.

* مدير تحرير رواق عربي.

في رحاب هذه الأسرة المتعلقة بالعلم والمكرمة من المجتمع، حفظ سماحته القرآن الكريم ومارس الخطابة الدّينية مبكرا عام (١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، ولمّا يتجاوز بعْدُ الحادية عشرة من عمره، والتحق بمدرسة زين العابدين الابتدائية ومدرسة الأمين المتوسطة. ثم هاجر إلى النجف الأشرف للدراسة في الحوزة العلمية سنة (١٣٩١هـ-١٩٧١م)، وانتقل بعدها للدراسة في الحوزة العلمية بمدينة قم الإيرانية سنة (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م)، كما التحق بمدرسة الرسول الأعظم في الكويت سنة (١٣٩٤هـ-١٩٧٤م).

ونتيجة لجديته في التحصيل، حصل سماحته على العديد من الإجازات والشهادات، وشغل أيضا العديد من المناصب الرسمية والشرفية، كعضوية الجمعية العمومية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، كما شارك في العديد من المؤتمرات المحلية والدولية، مثل مؤتمر الحوار الوطني بالمملكة، ومؤتمرات مركز الشباب المسلم في الولايات المتحدة الأمريكية.

وفضلا عن ممارسته الخطابة منذ عام ١٩٦٨، صدر له أكثر من ٤٠٠٠ مادة إذاعية ما بين أشرطة كاسيت وفيديو. كما ألف سماحته أكثر من ثمانين كتاباً في مختلف مجالات المعارف الدينية والثقافية ومن أهمها: التعددية والحرية في الإسلام- التسامح وثقافة الاختلاف- التنوع والتعايش: بحث في تأصيل الوحدة الاجتماعية والوطنية- علماء الدين: قراءة في الأدوار والمهام- أحاديث في الدين والثقافة والاجتماع (ستة مجلدات)- شخصية المرأة بين رؤية الإسلام وواقع المسلمين- الحوار والانفتاح على الآخر- الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان- السلفيون والشيعة نحو علاقة أفضل- المذهب والوطن: مكاشفات وحوارات. إضافة إلى العديد من البحوث والمقالات المنشورة بعدد من المجلات العلمية والثقافية.

نزعته الإنسانية:

ساهم كل من البيئة العلمية التي تربى الشيخ في أحضانها، والتكوين العلمي الذي حصل عليه في انفتاحه على الذات والآخرين، وليس غريبا، والحالة هذه، أن يؤكد سماحته بأن الهدف الأساسي للشرائع الإلهية إنما يتمثل في إحقاق حقوق الإنسان وتحرير إرادته من أي هيمنة جائرة ليخضع لربه وحده بملء حريته، وأن أنبياء الله كانوا قادة الدفاع عن حقوق الإنسان عبر التاريخ بدعوتهم الناس إلى رفض الطغيان والفساد.

وليس غريبا أيضا أن ينتقد موقف الخطابات الدينية من ثقافة حقوق الإنسان التي تبلورت وتكاملت برامجها في رسالة الإسلام، حيث أصلّ القرآن الكريم لهذه الحقوق أساسيات ومضامين فكرية فلسفية أصبحت جزءا رئيسا من العقيدة الدينية وحجر أساس في منظومة الفكر الإسلامي، كمفهوم خلافة الإنسان في الكون وتسخير الطبيعة له، وتقرير حريته الشخصية.. إلخ.

وبحسب الشيخ، فإن سيطرة الاستبداد السياسي على الأمة هو العامل الذي أفرغ الرسالة الإسلامية من محتواها الإنساني لدرجة أن أصبح الإسلام غطاء شرعيا لأبشع ممارسات القمع ومصادرة الحريات. ناهيك عما فرخه من ثقافة تبريرية بلونيها الديني والأدبي، مدعومة بقوة الخلافة وإمكانات السلطة.

كما يؤكد سماحة الشيخ في كتابه الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، أن من أبجديات الثقافة التي حاول الإسلام تكريسها في نفوس الناس حتى تشكل قاعدة ومنطلقا لسلوك حضاري رصين، مبدأ قدسية الحياة وضرورة الحفاظ عليها. وأن الإسلام شدد على خطورة العدوان على حياة الآخرين، وأن المتتبع لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم يجد أن هناك تحفظا وحذرا كبيرا من إراقة الدماء، إذ أحصى المؤرخون ٨٣ غزوة وسرية في عهده ورغم ذلك لم يتجاوز عدد القتلى ١٤٠٠ شخص من المسلمين واليهود والمشركين، في وقت كانت فيه الحروب تحصد أعدادا كبيرة.

ويأسف سماحته كثيرا لأن قدسية الحياة ثقافة غابت مفرداتها عن عقلية الكثير من المسلمين المعاصرين، في حين أن الدول المتقدمة استثمرت هذه الثقافة الحية وانطلقت بها تؤسس نظما وقوانين تحترم حياة الإنسان حتى أصبحت جزءا من الخلفية الثقافية للمجتمع الغربي. وفي الوقت الذي يعيش الآخر فيه ثقافة احترام الحياة، يعيش المسلمون ثقافة الاستهتار بها من خلال التصرفات اللامسئولة لعقليات خربة عملت على تشويه صورة الإسلام في نظر الآخرين حتى صار الإرهاب سمة بارزة من سمات الإسلام عندهم.

الانفتاح على الذات.. الأسباب والمحددات:

يمكن القول إنه ليس في الإمكان بحث وسطية الشيخ دون ربطها بقضية الانفتاح على الآخرين والتي باتت تشكل محورا أساسيا في كتابات بعض المثقفين والمجددين الدينيين لما لها من أهمية خاصة في تحديد الموقف من الآخر عامة سواء كان هذا الآخر خارج نطاق الدين أو خارج نطاق المذهب. وبالنسبة للشيخ الصفار، تعد هذه القضية محورا رئيسا في كتاباته بل ومواقفه الدينية والسياسية أيضا، الأمر الذي تعكسه عناوين كتبه فضلا عن مضامينها، فما سر اهتمامه بها؟ وهل يعكس انفتاحه على الآخر انفتاحا على الذات؟ وهل هو نتيجة طبيعية لالتزامه بنهج الوسطية في معالجاته الفكرية؟ أم لا؟.

بمعنى آخر: هل يرجع ذلك إلى الأسلوب الذي تربى عليه وظروف بيئته أم إلى تأثره ببعض أساتذته؟ وكيف تجلى هذا الانفتاح بصورة خاصة في بعده السياسي؟ كيف استطاع أن يفك مثلا، وبحرفية نادرة، الاشتباك القائم ما بين حدود الولاء للمذهب الشيعي والولاء للوطن السعودي ذي المذهب السلفي، وبينهما ما بينهما من تناحر وعداوات وإرث تاريخي يقوم في الغالب على تشويه كل

منهما للآخر؟!.

في الواقع، يتميز سماحة الشيخ حسن الصفار بسمة نادرة تتعلق بموهبته في فك الاشتباك القائم بين ما هو ديني وما هو سياسي بصفة خاصة. فعلى خلاف العديد من أقرانه، والذين خلطوا الديني بالسياسي فأضروا بالاثنين معا، يرى الصفار وجوب التفرقة بينهما بداية، وإعلاء الولاء للوطن على الولاء للمذهب الطائفي ثانيا. فكيف استطاع فك هذا الارتباط الشائك؟ وما هي المرجعية التي عوّل عليها في قوله هذا؟ وهل ينبع رأيه هذا من رؤية دينية أم لا يزيد عن كونه مناورة سياسية تهدف إلى تحقيق أكبر قدر من الاستحقاقات السياسية وجلب تعاطف المؤسسات الرسمية مع أتباع المذهب الشيعي؟!.

يؤكد سماحة الشيخ أنه مع تشكل الدولة ومع بسط هيمنتها على كافة مناحي الحياة، بدأ المواطن الشيعي في المملكة يصطدم شيئا فشيئا بالقوانين المنظمة لأنها لا تأخذ بخصوصيات مذهبه بعين الاعتبار. إضافة إلى أن موظفي الدولة كانوا جميعا من السنة ومن ثم بدأ الشيعة يشعرون بعامل الإقصاء والتهميش وأنهم مبعدون عن الدوائر الرسمية والمؤسسات الحكومية الأمر الذي أثار لديهم حساسيات وتساؤلات من مثل: لماذا يجد المواطن الشيعي نفسه مستثنى رغم كفاءته، مبعدا رغم جديته، محروما من الوظائف العليا رغم أهليته وأحقيته؟!.

ثالث العوامل، أنه بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران أصبحت التعبئة الطائفية جزءا لا يتجزأ من الصراع في المنطقة، وتم النظر إلى الشيعة داخل كل قطر عربي على اعتبار أن انتماءاتهم الوطنية موضع شك وريبة وكما لو أن ولائهم جميعا للجمهورية الإيرانية!!. وفي سياق هذا المناخ المحموم جاءت دعوة الملك عبد الله، وكان وليا للعهد آنذاك، لعقد مؤتمر الحوار الوطني، مما أنعش الآمال في القضاء على الطائفية وإعادة النظر والاعتبار ولو جزئيا للمواطن الشيعي داخل المملكة.

الولاء للوطن أولا.. وللمذهب ثانيا:

ومن ناحية أخرى، يؤكد سماحة الشيخ أن مسألة الولاء للوطن تأتي في سياق الرد الضمني على الولايات المتحدة الأمريكية والتي تتحدث باسم الأقليات الدينية والعرقية في المنطقة. فالمراهنة على الأمريكيين وإن تمت من قبل الشيعة أنفسهم مراهنة خاسرة، والمطلوب تأكيد مبدأ الوحدة الوطنية وسد الثغرات أمام الأعداء بدلا من تبادل الاتهامات والجلوس إلى طاولة الحوار مع المسئولين لحل المشكلات الراهنة.

الموقف إذاً حساس وبحاجة إلى الحذر والمشروع الأمريكي للهيمنة على المنطقة يستغل كافة القنوات بما يخدم أغراضه الدنيئة، فهم يلعبون على وتر الأقليات والصراعات الطائفية لتمزيق وحدة الشعوب العربية ومن ثم الانقضاض عليها بيسر ودون تكلفة بشرية أو مادية.

وفي السياق ذاته، يؤكد الشيخ أن مسألة اتهام الشيعة بالولاء الخارجي تعد مظهرا من مظاهر معاناتهم اليومية، ونتيجة طبيعية للأجواء السلبية التي صنعت تجاههم. وأن وجود تيارات واتجاهات فكرية وسياسية أمر لا يخص المجتمع الشيعي دون غيره، فقد دارت رحى المعركة قديما بين السلفيين والحداثيين، وحاليا بين الإصلاحيين والسياسيين، فلماذا يتحول الأمر إلى تشكيك في الولاء والانتماء بالنسبة للشيعة دون غيرهم؟!. لماذا يحاسب الصوت السني المعارض باعتباره فردا فيما يحاسب الصوت الشيعي المعارض كطائفة؟! بالرغم من أن الشيعة في المملكة بادروا، إثر صدور تقرير الخارجية الأمريكية عن الحريات الدينية في المملكة، برفض التدخل الأمريكي في شؤونهم الداخلية.

يوضح سماحة الشيخ أسباب التمييز الطائفي ضد الشيعة ساردا بعض المعطيات التاريخية الدالة على عمق هذا الشرخ وسيادته، ففي إطار تناوله للمسألة تاريخيا، يذكر مسلمة اتهام ابن العلقمي بخيانة الخليفة العباسي لصالح التتار، وكيف أن هذا الاتهام لا يستند إلى أية أدلة تاريخية على مستوى البحث العلمي، مؤكدا أنه فضلا عن دراسة السيد حسن الأمين (وهو شيعي) للغزو المغولي، والتي تبرأ ساحة ابن العلقمي، كانت هناك دراسة الدكتور سعد الغامدي (وهو سني يعمل أستاذا للتاريخ بجامعة الملك سعود)، عن سقوط الدولة العباسية، والتي أورد بها أكثر من إحدى عشرة حقيقة تاريخية تدحض اتهام ابن العلقمي بالخيانة، مؤكدة أن مصدر اتهامه كان يستند إلى اعتبارات طائفية.

وعلى الرغم من ذلك، صدر قرار من إحدى الجهات الدينية بجمع الكتاب وإحراقه ومنع تداوله!! وحتى النسخ المتاحة منه في مكتبات الجامعة محجوبة ولا يطلع عليها أحد إلا بإذن خاص من إدارة المكتبة!!. ويخلص سماحته إلى أن ثمة اتجاها وإصرارا من قبل البعض على التسليم بالاتهامات ورفض مناقشتها والإبقاء عليها، وأن الشيعة يعانون كثيرا من الصور النمطية والأحكام التعميمية من قبل جهات سنية.

وسطية المعالجة وروح المبادأة:

ختاما، يمكن تلخيص رأي الشيخ في مسألتي التقريب بين السنة والشيعة وأحقية الولاء للوطن عن الولاء للمذهب من خلال النقاط التالي:

– شكلت الدعوة الملكية لعقد مؤتمر الحوار الوطني إيذانا ببدء مرحلة تاريخية جديدة وزادت من تطلعات الشيعة بالمملكة وآمالهم لاستحقاق حقوق المواطنة بمختلف مستوياتها.

– التأكيد على أن المناهج التعليمية بحاجة ماسة إلى المراجعة الدقيقة وأن تأخذ بعين الاعتبار خصوصية الفكر الشيعي وأن تركز على القواسم المشتركة في مرحلة الطفولة بدلا من التحريض ضد الآخر.

– أن المراهنة على الأمريكيين من قبل الأقليات الدينية رهان خاسر، والعراق أكبر دليل على

ذلك، وأنه يجب التأكيد على الوحدة الوطنية وسد الثغرات ضد العدو بالجلوس إلى مائدة الحوار والوصول إلى حلول عملية.

– يجب التخلي عن النظرة التقليدية للشيعة والتي تشكك في طبيعة ولاءاتهم وانتماءاتهم الوطنية.

– الجماهير الشيعية عامة مستعدة للتوقيع على ميثاق شرف إسلامي يتجاوزون به الصراعات المذهبية والخلافات الطائفية ويؤكدون فيه على وحدة الأمة ومرجعية الكتاب والسنة.

– يجب وقف الإثارات بكافة أشكالها ووقف التعبئة والتعبئة المضادة من كلا الجانبين وتجريم ثقافة التحريض على الكراهية والمحاسبة القانونية لمن يروج لها.

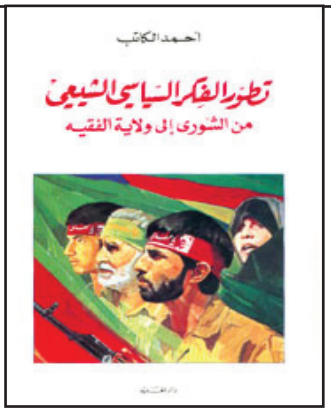
– يراهن سماحته على الجيل الصاعد من كلا التيارين والذي، برأيه، يدرك طبيعة التحديات المستقبلية ويتعامل مع المسألة المذهبية بمسئولية وموضوعية.

– الوحدة الوطنية على أساس الإسلام تشكل أمانة في أعناق المسلمين جميعا سنة وشيعة. ولا يزال انفتاح الشيعة على الثقافة السنية أكبر بكثير من انفتاح السنة على الثقافة الشيعية، نظرا لأنهم يعيشون مناخ الاحتقان الطائفي.

يبقى القول بأن سماحة الشيخ حسن الصفار يمثل حالة خاصة ويجسد في الوقت نفسه المرجعية الدينية المنفتحة على غيرها من جهة، والمتسمة بقدر كبير من الحياد والموضوعية من جهة ثانية. وفي كل الأحوال، تظل مسألة التقارب بين قطبي الأمة، والمعادلة السياسية أيضا، رهنا بالآليات العملية التي تعكس المبادئ النظرية المتفق عليها.

فمن عجائب الزمن أن ثمة تعال على القضايا وحين تسأل مرجعا دينيا سنيا عن الخلاف بين السنة والشيعة يقول لك بمنتهى البساطة أنه ليس ثمة خلاف!! في حين يؤكد سماحة الشيخ أن هناك بالفعل ممارسات تميزية ضد الشيعة في المملكة وأن البدء في الحوار الوطني أمر يحمد للإرادة السياسية لكن المطلوب، والحالة هذه، هو الخروج من نطاق النظر إلى العمل وحل المشكلات الموجودة إلى جانب تفعيل القواسم المشتركة.

قراءات



تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه

مصطفى عاشور *

كتاب «تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه» من الدراسات المهمة في حقل الفكر الشيعي المعاصر. إذ يعبر في مجمله عن رؤية نقدية منهجية عميقة للفكر الشيعي الإمامي وما انبنى عليه فيما بعد من قناعات وولاءات دينية وسياسية على حد سواء. كما يعبر الكتاب عن محاولة جادة للتوصل إلى منابع الفكر الشيعي الأولى، وكيفية تطور نظريته السياسية ومجمل الاختراقات التي حدثت فيها. ويحمل في أحد جوانبه رؤية لتاريخ ونشأة الأفكار واللحظات الأولى لمولدها ونموها وتشكلها والنظر في مآلاتها وما أنتجته من حركة سياسية.

أما مؤلف الكتاب فهو «أحمد الكاتب» أحد الباحثين الشيعة الذين نشأوا في الحوزة العلمية الشيعية وتربوا على آدابها. وقد استغرق تأليف الكتاب سنوات طوال رجع فيها الكاتب إلى الغالبية العظمى مما كتبه الشيعة أنفسهم في الموضوع محل الدراسة، ومن ثم وضع لنفسه منهجية صارمة في بحثه تتسم بالموضوعية والجدية؛ لأن الكتاب يتناول في عمقه مسلمات تؤمن بها الشيعة وأفكار يحوطونها بالكثير من القداسة غير القابلة للجدل والنقاش. وفي سبيل مزيد من الاطمئنان عرض الكاتب مؤلفه على عدد من العلماء والمراجع الشيعة ليقولوا كلمتهم فيه وانتظرها طويلا لكنها لم تأت، ومن ثم لم يصدر رد علمي شيعي واحد على ما طرحه الكاتب من رؤى وأفكار تهدم في الأساس بنية نظرية الإمامة عند الشيعة.

ناقش الكتاب مجموعة من الأفكار الكبرى التي يؤمن بها الشيعة الإمامية الإثنى عشرية، وكان لها انعكاسها المباشر على الممارسة السياسية من مثل: نظرية «الانتظار» السلبية، والتي أفضت إلى تحريم أي نشاط سياسي للشيعة في ظل غيبة «الإمام المهدي»، وعندما تخلى الشيعة الإمامية عن

* باحث إسلامي.

نظريات عصر الغيبة وخرجوا من مربع الانتظار الطويل أنتجوا في المقابل نظريات جديدة كان أبرزها نظرية «ولاية الفقيه» والتي منحت المرجع الديني صلاحيات شبه مطلقة تقضي على إمكانية مشاركة الأمة في السلطة وإقامة النظام الذي تراه عادلا.

البداية التي انطلق منها الكتاب تتمثل في التأكيد أن المسؤولية الكبرى عن تخلف الشيعة وانحطاطهم في التاريخ إنما تقع على عاتق الأفكار الخاطئة والنظريات الدخيلة التي تسربت إلى هذا الفكر. وبالتالي، فإن إصلاح هذا الخلل لن يتأتى إلا من خلال إصلاح الأفكار نفسها ومراجعة الثقافة وتنقيحها ومطابقتها مع روح الإسلام.

نظرية الانتظار:

لم تعرف الشيعة الذين في نشاتها الأولى، مع الإمام علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، «نظرية الإمامة» القائمة على عصمة الإمام والنص على وجوده وتوليه بنص لا من قريب ولا من بعيد. لكنهم، وبخاصة إبان حقبة الإنقسامات الكبرى ما بين علي ومعاوية، كانوا يؤمنون بأحقية وأولوية آل البيت في الحكم والخلافة من الأمويين. وعندما اختلف آل البيت في القرن الثاني الهجري ما بين طالبيين وعلويين وعباسيين، نشأ خط من الشيعة يؤمن بأحقية فريق واحد فقط بالإمامة والخلافة إلى يوم القيامة ألا وهو «الخط العلوي الحسيني الموسوي». بيد أن قولهم هذا قد وصل إلى طريق مسدود مع وفاة الإمام «الحسن العسكري» سنة (٢٦٠هـ) دون أن يكون له ولد ظاهر يرثه في الإمامة. أي أنه فيما ظهر مصطلح الشيعة في القرن الأول الهجري لم يظهر مصطلح الإثنى عشرية إلا في القرن الرابع الهجري، وهم الذين قالوا بولاية وإمامة «محمد بن الحسن العسكري»، الابن المخترع للإمام العسكري، وتطرف البعض فقالوا باستمرار حياته إلى يوم ظهوره ثانية.

وأمام هذا المأزق الكبير بادر بعض أركان هذا التيار إلى اختلاق قصة وجود ولد مستور للإمام العسكري، وعندها بدأ تأليف النظرية الإثنى عشرية في القرن الرابع الهجري، فأشاعوا أن له ولدا مستورا وأنه سيظهر لإمامة المسلمين، وظل الشيعة ينتظرون هذا الولد/الإمام ما يقرب من ألف عام أو يزيد لم يجنوا خلالها إلا العزلة والانكفاء.

هذا الانتظار الطويل دفع الشيعة أنفسهم إلى الثورة على «نظرية الانتظار» بعد أن كبلت حركتهم السياسية، وألفوا في المقابل منها نظرية جديدة تقوم على فرضية النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي المنتظر، وهي النظرية التي تطورت فيما بعد لتعرف باسم «ولاية الفقيه»، والتي وصفها الكاتب بأنها «ديكتاتوية باسم الدين» لأنها تضع المرجع الديني فوق مستوى الشعب/الأمة.

كانت وفاة الإمام العسكري صدمة للشيعة نظرا لأنه لم يعد لديهم إمام يقود حركتهم الاجتماعية أو يؤسس لقيام دولتهم المنتظرة. ومن ثم، دخل هؤلاء في مرحلة الانتظار للإمام الإثنى عشر، وعطلوا الثورة والعمل بالسياسة وظهرت أقوال غريبة تنافي القرآن الكريم والعقل فيما يتعلق ببعض القضايا

الشرعية مثل الزكاة والخمس الذي يرى الشيعة أنه يذهب للإمام، لدرجة أن أفتى البعض بدفنه في باطن الأرض انتظارا لظهور الإمام أو إلقائه في البحر، كما أنهم لم يصلوا الجمع لأنهم يرون أن من شروطها أن تكون في حضور الإمام أو إذنه، مثلما كان الاجتهاد محرما.

رفض هؤلاء في بداية تشكلهم نظرية «ولاية الفقيه» واعتبروها نظرية تفتقد إلى شروط الإمام من العصمة والنص والسلالة العلوية الحسينية. وقالوا: لا ولاية للفقيه في ظل غيبة الإمام، ومن ثم، اعتبروها نظرية تتعارض مع فكرة «الإمامة الإلهية» للإمام المهدي، ولذا رددوا نظرية الانتظار وكرسوها في كتبهم حتى إنهم رفضوا الانخراط في إطار الدولة الصفوية الشيعية في القرن العاشر الهجري. ومجمل القول إن نظرية الدولة سقطت من الفكر السياسي الشيعي لقرون طويلة بسبب تحريم إقامة الدولة في ظل غيبة الإمام.

نحو نظرية ولاية الفقية:

غير أن ضغوط الواقع السياسي، فضلا عن طول غيبة الإمام جعلت الشيعة الإمامية يضطرون للاجتهاد في أواسط القرن الرابع الهجري. وكان ذلك خطوة نحو الخروج من الأزمة وسد الفراغ التشريعي للإمامية. أما نظرية «ولاية الفقيه»، فقد بدأت في الظهور خلال القرن الخامس الهجري مع انتشار نظرية «النيابة الواقعية للفقهاء عن المهدي» خاصة، في مجال القضاء ثم أخذت تتطور وتتشعب، ومن ثم بدأ التخلص التدريجي منذ ذلك الوقت من نظرية الانتظار.

وقد أدى قيام الدولة الصفوية في القرن الرابع الهجري، وما رافقها من تطوير نظرية «النيابة العامة للفقهاء» إلى حدوث انشقاق عميق وعنيف في المجتمع الشيعي الإمامي الإثني عشري. وفي كل الأحوال، كان الصراع متعلقا بأمر أساسي يدخل في موضوع الهوية العقائدية، أو الصراع بين الخط المتمسك بنظرية «الانتظار» والخط المتحرر من شروط الإمامة الصلبة، خاصة شرطي العصمة والنص.

فقد كان الفكر الإمامي يمنح للإمام مهمتين أساسيتين، أو سلطتين رئيستين: التشريع والتنفيذ وقيادة المسلمين. كما كان يحصر مهمة الإمامة في الأئمة المعصومين فقط، ومع سقوط الدولة الصفوية انتعش المد الأصولي، فقام العلماء بالإفتاء وممارسة القضاء وتقسيم الخمس، وكان ذلك تطورا كبيرا في نظرية النيابة العامة، وإيذانا بتصاعد خط الفقهاء الذين تصدروا للحكم، وتجاوزوا نظرية «الانتظار» وتخلوا عنها تماما، وهو ما دفع بالشيخ «أحمد بن محمد النرافي» المتوفى (١٢٤٥هـ) إلى طرح نظرية «ولاية الفقيه».

كانت نظرية «النرافي» تتألف من قسمين: القسم الأول، القول بضرورة الإمامة في عصر الغيبة. والقسم الثاني، حصر الإمامة في الفقهاء. وهنا تخلى «النرفي» مضطرا عن اشتراط النص والسلالة العلوية في الإمام. ومن ثم، يمكن اعتبار هذه النظرية بمثابة المنحنى الأخطر في الفكر الشيعي وبما

يفضي تماما إلى التحرر من نظرية الإمامة الإلهية أكثر من التحرر من نظرية الانتظار ذاتها.

استمر الجدل طويلا حول ولاية الفقيه، وتحدث الشيخ «محمد حسين النائيني» عن استحالة التفاف الأمة حول الإمام المهدي المنتظر، وعدم وجود الأئمة المعصومين، وحاجة الأمة إلى قيام مشروطة (دستور) ومجلس منتخب. أما «الخميني»، فقد مهد لنظرية ولاية الفقيه بالحديث عن ضرورة الإمامة في عصر الغيبة، والتي تطورت إلى حكم الفقهاء المباشر ومباشرتهم مهام الإمام بصورة كاملة.

وقد رفض «الخميني» نظرية «الانتظار» للمهدي رفضا مطلقا، وأسقط بالأدلة العقلية الأحاديث التي كانت تحرم العمل السياسي في ظل الغيبة. ثم سار خطوة أبعد من ذلك فتحدث عن التشابه القائم ما بين الفقيه والإمام المعصوم، مؤكدا أن ولاية الفقيه هي ولاية دينية إلهية، وأن الحق في إقامة الدولة في عصر الغيبة محصور فقط في الفقهاء العارفين. وأن ولاية الفقيه مستمدة من الخالق سبحانه وتعالى. ثم عاد وطرح بعد عشر سنوات من إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران نظرية «ولاية الفقيه المطلقة» التي لا تحدها حدود، وكانت تلك قفزة في توسيع الولاية والصلاحيات للفقيه المرجع لتشبه إلى حد كبير ولاية الرسول الأعظم.

وبطبيعة الحال، رفض بعض مراجع الشيعة الكبار ما ذهب إليه الخميني في نظرية ولاية الفقيه المطلقة، ورأى المعارضون أن إعطاء الفقيه العادل، وهو بشر غير معصوم ومعرض للخطأ، صلاحيات الرسول الأعظم المطلقة وولايته العامة على الأنفس والأموال، يلغي الفوارق ما بين النبي المعصوم وبين الفقيه، وهو ما يتناقض مع الفكر الإمامي القديم.

ورغم ذلك، كان لتطوير نظرية «ولاية الفقيه» أثر كبير على طبيعة النظرية ونموها من جانب واحد وهو السلطة، دون جانب الأمة، مما يعني إلغاء الدور السياسي للأمة. وبالتالي يصبح الفقيه في موضع مقدس لا يحق للأمة أن تعارضه أو تعصيه، ويصبح دور الأمه معه وتجاهه هو الطاعة والتسليم ليس إلا!!. أي أنه وفقا لولاية الفقيه لم يعد للأمة الحق في الشورى أو خلع الفقيه أو تحديد صلاحياته أو مدة رئاسته.

هل المهدي موجود حقا؟

نكأ أحمد الكاتب موضوع الإمام المهدي، وناقش فرضية وجوده وعدمها، وطالب الفكر السياسي الشيعي بإعادة النظر في فرضية وجود «محمد بن الحسن العسكري» وحتمية وجود الإمام المعصوم. وأكد، أنه في حال القبول بإمكانية إقامة الدولة الإسلامية تحت قيادة الفقيه العادل، فإن ذلك ينفي الحاجة إلى افتراض وجود إمام معصوم وغائب لا يتفاعل مع الأمة. أما إذا لم نقل بفرضية وجود الإمام الغائب، فلسنا بحاجة إذاً إلى افتراض النيابة العامة والخاصة للفقيه. وبالتالي، لا يحق أن نعطي الفقيه من الصلاحيات أو السلطات أكثر من دوره الطبيعي ولا أن نجعل منه شخصية مقدسة في الفتوى والحكم كشخصية الرسول الأعظم.

ورأى الكاتب أن التخلي عن فرضية وجود المهدي يساهم في إقامة الدولة على أساس من الشورى وولاية الأمة على نفسها، بمعنى أن يكون الإمام منتخبا من الأمة ونابعا من إرادتها الحرة ومقيدا بالحدود التي ترسمها له، وملتزما بالصلاحيات التي تمنحها له.

كما أكد أيضا أن نظرية الإمامة لم تكن نظرية آل البيت السياسية، وإنما هي نظرية صنعها المتكلمون الذين اندسوا في صفوف الشيعة إبان القرن الثاني الهجري. فيما كانت تقوم نظرية آل البيت السياسية على الشورى وحق الأمة في اختيار أئمتها، حيث لم يعرف آل البيت مطلقا شخصية اسمها الإمام «محمد بن الحسن العسكري» لأنها في الحقيقة شخصية مختلقة وافتراضية وهمية لا وجود لها.

وأشار الكاتب إلى أن الشيعة الإمامية الإثنى عشرية قد تخلصوا عمليا من نظرية الإمامة ومن فرضية وجود الإمام الإثنى عشر بعد رحلة استمرت ألف عام، وعادوا إلى فكر آل البيت الشوري، وهو ما يفرض عليهم أن يتخلصوا من الموقف المشابه والوهمي المعادي للشيخين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، لأن ذلك يقوم على افتراض خاطيء، وهو أنهما اغتصبا حق علي بن أبي طالب في الإمامة رغم أن ذلك حق إلهي.

الإمامة الإلهية لآل البيت:

أكد الكاتب أن حق الأمة في اختيار حكامها حق أصيل، وأن آل البيت ظلوا يدافعون عن هذا الحق، وكانوا يرفضون تداول السلطة بالوراثة، وأن الرسول الأعظم، صلى الله عليه وسلم، لم يوصي بالإمامة والخلافة لعلي بن أبي طالب وإنما ترك الأمر شورى للمسلمين، وهو ما يفسر إحجام الإمام علي عن المبادرة لأخذ البيعة لنفسه بعد وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم.

ويجمع المؤرخون عامة، سنة وشيعة، أن الإمام علي امتعض من انتخاب أبي بكر الصديق في البداية، وأمسك يده عن البيعة وجلس في داره، لكنه بايع أبا بكر بعد ذلك عندما وقعت حروب الردة. فقد كان نظام الشورى دستورا يلتزم به الإمام علي، ولم يكن يعرف نظام الوراثة العمودية حسبما تقول النظرية الإمامية في الحكم.

رفض الكاتب بأدلة نقلية وعقلية مسألة النص والتعيين الثابت للإمام علي في خلافة الرسول الأعظم، وقال أنها لم تكن معروفة لدى المسلمين، حتى إن الإمام علي بعدما اغتاله «ابن ملجم» وأثناء احتضاره رفض أن يستخلف ابنه الحسن قائلا: «أخاف أن تفرقوا عنه كما تفرقت بنو إسرائيل عن هارون». كما رفض أن يحدد لهم شخصا يخلفه وقال لهم: «لا آمركم ولا أنهاكم.. أنتم أبصر». ومن ثم، كان آل البيت يلتزمون بالشورى كنظام للحكم في الإسلام، ولو كانت الخلافة بالنص من الخالق أو التعيين من الرسول الكريم ما تأخر الإمام علي عن تنفيذها، ولكنهم ظلوا ملتزمين ومتمسكين بحق الأمة في اختيار الخليفة عبر نظام شوري. أي أن نظرية النص وتوارث السلطة لم يكن لهما رصيد لدى الجيل الأول من الشيعة.

من الشورى إلى الحكم الوراثي:

يسجل المؤرخون الشيعة الإمامية الأوائل أول تطور فكري سياسي ظهر في صفوف الشيعة عندما بدأت تظهر مقولة «الوصية» التي أسر بها النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، لعلي بن أبي طالب. وأشار الكاتب إلى أن تلك نظرية قريبة من التراث اليهودي حيث تشابه «الوصية» من نبي الله موسى إلى يوشع بن نون عليهما السلام، حيث توارث أبناء يوشع الكهانة فيما بعد. مؤكدا أن الإمام علي نفسه رفض هذه المقولات، غير أنها وجدت أرضا خصبة للانتشار عندما تولى يزيد بن معاوية الخلافة بالتوارث، كما أن الحسن والحسين-رضي الله عنهما- رفضا أيضا مسألة الوصية ورفضا تبنى مقولاتها.

ويلاحظ أن ثمة أفكارا تسربت إلى وجدان الشيعة غذتها الظروف السياسية والمذبحة التي تعرض لها آل البيت في كربلاء بصفة خاصة. حيث ظهرت حركات شيعية متطرفة مثل «الكيسانية» التي ادعت أن الإمامة في «محمد ابن الحنفية» ابن الإمام علي، وهنا بدأت الشيعة في الاختلاف والانقسام وتعدد فرقها. ففي القرن الثاني الهجري، ادعى كل فريق الوصية إليه، وحصر الشرعية السياسية فيه. خاصة، وأن الحركات الشيعية كانت تتأهب للانقضاض على النظام الأموي والثأر لمقتل الحسين.

وفي ظل هذه الأجواء المحتقنة دخل معترك الفكر والسياسة الإمام «محمد بن علي الباقر» وخاض معركة مريرة لانتزاع قيادة الشيعة من ابن عمه أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية، في محاولة لتثبيتها في الفرع الفاطمي والبيت الحسيني تحديدا. حيث اعتبر الباقر أن إدعاء الإمامة دون حق افتراء على الله، حتى وإن كان المدعي من ولد علي بن أبي طالب.

لكن مقولة حصر الإمام في البيت الحسيني دون البيت الحسني وجدت اعتراضات هي الأخرى من قبل آل البيت أنفسهم، وظهرت استدلالات شتى على انحصار الإمامة في البيت الحسيني، ومن بينها امتلاكهم لسلاح النبي، صلى الله عليه وسلم، كدليل على أحقيتهم بالإمامة.

كانت النظرية السياسية للباقر تقوم على العلم وعلى امتلاك سلاح الرسول الكريم وحق وراثة دم المظلوم أكثر مما تقوم على النص الصريح أو الوصية الواضحة. ويلاحظ، أن نظرية الإمامة لم تكن قد تبلورت بعد لدى الشيعة في بداية القرن الثاني الهجري وصولا إلى مرحلة النص أو الوصية. وآية ذلك، أن الحركة الشيعية الزيدية بقيادة زيد بن علي -الذي فجر ثورة في الكوفة سنة ١٢٢هـ وتكررت من بعدها الثورات الشيعية- لم تكن تعرف في ذلك الزمان ما يمكن أن نسميه بوجود نص إلهي في الإمامة.

ويلاحظ أيضا، أن العباسيين بعد انتصارهم على الأمويين وقيام دولتهم سنة ١٣٢هـ قد بدأوا ينسحبون من الفكر الشيعي القديم، ويعدلون نظريتهم السياسية بإعادة صياغة مصدر الشرعية لنظامهم الوليد استنادا على أولوية جدهم العباس بن عبد المطلب بوراثة الرسول الكريم. وفي هذا

السياق، ظهرت فرق شيعية مثل «الروندية» ونظريتها السياسية التي تقوم على الوراثة والحق النسبي، وألغوا نظام الشوري وقالوا: «إن الاختيار من الأمة للإمام باطل وخطأ، وأنه لا يجوز إلا بعقد وعهد من الماضي إلى من يرتضيه». وقد رفض بقية الشيعة هذا المذهب، وعلى رأسهم «محمد النفس الزكية» مثلما رفض البيعة للعباسيين، وثار عليهم في سنة ١٤٥هـ.

وهنا نلاحظ أن الثورة ضد الأمويين كانت تجمع الطوائف الشيعية في أوائل القرن الثاني الهجري، ولم يكن عامة الشيعة يميزون بين أئمة آل البيت ولذا كانوا ينخرطون في أية حركة يقوم بها أي واحد منهم. ولاحقا، انقسم آل البيت إلى عباسية وطالبية وعلوية وفاطمية وحسنية وحسينية وزيدية وجعفرية، وتشرذم الشيعة وتناثرت أفكارهم.

الفكر السياسي الإمامي:

حدث تطور مهم في بداية القرن الثاني الهجري، ألا وهو حصر الإمامة في البيت الحسيني وتعيين واحد منهم إماما وإثبات صفة العصمة والتعيين له من الخالق سبحانه وتعالى. وربما كان ادعاء العصمة للإمام من آل البيت رد فعل من بعض الشيعة على قيام الأمويين بتعيين أبنائهم من بعدهم بدعوى الحرص على مصلحة الأمة، والقول بصلاحيات مطلقة للإمام ومطالبة المسلمين بطاعته التامة. ومن ثم، أحدث توريث الأمويين للسلطة رد فعل عنيف لدى الشيعة باعتبارهم المعارضة الرئيسة، وقد دفعهم ذلك إلى القول بأولوية آل البيت في الحكم والخلافة، ثم قالوا بالتعيين والعصمة، أضف إلى ذلك أن حركة التشرذم الشيعي كان ملائمة لنمو ونشوء نظرية «الحق الإلهي» لآل البيت القائمة على العصمة والتعيين.

فالفكر الإمامي اعتبر الإمام هو أفضل المسلمين، ولذا قال الإمامية بأنه لا يجوز إمامة المفضول، واشترطوا أن يكون أعلم الناس وأشجعهم وأسخاهم، كما قرروا عدم إمامة غير المعصوم أو الجاهل أو المفضول. أيضا أسقط الفكر الإمامي الشورى كطريق لاختيار الإمام، وحل مكانها النص أو الوصية أو المعاجز الغيبية. ونستطيع أن نقول في اطمئنان بالغ إن بوادر الفكر الإمامي إنما ظهرت في أجواء سياسية محتقنة في الصراع مع السلطة القائمة، أموية كانت أم عباسية، بل وفي قلب الصراع بين آل البيت أنفسهم للتصدى للإمامة الشيعة.

والغريب حقا أن الشيعة في القرن الثاني الهجري حاولوا سحب نظريتهم إلى الوراء حتى يقرءوا بها التاريخ وأحداثه قراءة جديدة في ضوء ما أنتجوه من رؤى وأفكار. لدرجة أنهم ألغوا الفكر السياسي الشيعي السابق القائم على الشورى، ونسبوا هذه الإدعاءات لآل البيت، فكانت النصوص التي يستندون إليها في إمامة البعض من آل البيت واهية، ومن ثم، لجئوا إلى أدلة المعاجز الغيبية وما يسمونه بالأدلة العقلية.

ومن ذلك الإمام «علي بن الحسن السجاد» الذي يفتقر إلى النص والوصية، والذي كانت إمامته

ضرورة لكي تثبت الإمامة في ذرية الحسين وإلا انقطعت بعد المذبحة التي تعرض لها آل البيت في كربلاء. ولذا ادعوا أن الحجر الأسود تكلم بلسان عربي مبين وأثبت الإمامة للسجاد، ويؤكد الكاتب أن المعجزات الغيبية تكاد تكون الدليل الأقوى الذي يقدمه الإماميون في إثبات إمامة عدد من أئمتهم.

التقية والإمامة الإلهية:

والواقع، أن ظهور التقية كان في بعض تفسيراته نوعا من حل ظاهرة التناقض ما بين أقوال الأئمة من آل البيت وسيرتهم العلنية القائمة على الشورى والعلم الطبيعي، وبين دعوى الإمامة الإلهية القائمة على النص والتعيين والعصمة والعلم الغيبي. وعندما كان أئمة آل البيت يتشددون في نفي الأقوال المنسوبة إليهم كان الإماميون يؤولون كلامهم تحت دعوى شدة التقية!! ويرى الكاتب أن الالتزام القوي بالتقية كان ضروريا لتمرير نظرية الإمامة وإلصاقها بآل البيت.

ولم تكد نظرية الإمامة الإلهية تولد حتى واجهت سلسلة من التحديات التي وضعتها محل الاختبار وأثبتت استحالتها. فمبدأ العصمة كان مرفوضا من آل البيت أنفسهم، لأن فسلفة العصمة تقوم على الإطلاق في الطاعة، وإذا انتفت إطلاقية العصمة يمكن للمسلمين انتخاب قائد لهم على أساس العدالة الظاهرة، وقد كان آل البيت يؤكدون للناس دوما أنهم بشر عاديون وليسوا معصومين.

وقد أصيبت النظرية الإمامية الوليدة بنكسة أخرى في منتصف القرن الثاني الهجري عندما توفي «إسماعيل بن جعفر الصادق» وكان الإماميون في الكوفة قد التفوا من حوله وأشاعوا أن أباه اعتبره الخليفة من بعده. فلما توفي في حياة أبيه تبين أن تعينه ليس من قبل الله تعالى، ولذا تراجع البعض عن القول بنظرية الإمامة نافين العصمة أو الاختيار عن الأئمة. وهنا تشكلت فرقة الإسماعيلية تاريخيا. أما الإماميون، فزعموا تغير إرادة الله سبحان وتعالى، ونتيجة لهذا الغموض تفرق أصحاب جعفر الصادق إلى عدة فرق، وأخذ الفكر الإمامي يبحث عن مخرج يحل به مسألة استمرار الإمامة، وكان ذلك المخرج في ابتكار شخصية «الإمام المهدي».

ميلاد الإثنى عشرية:

لم تكن النظرية الإمامية في بدايتها محددة في عدد من الأئمة خلال القرنين الثاني والثالث الهجري. وما إن حل القرن الرابع الهجري حتى شهدت النظرية تطورا جديدا وذلك بظهور الإثنى عشرية، التي قالت بإمامة الإمام الغائب «محمد بن الحسن العسكري»، وكان الهدف من إثبات قائمة بالأئمة، في حقيقة الأمر، محاولة لإثبات وجود الإمام الإثنى عشر، الذي كان وجوده نفسه محل شك بين صفوف الشيعة الإمامية أنفسهم.

وقد اضطرت الإثنى عشرية إلى إلغاء التاريخ الشيعي والإمامي وإهمال قضية غموض النص

والوصية للإدعاء بأن قائمة الأئمة الإثنى عشر كانت موجودة منذ عهد الرسول الأعظم، صلى الله عليه وسلم، وأن الإمامة عمودية حتى ولو كان الإمام طفلا!!. غير أنهم وجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام القرآن الكريم الذي يوصي بالحجر على الأطفال حتى يبلغوا سن الرشد، فاحتالوا على النص القرآني واستثنوا الأئمة الإثنى عشر من ذلك!!.

اختلفت النظرية الإمامية عن الإثنى عشرية في أن الأولى كانت تدور حول أئمة آل البيت ممن كان لهم وجود في الحياة بشكل ظاهر. حيث كانت الإمامية تعتقد بأنهم أولى الناس بالحكم والخلافة، وكانوا يقولون أنهم معينون من لدن المولى سبحانه وتعالى. بينما دارت الإثنى عشرية في فلك الإمام الغائب الذي لا أثر له في الحياة، وادعت أنه سيظهر في المستقبل. وفي كل الأحوال، أدى القول بوجود الإمام الإثنى عشر وغيبته إلى فقدان النظرية الإثنى عشرية للمعنى السياسي، وانسحاب هؤلاء من المسرح السياسي مفسحين المجال لفرق شيعية أخرى لتساهم في الأحداث بشكل فعال ومؤثر مثل الإسماعيلية والزيدية.

وتتكون النظرية الإثنى عشرية من قضيتين منفصلتين، أولاهما: الإيمان بوجود الإمام الإثنى عشر «محمد بن الحسن العسكري»، وثانيتهما: الاعتقاد بأن هذا الإمام هو المهدي. والدارسة التاريخية تثبت وجود فاصل زمني طويل بين جزئي النظرية.

وفي هذا السياق، أكد الكاتب أنه مما يؤكد غموض شخصية المهدي وهويته عند آل البيت ولدى جماهير الشيعة في القرون الثلاث الأولى للهجرة هو تكرار دعوات المهدوية والتي جاوزت العشرات، حتى أصبح لكل فرقة أكثر من مهدي منتظر. وتدل الوقائع على تماهي مصطلح «الإمام المهدي» مع معنى الثورة والحرية والعدالة المنبثقة كرد فعل طبيعي على الواقع السياسي الفاسد، وبالتالي فقصص المهدوية في القرون الأولى كانت منبثقة من حركات سياسية ثورية تنشد رفع الظلم والاضطهاد، أما نظرية الغيبة فكانت تبرز عندما يفشل الإمام أو يموت دون تحقيق هدفه.

كل هذا التعدد كان يعبر عن غموض مفهوم المهدي، ولو كانت هوية المهدي محددة من قبل لما اختلف الشيعة في تحديده، ولكان المخرج من هذه الارتباك الواضح هو إلصاق الغيبة لتصبح من صفات المهدي.

وفي المحصلة، إن فكرة وفرضية وجود المهدي وفرضية غيبته تتناقض بشكل صارخ مع ما يؤمن به الشيعة الإمامية واعتقادهم أن الأرض لا تخلو من إمام، وأن الغيبة دليل صارخ على وجوده. كما أن الادعاء بأن الغيبة مبعثها الخوف من بطش السلطة المستبدة يتناقض تماما بشكل صارخ مع أخلاق آل البيت المحبين للشهادة. وهنا تثور تساؤلات حول عدم حفظ الله سبحانه وتعالى للمهدي؟! وإذا كان مستور عن أعدائه، فلماذا هو مستور عن أوليائه المستعدين لنصرته ونجدته؟! ولماذا لم يظهر مع ارتفاع الخوف بعدما نشأت للشيعة أكثر من دولة في التاريخ؟!.

إن نظرية الخوف، كتفسير لغيبة المهدي، بعيدة تماما عن الواقع، لأن الحقيقة أن شخصية المهدي

شخصية مخترعة غير حقيقية، وهو ما فتح الباب لبعض التبريرات الخرافية المنافية لروح القرآن والمضادة للعقل من مثل: تبرير غيبة المهدي بأن عمره قد يطول ليتفوق على نوح عليه السلام، وهم قالوا في ذلك: «إن الله تعالى قد يضرب العادة من أجل المصلحة»، لكن لا توجد مصلحة أكبر للأمة من حفظ دينها خالصا من كدر الخرافة وحفظ عقلها بعيدا عن أوهام الأساطير، وحفظ حقيقتها حية بدلا من انتظار ما لا يجيء مطلقا!!.

دراسة

التدابير الاحترازيّة وبدائل العقوبات السجنيّة

سامي نصر*

يتجه الفكر الجزائي والعقابي اليوم نحو الإقرار بعدم نجاعة المؤسسة السجنيّة، وفشلها في تحقيق أهدافها الردعيّة أو الإصلاحية والتأهيليّة. وخاصة، بالنسبة لفئة معيّنة من المجرمين، وهم من يطلق عليهم اسم «المتعوّدون على الحياة الإجراميّة». إذ لم تعد المؤسسة السجنيّة تشكّل لهذه الفئة الفضاء المناسب للإصلاح والتأهيل. كما أن العقوبة في حدّ ذاتها، فقدت معناها معها أيضا، حيث تمكّنت من قلب مفهوم السجن ليصبح الفضاء الخارجي هو الفضاء السجني بالنسبة إليها!! فيما تتحوّل المؤسسة السجنيّة إلى فضاء للحريّة وتحقيق الذات!!. مثل هذه الوضعيّة الغريبة دفعت منظري الفكر العقابي والإجرامي إلى البحث عن تدابير إجرائيّة أخرى خارج الأطر العقابيّة والسجنيّة المتعارف عليها. ومن ثم، ظهرت إلى الوجود مقولة «التدابير الاحترازيّة» ومقولة «العقوبات البديلة» كعلاج عملي لانتشار الظواهر الإجراميّة وتفاقم ظاهرة التعوّد على الحياة السجنية. فإلى أي مدى يمكن لهاتين المقولتين أن تحقق جملة الأهداف المرجوة منهما؟!.

أولا- مفهوم التدابير الاحترازيّة

تشير نظريّة التدابير الاحترازيّة، أوّلا إلى البعد القانوني بوصفه مصطلحا قانونيا يتم استعماله في التشريعات القانونيّة، وثانيا إلى الأرضيّة التمهيديّة لبروز فكرة التدابير أو العقوبات البديلة للسجن، كما تشير ثالثا إلى البعد الحذري والاحترازي من الشخص الذي ستطبّق عليه مثل هذه التدابير. ولعلّ أوضح تعريف يمكن الاستعانة به في هذا الغرض هو ما نجده عند الباحث القانوني علي عبد القادر القهوجي والذي يعرف التدابير الاحترازية بأنها عبارة عن «جزاء جنائي يتمثل في مجموعة

* ناشط حقوقي وباحث سوسيولوجي من تونس ومتخصص في علم اجتماع السجون.

الإجراءات التي يقرّرها القانون ويوقعها القاضي على من تثبت خطورته الإجراميّة بقصد مواجهة هذه الخطورة»[١].

ومن خلال التعريف السابق نلاحظ أنّ هذه النظريّة تستند على مقولتين أساسيتين: الأوّلى مقولة «الاحتراز من وقوع الجريمة في المستقبل»، والثانية مقولة «الخطورة الإجراميّة»، والتي تستهدف مثل هذه التدابير تفاديها وتجاوزها.

ومن أجل تحديد أفضل لدرجة هذه الخطورة الإجراميّة، والتنبّؤ بالمستقبل الإجرامي، يجب القيام بدراسة شخصيّة المجرم، ورصد المؤشرات التي على ضوئها تحدّد درجة خطورته، وبالتالي تحديد التدابير الاحترازية المناسبة لكل شخص يعرض ملّفه على السلطة القضائيّة.

ومن بين هذه المؤشرات نذكر:

١. الجريمة السابقة.
٢. الماضي الإجرامي (السوابق العدليّة).
٣. انحرافاته السابقة.
٤. سلوكه الحالي.
٥. ظروفه الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

ثانيا- الخصائص المميّزة للتدابير الاحترازيّة

للتدابير الاحترازيّة العديد من الخصائص التي تتشابه في البعض منها مع العقوبات الجزائيّة وتختلف معها في جوانب أخرى، ومن بين هذه الخصائص نذكر:

١) **"مواجهة الخطورة الإجراميّة"**: وذلك عبر جملة من التدابير والإجراءات القانونيّة التي من شأنها أن تجعل بإمكان المجتمع أن يتفادى مثل هذه الخطورة.

٢) **انتفاء "الهدف الردعي والآلام المقصودة"**: حيث لا تهدف التدابير الاحترازيّة إلى تحقيق الردع العام أو الخاص، كما لا تهدف إلى معاقبة المجرم وإيلامه، لأنّ الألم الذي قد ينتج عن مثل هذه التدابير غير مقصودة في ذاتها، وإنما هي نتيجة لبعض الاحتياطات، إذ لا تتجه الإجراءات الاحترازيّة إلى الماضي (الجريمة المرتكبة) وإنما نحو المستقبل، أي على عكس ما نجده في العقوبات الجزائيّة.

٣) **قانونيّة وشرعيّة التدابير الاحترازيّة:** تشترط التدابير الاحترازيّة وجود نص أو نصوص قانونيّة أوّلا لتجريم الفعل المرتكب وثانيا، لتحديد نوع الإجراء الذي يتناسب مع شخصيّة المجرم. كما تحتاج ثالثا إلى صدور حكم من سلطة قضائيّة. فمن دون النص القانوني والسلطة القضائيّة لا يمكن الحديث عن تدابير احترازيّة مطلقا.

٤) **ارتباط التدابير الاحترازيّة بشخص المجرم وليس بنوعيّة الجرم المرتكب:** حيث يمثل الجرم مركز الاهتمام ومحور التفكير في التدابير الاحترازيّة، وليس الجريمة التي ارتكبها. كما أن مبدأ التفريد التي تتميّز به التدابير الاحترازيّة لا يعني عدم المساواة بين من يعرض ملفّهم على السلطة القضائيّة، وإنّما تعني التناسب بين شخصيّة المجرم ودرجة الخطورة الإجراميّة لديه وبين التدابير المناسبة له.

٥) **عدم ارتباط التدابير الاحترازيّة بالمسؤوليّة الجنائيّة:** إذا كانت العقوبات الجزائيّة تستثني فئة الأشخاص غير المسؤولين عن تصرّفاتهم وممارساتهم، كالأطفال والمختلين عقليّا وإعفائهم من المسؤوليّة الجنائيّة، فإنّ التدابير الاحترازيّة لا تستثنيهم ضمن جملة الإجراءات المتخذة.

وفي ورقة العمل التي أعدتها الأمانة العامة للمؤتمر السادس للأمم المتحدة الخاص بمنع الجريمة ومعاملة المذنبين حاول المشاركون تناول قضيّة الخطورة الإجراميّة بشكل آخر مؤكدين ما يلي: "ليست الخطورة مفهوما قانونيّا ولا عياديّا، وإنما هي أقرب إلى الدعوة إلى اتخاذ تدابير أشد صرامة منها إلى بيان لحالة المجرمين يمكن التثبت منه على أساس مؤشر يعول عليها. وبصفة عامة، تقوم فكرة الخطورة عادة، كما هي مستخدمة اليوم على المعايير التاليّة:

١- أهميّة الجريمة.
٢- عدد الجرائم السابقة.
٣- حالة المجرم العقليّة.
٤- احتمال استمرار تهديد المجرم لسلامة الجمهور إذا أطلق سراحه في المجتمع..."[٢].

انفتاح المؤسسات السجنيّة على العالم الخارجي

تمثل مرحلة التفكير في تطبيق الجزاء الجنائي خارج أسوار السجن إحدى الخطوات الرئيسة للعقوبات أو التدابير البديلة لعقوبة السجن. فقد لاحظ العديد من المفكرين والمهتمين بالمسألة السجنيّة والعقابيّة أن المعضلة الحقيقيّة للسجين تكمن عند خروجه من السجن وأن "صدمة" الخروج من السجن قد تكون في العديد من الحالات أشد قسوة من "صدمة" الاعتقال والسجن نفسه. فكثيرا ما يتعرّض السجين بعد خروجه من المؤسسة السجنيّة إلى عراقيل ماديّة ومعنويّة تحول بينه وبين إعادة اندماجه وتأقلمه مع الوسط الاجتماعي الذي أصبح غريبا عنه بسبب الوصم/العار الذي لحق به.

لأجل ذلك، لم يعد الاهتمام اليوم مقصورا على نوعيّة المعاملة والبرامج المنتهجة داخل السجن بقدر ما أصبح هاجس "مرحلة ما بعد السجن" والمحيط الخارجي يمثل الركن الأساسي في الإصلاحات السجنيّة والعقابيّة، مما جعل المؤسسة السجنيّة تنفتح على محيطها الخارجي، كما طرحت فكرة تنفيذ الجزاء الجنائي خارج المؤسسات السجنيّة. ويمكن النظر لمثل هذا التوجه من زوايا ثلاث:

أولاّ- ارتباط الانفتاح على العالم الخارجي بتطوّر الأنظمة السجنيّة:

من بين أهم ما تضمنته عملية تطوّر الأنظمة السجنيّة هو مرورها من طابعها الانغلاقي إلى الانفتاح على العالم الخارجي كجزء رئيس في عمليّة إصلاح السجين وتأهيله، كما هو الحال في النظام التدريجي الذي يقع فيه تقسيم مدّة العقوبة إلى مراحل وفق برنامج إصلاحي. وفي هذا السياق يبدأ السجين بالسجن الانفرادي كمرحلة أولى ثم تأت المراحل المواليّة والتي تسير في اتجاه الحريّة الكاملة.

ونفس الشيء بالنسبة للنظام القائم على الثقة والذي يتضمن ثلاثة أنواع من الأنظمة السجنيّة مثل: نظام العمل خارج السجن، ونظام شبه الحريّة، وأخيرا النظام المفتوح الذي يتمتّع فيه السجناء بأكبر قدر من الحرية، حيث لا يقيمون في سجون مغلقة، ولا تحاط بهم الأسوار، وإنّما يوضعون في معسكرات أو مزارع كبرى يمارسون عملهم بكل حريّة وكأنّهم يعيشون في الحياة الطبيعيّة. ومن هنا نلاحظ أن الإصلاحات الأولى للأنظمة السجنيّة استهدفت بالأساس انفتاح المؤسسة السجنيّة على العالم الخارجي، بمعنى أن السجن بمفهومه التقليدي (الانضباط، العزل عن المجتمع، الانغلاق...إلخ) قد فقد قيمته ليحل محلها إقحام تدابير تكميليّة أخرى تجد معناها ضمن نظام سجني مفتوح أو شبه مفتوح على المحيط الخارجي. كما بيّنت التجارب السجنيّة السابقة فشل هذه المؤسسة في الحد من الظاهرة الإجراميّة وفي إصلاح وتأهيل المجرمين.

ثانيا- نظام البارول:

تعود نشأة فكرة نظام البارول إلى القرن التاسع عشر وتحديدا إلى سنة ١٨٤٠ مع ألكسندر ماكونوشي Alexandre Maconochie الذي طبقه في استراليا. وفي سنة ١٨٤٥ وقع تطبيقه على يد سير وولتر كروفتن Sir Walter Crofgon، ثم انتشر بعد ذلك تطبيقه بالولايات المتحدة الأمريكيّة والتي أنشأت إصلاحيّة الميرا Elmira في نيويورك كأوّل تجربة أمريكيّة لنظام البارول.

«ويقصد بنظام البارول الإفراج عن المحكوم عليه قبل انقضاء كل المدة المحكوم بها عليه مع خضوعه لبعض الالتزامات التي تقيّد من حريته خلال فترة معينة يتحقّق خلالها التمهيد لتأهيله»[٣].

ويهدف هذا النظام إلى تفادي الانتقال المفاجئ للسجين بعد مغادرته للسجن، كما لا يشمل إلاّ الأشخاص الذين تميّزوا بحسن سلوكهم وتفاعلهم الإيجابي مع النظام السجني. بمعنى آخر، يشترط نظام البارول المرور بالتجربة السجنيّة في مرحلة أولى يخضع فيها لنظام تأهيلي أوّلي ثم بعد ذلك يفرج عنه ويخضع إلى نظام تأهيلي آخر خارج المؤسسة السجنيّة مكمّلا ومتجانسا مع المرحلة التأهيليّة الأولى.

ثالثا- نظام الإفراج الشرطي:

ظهرت فكرة نظام الإفراج الشرطي مع الدراسة التي قام بها كل من جابريال ميرابو Gabriel Mirabeau Honoré وبونقيل دي مارسانجي Bonneville de Marsangy وقدّمت سنة ١٨٤٧ إلى الجمعيّة الوطنيّة الفرنسيّة وكنتيجة لها طبقت في فرنسا سنة ١٨٨٥.

ويقصد بنظام الإفراج الشرطي «تعليق تنفيذ الجزاء الجنائي قبل انقضاء كل مدته المحكوم بها، متى تحقّقت بعض الشروط، والتزم المحكوم عليه باحترام ما يفرض عليه من إجراءات خلال المدة المتبقية من ذلك الجزاء.»[٤].

وما تجدر ملاحظته هنا، هو أنّنا لا نكاد نجد اختلافا في التعريف بين نظام الإفراج الشرطي ونظام البارول، ففي الحالتين هو عبارة عن نقل تنفيذ جزء من العقوبة خارج المؤسسة السجنيّة بالنسبة لفئة معينة من المجرمين الذين توفرت فيهم جملة من الشروط. خاصة، بعد التطوّر الذي حصل في نظام الإفراج الشرطي والذي كان في بدايته يقتصر على مجرّد الإفراج دون المصاحبة ببرنامج تأهيلي للمفرج عنهم. وبإضافة البرنامج التأهيلي والإصلاحي والالتزام المرافقة للإفراج أصبحنا لا نلمس أي اختلاف بين النظامين.

رابعا- نظام الاختبار:

يمثل نظام الاختبار تجربة أمريكيّة فريدة وقعت سنة ١٨٤٨ متمثلة في مطلب تقدّم به جون أغسطس John Augustus للمحكمة بعد أن قدّم ضمانات تجاه أحد المتهمين وطلب من رئيس المحكمة بعدم النطق بالعقوبة المقرّرة وتعهّد بالإشراف الشخصي على مراقبته وتأهيله. وكنتيجة لنجاحه في مهمته الخيريّة صدر سنة ١٨٧٨ في الولايات المتحدة قانون يقرّ بشرعية هذا النظام.

ويتميّز نظام الاختبار عن نظام الإفراج الشرطي ونظام البارول بكونه لا يقتصر على الجزء الأخير من العقوبة السالبة للحريّة، وإنّما على الجزء الأوّل منها. فبدل أن يوضع المتهم في السجن توكل للمحكمة مهمة الإدانة وإصدار الحكم، ثم تتولى مؤسسات أخرى غير المؤسسة السجنيّة مهمة تنفيذ العقوبة خارج المؤسسة السجنية مع المحافظة على جانب المراقبة والإشراف التام على الشخص المدان. كما حدّد هذا النظام جملة من الشروط يجب توفرها في الشخص الذي يطبق عليه نظام الاختبار ومنها:

- أن يكون جديرا بالمعاملة العقابيّة في الوسط الحر.
- أن يكون الوسط يساعد على التأهيل والإصلاح، بمعنى تفادي مخالطة أصحاب السوء.
- الاستجابة للمعاملة العقابيّة في الوسط الحر.
- أن لا يمثل خطرا على غيره.
- أن تكون العقوبة الأصليّة لا تتجاوز بضعة أشهر.

قراءة نقديّة للتدابير الاحترازيّة وللنظم السجنيّة المفتوحة على العالم الخارجي

أولا- التدابير الاحترازيّة:

تقوم نظريّة التدابير الاحترازيّة كما رأينا على نقطتين أساسيتين:

– إزالة الخطورة الإجراميّة لدى مرتكب السلوك الإجرامي كهدف أساسي لهذه التدابير.

– الحكم على مستقبل الشخص المجرم من خلال ماضيه وحاضره.

وعلى الرغم من أهميّة هذه النظريّة، والدور الذي لعبته في بعث البوادر الأولى للتفكير في العقوبات البديلة، إلاّ أنّنا نسجّل عليها العديد من المآخذ ومنها:

المأخذ الأوّل: ارتباط التدابير الاحترازيّة بمقولة «الخطورة الإجراميّة:

حيث تشكّل في نظرنا مقولة «الخطورة الإجراميّة» إحدى أهم الثغرات التي تضمّنتها نظريّة التدابير الاحترازيّة، ويظهر ذلك في ثلاث نقاط أساسيّة:

– **النقطة الأولى:** من الصعب جدا الحصول على اتفاق وإجماع حول معنى الخطورة الإجراميّة. فلا الماضي الإجرامي والسوابق العدليّة، ولا نوعيّة الجرم المرتكب من شأنّه أن يحدّد درجة الخطورة. كما أنّها (الخطورة) في حد ذاتها تختلف من شخص إلى آخر ومن مجتمع إلى آخر. مما يعني بقاء هذا المفهوم مبهما لا يمكن إدراجه ضمن النصوص القانونيّة أو المصطلحات العلميّة.

– **النقطة الثانية:** لو افترضنا إمكانيّة استعمال مقولة «الخطورة الإجراميّة»، فإنّه من الأجدر أن يقصد بها خطورة الدوافع الكامنة وراء ظهور وانتشار الظاهرة الإجراميّة وليس خطورة الفعل الإجرامي أو شخصيّة المجرم. ذلك أن كثيرا من المجرمين الذين سبق لهم أن قرّروا الابتعاد عن الحياة الإجراميّة قد فشلوا في ذلك، ليس بسبب تجذّر الإجرام فيهم، وإنما بسبب ثبات الظروف التي دفعتهم إلى ارتكاب جريمتهم الأولى، أو العيش في مناخ ساهم في تغذيّة الجريمة وليس القضاء عليها.

– **النقطة الثالثة:** تتضمن مقولة الخطورة الإجراميّة إقرارا ضمنيّا بالفصل بين المجرم والمجتمع الذي أنتجه. خاصة، عندما جعلت من بين أهدافها الأساسيّة الدفاع عن المجتمع عبر إزالة الخطورة الإجرامية الكامنة في شخص المجرم. ومن الأجدر والحالة هذه، حسب القراءة السوسيولوجيّة للظواهر الإجراميّة، قلب المعادلة المطروحة في نظريّة التدابير الاحترازيّة ليصبح الهدف الأساسي منها الدفاع عن الشخص المجرم عبر إزالة خطورة الدوافع الكامنة وراء ظهور وانتشار الجريمة. وبالتالي، إعادة القيام بقراءة موضوعيّة لجل المؤسسات الاجتماعيّة من مثل: الأسرة، والمدرسة، والمؤسسة الإعلاميّة، والمؤسسة السجنية، والمؤسسة القضائيّة، ومؤسسة الشرطة... إلخ.

المأخذ الثاني: الحكم على المستقبل من خلال ماضي المجرم وحاضره:

من بين الانتقادات الأخرى التي يمكن توجيهها للتدابير الاحترازيّة هو حكمها النهائي على مستقبل المجرم من خلال ماضيه وحاضره. فعلى الرغم من التطوّرات التي عرفتها العلوم الإنسانيّة، إلا إنّها تبقى رغم ذلك عاجزة عن التنبؤ المستقبلي للسلوك الإنساني وذلك لتعدّد وتنوّع العوامل المؤثرة في هذا السلوك. كما لا يمكن الحكم المسبق على الطفل بأنّه سوف يكون مجرما في المستقبل، فإنّه من غير المعقول التنبؤ بخطورة الشخص الإجراميّة من خلال ماضيه وحاضره. فإذا صح هذا التمشي في التفكير المنطقي «قياس الغائب على الحاضر» أو «قياس المجهول على المعلوم»، فإنّ ذلك لا يصح في المعالجات القانونيّة والتشريعيّة.

المأخذ الثالث: صعوبة تطبيق التدابير الاحترازيّة:

لكي يتمكّن القاضي من الحكم على الشخص بكونه من فئة المجرمين الخطرين، يتطلّب ذلك القيام بدراسة تفصيليّة لحياة كل شخص ارتكب جريمة ما وأن ينظر في ملفه الشخصي قبل إصدار الحكم عليه. ومن بين ما يتضمنه هذا الملف «الجريمة السابقة.. ماضي المجرم وسوابقه الجنائيّة، وسلوكه السابق أو المعاصر أو اللاحق لارتكاب الجريمة، وظروف حياته الفرديّة والعائليّة والاجتماعيّة... وبعبارة أخرى، يستدل على هذه الأمارات من نتائج فحص ودراسة شخصيّة المجرم من جميع جوانبها لاستظهار مدى توفر الاستعداد النفسي لارتكاب الجرائم في المستقبل.

وعلى القاضي التحقّق من أن الأمارات والدلائل السابقة عوامل إجراميّة تدفع إلى الجريمة، وأن هذه العوامل الدافعة ترجح أو تتغلّب على العوامل المانعة من الإجرام.(٥)

من الناحية النظريّة، يتوجب أيضا جمع ملفات شخصيّة لكل شخص ارتكب جريمة ووضعها بيد المؤسسة القضائيّة للاستعانة بها قبل إصدار حكمها عليه مما يساعد فعلا فى إصدار الأحكام المناسبة. ولكن من الناحيّة العمليّة، فإنه من الصعوبة بمكان، إن لم نقل من المستحيل، التقيّد بمثل هذه الشروط. خاصة، إذا أخذنا بعين الاعتبار ارتفاع نسب الجريمة والمجرمين في المجتمعات المعاصرة.

ج- نظام الاختبار:

إذاً من الناحية العمليّة يعد نظام الاختبار من أفضل الأنظمة السجنيّة المعروضة على الساحة العقابيّة. فمن جهة أولى، يجنّب هذا النظام الآثار السلبيّة للسجن، كالاختلاط بالمجرمين المحترفين، وتعلّم فنون الجريمة، وربط العلاقات الإجراميّة، وتكوين العصابات الإجراميّة... إلخ. ومن جهة ثانيّة، يقلّل من انعكاسات الوصم الذي يمكن أن يلحق بمرتكب السلوكيات الإجراميّة، كما يساهم في تخفيض نسب العودة للجريمة. ومن جهة ثالثة، نلاحظ أن تكاليف تطبيق نظام الاختبار أقل بكثير من تكاليف السجون... ومن جهة رابعة، يمكن أن يساهم مثل هذا النظام في تخفيض نسب

الاكتظاظ التي تعاني منها كل السجون في العالم.

والمأخذ الوحيد الذي يمكن توجيهه لنظام الاختبار إنما يكمن في الشروط الخمسة المذكورة:

– فكلمة «جدير بالمعاملة العقابيّة في الوسط الحر» مقولة مبهمة وغير محدّدة.

– كما أن اشتراط الوسط الاجتماعي الذي يساعد على التأهيل والإصلاح لمن يتمتّع بهذا النظام يجعل نظام الاختبار يستثني أهم شريحة اجتماعيّة، أي الذين يقيمون في المناطق والأحياء الشعبيّة. مما يعني أمرين، إمّا إقصائهم نهائيّا من ضمن الفئة التي تتمتّع بهذا النظام، أو وضعهم في مؤسسات تأهيليّة أخرى غير المؤسسة السجنيّة. وكلا الأمرين لا يمكن أن يمثل حلاّ!!. فالإقصاء النهائي يعني اقتصار تطبيق نظام الاختيار على عدد قليل من المجرمين، وبالتالي انتفاء كل الميزات الإيجابيّة لهذا النظام مثل الحد من نسبة الاكتظاظ، ومن ظاهرة العود...إلخ. كما أن ذلك يعني تطبيّق نظامين جزائيين مختلفين في بلد واحد: أحدها، خاص بالفئات الاجتماعيّة المحظوظة (نظام الاختبار)، والآخر خاص بالفقراء والمهمشين اجتماعيا. أمّا الحل الثاني، والمتمثل في وضع هذه الفئة ضمن مؤسسات أخرى، فإن ذلك يعود بنا مرة أخرى إلى نفس النقطة التي انطلقنا منها، ومن ثم لا يصبح لنظام الاختبار أي معنى.

– أمّا بالنسبة لشرط «الاستجابة للمعاملة العقابيّة في الوسط الحر»، فإنّ منظري نظام الاختبار وضعوها هي الأخرى في شكلها العام والمبهم مثل مقولة «جدير بالمعاملة العقابيّة في الوسط الحر»!! إذ كيف يمكن عمليّا التأكّد من مثل هذه الاستجابة؟!، هذا ما لم يوضح في نظام الاختبار.

– كما أنّ الشرط الرابع: «أن لا يمثل خطرا على غيره»، يوقعنا هو الآخر في نفس المأخذ الذي ذكرناه آنفاً عند قراءتنا لمقولة «الخطورة الإجرامية» الواردة في نظريّة التدابير الاحترازيّة.

– أمّا بالنسبة للشرط الخامس والأخير لهذه النظريّة والمتمثل في «أن تكون العقوبة الأصليّة لا تتجاوز بعض الأشهر، «فإنّنا لا نجد فيها ما يدعوا للانتقاد إذا وضعت كشرط وحيد لتطبيق هذا النظام لأنّه سوف يشمل على الأقل ٧٠٪ من المساجين، حسب إحصائيات وزراء الداخليّة العرب لسنة ١٩٩٤، وسوف يشمل بالأساس فئة العائدين للحياة الإجراميّة. وفي صورة الاعتماد على الشروط الأخرى المذكورة سنجد أن فئة العائدين هي أوّل من سيتم إقصائهم من نظام الاختبار، لأنّ أغلبيتهم تنحدر من المناطق والأحياء الشعبيّة التي لا يوجد بها مناخ يساعد على التأهيل والإصلاح ويمكن أن يعتبر المشرّع من فئة المجرمين الذين يمثلون خطورة على الغير نظرا لتكرارهم ارتكاب الجرائم.

بدائل العقوبات السجنيّة

بعد أن تناولنا مختلف الأنظمة التي عرفتها المؤسسة السجنيّة، وعرضنا مسألة التدابير الاحترازيّة كتوجه إجرائي نحو التفكير في حلول أخرى غير العقوبة السجنيّة بالنسبة لبعض الفئات الإجراميّة. وبعد عرضنا للانتقادات التي وجّهت للمؤسسة السجنيّة، والتي اتهمت بالفشل تارة، وبتشجيع وتغذيّة

روح الإجرام والجريمة لدى المجرمين تارة أخرى. نجد أنفسنا أمام أهم قضيّة تناولها بجديّة كل من علم الإجرام، وعلم العقاب، وعلم الاجتماع الجنائي، ألا وهي «قضيّة بدائل العقوبات السجنيّة». فما المقصود ببدائل السجون؟!، وما هي الأسس النظريّة والإجرائيّة التي تقوم عليها مثل هذه البدائل؟!، وإلى أي مدى يمكن أن تساهم بدائل السجون هذه في الحد من نسبة انتشار الجريمة، ونسبة تضخّم ظاهرة التعود على الحياة الإجراميّة والحياة السجنيّة؟!، هذا ما سنناقشه في الصفحات التالية.

١- إشكاليّة المفهوم:

الإشكاليّة الأولى التي تعترضنا عند تناول مسألة بدائل السجون تتمثل في عدم وجود اتفاق بين الباحثين والمهتمين بالقضايا السجنيّة حول المصطلح الذي يتناسب مع هذا البديل. فمنهم من فضّل استعمال مقولة «العقوبات البديلة"، ليحتفظ بالجانب العقابي مع إحداث بعض التغييرات في نوعيتها وطبيعتها، ولتشكّل بذلك بدائل السجون امتدادا طبيعيا لنظام العقوبات الجنائيّة. ومنهم من استعمل مقولة "التدابير البديلة"، لينفي عن البدائل المقترحة الطابع العقابي، وليكون بذلك امتدادا للتدابير الاحترازيّة التي سبق وأن تعرّضنا إليها.

أمّا في طرحنا لمسألة بدائل العقوبات السجنيّة، فقد رأينا أن التصنيف الفئوي للمجرمين هو الذي يقودنا لاختيار المصطلح المناسب. ولأجل ذلك فضلنا استعمال المصطلحين في نفس الوقت، فمثلا يمكن استعمال مقولة التدابير البديلة لعقوبة السجن بالنسبة للأشخاص الذين يرتكبون جرائمهم لأوّل مرّة ولم يحترفوا الفعل الإجرامي. أمّا مقولة العقوبات البديلة للسجن، فيمكن استعمالها مع فئة المتعوّدين على الحياة الإجراميّة. خاصة، مع فئة المتعوّدين على الحياة السجنيّة، لأنّ تكرار ارتكابهم للفعل الإجرامي أو ارتفاع عدد ضحاياهم يجعلنا لا نفكّر في مكافأتهم وإنما في عقابهم. كما أن بدائل السجن بالنسبة لهذه الفئة، مهما كان نوعه، سوف يشكّل بطبيعته عقوبة خاصة بالنسبة لفئة المتعوّدين على الحياة الإجراميّة. فمثلا الشخص المتعوّد على الحياة السجنيّة، والذي يهدف من وراء ارتكابه لجريمته الدخول للمؤسسة السجنيّة والخروج من الحياة الاجتماعيّة الطبيعيّة، مثل هذا الشخص تعاقبه عندما لا تدخله للسجن وليس العكس، ومن ثم فإن القاضي الذي يحكم عليه بالسجن هو في حقيقة الأمر يكافئه بدلا من أن يعاقبه.. وأي حكم آخر غير السجن يمثّل عقوبة أقصى بكثير من السجن بالنسبة لهذه الفئة.

كما يمكن اعتبار استعمال المقولتين كنوع من التدرّج العملي في كيفيّة التعامل مع فئة المجرمين. ففي المرحلة الأولى، وبالنسبة لارتكاب الشخص لجريمته، نجد أنه من الأنسب عدم إقحامه مباشرة للمؤسسة السجنيّة، بل تطبق معه التدابير البديلة لعقوبة السجن. ولكن هذا الشخص إذا لم تنفع معه مثل هذه التدابير، يتوجب أن تسلّط عليه عقوبات بديلة للسجن، وإذا لم تنفع معه هي الأخرى، فإنّ المؤسسة السجنيّة تكون هي الحل الأنسب والوحيد حينئذ.

٢- الفرق بين التدابير الاحترازيّة وبدائل العقوبات السجنيّة:

إنّ القراءة القانونيّة والسوسيولوجيّة لكل من التدابير الاحترازيّة وبدائل السجون تدفعنا مباشرة إلى القيام بمقارنة بينهما لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف، ومدى تطابق كل منهما مع أوضاع وسيكولوجية فئة المتعودين على الحياة السجنية، على نحو ما سنوضح فيما يلي:

أ- أوجه التشابه بين التدابير الاحترازيّة وبدائل العقوبات السجنيّة: تقوم كل من التدابير الاحترازيّة وبدائل السجون على اعتقاد ما يلي:

- المؤسسة السجنيّة لم تعد فضاءً مناسباً لفئة معينة من المجرمين.
- التصنيف الفئوي للمجرمين، لذلك لا يكون التدبير الاحترازي أو بدائل السجون مخصّصة لكل الفئات الإجراميّة وإنّما تقتصر على فئة دون أخرى.
- ضرورة التناسب بين خصوصيّة الفئة الإجراميّة وبين نوعيّة التدابير المعتمدة أو البديل المناسب. ونفس الشيء، كلاهما أخرج الفاعل العائد من قائمة المتمتّعين بالتدبير الاحترازي أو بدائل السجون.
- اعتبار الفعل الإجرامي أو الجرائم السابقة كمؤشرات أساسيّة لتصنيف الفاعل الاجتماعي واتخاذ الإجراء المناسب له.
- الألم الناتج عن التدابير الاحترازيّة أو البديل المناسب للسجن لا يستهدف في حد ذاته وإنّما هو نتيجة طبيعيّة لبعض الإجراءات العمليّة.
- التركيز الأساسي يكون نحو المستقبل وليس نحو الماضي الإجرامي لشخص المجرم.

هذه عموما أهم نقاط التشابه بين كل من التدابير الاحترازيّة وبدائل السجون. أمّا بالنسبة لأوجه الاختلاف فتكمن فيما يلي:

ب- **أوجه الاختلاف بين التدابير الاحترازيّة وبدائل العقوبات السجنيّة:** توجد على الأقل أربع نقاط اختلاف بين التدابير الاحترازيّة وبدائل السجون:

- **موقع الفاعل المجرم:** نلاحظ اختلافا بين منظري التدابير الاحترازيّة ومنظري بدائل السجون في الموقف من الفاعل المجرم. ففي التدابير الاحترازيّة، ينظر له كشخص مريض يجب الاحتراز منه نتيجة خطورته الإجراميّة التي تهدّد الأمن والاستقرار، ليشكّل بذلك مصدر خوف للآخرين. ومن ثم، يتم إخراجه من الفضاء السجني رحمة ببقيّة المسجونيّن. في حين يكون موقعه أقل حدّة وأقل خوفا واحترازا في بدائل السجون، إذ يُنظر إليه بشيء من الشفقة والعطف، ويتم إخراجه من الفضاء السجني رحمة به.
- تخصّص التدابير الاحترازيّة لأكثر الفئات الإجراميّة خطورة، في حين تخصّص بدائل السجون لأقل الفئات الإجراميّة خطورة على المجتمع.
- **موقع العقوبة السجنيّة**: بالنسبة للتدابير الاحترازيّة، تمثّل العقوبة السجنيّة مرحلة سابقة

للتدبير الاحترازي، حيث يمر الفرد بعقوبة السجن وعندما تفشل المؤسسة السجنيّة عن علاجه أو إصلاحه أو ردعه أو إزاحة خطورته الإجراميّة، يتم اللجوء مباشرة إلى التدابير الاحترازيّة. في حين تكون عقوبة السجن بالنسبة لبدائل السجون كمرحلة لاحقة للبديل وحال عجزه عن إصلاح وتأهيل الفاعل يتم إقحامه في المؤسسة السجنيّة كآخر حلّ ممكن.

– **مجال الاتساع:** تنحصر التدابير الاحترازيّة في مرحلة ما بعد صدور الحكم القضائي، في حين تمتد بدائل السجون إلى مرحلة ما قبل صدور الحكم، ومرحلة إقرار الحكم، ومرحلة ما بعد تنفيذ جزء من الحكم.

٣- نماذج من البدائل المقترحة:

قدّمت معظم الدول التي تقول بضرورة الإلغاء التدريجي لعقوبة السجن، العديد من البدائل المقترحة وعلى رأسها: السجن الجزئي، والعقوبة المنفذة في مؤسسة غير عقابية، والحجز في السجن خلال عطلة آخر الأسبوع فقط، والحجز في المنزل...إلخ. وحاول الكثير من الباحثين تقديم بعض الاقتراحات والنماذج العمليّة كبدائل لعقوبة السجن، فمثلا اقترح الأستاذ ساسي بن حليمة جملة من الإجراءات العمليّة التي يمكن تطبيقها كبدائل لعقوبة السجن ولم يستثن في ذلك فئة العائدين، ومن أهم هذه الاقتراحات:

– الإقامة في مكان معيّن.
– القيام بنشاط مهني معين أو الالتحاق بدراسة أو تكوين مهني.
– تلقي علاج مثلا عند تعاطي الكحول أو المخدرات.
– خلاص معلوم النفقة المحكوم به على المعنى بالأمر، أو خلاص معين الغرامات المحكوم بها لفائدة المتضرّر، أو خلاص الخزينة في المبالغ المحكوم بها لفائدة الدولة.
– عدم مخالطة بعض الأشخاص.
– عدم حمل سلاح أو إمساكه.

ومن الواضح أن كل هذه الاقتراحات تتضمن حدا للحرية. لكن مثل هذا الحد أخف وطأة من القبوع في غياهب السجن"[٦].

كما تضمّنت ورقة العمل المقدمة من الأمانة العامة للمؤتمر السادس للأمم المتحدة الخاص بمنع الجريمة ومعاملة المذنبين جملة من الاقتراحات المستوحاة من تجارب بعض الدول، ومن النماذج المقترحة لمرحلة ما قبل المحاكمة:

– أن يعد الشخص المعني بالمثول أمام السلطة القضائيّة عند الاقتضاء وبحيث لا يتدخل في سير العدالة.
– اشتراط الإقامة في عنوان محدّد (مثل المنزل أو دار كفالة أو مؤسسة مخصّصة للمجرمين من

الشباب) في ظروف تقررها السلطة القضائيّة.
– تقييد مغادرة أو دخول مكان محدّد أو منطقة محددة دون إذن بذلك.
– الأمر بالحضور دوريّا أمام سلطة معينة (مثل المحكمة أو الشرطة).
– التنازل عن جواز السفر أو غيره من أوراق إثبات الهوية الشخصيّة.[٧]

وعموما، تنقسم هذه الحلول البديلة حسب ما ورد في المؤتمر السادس للأمم المتحدة الخاص بمنع الجريمة ومعاملة المذنبين إلى صنفين: منها ما يرتبط بمرحلة ما قبل الإدانة وصدور الحكم، ومنها ما يرتبط بمرحلة ما بعد صدور الحكم.

أ- مرحلة ما بعد صدور الحكم:

• الوضع في مؤسسة صناعيّة أو زراعيّة: من الاقتراحات البديلة للسجن في مرحلة ما بعد صدور الحكم والإدانة وضع المحكوم عليه في مؤسسة صناعية أو زراعية بحيث يلتزم بالقيام بعمل منتج تحت مراقبة المسئولين عن هذه المؤسسة. وتهدف هذه العقوبة إلى إبعاد السجين عن محيط السجن بصورة تقيه من مساوئه وتساعده في الوقت ذاته على الاندماج مع الأسوياء بالمؤسسة أو المزرعة كخطوة عملية لإعادته للحياة السويّة.

• **الحجز الجزئي:** أما عقوبة الحجز الجزئي أو السجن الجزئي، فإنها تهدف إلى التخفيف من مدة الإقامة بالسجن، بأن تترك للمحكوم عليه فرصة الخروج للعمل ومتابعة الدراسة والتدريب المهني والعلاج خارج أسوار السجن وفي الأماكن العادية والطبيعية، على أن يعود في المساء إلى السجن. وهو ما طبقته بنجاح دول عديدة منها: بلجيكا وفرنسا وإيطاليا والبرتغال وهولندا. كما لا ترى الورقة المقدّمة للمؤتمر السادس أيّ مانع من أن يضع المسئولون بالدولة شروطا لتطبيق ذلك البديل مثل: حسن السير والسلوك للسجين، وألا يتمتع بأية ميول إجرامية بحيث يمكن أن يحدث اضطرابا لدى الآخرين إذا خرج من السجن أو يهدد سلامة أحد. فالعقوبة هنا يجب أن تتصف بالطابع التحذيري بحيث يدرك السجين أن حريته منقوصة لما فعله من جريمة يعاقبه القانون عليها.

• **الحجز الأسبوعي:** ومن بين البدائل المقترحة الأخرى نجد الحجز الأسبوعي داخل السجن أو داخل مؤسسات شبيهة بالمؤسسة السجنيّة. وقد أكّد العديد من الخبراء أنّ هذه العقوبة البديلة للسجن تميّزت بنجاحها في كل من: ألمانيا، وسويسرا، وبلجيكا، والبرتغال، وهولندا. كما أن لها إيجابيات كبيرة على المحكوم عليه، إذ لا تحرمه من عمله، ولا تساهم في تفكك أسرته. حيث يسمح له بالعمل طوال الأسبوع، وفي يومي العطلة يعود إلى السجن ليتابع البرنامج التأهيلي.

• **الحجز في المنزل:** يطبّق هذا الشكل من التدابير البديلة للسجن إذا كان للمحكوم عليه محل إقامة ثابت، بحيث لا يغادره إلا في حالات الضرورة القصوى وبعد استئذان الجهة المسئولة عن متابعته. وهو تدبير وقع تطبيقه في كل من: إسبانيا، وتركيا، بحق المسنين والمرضى وأصحاب المهن المنزلية

والنساء. كما بدأت تتسع دائرة انتشاره بين الدول ليصبح إجراءً غير مقتصر على المسنين والمرضى، وشاملا العديد من الفئات الإجراميّة الأخرى.

• **الحرية المراقبة:** أو ما يطلق عليه في بعض الدول «المراقبة الاجتماعية المتعلّقة»، وهي خاصة بفئة الشباب والأحداث المنحرفين. كما أنها تعبر عن شكل من أشكال بدائل السجون التي اعتمدتها بعض الدول وأصدرت بشأنها التشريعات اللازمة لتطبيقها. ومن هذه الدول: إنجلترا، والدانمارك، وألمانيا، وإيطاليا. حيث يوضع الشاب أو المنحرف بعهدة شخص يُعيَّن من الجهات الأمنية ويتولى توجيهه التوجيه الصحيح والإشراف على شئونه الصحية والاجتماعية والأخلاقية والمهنية، كما يساعده في إيجاد عمل مستقر. ويمكن اللجوء إلى هذا التدبير إذا كان السجين قد انحرف لظروف خارجة عن إرادته مما يوجب مراقبته بصورة لا يتعرض معها للمشاكل.

• **العمل للمصلحة العامة** (Tig): أما تدبير الخدمة العامة في المجتمع أو العمل للصالح العام، فيعد من التدابير الحديثة نسبيّا وتتمثل في إلزام المحكوم عليه بالقيام بعمل يفيد المجتمع ويوظف فيه إمكاناته مما يساعد على تقوية مهاراته ويجعله يقوم بأعمال اجتماعية وإنسانية لصالح مجتمعه دون أن يتقاضى أجرا لقاء ذلك.

ففي القانون السويسري، على سبيل المثال، تطبق هذه التدابير على من يستحقون عقوبات حدها الأقصى ثلاثة أشهر، حيث يوجه هذا الشكل من العقوبات إلى الأشخاص الذين ارتكبوا مخالفات تعتبر «ذات أهمية بسيطة» (de moindre importance).

ونفس الشيء نجده في التشريع الفرنسي الذي يقترب كثيرا من التجربة التونسيّة في هذا المجال، وتحديدا في الفصول ١-٧٤٧-٤٧٢ من القانون الفرنسي. حيث يتعلّق هذا النموذج بعقوبة تتمثل في عدد من ساعات العمل غير مدفوعة الأجر بين (٤٠ ساعة إلى ٢٤٠ خلال ١٨ شهرا)، ونصفها بالنسبة للأحداث تُنْجَزْ لفائدة جماعة محلية أو مؤسسة عمومية أو جمعية ذات نفع عام وتطبق على من يزيد سنهم عن ستة عشر عاما. وقد تكون عقوبة أصلية في حالة العقوبة مع إيقاف التنفيذ، كما قد تكون عقوبة إضافية لعقوبة حبسية؛ وفي كلتا الحالتين لا يمكن النطق بالعقوبة إلا بحضور وموافقة المعني، ويكون على الهيئة التي ينفذ العمل لفائدتها أن تدفع مصاريف النقل والأكل وأن تعقد تأمينا على المسؤولية.

• **اقتطاع نسبة من راتب المحكوم عليه:** اقترح بعض المهتمين بالشؤون السجنيّة، كبديل لعقوبة السجن، اقتطاع نسبة من راتب الشخص المرتكب للفعل الإجرامي لصالح الدولة والمؤسسات الاجتماعيّة بدلا من سجنه وحرمان أسرته من دخله كاملا.

• **نظام العفو والإفراج:** أقحم العديد من المهتمين بمسألة بدائل العقوبات السجنيّة فكرة نظام البارول كما نادى بها سنة ١٨٤٠ مع ألكسندر ماكونوشي Alexandre Maconochie، وكذلك فكرة نظام الإفراج الشرطي التي طبقت في فرنسا سنة ١٨٨٥، كنوع من البدائل الجيّدة لعقوبة

السجن.

• **الاختبار القضائي:** من بين الأنظمة التي حظيت باهتمام كبير من طرف العديد من الدول، وخاصة الأنجلو سكسونيّة، نظام الاختبار القضائي، والذي تقسّم فيه الدعوى الجنائيّة إلى مرحلتين:

– «أوّلا، مرحلة الاتهام، أي البحث عمّا إذا كان المتّهم مذنبا أم غير مذنب، وتنتهي هذه المرحلة بصدور حكم الإدانة، ولا يتضمّن الحكم توقيع عقوبة معيّنة في هذه المرحلة.

– وأمّا المرحلة الثانيّة، فهي مرحلة المحاكمة في حالة ثبوت الإدانة والتحقّق أن المتهم مذنبا. وهنا يحدّد القاضي العقوبة الملائمة... وفي استطاعة القاضي الذي تجمّعت لديه عناصر الإدانة أن يصدر حكما ثم يرجئ النطق بالعقوبة طوال فترة التجربة».[٨]

ونجد في الولايات المتحدة الأمريكيّة نظاما شبيها بنظام الاختبار يعود إلى جون أوجستس Augustus الذي تقدّم بطلب إلى إحدى المحاكم بعدم النطق بالحكم والاكتفاء بالإدانة لشاب اتهم بالإفراط في السكر وتعهد في المقابل بالإشراف عليه ورعايته لمدة معيّنة. وفي سنة ١٨٤١ شمل أوجستس بإشرافه الأشخاص المتهمين بالسكر فقط، وفي سنة ١٨٤٢ بدأ يقبل رجالا ونساء متهمين بجرائم أخرى. وأصبح منزله ملجأ للأشخاص الذين يضمنهم تحت الاختبار. وفي سنة ١٨٤٧ كرّس كل وقته وجهوده لهذه التجربة، وفي خلال المدة من ١٨٤١ إلى ١٨٥٠ نجح أوجستس في إنقاذ ١١٠٢ متهما، وحتى سنة ١٨٥٨ السابقة على وفاته، كان قد كفل ١٩٤٩ فردا لم يعد منهم إلى طريق الجريمة سوى عشرة أشخاص فقط»[٩]

• **التوقيفات المنزلية :** (Arrêt domiciliaire) وهي نوع من العقوبة تنفذ داخل المنزل بإتباع برنامج تشخيصي (personnalisé) ومحدد (ساعة الخروج إلى العمل، ساعة العودة إلى البيت، المشاركة في العلاج تهيئة المنظمة المسؤولة عن تنفيذ العقوبات). وقبل أن تثبت للمحكوم عليه إمكانية الاستفادة من التوقيفات المنزلية يجب أن يقبل البرنامج المحدد ويحصل على موافقة أسرته ويتابع التنفيذ من قبل (la société vandoise de patronage). اشتهر هذا النموذج البديل في سويسرا تحديدا وضمنته العديد من النصوص القانونيّة، والتي اعتبرتها إمكانية جديدة للحبس بعقوبات تتراوح بين شهر وستة أشهر.

هذه بعض النماذج المقترحة في مرحلة ما بعد الإدانة وصدور الحكم القضائي والتي قدّمت في المؤتمر السادس للأمم المتحدة الخاص بمنع الجريمة ومعاملة المذنبين بالأمم المتحدة.

ب- مرحلة ما قبل صدور الحكم:

أمّا بالنسبة لمرحلة ما قبل الإدانة وصدور الحكم القضائي، فإنّ بدائل السجون ترتبط بشكل أساسي بالجهاز الأمني والإدعاء العام، لتصبح بدائل السجون عبارة عن "إجراءات وتسهيلات

لوقف الدعوى الجنائيّة شريطة أن يقبل المجرم الإرشاد أو المعاملة من قبل جهات خارج نظام القضاء الجنائي، بما في ذلك مختلف الهيئات التحكيميّة والمحاكم المجتمعيّة غير الرسميّة. وتستلزم بعض هذه البدائل مرونة كبيرة في ممارسة صلاحيّة الشرطة أو إقامة الدعوى أو الصلاحيات القضائيّة".(١٠)

وتتلخّص بدائل السجن والاعتقال في مرحلة ما قبل صدور الحكم حسب الورقة المقدّمة في المؤتمر السادس للأمم المتحدة الخاص بمنع الجريمة ومعاملة المذنبين في أربع نقاط أساسيّة:

– **التجريم:** ويتم ذلك بإخراج بعض الأفعال من دائرة الجرائم، خاصة تلك التي لا تشكل خطورة ويمكن حلّها بطرق غير قضائيّة. مما يتطلّب البرامج التحويلية/الهيئات القضائية غير الرسمية والمحاكم المجتميعية/ترتيبات الشعبية.

– **إلقاء القبض:** ويتم ذلك بالتخفيض من نسب الاعتقالات التي تقوم بها الشرطة وتعويضها بتحذيرات الشرطة، إعلان الدعوى، التكليف بالمثول أمام القضاء...إلخ.

– **توجيه الاتهام:** ويتم ذلك بتأجيل أو إيقاف الدعوى.

– **الاعتقال على ذمة المحاكمة:** ويتم ذلك عبر الكفالة التي يقدّم المتهم أو عائلته من أجل الحصول على السراح المؤقت، أو الإفراج بناء على تعهد رسمي من المتهم ذاته، أو الإفراج على أساس المراقبة التي يتعهّد بالالتزام بها في صورة إطلاق سراحه لحين تحديد موعد الجلسة أو ما يسمى بالحرية المؤقتة. كما يمكن أن تعوّض مؤسسة السجن بمؤسسات أخرى مثل دار التكييف أو المراكز الاجتماعيّة.

قراءة سوسيولوجيّة لنماذج الحلول المقترحة

على الرغم من أهميّة ما قُدّم من حلول ونماذج بديلة لعقوبة السجن، وعلى الرغم من إقرارنا بفشل المؤسسة السجنيّة ومساهمتها في تغذيّة الإجرام والجريمة، وعدم تحقيقها لكل الاستراتيجيات التي رسمتها لها (ستراتيجية الردع العام، ستراتيجية الردع الخاص، ستراتيجية الإصلاح والتأهيل)، إلاّ أنّنا نسجّل في هذا الإطار بعض الملاحظات السوسيولوجيّة.

فبالنسبة لبدائل ما بعد الإدانة وصدور الحكم ضد الفاعل المتّهم بارتكابه للفعل الإجرامي سوف نحاول التركيز على النقاط التالية :

أوّلا- مسألة الوضع في مؤسسة صناعيّة أو زراعيّة كبديل لعقوبة السجن:

من المفيد جدّا التفكير في فضاء آخر غير المؤسسة السجنيّة لمعالجة الفاعل الاجتماعي الذي يحيد عن المعايير والقوانين الاجتماعيّة المتعارف عليها. خاصة، إذا كان هذا الفضاء من النوع الذي يحافظ على اجتماعيّة الفاعل (الوضع الاجتماعي الطبيعي) كالمصنع أو المزرعة. ولكن الإشكال الوحيد في هذا النموذج البديل هو أن يخرج التوجه الجنائي والعقابي من السلطة القضائيّة وسلطة الدولة، ليصبح

ضمن استراتيجية وتوجهات أصحاب رؤوس الأموال والمشاريع الاقتصاديّة، ويصبح هذا النموذج البديل للسجن إحدى الركائز الأساسيّة لخصخصة السجون.

وعموما تطرح مسألة وضع الفاعل المجرم في مؤسسة صناعيّة أو زراعيّة، وكذلك مسألة خصخصة السجون إشكاليتين:

أ- إشكاليّة الأجرة: فقد طرحت مسألة أجرة السجين، أو أجرة الفاعل المتّهم بارتكاب جريمة يعاقب عليها القانون، كركن أساسي ومكمّل لعمليّة الإصلاح والتأهيل، وتضمّنتها أهم المواثيق الدوليّة الخاصة بالسجون والإصلاحات السجنيّة. وفي نطاق قراءتنا السوسيولوجيّة للحلول المقترحة بصفة عامة ولمسألة الأجرة تحديدا فإنّنا نضع في الاعتبار ثلاثة احتمالات:

- يتمثل الاحتمال الأوّل في عدم منح الفاعل أجرة مقابلة عمله في المصنع أو المزرعة...إلخ. وفي هذه الحالة يكون المستفيد الرئيس هو صاحب المصنع أو المزرعة أو الورشة. أي المشغّل، وبالتالي يكون من مصلحة هذا الأخير ارتفاع نسبة العاملين من صنف المجرمين، بمعنى ارتفاع الجريمة، وقد يصبح أصحاب رؤوس الأموال إحدى أهم القوى المشجعة على الإجرام وعلى خرق القوانين.

- أمّا الاحتمال الثاني، فيتمثل في أن تكون الأجرة الممنوحة أقل من الأجرة المعمول بها في البلد أو ما يسمى بـ»الأجر المثل». ونلاحظ في هذه الحالة نفس النتيجة التي ذكرناها بالنسبة للعمل من دون مقابل.

- الاحتمال الثالث، هو أن يمنح للفاعل المتّهم بارتكاب جريمة يعاقب عليها القانون عند تشغيله نفس الأجرة التي يتقاضاها غيره عند قيامه بنفس العمل. وفي هذه الحالة يصبح الحكم القضائي نوعا من المكافأة على الفعل الإجرامي، وتصبح الجريمة إحدى الشروط الأساسيّة للحصول على عمل، خاصة بالنسبة للدول التي تشكوا من حدّة ارتفاع نسبة البطالة، كما هو الحال بالنسبة لتونس وأغلب البلدان العربيّة.

ب- مسألة الإدارة والمراقبة: تمثل مسألة الإدارة والمراقبة إحدى القضايا الأساسية المرتبطة بمسألة عمل السجين خارج أسوار السجن. ففي نظام المقاولة الذي ظهر مع بداية القرن التاسع عشر، وهو عبارة عن اتفاق أو عقد عمل أو إجارة بين إدارة السجن وأحد المقاولين من القطاع الخاص تتعهد فيه إدارة السجن بتوفير اليد العاملة (المساجين) مقابل تشغيلهم وجني ثمار عملهم وتوفير كافة مستلزمات عملهم وحياتهم المعيشيّة اليوميّة كالأكل واللباس والإقامة. في هذه الحالة يختفي دور الإدارة السجنيّة بصفة كليّة. وبالتالي لا يمكن الحديث لا عن إصلاح ولا عن تأهيل. وعلى النقيض من ذلك، نجد في نظام الاستغلال المباشر مكانة متميّزة في الإشراف على المساجين، فهي التي تقرّر نوع العمل وتوفر المواد الأوّليّة وتشرف عليهم فنيّا وإداريّا، كما تتولّى التوزيع والتسويق، وفي المقابل عليها أن توفر كافة مستلزمات السجين. وهنا أصبحت الإدارة السجنيّة تتحدث عن اكتفاء ذاتي

وعن الربح الناتج من عمل السجين.

ثم بعد ذلك جاء نظام التوريد الذي هو عبارة عن نظام وسط بين النظامين السابقين إذ لا تتولّى الإدارة كليّا عمليّة تشغيل ورعاية المساجين، كما هو الحال في نظام الاستغلال المباشر، كما لا تتخلّى كليّا عن مسؤوليتها، مثلما هو الحال في نظام المقاولة. وإنما تتعاقد إدارة السجن مع أحد رجال الأعمال الذي يلتزم بتوفير الآلات وكل مستلزمات العمل وله حق الحصول على ثمرة عمل المساجين مقابل أن يدفع مبلغا من المال لإدارة السجن مع تنازله على الإشراف على المساجين لصالح الإدارة. أي ان صاحب رأس المال ليس له من سلطة سوى استغلال «عملهم» .

ومن الناحية النظريّة يمكن أن يكون نظام التوريد هو النظام الأنسب عندما نحاول إدراج عمل السجين بالمؤسسات الصناعيّة أو غيرها ضمن إستراتيجية البحث عن بدائل السجون. إذ يضمن هذا الحل من جهة أولى العيش الطبيعي للسجين ويجنّبه سلبيات الحياة السجنيّة، ومن جهة ثانيّة يضمن تطبيق برامج الإصلاح والتأهيل من قبل المؤسسات العقابيّة الإصلاحيّة.

ثانيا- مسألة الحجز الجزئي: من خلال قراءتنا لمسألة الحجز الجزئي كبديل للعقوبة السجنيّة، يتبين لنا أنه لا يمكن اعتباره البديل الأقل سوءاً من الحجز الكلي، فإذا كان الحجز الجزئي، كما قدّمه بعض المهتمين بالشؤون السجنيّة وطبّقته بعض الدول، يتمثل في ترك الفاعل المتهم بارتكاب الفعل الإجرامي كامل النهار يمارس حياته الطبيعيّة (العمل، الدراسة...) والإقامة داخل السجن ليلا، فإنّنا نتساءل عن جدوى رجوعه للسجن إذا كان الغرض الوحيد يكمن في النوم!!. إذ لا يمكن في هذه الحالة الحديث عن أي برنامج تأهيلي أو إصلاحي في الفترة التي يكون فيها داخل السجن. وتزداد الوضعيّة سوءا إذا كان الوسط الاجتماعي للسجين أثناء النهار هو نفس الوسط الذي دفعه في السابق لارتكاب جريمته.

كما أن البعد العقابي قد يقتصر فقط على فئة المتزوّجين الذين لهم أطفال، أمّا بالنسبة للفئات الشبابيّة فمجرّد النوم داخل السجن لا يمكن أن يشكّل أدنى عقوبة. إضافة إلى ذلك، لم تطرح مسألة الرقابة أثناء النهار بشكل واضح في هذا النموذج.

وعموما إذا حقّق هذا البديل نجاحا نسبيّا في بعض الدول، فإنّه لا يمكن تطبيقه في البلدان العربيّة، بل على العكس من ذلك، قد تصبح الممارسات الإجراميّة والتدابير المرافقة لها (الحجز الجزئي) حلاّ لأزمة السكن بالنسبة للعديد من الفئات الاجتماعيّة التي تعاني من أزمة السكن.

وفي المقابل، يمكن أن نعتبر هذا النموذج المقترح أفضل حلاّ بالنسبة لبعض الأصناف من فئة العائدين. ولكن قبل ذلك من الضروري التمييز بين أهم فئتين من العائدين أو المتعوّدين، ونقصد بذلك فئة المتعوّدين على الحياة الإجراميّة وفئة المتعوّدين على الحياة السجنيّة، والتي يمكن تلخيصها في الجدول التالي:

المتعوّدون على الحياة الإجراميّة	المتعوّدون على الحياة السجنيّة
الجاذبيّة للحياة الإجراميّة	الجاذبيّة للحياة السجنيّة
النجاح: الجريمة وسيلة لتحقيق النجاح المادي والمعنوي خارج السجن.	النجاح: المؤسسة السجنيّة الفضاء المناسب لتحقيق النجاح داخل السجن.
العقوبات: محاولة تجنّب العقوبات من خلال: أوّلا، الإعداد الجيّد للجريمة. وثانيا، المهارة في إتقان العمل الإجرامي. وثالثا، حسن اختيار نوعية الجريمة.	العقوبات: العقوبات هي عبارة عن تأشيرة يتمكن من خلالها دخول الفضاء السجني. ولذلك تنتفي كل الوسائل التي من شأنها أن تجنّبه الوقوع في فخ الاعتقال: (الإعداد المسبق أو المهارة في إتقان العمل الإجرامي...).
السجن هو: – مدرسة لتعلّم فنون الجريمة. – فضاء للتعارف وربط العلاقات الاجتماعيّة بين المجرمين (الحصول على الرأسمال الاجتماعي). – عقوبة غير رادعة بدليل تكرار الجريمة. – فضاء غير مرغوب فيه على العموم.	السجن هو: – فضاء مرغوب فيه. – فضاء تنتفي فيه صفة العقوبة وبالتالي الردع. – فرصة لإتقان وفهم قوانين اللعبة السجنيّة. – فضاء لربط العلاقات السجنيّة لتحقيق المكاسب داخل الفضاء السجني.
نوعيّة العلاقة مع الإدارة السجنيّة: هناك قابليّة للتعامل مع الإدارة من أجل التمتّع بفرص العفو والسراح الشرطي...إلخ، لذلك يبتعد المتعودون على الحياة الإجرامية عن المخالفات السجنيّة ويتظاهرون بالالتزام بالضوابط السجنيّة.	نوعيّة العلاقة مع الإدارة السجنيّة: هناك قابليّة للتعامل مع الإدارة من أجل تحقيق مزيد من المكاسب والامتيازات داخل السجن. كما يُقْدِمون على ارتكاب المخالفات السجنيّة لهدف تحسين موقعهم داخل الفضاء السجني.
نوعيّة الجرائم المرتكبة: أهم ما يميّز الجرائم المرتكبة: الحرفيّة/ المهارة، والجرائم التي لا يترتب عنها عقوبات قاسيّة مثل النشل ومختلف أنواع السرقة المجرّدة.	نوعيّة الجرائم المرتكبة: انعدام التخصّص والحرفيّة، فالهدف من ارتكاب الجريمة هو العودة لحياته الطبيعيّة (الحياة السجنيّة).
العلاقة مع الجهاز الأمني: هناك قابليّة للتعامل مع الجهاز الأمني بشرط الحصول على ضمانات تخوّل له ممارسة نشاطاته الإجراميّة دون تتبّع.	العلاقة مع الجهاز الأمني: عدم وجود قابليّة للتعامل مع الجهاز الأمني، بل كثيرا ما يكون عون الأمن إحدى ضحاياه.
العلاقة مع المجتمع الخارجي: توجد علاقة ازدواجيّة بين المجرم العائد والمجتمع، فمن جهة هناك رغبة ملحة في العيش داخل المجتمع. ومن جهة أخرى، هناك علاقة عدائيّة بسبب عدم تكافؤ الفرص، لأجل ذلك يلجأ المتعود عل الحياة الإجرامية إلى تبرير الجرائم المرتكبة.	العلاقة مع المجتمع الخارجي: انتفاء شبه كلي للعلاقة بالمجتمع الخارجي والرغبة في العيش معهم (الرفض المضاد).

والآن كيف يمكن للحجز الجزئي أن يساهم في الحد من ظاهرة التعوّد بالنسبة للفئتين؟!.

أ- فئة المتعوّدين على الحياة الإجراميّة: يمكن أن يساهم هذا المقترح في معالجة ظاهرة التعوّد على الحياة الإجراميّة أو الحد من انتشارها، وذلك عبر النشاط المهني والعمل المنتج الذي يقوم به الفاعل العائد خلال النهار، ويجنّبه مخالطة أصحاب السوء، وخاصة اللقاءات الليليّة التي تلعب دورا رئيسيّا في خلق وتدعيم الروح الإجراميّة لديهم. كما تتوقّف نجاعة هذا النموذج على نوعيّة النشاط المهني والمحيط الاجتماعي لهذا النشاط.

ب- فئة المتعوّدين على الحياة السجنيّة: يمكن أيضاً أن يجسّد هذا النموذج المقترح حلاّ عمليّا لهذه الفئة الإجراميّة: فمن جهة أولى، تمنح لهم فرصة العمل المنتج في الإطار الطبيعي والمجتمعي. ومن جهة أخرى، لا يقع إبعاد الفاعل المتعوّد على الحياة السجنيّة بصفة كليّة عن الفضاء السجني الذي أصبح لا يقدر المسجون على الابتعاد عنه لتصبح عمليّة مغادرة السجن نهارا والعودة إليه ليلا عبارة عن علاج مرحلي للإدمان السجني (الإدمان على الحياة السجنيّة)... كما أنّ الحياة الجماعيّة داخل السجن تنتفي في هذا النموذج البديل.

• **مسألة الاختبار القضائي:** تعد فكرة الاختبار القضائي من بين أهم المقترحات التي يمكن الاستفادة منها أو تطبيقها كبديل لعقوبة السجن بشرط أن يكون الإشراف عليها من طرف منظمات وجمعيات إنسانيّة وخيريّة، ويديرها مختصون في العلوم الإنسانيّة مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الإجرام. كما أنّ نجاحها مع أوجستس، والذي أشرف على ١٩٤٩ فردا لم يعد منهم إلى طريق الجريمة سوى عشرة أشخاص فقط، هو أكبر دليل على نجاعة هذا النموذج.

• **العمل للمصلحة العامة** (Tig): يمثل هذا النموذج، كبديل إجرائي لعقوبة السجن، حلاّ مناسبا لأغلب الفئات الإجراميّة، وخاصة فئة العائدين بشرط وجود أرضيّة مناسبة لعملهم وتهيئة المجتمع والفاعل العائد لقبول هذا النموذج. نظرا لخاصية النفع العام التي يوفرها ويضمنها مثل هذا التدبير، حيث يسمح بتفادي إدخال الفاعل إلى المؤسسة السجنيّة والاحتكاك بوسطه، ويجنّبه كل السلبيات المذكورة لهذه المؤسسة. كما يساهم في الحد من اكتظاظ السجون، ويعطي للمحكوم عليه فرصة للتفكير فيما اقترفه من أفعال. إضافة إلى كل ذلك نجنّب الفاعل العائد تهمة الوصم التي يمكن أن تبقى ترافقه طيلة حياته، وتساهم في وضع الحواجز الماديّة والمعنويّة أمام تأهيله وإصلاحه كما تؤكده نظريّة الوصم.

هذا بالنسبة للنماذج الحلوليّة المقترحة في مرحلة ما بعد الإدانة وصدور الحكم، أمّا بالنسبة لمرحلة ما قبل صدور الحكم والإدانة القضائيّة، فإنّنا لا نجد ما نعلّق عليه سوى ضرورة إشراك مختلف مكوّنات المجتمع المدني، وعدم ربطه فقط بالجهاز الأمني.

الخاتمـة:

أثبتت العديد من الدراسات والبحوث العلميّة المهتمّة بالقضايا الإجراميّة والسجنيّة، سواء ما يتعلق منها بإنتاج علم الإجرام أو علم العقاب، أو علم الاجتماع الإجرامي. فشل المؤسسة السجنيّة في مختلف مراحل تطوّرها، إذ عجزت عن أن تكون مؤسسة ردعيّة، وعجزت كذلك عن أن تكون مؤسسة إصلاحيّة وتأهيليّة. وأصبحت حركة الإجرام تدور حول نفسها، الجريمة تغذي السجون والسجون تغذّي الجريمة. كما لم تعد المجتمعات اليوم تعاني فقط من ارتفاع نسب الإجرام فيها وتطوّر أنماطها، فحسب إحصائيات الأمم المتحدة التي تدل على زيادة حجم الجريمة كل عام بنسبة ٥٪ وهي تفوق بكثير نسبة زيادة عدد السكان[١١]. بل أصبحت مجتمعاتنا اليوم تعاني كذلك من تفاقم وتضخّم ظاهرة العود إذ «تصل في أمريكا إلى ٥٤,٥٪... وفي إمارة دبي في الفترة من ٩٦ إلى ١٩٩٨ تراوحت ما بين ١٩,٣٣٪ إلى ٩,٦١٪... وفي دراسة أجراها الدكتور/ عبد الله عبد الغني على بعض الدول العربية مثل تونس والأردن ومصر تؤكد أن متوسط العود بين نزلاء السجون في هذه الدول قد بلغ ٢٤٪ من المودعين في سجونها عام ١٩٩٣.[١٢] كما يشير تقرير وزراء الداخليّة العرب لسنة ١٩٩٤ إلى أنّ نسبة العود في البلدان العربيّة تصل لدى البعض منها إلى حدود الـ ٧٠٪ من نسبة نزلاء السجون.

وهذا ما جعل التفكير في إيجاد حلول بديلة للعقوبة السجنيّة يتخذ طابعا أكثر جديّة، مثلما عرضنا له هنا. إضافة لإقامة العديد من المؤتمرات الدوليّة والإقليميّة، كتلك التي تعقدها الأمم المتّحدة أو وزراء الداخلية العرب في نطاق أنشطة أكاديمية نايف للعلوم الأمنيّة. ولكن ما تجدر ملاحظته، هو أنه كثيرا ما تعامل الباحثون والمختصون مع ظاهرة العود أو التعوّد بنوع من التوظيف الازدواجي. فمن جهة أولى، يقع الاستدلال بفئة العائدين على فشل المؤسسة السجنيّة عن تحقيق أهدافها الردعيّة أو الإصلاحيّة أو التأهيليّة، وعلى أساسها تبنى مشروعيّة بدائل السجون سواء أكانت في شكل تدابير احترازيّة أو تدابير بديلة للعقوبات السجنيّة. ومن جهة أخرى، يقع إقصاء هذه الفئة من ضمن الفئات الإجراميّة التي سوف تتمتّع ببدائل السجون، وذلك من خلال وضع شروط التمتع ببدائل السجون لا يمكن توفرها في فئة العائدين. كما تؤكّد لنا هذه الدراسة حاجة المجتمعات اليوم إلى خلق مؤسسات اجتماعية تعنى بتأهيل المجتمعات لقبول السجين. فمهما بلغت درجة نجاعة المؤسسات السجنيّة والإصلاحيّة، إلا أن وجودها ودورها يبقى محدوداً في صورة بقاء رفض المجتمع لخريجي السجون.

الهوامش

١. علي عبد القادر القهوجي: علم الإجرام وعلم العقاب، الدار الجامعيّة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢١٤.
٢. مجلة القضاء والتشريع، السنة الرابعة والعشرون، نوفمبر ١٩٨٢، إصدارات وزارة العدل بالجمهوريّة التونسيّة، ص٩٠- ٩١.
٣. علم الإجرام وعلم العقاب، مصدر سابق، ص ٣٢١.
٤. المرجع السابق ص ٣١٧.
٥. المرجع السابق ص ٣١٧.
٦. ساسي بن حليمة، المصدر السابق ص ٢١
٧. المرجع السابق ص٦٩-٧٠.
٨. محمد عتيق وأشرف توفيق شمس الدين وإبراهيم طنطاوى - مرجع سابق- ص ٢٤١- ٢٤٢.
٩. محمد المنجى: الاختبار القضائي، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨٢ -رقم١ -ص٩٨.
١٠. القضاء والتشريع - مصدر سابق- ص٦٨.
١١. محمد محيي الدين: الاتجاهات الحديثة في السياسات العقابيّة ومدى انعكاساتها في العالم العربي، المجلة العربيّة للدراسات الأمنيّة والتدريب، العدد ٢١ مايو ١٩٩٦، ص١٦.
١٢. جريدة البيان السبت ٢٧ ربيع الأول ١٤٢٠هـ الموافق ١٠ يوليو ١٩٩٩- الندوة التي نظمتها شرطة الشارقة بالمركز الإعلامي حول (العود الى الجريمة) شارك فيها الدكتور عبد الله عبد الغني من مركز البحوث والدراسات بشرطة الشارقة والنقيب عادل حديد مدير فرع السجن الاحتياطي بالمنشآت الإصلاحية والعقابية بامارة الشارقة وقدم للندوة النقيب محمد سعيد بوزنجال مدير فرع التوجيه المعنوي وحضرها عدد من منتسبي اكاديمية الشارقة للعلوم الشرطية.

دراسة

مفهوم الخلافة والخطاب السياسي عند حزب التحرير

هاني نسيرة*

يعد مفهوم الخلافة مفهوما أساسيا عند حزب التحرير، كما الشأن لدى أغلب حركات الإسلام السياسي، ومن الممكن وصفه دون أدنى مبالغة بأنه حزب سياسي يدعو في الأساس للخلافة كنظام للحكم، وليس جماعة أو حزبا دينيا يدعو للإسلام ككل. فقد شكلت الخلافة واستعادتها أهم أبعاد المنظومة الفكرية لهذا الحزب منذ إنشائه وحتى الآن. بل الخلافة، وليس غيرها، هي سبب قيامه وهدفه الذي حدده في أدبياته السياسية، ذلك أنه ما قام إلا «بغية العمل لإعادة الخلافة الإسلامية إلى الوجود، حتى يعود الحكم بما أنزل الله»[١].

وواقع الأمر أن الخلافة تضم العديد من المعاني، فهي تعنى الحكومة الإسلامية التي تطبق الشريعة، كما تعنى النموذج التاريخي الذي انتهى عام ١٩٢٤ بسقوط الخلافة العثمانية، كما تعني الوحدة الإسلامية، وقد تماهت هذه المعاني واتحدت في أدبيات حزب التحرير منذ نشأته وفي معظم أدبياته الدينية والسياسية على حد سواء.

ولأن الخلافة، الهدف الرئيس للحزب، يأتي تعريف الحزب لنفسه بأنه «حزب سياسيّ والسياسة عمله والإسلام مبدؤه» ثم يحصر الحزب هدفه حاصرا إياه في استعادة الخلافة دون سواها أنه «يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، وليقودها لإعادة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود»[٢].

ومركزية الخلافة هذه في منظومة حزب التحرير، جعلته متميزا في دعوته وحركته عن سائر الحركات الإسلامية والصحوية الأخرى، ذلك أنه ليس دعوة دينية روحية، وليس دعوة لعامة المسلمين، ولا تحتل مسألة العلم الشرعي أو اختلاف المناهج الدينية أو السلوكية مشكلا عنده، فليس

* باحث مصري بمركز المسبار للدراسات والبحوث–الإمارات.

لديه سوى مشكل واحد هو غياب الخلافة والدولة الإسلامية، واستعادتها تمثل مبتغاه الأول.

ويحدد حزب التحرير غايته هذه بقوله: «غاية حزب التحرير هي استئناف الحياة الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. وهذه الغاية تعني إعادة المسلمين إلى العيش عيشاً إسلامياً في دار إسلام، وفي مجتمع إسلامي، بحيث تكون جميع شؤون الحياة فيه مسيره وفق الأحكام الشرعية، وتكون وجهة النظر فيه هي الحلال والحرام في ظل دولة الخلافة، والتي يُنّصب المسلمون فيها خليفة يبايعونه على السمع والطاعة وعلى الحكم بكتاب الله وسنة رسوله، وعلى أن يحمل الإسلام رسالة إلى العالم بالدعوة والجهاد»[٣].

مركزية الخلافة

ورغم أن دولة الخلافة التي يدعو إليها حزب التحرير، هي دولة "الوحدة الإسلامية الكبرى"، إلا أنه يستلهم ما يسميه القوميون العرب بمفهوم" الدولة القاعدة" التي تقام عبر إقامة الدولة الإسلامية في أي قطر، تمثل نواة لإقامة دولة الخلافة فيما بعد، والتي تجسد الوحدة الإسلامية الجامعة. حيث يعمل كل حزب من الأحزاب في قطر معين، يُسمى "ولاية الحزب في هذا القطر" ومجموع نجاح هذه الولايات ينتج دولة الوحدة الإسلامية الكبرى، التي يرمز لها بدولة الخلافة، ونجاح أحدها ليس سوى خطوة كبرى في الطريق إليها.

وحين تتمثل هذه الدولة كيانا، تحل مشكلات المجتمعات المسلمة، حيث تتحقق دار الإسلام، التي تصوغ الناس وفق مرجعيتها، وليس الحزب في هذا السياق سوى الوسيلة لهذه الغاية، فهو عبارة عن تكتل سياسي يضم كوادر تسعى للتأثير في دائرة الحكم أو السيطرة عليها من أجل إقامة الدولة الإسلامية وإعادة بعث النموذج الخليفي للحياة وللتأثير.

من هنا يصف حزب التحرير نفسه بأنه "تكتل سياسي فقط" نافيا عن نفسه أي صفات أخرى، ومؤكدا أنه "ليس تكتلا روحيا، ولا تكتلا علميا، ولا تعليميا ولا تكتلا خيريا" ولكن رغم هذا القصر على السياسي يفاجئنا حزب التحرير بقوله بأن الدولة الإسلامية هي "الروح لجسمه، وهي نواته وسر حياته"[٤].

وفي عبارة معبرة عن أهمية الخلافة للمسلمين يذكر النبهاني أنها بالنسبة للمسلمين كأمهم، التي قتلها الغرب، ويتعجب كيف أن المسلمين «مدوا أيديهم يصافحون القاتل، وما يزال سلاحه هذا مخضبا بدماء أمهم»[٥].

ويحدد هدف الخلافة لدى حزب التحرير دعوته، فهو وإن يركز على خاصة الناس، أو ما يسميه «الملأ من الناس» حسب التعبير القرآني في وصفهم، وهذا الملأ «هم سادة الناس ممن بيدهم الأمور ويحيطون بالحكام» ويرى الحزب أنه متى «نجحت دعوة هؤلاء تغيرت المجتمعات لصالح الإسلام بسهولة وإلا فلن يحصل تغيير»[٦]، وهو ما تمثل في سعي الحزب للتغيير عبر التورط في انقلابات على أنظمة الحكم، أو دعوة رموز كبيرة ومؤثرة في الحياة السياسية في بلدانها، للانضمام

إليه.

ولكن رغم ذلك، يرفض حزب التحرير حصر الدعوة في الحكام وملئهم، طالما أن الهدف المحرك له، ومركز دائرة دعوته هو الخلافة، وليس التغيير التحتي الثقافي والاجتماعي بشكل رئيس يراه الحزب يأتي بعد إقامة شرطه، الذي هو شرط استئناف الحياة الإسلامية ككل. ويعبر الحزب عن هذا المعنى بقوله: «لا اقتصار في موضوع الدعوة بل شمول للجميع، وبالطريقة التي سلكها الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يحقق لنا ما حققه الرسول (صلى الله عليه وسلم) من إقامة دار الإسلام»[٧].

وقد استمرت الخلافة هي المسيطر على خطاب الحزب السياسي، رغم كل التغيرات الإقليمية والدولية التي عرفها العالم في العشر سنوات الأخيرة، ففي بيان متأخر لولاية الحزب في باكستان يخاطب به الحزب أعضاءه في مواجهة النظام الحاكم هناك، وخلع نظام الرئيس مشرف وإقامة دولة إسلامية، لم يجد دليلا يتكئ عليه في هذه الدعوة الانقلابية سوى استعادة الخلافة، وهو ما يبدو واضحا من قوله: «إن الخلافة هي النظام المنبثق، عن عقيدتكم قد جعلها الله سبحانه وتعالى جزءاً من دينكم، فبها حلّت مشاكلكم بطريقة عملية منذ زمن الخلفاء الراشدين حتى سنة ١٩٢٤م. وقد وعد الله سبحانه وتعالى المؤمنين بالتمكين والأمن من خلال هذا النظام»[٨].

وفي بيان لأمير حزب التحرير الحالي عطاء أبي خليل الرشتة في الذكرى الخامسة والثمانين ل سقوط الخلافة، يساوي بين ذكراها وذكرى الإسراء والمعراج!! ناعيا على المسلمين تذكرهم للثانية ونسيانهم للأولى التي لا شك عنده أنها الأهم، فيقول: «أمس كانت ذكرى الإسراء والمعراج، فاحتفل المسلمون، وخطب الخطباء، وتحدث المتحدثون، وأظهروا شوقهم إلى الأقصى والصلاة فيه، ثم أنشد المنشدون مدائح وأناشيد، وبكى من بكى وحزن من حزن... لكنَّ هؤلاء المتحدثين وأولئك الخطباءَ والمنشدين لم يذكروا مَنْ حَفِظَ الأقصى وفلسطين، حتى إذا ذهب ذهبت فلسطين والأقصى، لم يذكروا الخلافة حافظةَ الدين والدنيا، لم يذكروا الخليفة الذي يُقاتَل مِنْ ورائه ويُتَّقى به، أليس هذا غريباً عجيباً؟!»[٩] ولا نرى عجبا إلا من قول الرجل الذي يساوي بين معجزة ربانية، أنزلت فيها سورة من القرآن، وبين تجربة بشرية اعتورها من العورات وكان من ورائها الكثير من المآسي والعطبات ما لا يمكن إنكاره بحال من الأحوال.

ويؤكد حزب التحرير على اعتقاده بتمكنه من إقامة الخلافة، بل إنه كثيرا ما يُصِّبرُ أنصاره وغيرهم، على أن يثقوا أن الخلافة قريبة وستحل مشاكلهم وأنه ليس عليهم الصبر. يقول أبو الرشتة تعبيرا عن هذا الاعتقاد:

«هناك من قال: غرَّ هؤلاء دينُهم، حزب التحرير مغرور بنفسه، إنه يحلم بإقامة الخلافة، وهي هذه الأيام مستحيلة! ونقول هل حزب التحرير يحلم وهو يتلو وعد الله بالاستخلاف لمن آمن وعمل صالحاً «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»[النور ٥٥].

هل حزب التحرير يحلم وهو يقرأ حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعودة الخلافة من جديد: «. . . ثم تكون خلافة على منهاج النبوة»؟.

ثم هل تكون الخلافةُ مستحيلةً في بلاد المسلمين؟ أيكون الحكم بالإسلام مستحيلاً في بلاد الإسلام؟ ولا يكون الحكم بغير الإسلام في بلاد الإسلام مستحيلاً بل أمراً واقعاً؟! ما لكم كيف تحكمون؟!»[١٠].

والخلافة حسب هؤلاء «هي البضاعةُ والصناعة، هي العزُّ والمنعة، هي حافظةُ الدين والدنيا، هي الأصلُ والفصل، بها تقام الأحكام، وتحدُّ الحدود، وتفتح الفتوح وترفع الرؤوس بالحق. هي التي شَرَع المسلمون بها قبل أن يشرعوا بتجهيز رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ودفنه (صلوات الله وسلامه عليه)، على أهمية ذلك وعظمته، وكل ذلك لعظم الخلافة وأهميتها حيث رأى كبارُ الصحابة أن الاشتغال بها أولى من ذلك الفرض الكبير: تجهيز (الرسول صلوات الله وسلامه عليه).

ويحضر مفهوم الخلافة دائما كمبرر لأي عمل، ودفع لأي اتهام، وإعلان جهد استعادتها عقيدة لا تستحق نقاشا أو اتهاما، فيذكر بيان لولاية الحزب في مصر في ٢٥ مارس ٢٠٠٤، وذلك في معرض رده على اعتقال مجموعة بتهمة الانتماء لحزب التحرير، قائلا: «هل هي تهمة أن يُدعى ويُعمل لإقامة دولة فرض الله إقامتها، تجمع شمل المسلمين على صعيد واحد، رايتهم واحدة، وحاكمهم واحد، خليفة يبايعونه على كتاب الله وسنة رسوله، يجاهد بهم أعداء الله، ويحكمهم بما أنزل الله؟ أهذه تهمة يحاكَم المسلم عليها في بلاد المسلمين؟!» فطموح الولاية طموح وحدوي إسلامي ولا يقف عند حدود مصر، كما أنه جهد أوجب الله القيام به، بما لا يحتمل الجدل أو الاختلاف معه، حسب تصور الحزب وولاياته المتعددة.

أولا: الأسس المرجعية لمفهوم الخلافة

يقوم مفهوم الخلافة لدى حزب التحرير على عدد من الأسس الفكرية، التي تمثل الأعمدة الأيدولوجية لقيام هذه المفهوم، سواء شرعيته وضرورته أو آلياته، يأتي في مقدمتها مفهوم الحاكمية ودار الإسلام، والتفسير التآمري للتخلف الإسلامي، والموقف الرافض للحداثة الغربية انطلاقا من المرجعية التاريخية والإسلامية. وهذه الأسس قابلة لتبدل الأماكن ومتجاورة بشكل كبير في خطاب الحزب، بل إنها تمثل الآلية التي يتعاطى بها مع مختلف المستجدات السياسية في العالم العربي والإسلامي.

١- مفهوم الحاكمية:

يأتي مفهوم الحاكمية في مقدمة الأسس المرجعية لمفهوم الخلافة عند حزب التحرير، بل إنه يمثل مع ضده كفر الأنظمة الوضعية، المفردتين الأكثر تكرارا في أدبيات الحزب. ورغم أنه يتخذ موقف القطيعة مع التيارات والحركات الإسلامية الأخرى، التي يراها تفتقد لفقه الحركة الذي جاء به، إلا

أنه يستلهم منها– دون إشارة غالبا – مفهوم الحاكمية، جاعلا منه الأساس الشرعي الذي تتأسس عليه ضرورة استعادة الخلافة.

خطورة مفهوم الحاكمية في مضمونه فقط، ولكن في موقعه ضمن مركز دائرة الإيمان، بغية التفسير السياسي للدين، حيث أراد له واضعوه ومستخدموه أن يمثل فارقا بين الإيمان والكفر، جاعلين إياه من أصول الدين وركائز العقيدة، التي يسقط الإيمان بسقوطها، في موقفهم من الحكومات والمجتمعات العربية والإسلامية.

ونود أن نذكر في هذا السياق أن التأسيس الحديث لمفهوم الحاكمية لدى الحركات الإسلامية الحديثة، مثل حزب التحرير، يختلف عن التعاطي القديم مع مبحث الإمامة في الثيولوجيا «علوم العقيدة وأصول الدين» الإسلامية التقليدية. ذلك أن مبحث الإمامة القديم كان سجاليا بين الفرق الإسلامية التاريخية المختلفة، خاصة في موقفها من الصحابة والفتنة الكبرى التي نشأت بين شيعة على وشيعة معاوية، كل ينتصر لفريقه ويحدد شيعته. حيث كان الموقف من الصحابة وإمامة المسلمين يجسد عصب الخلاف بينهم. وأما الحاكمية الحديثة فهى مسالة سجال مع الحكومات والمجتمعات الإسلامية ككل، وبينما كان مبحث الإمامة القديم تأسيسا للفرقة الناجية وشرعيتها كأهل الحق والعدل، تأتي الحاكمية المعاصرة تأسيسا مؤولا لمسألة الإيمان والاعتقاد ذاتها في المحل الأول والأخير.

وقد أقام حزب التحرير الذي يجعل من استعادة الخلافة هدفه الأول والرئيس، على الإيمان بالحاكمية، ولكنها تختلف عن حاكمية قطب والمودودي وإن تأثرت بهما، بأنها أشد انغلاقا على مشكل الدولة، بينما لا يغيب المجتمع والعالم عن الآخرين بدرجة كبيرة. كما أن الرهان والإلحاح الفكري على طهرية ومثالية نموذج الخلافة التاريخي «العثماني» وعدم التوجه إليها بأي نقد، أو تجاوز، وكانها كانت نموذجا يوتوبيا خارج التاريخ، يتضح أكثر لدى حزب التحرير عن سائر الحركات الإسلامية الأخرى، والتي يمتد رهانها الرئيس على تجربة دولة المدينة بشكل رئيس.

يتضح ما سبق في أدبيات حزب التحرير بشكل كبير، حيث ترد كل مآسي المسلمين ومشاكلهم، ليس إلى البعد عن الإسلام، ولكن تحديدا «إلى البعد عن الإيمان بالله وحده وحقه بالحاكمية»[١١]. حيث لا يكتمل الإيمان بالله لا يكتمل إلا بتحقق الحاكمية. وهو هنا يستخدم نفس القاموس القطبي الذي أسس لها في العالم العربي. وفي تأكيد الحزب هذا المفهوم، يبدو أن الله أوجب على المسلمين أن يطبقوا الإسلام تطبيقا شاملا في جميع شئون الحياة، وأن يحكموا به وأن يكون دستورهم وسائر قوانينهم أحكاما شرعية مأخوذة من كتاب الله وسنة رسوله... واعتبار عدم الحكم بالإسلام كفرا»[١٢] ويذكر مؤسس الحزب الشيخ تقي الدين النبهاني أن المسلم» لا يكون مسلما مؤمنا إلا إذا «آمن بالشريعة الإسلامية كلها، لأنها جاءت في القرآن الكريم، وجاء بها الرسول– صلي الله عليه وسلم– وإلا كان كافرا»[١٣].

ويؤكد النبهاني أن «الدولة الإسلامية ليست رغبة تستأثر بها النفوس عن هوى، بل هي فرض

أوجبه الله على المسلمين، وأمرهم أن يقوموا به، وحذرهم عذابه إن هم قصروا في أدائه، «ويضيف» وكيف يرضون الله والعزة في بلادهم ليست لله ولا لرسوله وللمؤمنين، وكيف ينجون من عذابه وهم لا يقيمون دولة تجهز الجيوش وتحمي الثغور، وتنفذ حكم الله وتحكم بما أنزل الله»(١٤).

٢- الوحدة والتوحيد:

يجسد منطق الوحدة، ذو الظلال التاريخية الكثيفة قبل معاهدة سايكس بيكو، ومنطق التوحد من أجل إقامتها، الأساس الأيدويولوجي الثاني الذي يقوم عليه تصور للخلافة وقيامها.

ومن هنا يعتبر سعي قيادات حزب التحرير في الأقطار المختلفة، سعيا مرحليا، نحو قيام دولة قاعدة، تنطلق منها الخلافة التي توحد المسلمين، فالتشتت والتفرق وغياب الوحدة الذي كانت توفره دولة الخلافة، هو الداعي الواقعي لضرورتها في هذا الفكر.

ومن هنا يقول النبهاني: «إن الأمر ليس في قيام دول، وإنما هو في قيام دولة واحدة في العالم الإسلامي كله، وإن الأمر ليس في قيام دولة، أية دولة، ولا في قيام دولة إسلامية وتحكم بغير ما أنزل الله، بل ولا في قيام دولة تسمى إسلامية وتحكم بالقوانين الإسلامية المجردة دون أن تحمل الإسلام قيادة فكرية». ثم يضيف قائلا: «إن الأمر ليس في قيام دولة كتلك وإنما هو في قيام دولة تستأنف الحياة الإسلامية عن عقيدة، وتطبق الإسلام في المجتمع بعد أن يكون متغلغلا في النفوس متمكنا من العقول وتحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم»(١٥).

فالخلافة عند حزب التحرير هي دولة الوحدة الإسلامية، ولكن السعي لهذه الوحدة يقتضي، كما كان يلح الشوفينيون القوميون كذلك، توحيد دفة المجتمع في اتجاهها، وبالتالي يأتي موقف الأحزاب التوحيدية دائما من التعددية السياسية والفكرية مليئا بالعداء والتشكك وهاجس المؤامرة ونصية الرفض.

وكما نجد مقولات الانقلاب عند سيد قطب والمودودي، نجدها كذلك عند النبهاني وسائر رموز الحزب، فهو يماهي ويطابق بين مفهومي الجهاد والدعوة للإسلام، ويتحدث عن تطبيق راديكالي للإسلام، بل يعد الانقلاب، خاصة مع كفر الحزب بالديمقراطية التي يعتبرها دينا مخالفا لدين الإسلام، هو السبيل الوحيد لإقامة تلك الخلافة.

ويعبر النبهاني عن هذا الفهم بقوله: « إن الذين يسلكون طريق الدعوة الإسلامية لإيجاد الدولة الإسلامية، إنما يعملون للوصول إلى الحكم ليجعلوه طريقة لاستئناف الحياة الإسلامية في البلاد الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، ولذلك تراهم لا يقبلون الحكم المجزأ مهما تنوعت وسائل الإغراء، ولا يقبلون الحكم الكامل إلا إذا تمكنوا به من تطبيق الإسلام تطبيقا انقلابيا»(١٦).

ويمكن القول إن الحاكمية لله عند حزب التحرير مفهوم مصمت، يقوم على الالتزام الكلي والشامل بميراث التجربة التاريخية الإسلامية، وإنه ما خلا النص يكون كفرا، فيصير التاريخ تصورا

ميتافيزيقيا يقع فوق التأويل وضد تجاوزه، حيث لا يصح الاختلاف معه كذلك، فالديمقراطية كفر عند حزب التحرير، وهو يرى عدم جواز قيام أي حزب أو تكتل للمسلمين على غير المبدأ الإسلامي حيث «يحرم عليهم أن يتكتلوا على أساس رأسمالي أو شيوعي أو اشتراكي أو قومي أو وطني أو طائفي أو ماسوني، ويحرم عليهم إقامة أحزاب شيوعية أو اشتراكية أو رأسمالية...فهي أحزاب كفر وتدعو إلى الكفرّ[١٧]. فالحاكمية تقع على التضاد من سائر الأفكار والمبادئ غير الإسلامية.

تتماهى إذن في أدبيات حزب التحرير مقولة الحاكمية، ذات الصبغة الإيمانية، مع مقولة الخلافة التاريخية، مع مفهوم دار الإسلام، وكل أولئك لا يتحقق إلا بقيام الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة، حتى ولو كان المسلمون بعيدون أخلاقيا عن تعاليم وقيم هذا الدين.

فالنبهاني يرى أن أزمة المسلمين ليست أزمة أخلاقية بالأساس، ولكنها أزمة فكرية، ثم يختزل هذه الأزمة الفكرية في مسألة وحيدة هي غياب دولة الخلافة أو دولة الشريعة الإسلامية. وهو ما كان سبب الخلاف بينه وبين الإخوان المسلمين، وسخر من أجل الرد على أطروحتهم كتابه «التكتل الحزبي»، دون أن يذكرهم بالاسم.

من هنا فإقامة هذه الدولة هو الفرض الأول على المسلمين، وهو ما يعبر عنه النبهاني بقوله: «كان لزاما على المسلمين أن يقيموا الدولة الإسلامية، لأنه لا وجود للإسلام وجودا مؤثرا إلا بالدولة، ولأن بلادهم لا تعتبر دار إسلام إلا إذا حكمتها دار الإسلام»[١٨].

٣- تمجيد الذاكرة:

ويؤكد النبهاني على حقيقة وضرورة هذه الدولة، متحديا أي ظروف إقليمية ودولية واقعية، أو حقائق تاريخية ترى ما حل بالمسلمين في قترات متعددة من التاريخ من واقع مشابه لما هم عليه الآن رغم وجودها وتحققها وهتاف المؤمنين بأمير المؤمنين في بغداد أو الأندلس أو القاهرة، يتعالى النبهاني على كل ذلك قائلا: ليست الدولة الإسلامية خيالا يداعب الأحلام، لأنها قد امتلأت بها جوانب التاريخ، على مدى ثلاثة عشر قرنا، فهي حقيقة، كانت كذلك في الماضي، وتكون كذلك في المستقبل القريب، لأن عوامل وجودها أقوى من أن ينكرها الزمن، أو يقوى على مصارعتها، وقد امتلأت بها اليوم العقول المستنيرة، وهي أمنية الأمة الإسلامية المتعطشة لمجد الإسلام». مثل هذا التمجيد للذاكرة، وهو إن شئنا الدقة تفكير بدائي يشبه أسلوب المفاخرة والمنافرة الجاهلي في التفاخر بالأنساب، أودى ببعض الثقافات لعبادة الأجداد في مراحل مختلفة من تاريخها، ولذلك التعصب للأصل الذي يمثل كل الشرعية ويأتي، بعد خروجه من التاريخ، فوق التاريخ ومالكا له يوجه دفة الحاضر والمستقبل، مع تكفير كل مقولة تجاوزه.

فالمسلمون لن يعودوا خير أمة أخرجت للناس إلا بعودة الخلافة، يقول أمير الحزب الحالي، مخاطبا الأمة في ذكرى الخلافة:» بالأمس وجهنا لكم نداءً لِتَغُذُّوا السير معنا لنقيمَ الخلافة من جديد،

وَجَّهْنا لكم نداءً يدعوكم إلى عز الدنيا وعز الآخرة. وجهنا لكم نداءً يدعوكم إلى اتباع السبيل القويم والصراط المستقيم. ناديناكم أن تَجِدُّوا معنا وتجتهدوا، فلا يهدأ لكم بال حتى تُرفع رايةُ العُقاب، رايةُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لتخفق في الأعالي إلى عنان السماء، فتعودوا خير أمة أُخرجت للناس.»[١٩].

ثمة إلحاح هنا على تمجيد الذاكرة دون أدنى مساءلة لها :«ألم تكفِ خمس وثمانون سنةً من الوقوع في الإثم لمن لم يعمل لإيجاد الخليفة وبيعته، بأن يتوب ويثوب، ويعملَ مع العاملين؟ ألم يقل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» ثم ألم يإنِ للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق؟ ألم تكفِ خمس وثمانون سنةً من الضياع وعدم وجود الخلافة حتى أصبحنا كالأيتام على مائدة اللئام، ألم تكفِ تلك السنون لنصحوَ ونستيقظ؟»[٢٠].

٤- التفسير السياسي للدين:

بتمركز حزب التحرير على مقولة الخلافة وضرورة إقامة الدولة الإسلامية، التي تمثل الحل لكل المشاكل، يختزل الدين، كل الدين، في شكل تاريخي للدولة، لم يترك فيها النبي– صلي الله عليه وسلم– نصا، وليس فيها نص قرآني واضح، بل يهمل في هذه الدعوة كثيرا من الأمور قطعية الثبوت والدلالة، أو المعلومة من الدين بالضرورة، على حد تعبير الفقهاء، وهو ما ألجأ الحزب، خاصة وهو حزب يلح على أهمية الإصلاح الفكري والمفاهيمي، إلى عملية تسييس كامل لسائر أمور الدين وشئونه.

ففي رسالة للحزب بعنوان «أُطروحات في موضوع إقامة الدولة الإسلامية مخالفة للطريقة الشرعية» والذي ضمنه الحزب أربع شبهات رئيسية، تأتي الأولى حول مسألة الاقتصار في الدعوة على الحكام والملأ المحيط بهم، وتأتي الشبهة الثانية تحت عنوان «القول بأن العبادة هي المطلوبة وليس العمل لإقامة الدولة الإسلامية» ويرد الحزب على هذه الشبهة بأن «العبادة تشمل كل أعمال الإنسان» ويرى الحزب أن عبادة المسلم تكون حسب الواقع الذي يعيش فيه، وأن «الدعوة إلى إقامة الإسلام، والحكم بما أنزل الله هي أمر من أوامر الله تجب طاعته. ويقوم به من يؤمن بالله»، ويستدعي الحزب مفهوم الكفر قائلا عن ضرورة تأويله للإسلام وشرعيته، بما أن المسلمين اليوم يعيشون في أنظمة كفر لا تستمد أحكامها من عند الله، ولا يحيا المسلم فيها الحياة الإسلامية، فإنّ الدعوة إلى إقامة الدين تكون دعوة إلى عبادة الله، يجب أن تنصرف إليها الهمم، وتبذل لها الجهود»[٢١]. ثم يدعو الحزب إلى ربط دعوته بمشكلات العصر، ومشكلات العصر لا تحتوى شيئا مما يمكن أن يتحدث عنه أبناء العصر، مثل الديمقراطية أو المواطنة، أو الحريات أو التنمية، هذه المفردات الحديثة التي اخترقت خطاب كثير من الحركات الإسلامية، لم يأن بعد أوان اختراقها لخطاب حزب التحرير، الذي ينشط في أوربا والغرب أكثر من نشاطه في البلاد الإسلامية. فمشكلات العصر تتحد عنده في

مقولة واحدة هي عودة الخلافة، أو حسب تعبير الحزب نفسه «تتمثل جميعها بالدعوة إلى استئناف الحياة الإسلامية، حيث تتحقق عبادة الله على أكمل صورة. ولذلك كانت الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية هي دعوة إلى إقامة الدين»[٢٢].

ولكن رغم تطابق منطلقات حزب التحرير مع أطروحات جماعات السلفية الجهادية، تظل هناك مفاصلة بين الحزب وبين هذه الجماعات، حيث يرفض الحزب كافة أشكال العنف الدموي والمواجهة المسلحة مع الأنظمة، فهو يجاهد جهادا غير مادي، وإن أيد ممارسات بعض جماعات العنف، ولم يتحفظ تجاهها كما نجد في ثناء الحزب على المقاتلين والمجاهدين في العراق ومحاربي الأنظمة الكفرية، ويأتي موقفه الرافض للعنف بناء على مرحلية دعوته، رغم قيام بعض عناصره بأحداث عنف متعددة، كما نجد في حادث الاعتداء على وزير الخارجية المصري السابق أحمد ماهر سنة ٢٠٠٣، أو قيام بعض عناصر الحزب في ولاية باكستان وأوزبكستان باستهداف بعض المصالح الحكومية.

ويظل رهان حزب التحرير بشكل رئيس على العنف بعيدا، مرحبا بالانقلابات مأمونة النتائج، ففي بيان للحزب تعليقا على مجزرة بيت حانون في الرابع من نوفمبر عام ٢٠٠٦ يدعو الجيوش المسلمة للثورة على حكامها غيرة على أعراض المسلمين، مخاطبا هؤلاء بقوله: «ألم يأن لكم أن تخرجوا من طوق هؤلاء الحكام الذين أوردوكم موارد الذل والهوان بدل أن يحركوكم للقتال في الميدان؟ كيف يقف جنود مصر والأردن وسوريا ولبنان في صمت الأموات على الحدود مع فلسطين، وهم يرون بأعينهم نساء المسلمين يلاحقهن يهود؟ تستأذن مصر دولة يهود لإرسال ثلة من حرس الحدود إلى جزء رفح التابع لمصر لتمنع هذا الجزء من نصرة إخوانه ساكني جزء رفح التابع لفلسطين بدل أن يكون هؤلاء الجند نصرةً لأهل فلسطين ضد وحشية يهود وبطشهم»[٢٣].

ويصف الحزب الأنظمة الحاكمة بالكافرة ويدعو الجيوش في ختام خطابه إليهم قائلا:» حزب التحرير يستنصركم لتقوموا معه لإعادة الخلافة الراشدة... فيكون الراشدون، والقادةُ الأوائل والمعتصمُ وصلاحُ الدين والفاتح... وعندها لن يجرؤ كافرٌ أو ظالم على أن يمس طرف امرأة بسوء وينجو بنفسه، ناهيك عن ملاحقتها بالرصاص، ومن ثَمَّ تعودون كما كنتم خير أمة أخرجت للناس»[٢٤]. ولكن الموقف الرسمي للحزب يظل ضد مسألة الجهاد المادي، مع أنه يرفض في الآن نفسه وسائل العمل السياسي الديمقراطي، ويكفر النبهاني وعبد القديم زلوم وعطاء أبو الرشته ممارسة العمل البرلماني، باعتباره ديمقراطية والديمقراطية كفر، دون أن يحدد لنا طريقا واضحا مختلفا عن كل ذلك، سوى استمرار الإلحاح على ضرورة الخلافة لدى الجماهير ومحاولة جذب الملأ من الناس إليها.

يرى حزب التحرير أن العنف وارد ضد الخليفة، الذي يكون» إماماً بمبايعة المسلمين له. وكانت الدار التي يحكمها هذا الإمام هي دار إسلام، أي تحكم بالإسلام وأمانها بأمان المسلمين. والمسلمون في هذه الحالة مأمورون بطاعته فإن حدث وفرّط هذا الحاكم بما أنزل الله، وأخذ يحكم علناً بأحكام

الكفر، ولو بحكم واحد، من غير أن يكون معه حتى ولا شبهة دليل فإن المسلمين مأمورون بمنابذته بالسيف على ذلك»[٢٥].

أما الحكام الحاليين فينطبق عليهم حكم حاكم دار الكفر عند حزب التحرير، ويعبر الحزب عن موقفه منه في أن» واقعه يختلف تماماً : فهو ليس إماماً للمسلمين وإن كان حاكمهم، وليس منصَّباً عليهم تنصيباً شرعياً، كما هو مطلوب شرعاً، ولم يتعهد أصلاً بإقامة أحكام الإسلام في حياتهم وإن كان فرضاً عليه. كذلك فإننا إذا نظرنا إلى واقعنا فإننا سنجد أنه لا يكفي حمل السلاح في عملية التغيير. وإن المسألة تتعدى تغيير الحاكم إلى الحكم بالإسلام، فمن سيقوم بأعبائه. إنه يحتاج إلى رجال دولة وإلى وسط سياسي إسلامي»، ثم يضيف إن «العمل المسلح يحتاج إلى مال وسلاح وتدريب وهذا يرهق قدرة الحركة، فيغريها باللجوء إلى الغير، وهذا هو أول سبيل السقوط»[٢٦].

٥- نظرية المؤامرة:

إن ترسيخ العداء ليس للغرب وحده، ولكن لكل المفردات غير الإسلامية، التي أنتجتها الثقافة الغربية، حتى ولو وجدت لها حوامل شبيهة من التراث العربي والإسلامي، أساس مهم من الأسس الأيدولوجية لمفهوم الخلافة عند حزب التحرير. فمثل هذا الحزب يسعى لتحقيق نموذج تاريخي يوحد الأمة في شخص حاكم واحد، لا يمكن له التعاطي مع مفردات كحقوق الإنسان أو الديمقراطية أو التعددية أو الحريات، بل يصر على وصمها بالكفر دينا، وبالمؤامرة تفسيرا، فهي كلها « مفاهيم خطرة لضرب الإسلام وتركيز الحضارة الغربية» كما ذكر الحزب في عنوان أحد كتبه[٢٧]. والذي يؤكد الحزب في مقدمته على مركزية وأبدية مقولة الخلافة، حيث يرى أن «إعادة الإسلام للحياة كمبدأ عالمي، وكنظام سياسي، تحمله دولة الخلافة للناس كافة، أمر قد تأكد، ليس للمسلمين العاديين فحسب، بل وللأمة الإسلامية، ولأعداء الإسلام، الذين ما فتئوا يتآمرون على هذا الدين وعلى هذه الأمة»[٢٨].

ومن المفاهيم التي يراها الحزب جزءا من هذه المؤامرة، مفهوم حوار الأديان، ومفهوم العولمة بل وأيضا مفهوم الوسطية والإرهاب والأصولية، ويقول الحزب مثلا عن مفهوم حوار الأديان «إن فكرة حوار الأديان التي يروج لها اليوم هي فكرة غربية خبيثة دخيلة، لا أصل لها في الإسلام، لأنها تدعو إلى إيجاد قواسم مشتركة بين الأديان، بل تدعو إلى إيجاد دين جديد ملفق، يعتنقه المسلمون بدلا من الإسلام، لأن أصحاب الفكرة والداعين لها هم الكفار الغربيون»[٢٩]، أليس هذا ما يمكن أن نطلق عليها هذيان التفكير بالمؤامرة!!.

وفي نفس السياق يأتي الحديث عن الديمقراطية كنظام كفر، وقد وضع عبد القديم زلوم في ذلك كتابا كان عنوانه حكما كما يلي: «الديمقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها»[٣٠] مؤكدا على كفرية الإيمان بالديمقراطية، ويعبر الحزب عن ذلك في العديد من مؤلفاته، فكل هذه

الأفكار جزء من مؤامرة، حيث «زينوها للمسلمين» وسوقوها على أنها لا تخالف الإسلام، حتى اعتبرها بعض المسلمين أنها من الإسلام، كالديمقراطية والحرية والتعددية والاشتراكية، وغيرها، بينما شنعوا على بعض الأفكار الإسلامية ونعتوها بانها أفكار غير حضارية، ولا تصلح لهذا العصر كالجهاد والحدود...»[٣١]

وهو ما أكده الحزب في عدد من مؤلفاته التي صدرت باسمه، مثل «الحملة الأميركية على الإسلام» والذي جاء في مقدمته أنه قد «آن أوان المفاصَلة بين الحق والباطل وبين الحياة والموت. فأميركا والغرب الكافر، وحكامكم، ومَن حولهم من سياسيين ومفكرين ورجال اقتصاد وإعلام وغيرهم من المضبوعين بالرأسمالية والمفتونين بطريقتها في العيش، وكل المنادين بالديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان وسياسات السوق في خندق واحد هو خندق الباطل، والواعون المخلِصون من حَمَلة الدعوة الإسلامية ومعهم كل الغيورين على دينهم من أبناء الأمة الإسلامية في خندق الحق[٣٢].

وهو ما يؤكده أيضا الشيخ أحمد الداعور في كتابه "نقض القانون المدني"، والذي يصفه مؤلفه في مقدمته بأنه: "من الأهمية بمكان لأولئك الذين أسرتهم أفكار الغرب وأنظمته وتشريعاته، ممن تثقفوا بثقافته، وغُذُّوا بأفكاره، ولا زالوا ينظرون إليه نظرة إكبار -بالرغم من انكشاف واقعه على حقيقته- لرفع الغشاوة عن عقولهم وقلوبهم، حتى يدركوا فساد أفكار الغرب، وفساد أنظمته وتشريعاته -خاصّة التي هي موضع الفخر والاعتزاز عنده- وعفنها، ويدركوا أنّها أفكار كفر، وأنظمة كفر، وتشريعات كفر تتناقض مع أحكام الإسلام وتشريعاته تناقضاً كلياً"[٣٣].

ثانيا: مفهوم الخلافة والخطاب السياسي لحزب التحرير

وكما أتى مفهوم الخلافة مصمتا ودوغمائيا، أتت تفاصيله كذلك كما نرى فيما عرفه النبهاني بمشروع الدستور الذي يحدد مهام دولة الخلافة وأجهزتها المختلفة، الذي أورده ملحقا في آخر كتابه «نظام الإسلام» وكذلك كتابه «الدولة الإسلامية». ويمكننا ملاحظة غياب ما يعرف في أدبيات السياسة بمفهوم «المواطنة» كلية، ففي المادة(٢٦) من هذا المشروع يؤكد على أنه لا حق لغير المسلم في انتخاب أو اختيار الخليفة، وفي المادة الـ(٣٤) يؤكد مشروع الدستور على شمولية وتوتاليتارية الدولة، فرغم أن «الأمة هي التي تنصب الخليفة ولكنها لا تملك عزله، متى تم انعقاد بيعته على عقد شرعي»[٣٤]، كما يتأكد هذا الملمح في المادة التالية، حيث تتحد كل السلطات في يد الخليفة، ويغيب مبدأ ما يعرف بالفصل بين السلطات، فحسب نص المادة ٣٥ نجد «الخليفة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات على جميع الدولة، ولا تجوز مخالفتها».

ورغم أن التجارب التاريخية تثبت استعانة عدد من الخلفاء بغير المسلمين في إدارة شئون الدولة، حتى كان منهم الوزير في الدولة الأموية مثل سرجون الذي كان وزيرا لمعاوية، والوزير والحاجب في الدولتين العباسية والفاطمية إلا أن حزب التحرير يحرم أي ولايات عامة أو شبه عامة على غير

المسلمين، فمعاون التفويض ينبغي أن يكون مسلما، وكذلك معاون التنفيذ، وأي رجل من بطانة الخليفة، بل تحرم عليهم كذلك عضوية مجلس الأمة عضوية فاعلة وتقف فقط عند إظهار الشكوى من ظلم الحكام، أو من إساءة تطبيق الإسلام!!، حسب نص المادة ١٠١ و ١٠٢. وتنص المادة ١٠٣ على أن « الشوري حق للمسلمين فحسب ولا حق لغير المسلمين في الشورى، وأما إبداء الرأي فإنه يجوز لجميع أفراد الرعية مسلمين أو غير مسلمين»[٣٥].

وتأتي الدولة في باب الجهاد، أمة حربية وليست أمة دعوة، فكل أفرادها حسب المادة ٥٦ «كل رجل مسلم يبلغ من العمر خمسة عشر عاما، فرض عليه أن يتدرب على الجندية استعدادا للجهاد، وأما التجنيد فهو فرض على الكفاية» كل الأمة جيش احتياط حسب المادة ٥٧. وهذه الشمولية تمتد حتى في القضاء الذي مقصده تحقيق العدالة حيث لا توجد محاكم استئناف حسب نص المادة(٧٤).

وهذا الدستور يرى أن الأصل في عمل المرأة «أنها أم أو مربية وهي عرض يجب أن يصان» وكذلك يمنع الاختلاط بينها وبين الرجل في أي مكان حسب المادتين (١٠٨)، (١٠٩).

ومن عجائب هذا الدستور في موقفه من سياسة التعليم هو تأكيده في المادة ١٦٥ على أن «يكون الأساس الذي يقوم عليه منهج التعليم هو العقيدة الإسلامية» ثم يذكر في المادة ١٧٢ على أن وحدانية منهاج التعليم هذا» حيث لا يسمح بمنهاج غير منهاج الدولة، ولا تمنع المدارس الأهلية ما دامت مقيدة بمنهاج الدولة، قائمة على أساس خطة التعليم، متحققة فيها سياسة التعليم وغايته» ويؤكد على «ألا تختص بطائفة أو دين أو مذهب أو عنصر أو لون»، ألا يعني ذلك أن الطوائف والأقليات الدينية الأخرى ستضطر لتدريس منهج قائم بالأساس الصريح على العقيدة الإسلامية حسب هذا الدستور.

وفي مثل دولة الخلافة هذه تكون المعارضة ممنوعة، فجزء من مهمة الدولة حسب المادة ١٨٠«الجرأة في كشف جرائم الدول، وبيان خطر السياسات الزائفة، وفضح المؤامرات الخبيثة، وتحطيم الشخصيات المضللة، هو من أهم الأساليب السياسية» منطق الصراع الخارجي والداخلي وهاجس المؤامرة يوجه كل توجهات دولة الخلافة الحديثة التي يبشر بها حزب التحرير.

ويرفض دستور هذه الدولة المنظمات الدولية حسب مادته ١٨٦ التي تنص على أن «المنظمات التي تقوم على غير أساس الإسلام، أو تطبيق أحكام غير أحكام الإسلام، ولا يجوز للدولة أن تشترك فيها، وذلك كالمنظمات الدولية مثل هيئة الامم، ومحكمة العدل الدولية، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، وكالمنظمات الإقليمية مثل الجامعة العربية»[٣٦].

فهذه الدولة في صراع مع العالم، وترفض كل أسسه ومؤسساته، ومن العجيب أنها لا تطرح بدائل على مستوى الفكر أو الواقع لمثل هذا العالم، ولكن تحاكم الآخرين متى تعاطوا معه.

من هنا كان موقف الحزب العنيف من اتفاق مكة الذي تم بين حركتي حماس وفتح تحت رعاية من الملك عبد الله بن عبد العزيز، فقد سماه الحزب في بيانه الصادر في ٩ فبراير سنة ٢٠٠٧ بعنوان رئيسي هو «الاتفاق الكارثة». وعنوان فرعي هو«إعلانُ فتح وحماس الالتزامَ بقرارات القمم

العربية والاحترامَ للقرارت الدولية ولاتفاقيات المنظمة، وكل هذه تعترف بدولة يهود» هذا الاتفاق الذي كان حقنا لدماء الأشقاء في فلسطين، ولم يتحفظ تجاهه ويرفضه سوى حزب التحرير وتنظيم القاعدة ممثلا في خطاب لأيمن الظواهري استخدم نفس المنطق والخطاب ! فحزب التحرير رأى أن « التوقيع على الاتفاق المذكور هو كارثة» وذلك لثلاثة أسباب رئيسية هي:

١- أنها وُقِّعت في الشهر الحرام وفي البلد الحرام.

٢- أنْ صنعوا لها عمليةَ (إخراج) بتصعيد اقتتال أهل السلطة وأهل الحكومة وسفك الدماء البريئة لإدخال الرعب في قلوب أهل فلسطين ليقبلوا بالاتفاق الكارثة حقناً للدماء.

٣- أنْ جاء هذا الإقرار والاعتراف بدولة يهود في الوقت الذي هي فيه تصعِّد إجرامها في حفريات المسجد الأقصى وقضمه بالتدريج على مرأى ومسمع من الحكام والسلطة، وبدلاً من تحريك الجيوش لنصرة الأقصى يوقِّعون الاتفاقيات التي تنص على «الالتزام والاحترام» بقرارات تُقِرُّ كيان يهود المغتصب للأقصى، المرتكب للمجازر فيه! هكذا تتبدى الأسس الأيدولوجية لمفهوم الخلافة ونموذجها في خطاب وتوجهات حزب التحرير من قضية تجاهل أصلها وهو وقف الصراع بين الأشقاء، الذي لم يقف ليقرأه فقط قراءة شمولية تقوم على هاجس المؤامرة وعلى رفض أي حوار يعترف بالآخر، رغم أن وجوده حقيقة، وقبل كل ذلك يتجاهل إمكانياته وقدراته الذاتية.

فهذه الأسس التي شكلت مفهوم الحزب للخلافة تشكل كذلك المواقف السياسية التي يتخذها من الأحداث السياسية المختلفة، ففي بيان للحزب تجاه القمة العربية التاسعة عشر التي عقدت في الرياض في ٢٩ مارس سنة ٢٠٠٧ نجد الحزب يلح في اتهام القمة التي تعتبر الأهم بين القمم العربية خلال الخمسة عشر عاما الأخيرة بما استطاعته من جمع الكلمة وتحقيق قدر عال من الوفاق في الموقف السياسي العربي من حل القضية الفلسطينية، ووضع الكرة في الملعب الإسرائيلي، وتشكيل لجنة متابعة لتفعيل القضية دوليا، بأنها صنيعة أمريكية، حيث أتى البيان مؤكدا أن «أمريكا (تَعْقِدُ) مؤتمر القمة العربي في الرياض! للإجهاز على قضايا المسلمين وبخاصة فلسطين».

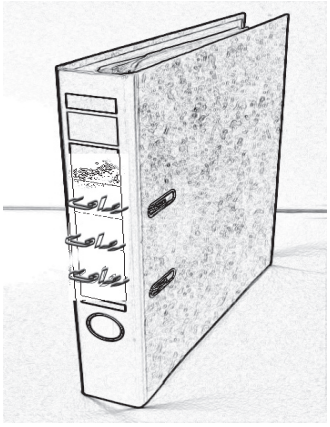
إن استقراء مواقف الحزب من أي أزمة عربية أو إسلامية، سواء تجلى هذا الموقف في نشرات ولاياته أو إمارته العامة، تأتي رهانا على أمرين لا ثالث لهما هو أن هناك مؤامرة حيث كل الحكومات العربية صنائع غربية، وبالتالي يكون ما يقومون به جزءا من مؤامرة خارجية على الإسلام والمسلمين، والثاني أنه لا حل إلا بالخلافة وإقامة الدولة الإسلامية التي ترومها.

الهوامش

١. حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير على موقعه على الرابط التالي:
http://www.hizb-ut-tahrir.org/arabic
٢. راجع تعريف الحزب لنفسه على موقعه، في منشوره بعنوان" حزب التحرير".
٣. موقع حزب التحرير:
http://www.hizb-ut-tahrir.org/arabic
٤. نفس المصدر السابق.
٥. راجع تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، ط٧ سنة ٢٠٠٢ ص ٧.
٦. راجع في ذلك، أُطروحات في موضوع إقامة الدولة الإسلامية مخالفة للطريقة الشرعية، منشورة على موقع الخلافة نت التابع لحزب التحرير.
٧. رواه أحمد والترمذي وابن ماجة.
٨. رسالة مفتوحة من حزب التحرير- باكستان- إلى أهل القوة والمنعة: اخلعوا مشرَّف ونظامه الفاسد وأقيموا دولة الخلافة بتاريخ ٢٨مارس سنة ٢٠٠٧، منشور على موقع حزب التحرير.
٩. كلمة أمير حزب التحرير العالم عطاء بن خليل أبو الرشتة في الذكرى الخامسة والثمانين على سقوط الخلافة، منشورة على موقع حزب التحرير بتاريخ ٢٨ رجب سنة ١٤٢٧ الموافق ٢٢/٨/ ٢٠٠٦.
١٠. نفس المصدر السابق.
١١. نفس المصدر السابق ص ٢.
١٢. نفس المصدر ص٣.
١٣. تقي الدين النبهاني، نظام الإسلام، ط٦، منشورات حزب التحرير سنة ٢٠٠١ ص ١٣.
١٤. تفي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، م س ذ ص ٩.

١٥. نفس المصدر السابق ص ٩.
١٦. نفس المصدر السابق ص ١٠.
١٧. حزب التحرير، ص ٣.
١٨. تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، ص ١٠.
١٩. راجع كلمة أمير حزب التحرير.
٢٠. نفس المصدر السابق،
٢١. راجع أطروحات في موضوع إقامة الدولة الإسلامية مخالفة للطريقة الشرعية، منشورة على موقع الخلافة نت التابع للحزب.
٢٢. نفس المصدر السابق.
٢٣. يمكن مراجعة نسخة هذا البيان على الرابط التالي على شبكة الانترنت :
/http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/nshow/111
٢٤. نفس المصدر السابق.
٢٥. أطروحات حول الدولة الإسلامية.
٢٦. المصدر السابق.
٢٧. حزب التحرير، مفاهيم خطرة لضرب الإسلام وتركيز الحضارة الغربية، من منشورات حزب التحرير ط ١ سنة ١٩٩٨.
٢٨. المصدر السابق ص ٣.
٢٩. نفس المصدر السابق.
٣٠. صدرت طبعة كتاب عبد القديم زلوم، في سنة ١٩٩٠
٣١. نفس المصدر السابق ٨.
٣٢. حزب التحرير، الحملة الأمريكية على الإسلام، منشورات حزب التحرير ط سنة ١٩٩٦.
٣٣. أحمد الداعور، نقض القانون المدني، منشورات حزب التحرير، ط ٣ سنة ١٩٩٠.
٣٤. النبهاني، الدولة الإسلامية، ص ٢٥٥.
٣٥. نفس المصدر ص ٢٧٠.
٣٦. نفس المصدر ص ٢٨٧.

الملف



تطور الفكر السياسي الشيعي المعاصر

قراءة فى ثلاثية: «الحرية، الانتخاب، التشيع السياسي»

- مقدمة الملف/ مدير التحرير.
- سؤال الحرية فى الفكر الشيعي المعاصر/ محمد محفوظ.
- الانتخابات الفكر السياسي الشيعي المعاصر/ د. غانم جواد.
- تمأسس النخبة الدينية.. التشيع السياسي نموذجا/ د. محمد حلمي

الملف

تطور الفكر السياسي الشيعي المعاصر

قراءة فى ثلاثية: «الحرية، الانتخاب، التشيع السياسي»

يبدو الاهتمام بالفكر السياسي الشيعي كما لو أنه اهتمام موسمي في المقام الأول والأخير. خاصة، بعد تنامي النفوذ الإيراني في المنطقة العربية من ناحية، وانتصار حزب الله على إسرائيل في حرب تموز ٢٠٠٦ من ناحية ثانية. وقد سبق هذه الأحداث وصول أحمدي نجاد إلى الحكم وبعث الحلم الخميني القديم بإمكانية تصدير الثورة الإسلامية إلى مناطق أخرى من العالم الإسلامي.

ويكفي أن يراجع المرء عشرات العناوين المؤلَفة والمترجمة عن الشيعة والتشيع حتى يدرك حجم النقلة النوعية التي حدثت إزاء هذا الموضوع. غير أن أغلب هذه الموضوعات كانت محصورة ضمن قطاعات وفضاءات محددة من قبيل التحذير من تنامي التشيع والخطر الشيعي القادم، كما امتاز بعضها بسذاجة الطرح وهامشية الإبداع. ورغم كل هذا، كان في القلب من هذه النقاشات عدة دراسات ممتازة خلصت إلى القول بحتمية مراجعة الفكر السياسي الشيعي، واستحضرت من قلب الموروث التاريخي نقولات واستشهادات واستنتاجات أفضت إلى إنكار أهم الأسس التي تقوم عليها نظرية «ولاية الفقيه» من قبيل إنكار وجود المهدي المنتظر.

يضم هذا الملف الذي بين أيدينا ثلاث مقالات تعني كل واحدة منها باستكشاف واستجلاء أحد أهم المفاهيم في الفكر السياسي الشيعي، فيعني أولها ببحث إشكالية الحرية في الفكر الشيعي، فيما يبحث ثانيها مفهوم الانتخابات في الفكر الشيعي المعاصر، ويهتم ثالثها ببحث مفهوم التشيع السياسي بطبقاته

الثلاث: التشيع بمعنى الولاء والانتماء، والارتحال القائم ما بين النظريتين الشيعية والسنية في السياق السياسي والذي تكون الغلبة فيه للأولى على الثانية، وأخيرا تمأسس فقهاء الشيعة في مقابل فقهاء السلطة في التجربة السنية.

مدير التحرير

الملف

سؤال الحرية في الفكر الشيعي المعاصر

محمد محفوظ*

يعد النزوع إلى الحرية والانعتاق من القيود والأغلال لدى الإنسان، من النزعات الأصيلة والعميقة في وجوده الطويل. ولن نكون مخطئين على الإطلاق إذا قلنا إن حياة الإنسان السوي كلها، هى بمثابة البحث المستمر عن معنى الحرية المتأصل في وجوده وكيانه، والمتجذر في مختلف مستويات تجربته الإنسانية.

ومن ثم، فإن كل المعطيات الوجدانية والدينية والحضارية، إنما تدفع نحو الاعتقاد الحازم، بأن الحرية كحاجة إنسانية هي من ضرورات الوجود والحياة، وأن إنسانية المرء لا تتحقق بالكامل إلا باكتسابها. ومن جهة أخرى يمكن القول إن الثقافة الإنسانية السوية، هي في جوهرها عبارة عن صوت الوعي بالحرية، ووسيلة اكتشاف المفارقات العميقة في أي كيان اجتماعي، من جراء غياب أو تغييب الحرية في مستوياتها المتعددة.

والحريات الإنسانية دائما لا توهب، وإنما ينجزها الإنسان بإرادته وكفاحه المستميت وسعيه الحثيث في سبيل تحقيقها وحفظ كرامته. ويخطئ البعض حين يعتقدون أن الحريات توهب، فيما هي بحاجة إلى وعي وبناء للذات وفق قيمها ومبادئها.

جذر الحرية:

أن يتحرر الإنسان من كل الضغوطات والأهواء والشهوات التي تدفعه إلى الخضوع والانسياق وراءها، فذلك هو جذر الحرية. فحينما يغمر الإيمان بالله عز وجل قلب الإنسان، ويتواصل بحب واختيار مع القوة المطلقة، تنمو لديه القدرة على الانعتاق من كافة الأشياء التي تناقض مضمون هذه

* كاتب سعودي، مدير تحرير مجلة الكلمة.

الحرية الإنسانية. ولأن كل الأشياء حاضرة عند المولى، لا يغيب عن علمه شيء، فلا مجال لاختباء الإنسان عن الله في أي عمل يخفيه، أو سر يكتمه أو خطأ يستره.

من هنا وقفت الآيات القرآنية ضد كل من التسلط والسيطرة والإكراه، ودعت النبي الأكرم، عليه الصلاة والسلام، إلى التحرك في أجواء الإبلاغ والإقناع وحركة حرية الفكر والتعبير. وفي هذا يقول تعالى: [وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر].(١).

وقال عز من قائل: [فذكِّر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر](٢). وقال أيضا: [أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين](٣).

والحرية، بكل ما تحمل من معاني إنسانية نبيلة وقيم تعلي من شأن الإنسان وكرامته وتحميه في الوقت نفسه من كل نزعات الاستفراد والإقصاء والنبذ والإكراه، هي بوابة الرشد ووسيلته في آن. وهي التي تخرج الإنسان من الغي، وتخلق حقائق الاستمساك بالعروة الوثقى.

وفي هذا يقول تعالى: [لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم](٤).

فالحرية، وفق التصور الإسلامي، هي ثمرة عبودية وحيدة يرتبط بموجبها الإنسان بالله المصدر الأول للكون والحياة. ولما كان الإنسان موضوعا خصبا لأشكال لا تنتهي من العبوديات المختلفة، تعرض، وما يزال يتعرض لها منذ أقدم العصور البشرية حتى عصرنا الحاضر، ولما كانت مقاومة الإنسان لكل شكل من أشكال العبودية في دوائرها الكونية الطبيعية أو الاجتماعية تفضي حتما إلى عبودية جديدة، ربط الإسلام بين سعي الإنسان لامتلاك الحرية وبين عقيدة التوحيد والدعوة إلى طريق الله. ومن ثم، تصبح عبادة الله هي الوجه الآخر لحرية الإنسان، لأنها تحرره من كل عبودية نسبية، كما لا تضع في طريق حريته حدودا، وإنما تجعل من المطلق (الله تعالى) هدفا لحريته وتحققا لكرامته.

الحرية بهذا المعنى، هي التي تصون كرامة الإنسان وحقوقه، وهي التي تنبع من تحرره الكلي من كافة الأهواء، والشهوات التي تحاول أن تدفع به إلى الحضيض. وبمقدار تمكن الإنسان من التحرر من جملة أهواءه ونزعاته الشيطانية، يتمكن المرء من الاستفادة من بركات الحرية في واقعه الاجتماعي والسياسي.

إن الحرية لا تنفك دائما بحاجة إلى إنسان حر، والإنسان الحر هو الذي يتحرر من رذائل الدنيا والشهوات التي تركسه في الأرض. ولا يمكن للحرية أن تتجسد في الواقع الخارجي من دون هذا الإنسان الحر. لذلك لا يكفي من أجل إنجاز الحرية في المجالين العربي والإسلامي، أن يرفع الإنسان شعار الحرية، وإنما من الضروري أيضا أن يجسد قيمها، ويتوفر لديه الاستعداد التام لدفع ثمنها كفاحا وصبرا وعملا.

فالصبر على الألم الذي يسلطه أعداء الحرية، هو الذي يقرب الواقع من تمثلها وتجسيدها، لأن

«حريتك لن تأتيك من الخارج، ولا تصدر بمرسوم، فأنت حر حتى لو كنت في زنزانة لا تتسع إلا لجسدك ما دمت تعيش حريتك في إرادتك، وفي أن ترفض ما يفرض عليك بحيث تستطيع أن تقول: (لا) عندما يريد الآخرون أن يستعبدوك لتقول (نعم)، أو عندما يريد الآخرون أن يستعبدوك لتقول: (لا) فلتكن (لاؤك) منطلقة من إرادتك ومن حريتك في الإيجاب و(نعمك) متحركة في خط قدرتك على السبب... إنك قد تكون عبدا حتى لو كنت تملك حرية الحركة في الساحات كلها، وذلك عندما لا تملك إرادتك، وقد تكون حرا وأنت لا تستطيع أن تحرك رجليك في الزنزانة، لأنك تملك إرادتك، فأن تكون حرا يعني أن تكون إرادتك حرة وأن تكون الإنسان الذي يصبر على الأذى ويصبر على الحرمان في سبيل القضايا الكبرى» (٥).

ويشير إلى هذه الحقيقة حديث الإمام الصادق: [إن الحر حر في جميع أحواله، إن نابته نائبة صبر لها، وإن تكاثرت عليه المصائب لم تكسره وإن أُسِرَ وقُهِرَ استبدل بالعسر يسرا، كما كان يوسف الصديق الأمين، لم يضر حريته إن اُستُعْبِدَ وقهر وأَسر، ولم تضرره ظلمة الجب ووحشته وما ناله، أنْ مَنَّ الله عليه فجعل الجبار العاتي عبدا له بعد أن كان مالكا، فأرسله ورحم به أمه، فوطنوا أنفسكم على الصبر تؤجروا](٦).

من هنا، فإن قيم الدين في هذا الإطار توفر الشروط النفسية والسلوكية للانخراط في مشروع تجسيد الحرية وإنجازها في الواقع المجتمعي والإنساني. فالرؤية الدينية تتجه صوب الإنسان لتوفر المناخ النفسي والوجداني والعقلي المواتي للمطالبة بالحرية وتذليل كل العقبات الذاتية والموضوعية التي تحول دونها. فالحرية تبدأ من نفس الإنسان، وحينما يكون قلب المرء طاهرا وبعيدا عن كافة الأهواء والشهوات، فإنه يتمكن في الحال من التحرر والانعتاق من ضغوطات السياسة والقوة والمال. ومربط الفرس في مشروع الحرية في المنظور الإسلامي، هو أن تتحرر نفس الإنسان، وأن لا يكون خاضعا لشهوة أو عبدا لنزوة، وإنما ذا علاقة شديدة الخاصية مع الله وبالله عز وجل.

باختصار إن الإنسان نفسه هو الذي يقرر ما إذا يود أن يكون حرا أو أن يصبح عبدا، مواليا لأولياء الله أو معاديا لهم. ولعل في الحديث الشريف: [إذا أردت أن تعرف نفسك فانظر إلى قلبك، فإن كان قلبك يوالي أولياء الله ويعادي أعداء الله، ففيك الخير، والله يحبك. وإن كان قلبك يوالي أعداء الله ويعادي أولياء الله فليس فيك خير، والله يبغضك، والمرء مع من أحب]، إشارة إلى هذا المعنى.

فالمعادلة بكل مستوياتها، تبدأ من الإنسان نفسه، هو الذي يقرر شكل حياته ونمط اختياراته والتزاماته الخاصة والعامة.

كما أن بوابة الكثير من ظواهر الاستعباد وحقائق الخنوع، هو الحاجات. والمرء الذي يخضع لحاجاته النفسية أو المادية، يتمكن مالكها لا محالة من السيطرة عليه. لذلك، فإن بذرة الحرية الأولية إنما تكمن في ألا تكون حاجاتك قاهرة لك. بمعنى أن المطلوب أن يعمل الإنسان على سد حاجاته

بالطرق المشروعة، ولكن إذا تعذر تلبية مثل هذه الحاجات، لسبب أو لآخر، فإن المطلوب ليس الخضوع والخنوع لهذه الحاجات وأهلها، وإنما الصبر على الشهوة والحاجة فيها. ومن ثم صبر يوسف (عليه السلام) على محنه وحين شروه [بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين][٧] لم يقهر إرادته وحريته وانتهى هذا الصبر والالتزام بمقتضى الحرية بأن [صيَّر اللهُ الجبارَ العاتيَ له عبدا]. وهو ما يعلمنا إياه الإمام الحسين (رضى الله عنه) إذ يقول: [لا والله لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل ولا أقر لكم إقرار العبيد]. فالحرية موقف وممانعة، كما أنها بالمثل تعالي على الحاجات وإرادة صلبة. كما أن ملحمة الحرية في التجربة الإنسانية، إنما انطلقت من أولئك النفر الذين رفضوا الخضوع للظلم، وأصبحوا أحرارا أمام أهواءهم وشهواتهم ونوازعهم الغريزية.

وخلاصة القول إن الحرية في المنظور الإسلامي لا تعني بحال من الأحوال تحرير الغرائز والشهوات من ضوابط الشرع والعقل الإنساني، وإنما تعني تحرير الإنسان من إرادة الهيمنة وكل الكوابح والمعوقات التي تحول دون تأدية أدواره أو القيام بوظائفه الخاصة والعامة. فضلا عن أن تحرره من ضغوطات غرائزه وشهواته، لا يتم عن طريق تفلتها من كل القيم والضوابط العليا، وإنما من خلال إشباعها بالطرق التي أحلها المولى سبحانه وتعالى، واعتبرها بمثابة الأطر المشروعة لممارسة تلك الحاجات والغرائز.

وفي هذا المعنى يقول الإمام علي (رضى الله عنه): إن [الطمع رِقٌ مُؤبد]. ومن ثم، فحينما يتحرر الإنسان من الدنيا، ويتخذ الموقف الصحيح منها ، يستطيع أن ينجز حريته ويحافظ على كرامته.

وكلما ازداد الإنسان خضوعا لله، تحرر من كل الأغلال والموانع.

من هنا، فإن الحرية المعنوية (التحرر من الأهواء والشهوات) هي بوابة الحرية في السياسة والمجتمع (الحرية المادية).

الرؤية الفقهية للحرية:

فالتقوى هي حجر الأساس في مسألة الحرية، وبإمكاننا أن نحدد رؤية الإسلام لمسألة الحرية بمستوياتها المتعددة من خلال العناصر التالية :

١- الأدلة العليا للشريعة الإسلامية، حيث أكدت هذه الأدلة على رفض الظلم بكل أشكاله ومستوياته، وحثت على العدل والإحسان واعتبرتهما من الأمور المباشرة التي أمر الباري عز وجل في إنجازها وتجسيدها في الواقع الخاص والعام. إذ قال تعالى [إن الله يأمر بالعدل والإحسان..][٨]. ولم ترفض الأدلة الشرعية فقط استخدام الظلم أو تجاوز حدود العدل والقسط، وإنما نفي الإكراه وحصر مهمة الرسول الأكرم (عليه الصلاة والسلام) في الدعوة والبلاغ. يقول تعالى: [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين][٩]..

ويقول أيضا: [فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إن عليك إلا البلاغ وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمة فرح بها وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور][١٠]. وقد حث القرآن الحكيم المؤمنين إلى القول الحسن دون تجاوز على حقوق الغير، وهو ما عبر عنه الآية الكريمة: [وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون][١١]. وفي تفسير قوله تعالى [وقولوا للناس حسنا] يقول الإمام الصادق (عليه السلام): قولوا للناس كلهم حسنا، مؤمنهم ومخالفهم. أما المؤمنون فيبسط لهم وجهه وبشره، وأما المخالفون فيكلمهم بالمداراة لاجتذابهم. فإن يأس من ذلك، يكف شرورهم عن نفسه وإخوانه المؤمنين][١٢]. .

ذلك أن الظلم بمتوالياته النفسية والمجتمعية، يعد السبب الأول لدمار المدنيات والحضارات. [وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلوا عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون][١٣]. ومن ثم، فليس بالإمكان أن تنمو مدنية أو تتطور أمة، فيما هي تعيش الظلم، ذلك أن الظلم يمنع الإنسان من ممارسة دوره، وتأدية وظيفته، ويحول دون انطلاقه في عملية التنمية والبناء. وحيثما حل الظلم، حل الفشل والتدمير ولو بعد حين. لأن التقدم الحضاري يتطلب باستمرار تنقية الواقع من كل أشكال الظلم والعدوان والاستبداد.

وفي هذا السياق يقول الإمام الخميني: «لقد تم الاستدلال على البراءة بأدلة مصادر التشريع الأربعة (القرآن والسنة والإجماع والعقل)، أما من القرآن الكريم فإن الله تعالى يقول في الآية ١٥ من سورة الإسراء [وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا]، فهذه الآية الكريمة هي في صدد تنزيه الخالق سبحانه عن الظلم، وهي تبين أن إنزال العقاب بأحد قبل إلقاء الحجة عليه عن طريق بيان الحكم الشرعي له ينافي مقام الربوبية، وبتوضيح أكثر تبين هذه الآية الكريمة أن إنزال العذاب بالعباد لمخالفتهم حكما إلهيا قبل تبيين هذا الحكم لهم يكون إما منافيا لعدل الله وقسطه وإما منافاة لرحمته وإحسانه ولطفه بعباده. وأما الدليل العقلي على أصل البراءة فليس هناك أدنى شك بأن العقل يحكم بقباحة إنزال العذاب بالعباد قبل تبيين الحكم لهم، أي قبل إلقاء الحجة عليهم «[١٤].

٢- القواعد الفقهية المستنبطة من تلك الأدلة العليا كقاعدة نفي العسر والحرج ونفي الضرر. وذلك لأن الحرية الإنسانية لا تنجز على الصعيد العملي إلا على قاعدة توفير المصالح التي يسعد بها الإنسان ويحيا حياة كريمة، ودفع الأضرار التي تجلب إليه الشقاء والبعد عن الجادة والحياة الكريمة. لذلك يقف الإسلام ضد كل الأضرار النفسية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والسلوكية التي تؤثر سلبا في حياة الإنسان الخاصة والعامة. ولا يكتفي الإسلام بتأسيس هذا البعد من مفهوم الحرية الإنسانية، وإنما يسند هذا التأسيس، بتأسيس آخر هو استدعاء وجلب كل المصالح التي تضمن الحرية الكريمة للإنسان، والتي قوامها القدرة والحرية والمسؤولية.

ويؤكد الفقه الإسلامي، في الكثير من المفردات والأمثلة، على وجوب نفي سيطرة الغير على الذات، وأن من حق الإنسان، بوصفه عاقلا، بالغا، راشدا، التصرف في كل ما يملك بالطريقة

التي يشاء وفق ضوابط شرعية، عقلية، هي في المحصلة الأخيرة تخدم حقوق الإنسان نفسه، وتوفر أسباب استمرار هذه السلطة الذاتية. ذلك أن الحرية الإنسانية لا تنجز على الصعيد العملي، إلا على قاعدة توفير المصالح التي يسعد بها الإنسان ويحيا حياة كريمة، ودفع الأضرار التي تجلب إليه الشقاء والبعد عن الجادة والحياة الكريمة. لذلك، فقد اعتنى الدين الإسلامي أيما اعتناء بهذه المسألة، وأسس الفقه الإسلامي استنادا على النصوص الإسلامية العديد من القواعد الفقهية والقانونية، التي تحول دون الشقاء، وتجلب للإنسان الفرد والجماعة كل أسباب المصلحة والسعادة. فقد جاء في الحديث الشريف [لا ضرر ولا ضرار في الإسلام][١٥].

فالحرية في المنظور الإنساني، لا تتعدى هذا الفهم وهذه القواعد التي أرساها النص والفقه الإسلاميين. إذ يقف الإسلام والفقه الإسلامي، ضد كل الأضرار(النفسية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والسلوكية) التي تؤثر سلبا في حياة الإنسان الخاصة والعامة. كما أن درء الشرور التي يقرها الفقه الإسلامي، هي من صميم عملية الحفاظ على الحرية الإنسانية ومقتضياتها الموضوعية. «إن الفقيه المسلم مسؤول في أن تكون له (حيلة) واسعة حتى لا يقع في حبائل الحيل الشرعية، وحتى يحافظ على الشريعة الإسلامية بوصفها قوة تحرير للإنسان لا تعيقه ولا تعرقل مسيرته في السعي إلى تحقيق ذاته، بما يتناسب مع المهام العظيمة التي أسندها الله له على هذه الأرض أي مهام الاستخلاف [وهو الذي جعلكم خلائف الأرض][١٦].

إن الفقيه المسلم ليس فقيها وحسب، إنه صاحب رسالة هدفها تحرير الإنسان والاجتماع الإنساني، وهذا العنصر (أي العنصر الرسالي) في شخصية الفقيه ليس مفصولا عن اختصاصه الفقهي، إنه عصب هذا الاختصاص فهو -إذن- مسئول عن مهمات كثيرة ومنها أن يساهم في إنجاز أطروحة فقهية، تتسع لا لتحرير الإنسان من أغلال الشرائع السابقة فحسب بل من أغلال الشرائع الراهنة الوضعية البشرية التي ما زالت تتحكم في إنتاجها موازين القوة داخل الاجتماع الإنساني، بما يجعل المجتمع الإنساني مفتقرا إلى روح العدل والمساواة وسائر الحقوق التي لم تنجز منها عصورنا الحديثة إلا القليل. إن فقها إسلاميا يخاطب الاجتماع الإنساني من هذه الزاوية، هو من أفضل وجوه تجديد المشروع الإسلامي، سواء داخل المجتمع الإسلامي أو في البعد العالمي لهذا المشروع»[١٧].

فالمهمة الكبرى الملقاة على الفقهاء والمفكرين الإسلاميين، هي صياغة تصوراتهم ونظرياتهم ومشروعاتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية، على قاعدة أن مهمتهم الأساسية هي المشاركة في تحرير الإنسان الفرد والجماعة من كل الأغلال والعقبات التي تحول دون عبادة الله سبحانه وتعالى، وتسعى نحو أن تكون تصرفات الإنسان متطابقة ومنسجمة وقيم الإسلام ومثله العليا. وإن الفكر الإسلامي المعاصر مطالب في أبحاثه وتصوراته وأطروحاته من التمييز بين الآراء والنظريات السياسية التي لا تنسجم وروح الشريعة ومقاصدها العليا، والنظريات التي تتمثل هذه القيم وتجسدها في مسيرتها ومحطاتها المتعددة.

إن الرؤية السياسية التي تبرر الظلم وسياسات الإقصاء والنفي وتغييب الحريات العامة، لا تنسجم ومقاصد الشريعة. وإن وجود هذه الرؤية في الموروث السياسي الإسلامي، لا يعني بأي حال من الأحوال أنها مصنوعة على قاعدة مقاصد الشريعة، بل هي وليدة ملابسات تاريخية وسياسية أقل ما يقال عنها أنها لا تنسجم وقيم الإسلام الكبرى.

كما أننا مطالبون أن نحرر تصوراتنا السياسية من تلك الملابسات التاريخية والوقائع المجتمعية التي صاغت تصوراتنا وفق حاجات السلطة وأهوائها ومصالحها، ومارست القطيعة من الإسلام وقيمه في الحرية والسياسة. فكل رؤية تتجه إلى تغييب الحريات العامة للناس، وتحول دون مشاركتهم في تقرير مصيرهم ومستقبلهم، هي رؤية تساهم في تغييب جوهر الإسلام وتصوراته الحضارية، التي تكرم الإنسان وتمنحه الحرية التامة في التعبير عن آرائه وقناعاته، بعيدا عن ضغوطات الواقع ومصالح السلطة. «وإن طاعة أولي الأمر –وفق الشريعة الإسلامية– لا يمكن فهمها إلا في كونها دعوة إلى طاعة القوانين التي يتولى أولو الأمر السهر على تطبيقها، بعد أن تكون الأمة قد أقرتها وأقامت عقدا بينها وبين مجموعة من أفرادها، يقضي بقيام هذه المجموعة بمهمة السلطة أي بمهمة تطبيق هذه القوانين كما أقرتها الأمة. وهنا تغدو الطاعة مرادفا للالتزام بما اختارته الأمة نفسها، فطاعة أولي الأمر –بهذا المعنى– تعادل وجوب التزام الأمة باختيارها لا أكثر ولا أقل، لذلك يغدو كل تجاوز لحدود السلطة مصدرا طبيعيا لسقوط واجب الطاعة عن الأمة، فضلا عن نشوء واجب آخر يلزم الأمة تجاه تجاوز حد السلطة هو واجب نقد السلطة وصولا إلى عزلها»[١٨]..

من هنا نجد أن الدين الإسلامي على المستوى التاريخي، حارب كل المظاهر والأعراف التي تغيب حرية الإنسان أو تهين كرامته أو تميز بين الإنسان وأخيه على قاعدة طبقية – مادية، وأرسى دعائم نظرية التعارف وتجاوز كل الحواجز التي تحول دون إنسانية الإنسان. إذ قال تعالى [يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم][١٩]. من هنا فإن الفقه الإسلامي اليوم مطالب بتنمية حقل الحريات والحقوق في أبحاثه الفقهية، وذلك من أجل تأصيل هذا الحقل وربطه بسياق الوعي والمعرفة الدينية في كل مستوياتها ومجالاتها.

فالإسلام العزيز حارب الوأد والتمييز الطبقي والعنصري وكل عمليات وأشكال الظلم، وحث على الحرية وصون الكرامة واكتساب كل عناصر العيش الكريم. وإبداعنا الثقافي والفكري واستنباطنا الفقهي، من الضروري أن يأخذ هذه الحقائق النظرية والعملية، ويستند عليها في عملية إبداعه واستنباطه وعطاءه.

٣– حقل الإباحة في الفقه الإسلامي، وهو الفضاء المفتوح للإنسان الفرد والجماعة لكي يمارس مسؤوليته في التوحيد والتزكية والعمران. وفي هذا الحقل الواسع من التشريع الإسلامي، يعد الإنسان فيه حرا، بمعنى بإمكانه أن يقوم بالعمل، كما أنه بإمكانه أن لا يقوم به، دون أن تترتب على هذا الموقف أية آثار وتداعيات. لذلك لا يمكن أن نفهم معنى الحرية في الفقه والتشريع الإسلامي بعيدا عن

حقل المباحات الواسع في الشريعة.

وفي هذا الإطار أيضا نهى الإسلام عن التشدد في الدين عبر الإكثار من الأسئلة التي تسبب المزيد من التكاليف، والتي بدورها قد تفضي إلى الكفر بها. قال رب العزة سبحانه [يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم، قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين][٢٠]. واستنكر القرآن من أولئك النفر الذين امتنعوا عن أكل بعض الحيوانات المذبوحة بالطريقة الشرعية. قال تعالى [وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وإن كثيرا ليضلون بأهواءهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين][٢١].

وندد القرآن أيضا بأولئك الذين حرموا على أنفسهم الطيبات افتراء على الباري عز وجل. إذ يقول تبارك وتعالى [ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قل ءأذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين][٢٢]. فـ « التحريم بحاجة إلى حجة بالغة، وإلى شهادة صادقة، أما بدون ذلك فإنه إتباع للهوى، وتكذيب بآيات الله، وكفر بالآخرة، وشرك مبطن، لأنه تشريع لم يأذن به الله.

ونستوحي من هذه الآية الكريمة (الأنعام، ١٤٩) إن ما يدعو البعض إلى الزيادة في الدين ليس المزيد من الإيمان والتقوى، بل حالة التطرف –الاعتداء– التي هي ظاهرة نفسية –وليست هديا عقليا– وبالتالي يعتبرها الدين هوى يؤدي إلى الضلالة، وما ابتلي به اليهود من التزمت والغلو في الدين في بعض التفاصيل والمفردات، تورط النصارى فيه بالجملة وفي كل حقول الدين تقريبا. فنهاهم القرآن عن ذلك.

وقال سبحانه [يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السماوات وما في الأرض وكفى بالله وكيلا][٢٣].

ويبدو أن النهي عن الغلو في الدين يشمل –بإطلاقه وشمول مفهومه– جعل غير الله –أنى كان– مصدرا ذاتيا للتشريع، مثلا جعل عيسى بن مريم مصدر الأمر والنهي لا بصفته رسولا عن الله سبحانه، بل بصفته الذاتية، حيث أن اليهود والنصارى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله، فجعلوهم مشرعين من دونه، فنهاهم الله عن ذلك بقوله [اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون][٢٤]. وفي معنى هذه الآية، ذكرت نصوص التفسير إنهم لم يسجدوا لهم، ولكنهم اتبعوهم فيما شرعوا من أحكام بخلاف ما أمر الله «[٢٥]..

فالحرية في المنظور الفقهي الإسلامي، هي مسؤولية والتزام، لا يمكن التراجع عن مقتضياتهما ومتطلباتهما. ويتجلى ذلك في وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق، التي هي وسيلة ضمان الحرية والأمن المتبادل بين جميع الأطراف، كما أن هذا الوفاء الواجب، هو الذي يحافظ على جميع المصالح. إذ قال تعالى [يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد][٢٦].

وقال تعالى [ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا][٢٧]. واعتبر الذكر الحكيم أن نقض العهود والمواثيق من الخيانة، وتعرض بالذم البالغ لكل من ينقض عهدا أو ميثاقا. قال تعالى [والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار][٢٨]. . والاستثناء الوحيد الذي شرعه الدين الإسلامي، هو بما ينسجم والعدل ومتطلباته وأحكامه. قال تعالى [وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين][٢٩]. .

وجاء في الحديث الشريف [قال : قلت له : ما معنى قول النبي (ص) يسعى بذمتهم أدناهم ؟ قال : لو أن جيشا من المسلمين حاصروا قوما من المشركين فأشرف رجل فقال : أعطوني الأمان، حتى ألقى صاحبكم وأناظره، فأعطاه أدناهم الأمان، وجب على أفضلهم الوفاء به][٣٠]. .

الحرية والتسامح :

إن التعبير الإسلامي الشامل، الذي يحتضن مفردات التسامح وتجلياته الخاصة والعامة، الثقافية والاجتماعية والسياسية، هو تعبير ومبدأ العدل والعدالة. . قال تعالى [فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير][٣١]. إذ يستوعب العدل كل مفردات التشريع الإسلامي، والعدالة هي أم القيم وتجلياتها جميعا.

وفي هذا السياق أيضا تأتي مفردات (العفو- الإحسان- دفع السيئة بالحسنة- الإعراض عن الجاهلين). إذ يقول تبارك وتعالى [والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرءون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار][٣٢]. ويقول عز من قائل [وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما][٣٣]. وغيرها من الآيات التي تحث المؤمنين على تجسيد هذه القيم في حياتهم وأحوالهم المختلفة.

إن هذه القيم بحاجة إلى سياق اجتماعي، يتوجه صوب بناءها وإرساء دعائمها لبنة لبنة، وخطوة خطوة. وذلك لأنه من المستحيل أن تتحقق مثل هذه القيم في الفضاء الاجتماعي والإنساني دفعة واحدة، وإنما تنجز بالتدرج والتراكم. لذلك ينبغي أن نقوم بدعم وإسناد كل خطوة في هذا الطريق الطويل والشاق. وإننا من الضروري أن لا نتعجل النتائج. قال تعالى [سأصرف عن آياتي الذين

يتكبرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين][٣٤].

ونحن مأمورون دائما بإتباع الأحسن. إذ قال تعالى [الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب][٣٥].. فحينما تتطور الظروف وتتبدل الأحوال وتزداد وتيرة المتغيرات، فعلينا استنادا إلى هدى القرآن الحكيم ونور العقل وبصيرة الإيمان من اتباع الأحسن في القول والفعل.

وهذا النهج يؤسس لنا منهجا واضحا في طبيعة التعامل مع مستجدات الحياة وتطوراتها على الصعيدين النظري والعملي. إذ أننا مطالبون من الاستفادة من كل هذه المنجزات والمكاسب على قاعدة [فليأخذوا أحسنه] و»إن ما نعيه من مقصد الشريعة في إثارة العقل، ومخاطبة العقلاء، وفي رفع حجب الشهوات، عن العقل، وفي تنمية الإرادة ضد من يصادروا العقل.

إن مراد الشرع من كل ذلك –حسبما نعيه– هو العمل بما يقتضيه العقل والعلم، وبما يكشفان من حقائق الحياة وواقعياتها، فإن كانت الحقائق ثابتة عملنا وفقها، وإذا كانت متغيرة عملنا وفقها»[٣٦].

والحرية الحقيقية للإنسان تبدأ حينما يثق الإنسان بذاته وعقله وقدراتهما. وذلك لأن التطلع إلى الحرية بدون الثقة بالذات والعقل، تحول هذا التطلع إلى سراب واستلاب وتقليد الآخرين بدون هدى وبصيرة. لذلك فما لم يكتشف الإنسان ذاته ويفجر طاقاته المكنونة، لن يستطيع من اجتراح تجربته في الحرية وبناء واقعه العام على قاعدة الديمقراطية والشراكة بكل مستوياتها.

الحرية والعدالة:

العدالة هي الناموس العام والإطار الأكبر الذي يحتوي ويتضمن كل الفضائل والضرورات الدينية والدنيوية. والحرية لا تنمو في واقع إنساني بعيد عن مقتضيات ومتطلبات العدالة. إذ أن الظلم وهو نقيض العدالة، حينما يسود في أي واقع اجتماعي، فإنه يزيد من إفساد الحياة العامة، ويحول دون المساواة والحرية وكل الفضائل الإنسانية. فالظلم هو البوابة الكبرى لكل الشرور والرذائل، كما أن العدالة هي بوابة كل الحسنات والفضائل. ولذلك جاء في الحديث الشريف أن [العدل رأس الإيمان، وجماع الإحسان، وأعلى مراتب الإيمان].

ولو تأملنا قليلا في مضامين الحرية الإنسانية، نجدها حقائق جوهرية في مفهوم العدل والعدالة. فلا مساواة مع ظلم. لذلك فإن طريق المساواة هو أن يعدل الإنسان مع نفسه ومع غيره. كما أنه لا حقوق محترمة ومصانة للإنسان، إذا كان الظلم هو السائد، لأنه هو بوابة انتهاك الحقوق.

من هنا فإن طريق صيانة الحقوق، هو إحراز العدالة بكل مستوياتها وجوانبها.

وهكذا نجد أن كل تجليات مفهوم الحرية، ترجع في جذورها العميقة والإنسانية إلى قيمة العدالة. فهي طريقنا إلى كل الفضائل. ولا حرية خاصة أو عامة بدون عدالة في حقول الحياة المختلفة.

والعدالة كمفهوم في هذا السياق، هي أوسع وأعمق من القوانين والإجراءات الديمقراطية. إذ تتعلق بالممارسات والمواقف كما تتعلق بالبواعث والدوافع. فهي الدعامة الأساسية لأي نظام ديمقراطي حقيقي. والنظام الذي يفتقد العدالة، لا يمكن أن يكون ديمقراطيا حتى لو تجلبب بكل شعارات الديمقراطية. فالعدالة هي جوهر الأنظمة الديمقراطية، وهي جسر توسيع رقعة الحرية في مجالات الحياة المختلفة.

وعلى هذا فإن الحرية هي ذلك الحيز الذي يستطيع فيه الإنسان التصرف في أموره وقضاياه دون أن يصل إلى ظلم نفسه أو الآخرين. بمعنى أن حدود هذا الحيز الذي يستطيع الإنسان التصرف في فضائه هو العدالة.

فالحرية تتسع وتضيق من خلال علاقتها بقيمة العدالة. وبهذا تتضح العلاقة العميقة في الرؤية الإسلامية بين مفهومي الحرية والعدالة. فلا عدالة حقيقية بدون حرية إنسانية، كما أنه لا حرية بدون عدالة في كل المستويات.

فالحرية لا تعني التفلت من القيم والضوابط الأخلاقية والإنسانية، كما أن العدالة لا تعني قسر الناس على رأي واحد وقناعة محددة. لذلك فإننا ينبغي أن ننظر إلى مفهوم الحرية بعيدا من لغة الحذر والتوجس والتسلسل المنطقي الذي قد يوصل إلى مساواة معنى الحرية إلى التشريع للانحراف والرذيلة، ونعمل على توضيح العلاقة الجوهرية التي تربط معنى الحرية مع مفهوم العدالة. وبالتالي فإن الحرية عامل محرك باتجاه إنجاز مفهوم العدالة في الواقع الخارجي. كما أن العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هي التي تكرس مفهوم الحرية في الواقع المجتمعي.

وعلى هذا فإننا لا بد وأن "نميز بين الحرية كحق اجتماعي والحرية كخطوة وجودية. كحق، لا تشمل الحرية خيار ما هو محرم، ولكن كحالة وعي وجودي فهي تشمل جميع الاحتمالات، كما سبق وبينا. ففي المفهوم الوجودي يستطيع الفرد أن يقرر ما يشاء وهو عالم بتبعات قراره، ولا يحتاج إلى إجازة من أحد، بينما طالب الحق مقيد بما هو مجاز، ومن ذلك شرعية المطالبة بما هو محرم، ولكن ليس باختيار المحرم.

وأخيرا، لا بد أن نتذكر أن ما هو جائز يظل أمرا خاضعا لتفاسير مختلفة، باختلاف الأفراد والجماعات.

المفهوم الاجتماعي للحرية يتعلق إذا بخيارات متاحة في حيز مباح، كالتعبير الخاص والعام عن الآراء والأفكار، والعمل السياسي بمختلف أوجهه، وحرية العبادة والمعتقد، والبيع والشراء والتعاقد وغيرها، وهي في مجملها حقوق محددة المعالم ومكتسبة، وما هو مكتسب بفعل اجتماعي يفقد بقرار اجتماعي. إن نقد الحكومة والقانون في النظام الديمقراطي حق قائم، ولكن مخالفة القانون أو التمرد عليه غير مباح، المباح هو العمل على تغيير الحكومة والقانون بالطرق المشروعة"[٣٧]..

فأجواء الحرية وممارستها تحسن من قدرات المواطنين، كما أن العدالة ومتطلباتها توجه هذه

القدرات باتجاه القضايا والموضوعات ذات الأولوية. فكلما تتوسع مساحة تأثير العدالة في المجتمع، فإنه يفضي إلى تكريس قيم الحرية ومفرداتها المتعددة في الأمة والمجتمع والوطن. فالحفاظ على الحرية يقتضي ممارسة العدالة في مختلف المستويات.

كما أن ممارسة الحرية تكون في فضاء الالتزام والتقيد بمتطلبات العدالة. لذلك لا يجوز أثناء ممارسة الحرية الإضرار بالغير. فلا يجوز من الناحية الشرعية والفقهية مثلا لمالك أرض في حي سكني، أن يبني عليها مصنعا يلوث البيئة والهواء ويؤدي إلى الإضرار بالجيران. فممارسة الحرية في الملكية، ينبغي أن يكون في إطار العدالة.

وأية ممارسة تتجاوز هذا الإطار أو تضر به، فإنها تصبح ممارسة غير شرعية. فالإنسان الذي لا يتمتع بالحرية، لا يستطيع إنجاز عدالته. كما أن الإنسان الذي يعيش واقعا اجتماعيا بعيدا عن العدالة وتسوده حالة الظلم واللامساواة، فإنه لن يستطيع أن يدافع عن حريته ويجذرها في واقعه العام.

ولكن لا يمكن أن يتم الحفاظ على حقوق الأفراد والجماعات ومكتسباتهم الحضارية بدون العدالة. فهي حصن الحقوق، وهي بوابة الأمن الشامل. وبدونها تشيع الفوضى، وتزدهر الفتن والإضطرابات، وتزداد أسباب الاحتقان والانفجار في المجتمع. فالعدالة بمفرداتها (القسط والبر والإحسان) هي التي توفر الأمن والاستقرار في حياة الأفراد والجماعات. فلا فلاح إلا بالعدل، فهو سبيلنا الوحيد لإنجاز الاستقرار والأمن والتقدم. وإن الخروج من سجن التخلف والتأخر إلى رحاب التقدم والحرية والتطور بحاجة إلى العدالة.

وإن جوهر التقدم الإنساني والتطور البشري، هو الحرية، حرية الاختيار والتعبير، ونفي الإكراه بكل صوره وأشكاله، وغياب الحتميات التي تحول دون ممارسة الإرادة الإنسانية.

الشيعة والعبور نحو المختلف:

ربما يتساءل كثيرون من مختلف المواقع عن جدوى الحوار وضرورته بين التعبيرات والتيارات والأطياف الفكرية والسياسية، في هذا الوقت بالذات الذي تتزايد فيه صور الشحن الطائفي والاصطفافات المذهبية في المنطقة كلها؟!. ولعل بعض هذه التساؤلات، تنطلق من خلفية ضغط الواقع الطائفي في الأمة عليهم.

فهؤلاء لا يعارضون مبدأ الحوار، ولا يستنكفون من حيثياته ومتطلباته، ولكنهم يروا بأم أعينهم الكثير من الصور الواقعية السيئة، التي تضغط على تفكيرهم وحياتهم، بحيث أنهم لا يروا في هذا الحوار كرافعة حقيقية وكخطوة نوعية في سبيل الخروج من نفق المكايدات الطائفية.

وعلى كل حال نحن نقول: مهما كان الواقع سيئا على هذا الصعيد، فإننا جميعا بحاجة لأن نتحاور مع بعضنا البعض. ليس حوار طرشان، وإنما حوار حر وموضوعي لا يستهدف الانتقال المذهبي من موقع لآخر، وإنما يستهدف تنمية الجوامع المشتركة وخلق المعرفة العميقة ببعضنا وصياغة وثيقة

للتفاهم والتلاقي على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

والحوار الذي نتطلع إليه في داخل وطننا وفي عموم الأمة، هو الذي يتجاوز نمط السجالات المذهبية والتراشق بالاتهام والاتهام المضاد، إلى خلق مساحات وآليات للتعايش والتبادل على نحو إيجابي وبناء.

ومن الضروري أن ندرك جميعا، ومن مختلف مواقعنا المذهبية والفكرية والاجتماعية، أن الركام التاريخي لا يمكن ضبطه وتنقيته من الشوائب والتأثيرات السلبية، إلا بالمزيد من الوعي والعمل المستديم لتفكيك العقليات والثقافات التي تغذي الشحن الطائفي المقيت بين المسلمين. وإن وجود ظواهر وممارسات طائفية معاصرة، ينبغي أن لا يدفعنا إلى الاصطفافات الطائفية، وإنما ينبغي أن يدفع للعمل من أجل خلق الحقائق الوحدوية، التي تعطل مفعول تلك الممارسات الطائفية البغيضة. فالممارسات الطائفية مهما كان مطلقها والقائم عليها وبها، هي مدانة ومستنكرة، وينبغي الوقوف في وجهها بحزم.

ونحن هنا لا نمتلك علاجا سحريا للمشكلة الطائفية في الأمة، وإنما ما نود أن نؤكد عليه هو النقاط التالية:

١- إن إنهاء مظاهر وحالات التمييز والإقصاء وبث الكراهية والبغضاء بين أتباع التيارات والأطياف الفكرية والسياسية في الواقع المعاصر، يتطلب العمل على تجديد رؤيتنا وفهمنا إلى المقولات التي كتبها علماء كبار من مختلف التعبيرات في ظل ظروف وأوضاع خاصة، والتي فهم منها بشكل أو بآخر تسويغ هذه الممارسات الشائنة. وذلك لأنه بدون تسليط الضوء على هذه المقولات، وتفكيك الأفهام السوداء المتعلقة بها، فإن هذه الممارسات ستستمر بالبروز.

إذ "تبدو الحاجة ماسة إلى تسليط الضوء على النصوص / المراجع التي يتمترس وراءها كل فريق، في شن حربه الرمزية (أو الفعلية) ضد الآخر، عبر إطلاق تهم التكفير أو التبديع والتحريف. وهكذا، يدان الآخر أو يضطهد، لمجرد الاسم الذي يحمله، سني أو شيعي أو مسلم أو مسيحي أو يهودي، إلخ...، وذلك من دون التعرف إلى سيرته وعمله، بل هو يدان في بعض النصوص ولو كان من أهل العمل الصالح.

نحن هنا إزاء نصوص هي أثر من آثار حروبنا الرمزية في بربريتها الدينية أو المذهبية، لا شبه لها سوى ما تخلفه الحروب الوحشية من الآثار الهمجية في أجساد البشر أو في معالم الحضارة والعمران. هذه النصوص/الفضائح هي أخطر من أسلحة الدمار الشامل، إذ هي التي تقيم سدودا منيعة من الحقد والبغض بين أتباع الطوائف، بقدر ما تسهم في صنع ذاكرتهم العدائية الموتورة.

وهنا مكمن الداء الذي ينبغي إخضاعه لمبضع التشريح والتحليل لاستئصال الجرثومة التي عششت طويلا في النفوس، لكي تخرب العقول وتحول الهويات إلى محميات عنصرية بأسمائها ورموزها وطقوسها وأحكامها وفتاواها.

ولذا، فإن محاولات التقريب والحوار محكوم عليها بالفشل ما دامت مفردات الشرك والكفر أو البدعة والضلالة تشكل صلب العقيدة والعدسة التي من خلالها يرى الواحد إلى غيره، لكي يدينه وينزه نفسه". (راجع علي حرب، الإنسان الأدنى- أمراض الدين وأعطال الحداثة، ص١٠٦، المؤسسة العربية للدراسات ٢٠٠٥).

ومن ثم فإننا بحاجة إلى الحفر المعرفي والتاريخي في كل المقولات التي تغذي بشكل مباشر أو غير مباشر حالة العداء والكراهية بين أتباع المذاهب الإسلامية. وإن شمس الحرية والعدالة لن تشرق في مجتمعاتنا، إلا بصياغة العلاقة بين مختلف مكونات المجتمع الواحد، بحيث تقوم العلاقة على أسس الاعتراف المتبادل والتعاون والاحترام العميق لبعضنا البعض.

إن "المجدي الآن، إنما هو نقد الذات على النحو الذي يؤدي إلى أن يتحول الواحد عما هو عليه، بكسر نرجسيته والزحزحة عن مركزيته الطاردة لما عداه. هذا هو المتاح، معرفيا وعمليا، إذا شئنا أن لا تظل مسألة التقريب أو الحوار تعالج معالجات عقيمة وغير مجدية. فالحوار بين السنة والشيعة، أو بين الإسلام والمسيحية، وكما تشهد التجربة اللبنانية، يحتاج إلى إعادة تأهيل وبناء، في كل ما يتعلق بسياسة الحقيقة والهوية، وطريقة إدارة الشريعة والعقيدة، بحيث يكف الواحد عن الاعتقاد بأنه مالك الحقيقة ومحتكر الشرعية، أو بأنه ممثل الاستقامة وصاحب الفرقة الناجية." (راجع المصدر السابق ص ١١٢).

ونجاحنا على صعيد الحوار المذهبي والفكري، مرهون بقدرتنا جميعا على إخراج أنفسنا والمجتمع من المماحكات والسجالات المذهبية، والعمل على توسيع مساحات التعايش والتواصل والشراكة في مختلف شؤون الوطن والمجتمع. فهذه المساحات ومتوالياتها وتأثيراتها وفضاءاتها العامة، هي التي تذلل الكثير من العقبات، وتسهل شروط التقريب والتفاهم، وتزيل من الطريق كل ما يحول دون التلاقي والتعاون.

ولا بد أن يتذكر الجميع أن بث الكراهية تجاه المختلف والمغاير، لا يزيد الذات قوة بل يعريها من العديد من القيم والمضامين الإنسانية. كما أن الخوف من الآخر والنفور منه، لا يحصن الذات ولا يبقيها بعيدا عن المخاطر والتحديات. فالتواصل والانفتاح وتوسيع المساحات المشتركة بين مختلف التعبيرات والمكونات، هو السبيل الذي يضمن حقوق الذات وحقوق الآخرين، ويجنب الجميع مخاطر الفتنة والاحتراب الداخلي.

٢- ضرورة فك الارتباط بين الاختلافات المذهبية بكل مستوياتها ودوائرها، وبين حقوق الإنسان وضرورة صيانتها ومنع التعدي عليها. فالاختلافات مهما كان حجمها وشكلها وعمقها، لا تبرر لأي أحد أن يتعدى على حقوق الآخرين ويمارس بحقهم صنوف التهميش والتمييز. فحقوق الإنسان ينبغي أن تكون مصانة من قبلنا جميعا، بصرف النظر عن مدى قناعتنا أو قبولنا للأفكار أو العقائد التي يتبناها الطرف الآخر. لنا حق الحوار والمعرفة والنصيحة، ولكن علينا واجب الاحترام

وصيانة الحقوق والكرامات.

ولعلنا لا نبالغ حين نقول: إن الكثير من المشاكل التي تجري بين المسلمين لأسباب مذهبية، هي بفعل الدمج التعسفي بين واقع الاختلاف وترجمته إلى سلوك إقصائي – عدواني ضد الآخر المختلف. بينما المبدأ القرآني يؤكد على ضرورة احترام الإنسان بصرف النظر عن عقيدته ومذهبه، إذا لم يمارس عدوانا عليك. يقول تبارك وتعالى [يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون]. (المائدة، الآية ٨).

فالمطلوب قرآنيا هو أن نلغي من ذواتنا كل النوازع والأفكار والمشاعر المنحرفة تجاه الآخر الذي يختلف معنا دون ممارسة العدوان علينا. فـ " الإيمان يمثل الضمانة الحقيقية التي يقدمها لكل الناس الذين يعيشون في داخله ممن يلتقون معه في العقيدة أو يختلفون معه فيها، فلا مجال –مع الإسلام– للظلم حتى للأعداء. لأن قضية العداوة تخضع لأوضاع ومواقف معينة تفرض نوعا من السلوك السلبي الذي لا يمكن أن يبتعد عن الموازين والقوانين الشرعية التي تعتبر أن للعداوة مساحة لا يمكن أن يتعداها الإنسان المؤمن، وهي مساحة الحقوق التي اكتسبها هذا العدو أو ذاك، من خلال المواثيق والمعاهدات، أو من خلال الأحكام الشرعية التي أنزلها الله مما يحترم فيه بعض جوانبه الإنسانية " (راجع تفسير من وحي القرآن – المجلد الثالث ص ٥٩).

ولكي نفك الارتباط بين شرعية الاختلاف في الدائرة الإنسانية، وصيانة حقوق الإنسان، فالاختلاف لا يشرع إلى الامتهان، كما أن التمايز في الدين أو المذهب أو القومية، ليس سببا لممارسة الظلم والعدوان عليه.

أقول من أجل ضمان حقوق الإنسان في دائرة الاختلاف والتمايز، من الضروري ممارسة النقد الواعي لذواتنا. لأننا جميعا مسئولون عن الكثير من الأقوال والممارسات التي تعكس بشكل أو آخر قبولنا ولو الضمني بممارسة التمييز أو الإقصاء بحق الإنسان الذي يختلف معنا وتتمايز رؤيته عن رؤيتنا وأفكاره عن أفكارنا. بينما مقتضى العدالة يتطلب خلق مسافة نوعية بين اختلافاتنا بكل مستوياتها وفضاءاتها، وبين ضرورات صيانة حقوق وكرامة الإنسان.

فكل الأطراف بحاجة أن تفحص نفسها، وتطهرها من كل الأدران والرواسب التي تحملها في الرؤية والموقف من الآخر.

فعلى المستوى الواقعي والجوهري، الجميع يحمل رؤية اصطفائية حول ذاته، وتحقيرية بمستوى من المستويات تجاه الآخر الذي يختلف معه في دائرة من دوائر الانتماء أو الفكر.

ولا خيار أمامنا إذا أردنا السلم الأهلي والعيش المشترك، إلا نقد ذواتنا وفحص أفكارنا وتشكيل مجالات وفضاءات للتواصل المستديم مع الآخر. " ولذا فنحن لا نتحاور مع الآخر، لكي نعرف من المخطئ ومن المصيب، أو من الضال ومن المهتدي، ولا نتحاور معه وفقا لمبدأ التسامح لكي نتنازل

له عما نعتقده صوابا عندنا، أو خطأ عنده، بل نتحاور لكي نكسر الحواجز ونتعدى الخطوط الحمر، وعلى نحو يتيح لكل واحد أن يتحول عما هو عليه، لكي يسهم في تحويل الآخر". (راجع علي حرب، مصدر سابق، ص ٢٤٣).

ولكي تضبط الاختلافات المذهبية في الدائرة الاجتماعية، ينبغي أن تدار بمنطق وعقلية التواصل والاعتراف المتبادل والشراكة، لا بعقلية الاستئثار والاصطفاء والقطيعة.

٣- تبقى المواطنة بحقوقها وواجباتها وفضاءاتها العميقة، هي الوعاء الذي ينبغي أن نعمل جميعا لتقويته وتعزيزه. فالانتماءات المذهبية أو القبلية، ليست بديلا عن حضن ووعاء المواطنة. لذلك فإن الحوار والتفاعل المذهبي في مختلف الدوائر، من الضروري أن يتجه بكل قضاياه وعناوينه لتعميق خيار المواطنة والانتماء الوطني.

ونحن ندعو إلى أن يحترم كل إنسان خصوصياته الثقافية والمذهبية، ولكن ليس من أجل العزلة والانكفاء والانحباس في هذا الإطار، وإنما من أجل أن تتوفر كل الظروف والشروط، التي تسمح لكل الخصوصيات، لكي تمارس دورها في إغناء مفهوم المواطنة وتعزيز وحدة الوطن وعزته.

فالتعددية لا تعني بأي حال من الأحوال تشريع الفوضى أو غياب الجوامع المشتركة بيت التعدديات والتنوعات الموجودة في الإطار الواحد. لهذا فإننا في الوقت الذي ندعو كل الخصوصيات أن تشعر بذاتها، وتمارس شعائرها، في ذات الوقت نحذر من العزلة وخلق الكانتونات الخاصة والضيقة في الوطن الواحد. فنحن مع الحرية التي ينبغي أن تمنح للانتماءات المذهبية، ولكن في ذات الوقت مع تفعيل دور المواطنة وتنمية حقائقها ومتطلباتها في الفضاء الاجتماعي والثقافي.

فالمواطنة بما تعني من حقوق وواجبات، والتزام ومسؤوليات، ومضامين دستورية وسياسية، هي الوعاء الذي يجب أن تتفاعل فيه كل الخصوصيات والانتماءات. والأوطان دائما لا تبنى بتنمية الأحقاد والممارسات الطائفية البغيضة، بل بالوئام والتلاقي وتجاوز كل ما يعكر صفة العلاقة السليمة بين مختلف المكونات والتعبيرات.

وإن تحقيق المعاني الجوهرية لمفهوم المواطنة في فضائنا السياسي والثقافي والاجتماعي، ليس أمرا سهلا ويسيرا بل يتطلب جهودا نوعية على مختلف المستويات ومن جميع الشرائح والفئات في المجتمع والوطن.

٤- إن العلاقة الإيجابية مع الآخر المذهبي والفكري، هي بحاجة بشكل دائم إلى ثقافة تسند هذا الخيار وتعززه، وتوضح لمختلف شرائح المجتمع أهمية هذا الخيار ودوره الحقيقي في تكريس الاستقرار السياسي والاجتماعي، ومقاومة كل المخاطر التي تستهدف استقرارنا ووحدتنا. فالعلاقات الإيجابية بين أهل المذاهب الإسلامية، ليست وصفة جاهزة، ولا تنجز على الصعيد الواقعي بمقولة هنا أو خطاب هناك فحسب، بل هي تتطلب ثقافة ورؤية عميقة واستراتيجية واضحة المعالم، نتجاوز من خلالها كل إكراهات الواقع، وتمنع دون أن نتأثر من أحداث التاريخ والواقع المعاصر واضطراباتهما.

لهذا كله ومن أجل العبور نحو المختلف، وتوسيع دائرة التواصل، وتعميق خيار التقارب والتفاهم بين مختلف المكونات والتعبيرات، نحن أحوج ما نكون إلى أنشطة توعوية وثقافية متواصلة، مؤسسية وفردية، رسمية وأهلية، تستهدف إغناء مشروع التفاهم والحوارات الإيجابية بين أطياف المجتمع، وتدفع شرائح المجتمع المتعددة نحو المساهمة في تعزيز خيار الانفتاح والتواصل، وتزيل من العقول والنفوس، الكثير من الهواجس والمخاوف التي تحول دون التفاعل الإيجابي مع مشروع التآخي والوحدة بين أهل المذاهب الإسلامية كافة.

وخلاصة القول، إن الظروف الحساسة والتحديات الخطيرة التي تواجهنا جميعا من روافد عديدة، تقتضي منا العمل على تحصين وضعنا الداخلي، بالمزيد من التلاقي والتلاحم وإفشال كل مخططات الفتنة والتشظي التي تستهدفنا وتضرنا جميعا. ولا ريب أن العبور نحو الآخر الداخلي، وتوطيد العلاقة معه، وإزالة كل رواسب الاحتقان وفتح المجال من قبل كل الأطراف للحوار والتلاقي على أسس ومبادئ تنسجم وثوابتنا جميعا، وتجيب على كل التحديات التي تواجهنا وتبلور الرؤية نحو المقصد والمستقبل الذي ننشده جميعا ونتطلع إليه.

وتبقى الوحدة الوطنية هي خيارنا الدائم والثابت، والذي من الأهمية أن نعمل على ترسيخ أسسه وتجاوز كل ما يشوهه وتعزيز كل فرصه ومجالاته. وكل هذا بحاجة إلى تفاعل خلاق من قبل الجميع، وإلى مبادرات ثقافية واجتماعية، تعزز هذا النهج وتعمق متطلباته في كل المجالات.

وديناميةالحوار والوحدة والتواصل، هي دينامية الإصرار على تجاوز كل محن الواقع وصعوباته ونماذجه المنحدرة من الصراعات والتوترات والنزاعات، وذلك من أجل بناء رؤية ووقائع للعيش المشترك والتفاعل الخلاق بين مختلف المكونات.

فنحن مع الحوارات المذهبية والتواصل المعرفي والإنساني، مهما كانت ضغوطات الواقع وإكراهاته. ووجود وقائع وممارسات طائفية في فضائنا وواقعنا الراهن، يحملنا مسؤولية إضافية على هذا الصعيد. فليس المطلوب هو المزيد من الاصطفافات الطائفية وبث الفتنة المذهبية في الوطن والمجتمع، وإنما فتح ممكنات ومجالات للحوار والتواصل وتمتين أواصر الوحدة والتعارف بين شركاء الوطن والمصير.

وما يجري في الساحة العراقية من أحداث طائفية مقيتة ومدانة، من الضروري أن لا تجرنا إلى التمترس المذهبي، والعزلة الاجتماعية عن بعضنا البعض، وإنما لا بد أن تزيد من وعينا وإدراكنا إلى ضرورة الإسراع في خلق مبادرات ومشروعات وطنية، تحصن مجتمعنا من مخاطر الفتنة والانقسام، وتعزز من خيار التفاهم والتلاقي والوحدة بين مختلف شرائح مجتمعنا ومكونات وطننا. وتعالوا جميعا بدل أن نلعن ظلام الفتنة الطائفية وبث الكراهية والحقد بين الناس، أن نشعل شمعة الحوار والتسامح والاعتراف بالآخر أخا وشريكا. فالناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.

الهوامش

١- القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ٢٩.
٢- القرآن الكريم، سورة الغاشية، الآية ٢٢.
٣- القرآن الكريم، سورة يونس، الآية ٩٩.
٤- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٥٦.
٥- السيد محمد حسين فضل الله، كتاب الندوة، الجزء الأول، ص ٢٤، إعداد عادل القاضي، دار الملاك، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.
٦- الشيخ حسين النوري، مستدرك وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٢٤١، دار الهداية، الطبعة الخامسة، بيروت ١٩٩١م.
٧- القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية ٢٠.
٨- القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ٩٠.
٩- القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ١٢٥.
١٠- القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية ٤٨.
١١- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٨٣.
١٢- العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ٣٠٩، دار إحياء التراث العربي - لبنان.
١٣- القرآن الكريم، سورة القصص، الآية ٥٩.
١٤- رضوان زيادة، الإسلام والفكر السياسي - الديمقراطية - الغرب - إيران، ص ١٢٩ - ١٣٠، المركز الثقافي العربي، لبنان.
١٥- الكليني، الشيخ محمد يعقوب، أصول الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢ - ٢٩٣، دار التعارف، لبنان، ١٩٩٠م.
١٦- القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ١٦٥.
١٧- مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن، ص ٥٢، مجلة فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر.
١٨- المصدر السابق، ص ٥٥.
١٩- القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية ١٣.
٢٠- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ١٠١ - ١٠٢.
٢١- القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ١١٩.

٢٢- القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ١٤٤.
٢٣- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١٧١.
٢٤- القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية ٣١.
٢٥- السيد محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، المجلد الثاني، ص ٧٥ - ٧٦، الطبعة الأولى، انتشارات المدرسي، إيران.
٢٦- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ١.
٢٧- القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية ٣٤.
٢٨- القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية ٢٥.
٢٩- القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ٥٨.
٣٠- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٥، باب ٢٠ ص ٦٧، دار إحياء التراث، لبنان.
٣١- القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية ١٥.
٣٢- القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية ٢٢.
٣٣- القرآن الكريم، سورة الفرقان، الآية ٦٣.
٣٤- القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٤٦.
٣٥- القرآن الكريم، سورة الزمر، الآية ١٨.
٣٦- السيد محمد تقي المدرسي، التشريع الإسلامي، ج ٢ - مصدر سابق - ص ٤٩.
٣٧- إيليا حريق، الديمقراطية وتحديات الحداثة: بين الشرق والغرب، ص ١٥٨ - ١٥٩، الطبعة الأولى، دار الساقي، لبنان، ٢٠٠١م.

المؤلف

الانتخابات فى الفكر السياسي الشيعي المعاصر.. (المنطقة العربية نموذجا)*

د. غانم جواد**

مقدمة:

عاش المسلمون الشيعة في أوطانهم بسلام وآمان مع كافة التكوينات الاجتماعية الأخرى التي تشكل مجتمعات دولهم، حيث كان الاندماج والتعايش السلمي المشترك بمثابة النموذج سائد بين جميع المواطنين متمثلاً في علاقات متماسكة وروابط اجتماعية قوية ومصالح متبادلة، في ظل الاختلافات المذهبية والاتجاهات السياسية والفكرية المتنوعة، وبالرغم من سياسات السلطات الحكومية في دولهم الموسومة بالتمييز والتهميش تجاههم، تميز الشيعة بفعالياتهم الإيجابية في بناء أوطانهم، متبنين قضايا أمتهم، ومنخرطين في الدفاع عنها في مختلف ساحات المواجهة وخلال الأزمنة المتعاقبة.

لذلك أود أن أنبه إلى حساسية الموضوع من الوجهة المذهبية والطائفية التي تمس الشعور الديني عند الفرد المسلم، وأهمية الابتعاد عن التصورات والمواقف المسبقة، مقابل الالتزام الموضوعي باختيارهم لبحث الانتخابات عند التيار الشيعي في الإسلام السياسي، كي لا ندخل في مزايدات أو مشادات كلامية ذات طابع تشنجي عاطفي، تبعدنا عن روح النقاش العلمي الهادف، ولاستخلاص الدروس والتجارب الناضجة من التيارات الإسلامية الأخرى ومدى تفاعلها مع الانتخابات باعتبارها أحد ركائز الديمقراطية.

بناءاً على ما تقدم، سوف استعيض عن مصطلحي السنة والشيعة بمصطلح «مدرستي الخلافة والإمامة»، كتوصيف للحالة الراهنة. والمثير للعجب والاندهاش طيلة فترة الصراع بين المدرستين،

*بحث قدم إلى مؤتمر الانتخابات والتحول الديمقراطي في العالم العربي خطوة نحو الأمام أم تراجع خطوة؟ الأردن/عمان ٢٦- ٢٧- ٢٠٠٨، اقامته مؤسسة كونراد اديناور بالتعاون مع مركز القدس للدراسات السياسية.

** باحث في قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية.

أنه لا يوجد في التاريخ الإنساني خلافات بين مذهبين ينتميان إلى أصل ومنبع واحد، استغرق أكثر من ١٤٠٠ سنة، تخلل الخلاف حروب دموية، ذهب ضحيتها ما لا يستطيع أحد إحصائه وتبيان فداحة الخسائر الهائلة.

والملفت للنظر استدعاء تلك الخلافات والصراعات الدموية من عمق التاريخ واستحضارها في الوقت الراهن، لتخدم بدورها أهداف وتطلعات سياسية للأطراف المتصارعة، كلما لاحت بوادر لرأب الخلاف وإحلال التفاهم والبدء في تجنب الافتراق والتطاحن، والسعي لتحقيق منهج جديد يقوم على التقريب والتفاهم والحوار بين أتباع المدرستين.

والواقع أن منشأ الخلاف دار بعد وفاة النبي، صلى الله عليه وسلم، حول كيفية إدارة مسألة الحكم الإسلامي، هل يدار بواسطة الشورى، أم بالتعيين والنص من النبي(ص)؟!، وهذا ما خلص إليه جمع من الباحثين إلى أن طبيعة الصراع كان سياسي. والآن اتجهت المدرستان بعد سلسلة من التطورات الفكرية إلى إعادة قراءة النص الديني، للقبول بالآليات الديمقراطية لإدارة مسألة الحكم، إلا أن الاقتراب من بعضهما سياسياً لم يتحقق بالمستوى المطلوب، فبدلاً من التفاهم المنشود والعيش المشترك ضمن مفهوم المواطنة في الدولة، دار صراع دموي، وتقاتل على الهوية وقطع الرؤوس في العراق، بينما حل وئام وتفاهم في مناطق أخرى، فيما تشهد أماكن ثالثة توترا سياسيا يفسر عند بعض المراقبين انطلاقه من بعد طائفي تخندقت فيه الأطراف المتنازعة سياسياً.

أولاً- التأسيس الديني/الفقهي لعملية الانتخاب:

انطلقت فكرة التوجه للمشاركة السياسية عند مدرسة الإمامة منذ أوائل القرن العشرين على أثر اندلاع الحركة الدستورية، والمسماة أيضاً (المشروطة)[١] على أيدي رواد الإصلاح الديني عند المسلمين الشيعة، مثال آية الله العظمى الأخوند ملا كاظم الخراساني (توفي في عام ١٩١١)، وآية الله العظمى الشيخ النائيني(١٨٦٠-١٩٣٦) والعلامة السيد هبة الدين الشهرستاني، والمرجع السيد محسن الأمين العاملي وغيرهم، أملاً في تشكيل حكوماتهم عبر صناديق الانتخاب. مقابل مجموعة عارضة التوجهات الدستورية تضم جمع من علماء الدين، على رأسهم المرجع الديني آية الله العظمى السيد كاظم اليزدي(ت١٩١٩م) تسمى» المستبدة «.

كان للمشروطين والمستبدين فقهاء ومفكرون، هؤلاء ينظرون وأولئك يفتون ويحشدون الأتباع حولهم، وبطبيعة الحال كانت العامة تلتف حول المستبدة، لأن الإقناع بالتغيير أو التجديد له متطلباته الثقافية والحضارية. أما المحافظة على السائد فلا تكلف غير تقوية الوازع الديني، لذا تجد أن أغلب أتباع المشروطية كانوا من المتنورين من أدباء وشعراء ومتمردين على الاستبداد»[٢]، إضافة إلى من ذكرت أسمائهم انضم الشعراء أمثال صالح الجعفري، والشاعر علي الشرقي وغيرهم.

ويعد كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، «أول كتاب في الفقه السياسي يعالج مسائل الحكم والدولة

بخلفية سياسية وأرضية فقهية قوية ونظرة جديد، حيث يؤسس لقيام حكومة إسلامية شرعية تعتمد القانون أو الدستور أساساً لعملها، فيؤصل لمبانيها ويرى مشروعيتها من خلال استدلالاتها الفقهية. ويرى النائيني أن النظام السياسي البرلماني الذي يعتمد على أراء الشعب، والمشابه للنظام البرلماني الغربي، هو أفضل نظام حكم يمكن تعقله، وأن قبوله بصلاحيات السلطان غير المشرعة في نظام ملكي دستوري هو تضحية من أجل تحقيق الأمل الإسلامي في تحقيق العدالة والمساواة.»[٣]

وسرعان ما تسارع تأثير حركة المشروطة في منطقة الشرق الاسلامي بصورة واسعة غير مكترثة بالحدود الجديدة للدولة القطرية المؤسسة حديثاً في تلك المرحلة الزمنية، فالدين (أي دين كان أو أي عقيدة روحية) بطبيعته وتأثير قياداته المرجعية العليا عابر للحدود، يمتلك وزعمائه الروحيون (بغض النظر عن جنسياتهم) قدرة فائقة على تحريك الشعوب من خلال إثارة العصب الديني عبر التوجيه أو الفتوى صاحبتا التأثير السحري على تحريك وتعبئة الجماهير بالاتجاه الذي يريدونه.

يختلف النائيني عن الآخرين في تناوله لقضايا الفقه السياسي الإسلامي، خصوصاً قضية بناء الدولة، التي ركب بنائها على شرعية مشاركة رعايا الدولة في نظامهم السياسي. فكل الذين كتبوا في شرعية الحكم عند مدرستي الإمامة والخلافة، كالأحكام السلطانية للماوردي أو منظري حكم الخلافة القائمة عند المسلمين، وكذلك مبدأ ولاية الفقيه عند قسم من الإمامية، وغيرها من الدراسات الدينية السياسية، كلها تتناول بالبحث طريقة تولي الحكم، ومدى شرعيته، وصفات الحاكم وصلاحياته، من دون التطرق إلى دور المسلمين، وموقفهم ودورهم في اختيار النظام والحاكم، وليس الاقتصار على قيام المسلمين بتقديم البيعة والسمع والطاعة.

ومن ثم، أطروحة الشيخ النائيني لتتحدث عن أهمية مشاركة الناس في بناء الدولة، واختيار السلطة وتقيد الحاكم بدستور يكتبه الأعضاء المنتخبون، بمعنى «ولاية الأمة على نفسها»، وهي النظرية التي طرحها وطورها الإمام الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، فيما بعد في مقابل نظرية ولاية الفقيه[٤].

والأطروحة استندت عبر التأسيس على المسلمات العقلية، وهي دليل واضح على العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والسياسة، لاسيما في الانطلاق من ضرورة النظام ثم تحديد النظام الأفضل، وضرورة وجود الرابطة السياسية، باعتبارها مدخلاً موضوعياً لتطوير الإنسان، وتنمية الفضائل، وحفظ النوع الإنساني، هذه الرابطة التي تقوم على أساس رؤية فلسفية للكون والوجود والإنسان، باعتباره أيضاً المالك للذكاء والعقل، والمؤهل للارتقاء وتسخير الكون، واكتساب الفضائل والمعارف[٥]».

يتحدث المؤلف في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، عن بناء الهيكل الدستوري للنظام السياسي للدولة الدستورية، منطلقاً من تحكيم العقل الإنساني القاضي بأهمية وجود الدولة الناظمة للاجتماع الإنساني، كما جاء في مقدمة رسالته والتأكيد على دور العقل الإنساني بصورة عامة، دون التركيز على البعد الديني حين يقرر أهمية وجود الدولة لدى كل الشعوب والأمم: «ثمة مسلمة توافق عليها

جميع الأمم، وأقرها جميع عقلاء العالم، مفادها أن استقامة النظام العام، وانتظام حياة البشر، مرهون بوجود الدولة ذات السلطة القادرة على فرض النظام»[٦].

تواجه الأطروحة إشكالية مهمة ومرتكز في الفكر السياسي الشيعي، هي غصبية الدولة (عدم شرعيتها) في عصر غيبة الإمام المنتظر. ولحل الإشكالية أعاد النائيني إنتاج ما توصل إليه فقهاء التأسيس الشيعي الأثنى عشري الأوائل، شيخ الطائفة المفيد(ت ١٠٢٢م)، ونقيب الطالبين السيد المرتضى(ت١٠٤٤م)، وشيخ الطائفة الطوسي، بعد غيبة الإمام المنتظر في عام ٣٢٩هـ، لإعطاء شرعية من نوع ما لحكم آل بويه الموالي للشيعية، وهي التفريق والقسمة والتمييز بين حقين، حق الله الديني، وحق الناس المدني الاجتماعي السياسي. فالناس ترجع إلى الفقهاء في الحقل الديني، وترجع في أمورها المدنية إلى السلطة القائمة.

وأكد التوجه المذكور العلامة ابن إدريس الحلي من كبار علماء المسلمين الشيعة هذا التقسيم في كتابه السرائر. «أما عند النائيني فيرى، حق الناس أن يحكموا دستورياً، وحق الإمام في الإمامة الإلهية، وهذا التفريق بين الحقين يمهد لفك التلازم بين الإمامة والسلطة في عصرنا الحاضر وهو زمان غيبة الإمام الغائب المنتظر. ويفترض النائيني بناءً على تلك القسمة، إمكانية التخفيف من حدة الطبيعة الغصبية للسلطة، وإحالة السلطة من الملكية (=السلطان الشخصي القهري الاستبدادي) إلى الولاية (=السلطان الدستوري المقيد التمثيلي)»[٧].

كما حملت رسالة النائيني تنظيراً فقهياً لشرعية الانتخاب حين اعتبره عقداً من العقود، كما في عقد البيع مثلاً المتضمن شروط نفاذ العقد وفسخه، فالانتخاب هو عقد بين الناخب والمرشح على تنفيذ وعوده أو برنامجه الانتخابي. وهي بذلك شرعت للديمقراطية، «ومن دون أن يجعل مصنفها، وهو من مراجع الدين الكبار، الذكورة شرطاً من شروط دخول البرلمان والحكم بشكل عام، كالتصويت أو الترشيح. كذلك لم يجعل الهيئة التشريعية محتكرة لدين أو مذهب، وجعل التعليم هدف الدولة المنتخبة الأول، وجعل العدالة والمساواة والحرية أصولا مقدسة[٨]».

النائيني بتعد قليلاً عن خصوصيات التراث الشيعي، ولم يركز على تأكيد الإمامة، ونيابة الإمام الغائب أو ولاية الفقيه، عندما تبنى فكرة تقييد سلطة الحاكم وتوسيع السلطة الشعبية. بل إنه يقدم أطروحة إسلامية شاملة بعيدة عن الخصوصية المذهبية، أطروحة تعتمد على التراث الإسلامي ككل دون الاستغراق في الخصوصية الشيعية، متفادياً السجال العنيف بين الإمامة والخلافة.

فالنائيني يبني أطروحته على قاعدة الشورى، ليؤسس دولة إسلامية دستورية برلمانية. وقد تجاوز الحاجز المذهبي عندما يستشهد بسيرة الخليفة عمر بن الخطاب عندما اعترض بعض المسلمين عليه لأنه ارتدى ملابس غالية. ثم يستنتج النائيني (نستطيع الإدعاء بأن الخليفة، شأنه شأن بقية الحضور، قد داخله السرور، حينما سمع هذا الجواب(إذن لقومناك بالسيف)، لما ينطوي عليه من تأكيد على استقامة الأمة ووعيها بمضامين العلاقة بينها وبين الحاكم، وتمسكها بحقها الثابت في الرقابة

على الوالي ومحاسبته على سياسته)[٩].

وكذلك يشير في رسالته للعديد من الاستشهادات برأي مدرسة الخلافة، كما في دحض مبررات السلطة الاستبدادية « أن أهل السنة لا يعتبرون (لا يعتقدون) التنصيب الإلهي ولا العصمة في ولي الأمر بل أقاموا الولاية على انعقاد بيعة أهل الحل والعقد لشخص معين. فإن الولاية عندهم مشروطة بعدم تجاوز حدود ما أقره الكتاب المجيد والسنة المطهرة، بل اعتبروا ذكر الشرط لازماً في عقد البيعة ذاته «[١٠]. إضافة إلى ذلك يستشهد النائيني برأي مدرسة الخلافة في مشروعية مجلس الشورى[١١].

كتب العديد من الباحثين دراسات وبحوث وبلغات متعددة عن رسالة النائيني: منهم على سبيل المثال، الدكتور توفيق السيف في كتابه «ضد الاستبداد»، وبذل الباحث الدكتور فالح عبد الجبار جهداً كبيراً في تقديم الأطروحة للقارئ في العديد من الدراسات وضمّنها في كتابه «الحركة الشيعية في العراق» وله بحث في مجلة «الثقافة الجديدة» العراقية العدد ٢٩٦. تحت عنوان «النظرية السياسية للتيارات الشيعية الراديكالية في القرن العشرين». وكتب عنها أيضاً الدكتور إسحاق النقاش في كتابه «شيعة العراق»، والنقّاش باحث متخصص في الدراسات الشيعية ويعمل مدرسا للتاريخ الحديث في الشرق الأوسط في العديد من الجامعات الأمريكية . فضلا عن إشارة الأستاذ فهمي هويدي للرسالة في كتابه «إيران من الداخل». ومن ثم، أصبح مؤلف تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدراً مهماً في كتاب عالم الدين الشيخ محسن كديفر في كتابه «نظريات الحكم في الفقه الشيعي» والمتضمن نقدا علميا لمبدأ ولاية الفقيه الحاكمة في إيران[١٢]، ولا يسع المجال لسرد تفاصيل عشرات المقالات والبحوث حول الأطروحة الدستورية الإسلامية، خصوصاً ما تم تناوله في الذكرى المئوية لإصدارها عام ٢٠٠٦ في العديد من الجامعات الأمريكية والأوربية، باعتبارها نموذجاً إسلامياً للحكم الديمقراطي.

ثانياً- التأسيس السياسي للانتخاب:

جرى التأسيس السياسي على ضرورة المشاركة الشعبية في الانتخابات عند مدرسة الإمامة، مبنياً على الممارسات القمعية والتهميش والحرمان التي انتهجتها الدولة العربية الحديثة ضد التكوينات الدينية والاجتماعية والاتجاهات السياسية المعارضة لمعاهدة سايكس- بيكو. وبالتالي ضد الحكومات التي تأسست بموجبها، واستمرت على نهجها تلك الأنظمة طبقاً لبنود المعاهدة التي بدء نفاذها بعد الحرب العالمية الأولى، فتكونت دول ذات نظام جمهوري وأخرى ملكية وثالثة سلطنات ومشيخات، امتلكت الدولتين البريطانية والفرنسية، قوة التأثير والنفوذ الكبيرين على هذه الأنظمة عبر الانتداب أو الوصاية أو من خلال علاقات ارتباط وثيقة الصلة مع الدولة القطرية الحديثة.

فالنظام العربي الذي تكون واستمر إلى الوقت الحاضر، يضم بين طياته صفحات سلبية في طريقة التعامل مع الوجودات السكانية الوطنية غير العربية أو المختلفة دينياً أو مذهبياً أو قومياً أو لغوياً أو قبلياً في الدولة الحديثة، بالرغم من تأسيس الدولة الحديثة على مبدأ المواطنة، لكن استبداد الأنظمة وقمعها

لمواطنيها، تفاقم وتعاظم من أجل الحفاظ على التحكم والتسلط على رقاب الشعوب.

ففي الشرق العربي انتمى دعاة القومية العربية(إحدى الركائز الأساسية في النظام العربي) وقسم كبير منهم في العراق وسوريا ولبنان من أصول تركية إلى المدرسة القومية المعتمدة على قوة «التوجه البسماركي» وتطرف الكثير من أولئك القوميون بالدعوة للصهر القومي لغير العرب من التكوينات الاجتماعية الأخرى كالأكراد، والتركمان، والأشوريين...الخ، وتجاهل الحقوق المدنية وحتى الثقافية للقوميات والأديان المتعددة والمذاهب الأخرى (للملل والنحل في العالم العربي)[١٣] فالنظام العربي، لم يستوعب ويحتفظ بعلاقات إنسانية مع التكوينات التي تعايشت بسلام وآمان منذ الأزمنة البعيدة في منطقة الشرق الأوسط. بل خاض –ولا يزال– معها صراعات سياسية وصلت في بعض المناطق، وخلال أزمنة، محددة إلى نزاعات مسلحة في طول العالم العربي وعرضه.

كان نصيب أتباع مدرسة الإمامة من هذه الصراعات والأزمات كبير، سواء ما تعلق بالحرمان والتهميش من الحياة السياسية أو في الاشتباكات المسلحة. وهذا ما يفسر لنا لجوء العديد من مثقفي مدرسة الإمامة للعمل والانخراط في الحقل السياسي المعارض غير الديني، بدافع قوي من الشعور «بالمظلومية» باحثين عن كل سبيل يشاركون فيه بالقرار السياسي لبلدهم، بالتضامن مع المكونات السياسية/الاجتماعية المتعددة في المجتمع. ناهيك عن الشروع في تأسيس تجمعات سياسية كاملة تنتمي إلى مدرسة الإمامة، حيث أنشئت على أسس من رد الفعل تجاه تغول وتعسف السلطات الحاكمة، مشاركةً قوى المعارضة أياً كان انتمائها واتجاهاتها السياسية والفكرية في معارضتها لاستبداد الأنظمة المتسلطة.

ولعل أكثرية الشعب العربي في الوقت الحاضر عقب هبوب الرياح الديمقراطية، سواء انتمى مذهبياً إلى إحدى المدرستين أم لا، يتشاركون بطريقة عفوية شاءوا أم أبوا بتعامل وتفاعل في مقارعة الدكتاتورية، ويكافحون سويةً الاستبداد والظلم والتمييز، ويناضلون جميعاً نحو هدف إقامة نظام دستوري برلماني تعددي ديمقراطي يحترم حقوق الإنسان ويقيم دولة العدالة والمساواة والقانون، تتشارك وتتعاضد فيه جميع مكونات الشعب من دون تمييز، باستثناء القوى الدينية المتطرفة والمتشددة التي اختارت هي بنفسها أيدلوجيه خاصة بها، تتسم وتتوسل العنف وسيلة لإقامة مشروعها.

إلا أن التيار السياسي من مدرسة الإمامة في العراق، فشل في تحقيق الأهداف السابقة، فشكلت الانتخابات تراجعاً إلى الوراء، حيث أجريت في ظل استقطاب طائفي إثني حاد، وأنتجت نظام المحاصصة الطائفية والأثينية في بناء الدولة والنظام على أنقاض الدكتاتورية، وبموجب الهويات الفرعية، وليس على أساس الهوية الوطنية العراقية الجامعة.

كان ذلك بتشجيع من قوات الاحتلال أولاً ومجلس الأمن الدولي ثانياً عندما أقر العملية السياسية التي تعثر تنفيذها، مما وضع العراق في دوامة وفوضى سياسية وأمنية لا تنتهي. وفي الواقع، لا يتحمل التيار السياسي من مدرسة الإمامة أفعال الجماعات المتطرفة المحسوبة عليه، كما لا يتحمل

وحده أيضاً مسؤولية الفشل السياسي والأمني، وإنما تشاركه الكثير من القوى الإرهابية المحسوبة على مدرسة الخلافة، وما تبقى من نظام البعث الصدامي، ودول الجوار الجغرافي التي جندت وغذت التطرف والإرهاب، ويساهم النظام العربي في المسؤولية عندما ترك شعب العراق لوحده، فهيمنت عليه نفوذ القوى المتصارعة بدءاً من دول التحالف وصولاً إلى إيران وتركيا وسوريا والقوى السلفية الدينية المتطرفة في السعودية والأردن، ناهيك عن دور القوات الأمريكية والبريطانية في تحمل مسؤولية الفشل في إحلال الاستقرار السياسي والأمني وبناء الاقتصاد الوطني .

نماذج من الانتخابات العربية

أولاً- العراق:

إن المنتمين إلى مدرسة الإمامة من العراقيين لا يجمعهم كيان سياسي واحد، يمتلك برنامج انتخابي متفق عليه، ولا قيادة سياسية موحدة، كما هو الحال في القيادة المرجعية الدينية المتمثلة بالسيد السيستاني بالتضامن مع بقية المراجع. ولكن يمكن القول إنهم يشتركون في وجهة نظر دينية متماسكة. والملاحظ أن أتباع مدرسة الإمامة، وفي أي بقعة يتواجدون فيها، قد ينظمون أنفسهم ضمن أحزاب وتجمعات سياسية أو في ظل قوائم انتخابية في أوطانهم، للمساهمة في رفد الحياة السياسية عبر مشاركتهم في سلطة أوطانهم ولدعم دولتهم، وغالباً تبنى التجمعات على أسس وطنية.

ولأجل المشاركة في الانتخابات العراقية، شُكل تحالف من الأحزاب الدينية السياسية، وجمع من المستقلين، وآخرين مرتبطين بمكتب المرجعية الدينية، وعدد من الوجهات الاجتماعية، وبعض العشائر، تحت اسم الائتلاف العراقي الموحد-UIC – Unified Iraqi Coalition بدعم وتوجيه من المرجعية الدينية في الدورة الانتخابية الأولى عام ٢٠٠٤ لتشكل رقماً انتخابياً قوياً ولتحسين موقع التيار الشيعي من الإسلام السياسي في النظام العراقي الجديد.

وقد جرت انتخابات الجمعية الوطنية وفاز الائتلاف بأغلبية واضحة، وكانت مهمة الجمعية الوطنية الرئيسية كتابة الدستور الدائم وتهيئته للاستفتاء العام، والذي تمت الموافقة عليه بأغلبية كبيرة في استفتاء عام، رغم احتوائه على فقرات لم تحظى بموافقة نواب وجمع كبير من منتسبي مدرسة الخلافة واتجاهات سياسية عراقية أخرى غير دينية، فشكل الدستور موضع عدم اتفاق بين العراقيين، مما أفرغه من أسمى مهمة له باعتباره عقد اجتماعي يجمع بين العراقيين.

فاز الائتلاف العراقي الموحد في الدورة الثانية بدعم غير صريح من المرجعية الدينية بعكس الدورة الأولى، التي نظمتها لجنة مكلفة من المرجعية الدينية، ويشير العديد من المراقبين للوضع أن دور المرجعية الدينية في الانتخابات، انعكس بشكل سلبي عند جموع من العراقيين وترجمت إلى اتخاذ مواقف متشنجة، أدت إلى تناحر وخصومات داخل المجتمع الإمامي. الملاحظة الفارقة في الانتخابات تضاعف استعمال الرموز الدينية بشكل مكثف، فنسجت من خلالها قصص وأساطير تحكي ضرورة

دعم قائمة الائتلاف، التي ضمت ١٨ كيان مرضياً عليها.

وفي الوقت نفسه دخل الانتخابات ١٧ كيان سياسي/ ديني آخر لم ينضم إلى الائتلاف العراقي الموحد، ليكون المجموع الكلي للكيانات السياسية الدينية لأتباع مدرسة الإمامة التي اشتركت في الانتخابات ٣٥ كيان مسجلين لدى المفوضية العليا المستقلة للانتخابات، والتي عينتها الأمم المتحدة. وهناك أكثر من ٧٠ كيان سياسي غير ديني شارك في الانتخابات، شخصياتها معروفه بانتمائهم إلى مدرسة الإمامة مذهبياً، فأصبح العدد المشارك من أتباع هذه المدرسة[١٤] في الانتخابات أكثر من ١٠٥ من المجموع الكلي للقوائم ٣٠٩ كيان التي تنافست على مقاعد البرلمان العراقي البالغة ٢٧٥ مقعداً[١٥].

وقد ثبت من تجربة الانتخابات العراقية أن المرجعية الدينية لعبت دوراً مهما في الانتخابات النيابية وكتابة الدستور من ممثلين منتخبين، طبقاً لنظرية الشيخ النائيني في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» لأن السيد السيستاني من المدرسة الدستورية التي ينتمي إليها أستاذه المرجع الإمام الخوئي. وهو ما يفسر لنا إصرار آية الله السيستاني على إجراء الانتخابات وكتابة الدستور، وحث الأمم المتحدة على إجرائها سواء في كل لقاءاته مع مبعوث الأمين العام السيد الأخضر الإبراهيمي أو فيما بعد مع السيد دي ميلو الذي قضى نحبه في تفجير إرهابي دموي لمقر الأمم المتحدة في بغداد، ولاحقاً الأستاذ غسان سلامة[١٦].

نظمت قائمة الائتلاف العراقي الموحد حملتها الانتخابية عبر: تشكيل لجان شعبية محلية مهمتها تعبئة الناخبين وراء قائمة الائتلاف، وإدامة الاتصال مع جمهور الناخبين، وجرى إخضاع واسع للمفاهيم والتفسيرات الدينية بشكل تعسفي في الحشد الانتخابي، ولعب مكتب المرجع السيستاني الدور المركزي في التوجيه والإرشاد. كما شكل دوام الاتصال بمفوضية الانتخابات دورا فاصلا في مراقبة الانتخابات، وكان لدور وكلاء المرجعية الدينية وعملهم في صفوف الجماهير تأثير في فوز الائتلاف، كذلك شاركت تنظيمات التيارات السياسية الشيعية في حملات التوعية والتعبئة مركزين على:

١- مظلومية منتمي مدرسة الإمامة منذ تشكيل الدولة العراقية الحديثة عام ١٩٢١ وإقصائهم عن دورهم السياسي في وطنهم.

٢- الدعوة لعدم تكرار الأخطاء السابقة بعد فشل تحصيل مكاسبهم السياسية من ثورة العشرين، وفي بداية تكوين الدولة العراقية التي حُرم العمل في دوائرها، وجسد ذلك ابتعاد علماء الدين عنها و عدم تأييدها.

جرت الانتخابات في ظل غياب البرامج الانتخابية. وما جرى من انتخابات عبارة عن تنافس وفوز قوائم طائفية/إثنية بعيداً عن التنافس السياسي الوطني. أفرزت برلمانا ضعيفا يغيب عن جلساته معظم قادة الكتل النيابية والكيانات السياسية، لشعورهم بان حضور البرلمان يخدش في هيبة قيادتهم، فضلا على أن القرارات الإستراتيجية كانت تصنع خارج البرلمان عبر التوافقات بين الكتل النيابية.

وقد فازت قائمة الائتلاف لأنها مؤيدة من المرجعية الدينية. والناخب لا يملك أي ثقافة انتخابية – بسبب عزل العراق عن العالم الخارجي في ظل النظام السابق – تؤهله لاختيار القائمة التي تعبر عن مصالحه، ومن ثم انساق إلى التوجيه الديني عبر الحملات الانتخابية. وقدمت في هذا السياق شكاوى عديدة حول استعمال الرموز الدينية في تلك الحملات، والممنوعة حسب قانون الانتخاب العراقي. مما دفع مفوضية الانتخابات المستقلة لإجراء تحقيق واسع حول دور آية الله السيستاني، هل هو رمز ديني أم مرجع ديني؟ في النهاية اتخذت قراراً بكونه مرجعاً دينياً وليس رمزاً دينياً.

ثانياً- لبنان:

أحتل أتباع مدرسة الإمامة في لبنان ما بعد الحرب الأهلية، مكانة سياسية فاعلة[١٧]، وعلى الخصوص بعد عام ١٩٨٥ في بيروت بعد حركة ٧ شباط الشهير، حيث كان الحضور السياسي لهم يترجم من خلال نشاط يقوم به عادة الوافدون إلى العاصمة وضواحيها من مناطق الجنوب والبقاع والجبل. وظلت الكتلة النيابية التي تتعاطى الشأن السياسي من مدرسة الإمامة محكومة بسلوك غير مضبوط الاتجاه، إلى أن جاء الاستحقاق الانتخابي الأولى بعد اتفاق الطائف عام ١٩٩٢، حين ظهرت القوى الجديدة، المؤثرة بصورة معلومة، وبدأ الضمور الفعلي للكتل التقليدية فاقعاً حيث فقدت كافة مراكزها إلا ما ندر منها والتي تماشت مع التغيير، كذلك الانحسار الكبير لنفوذ القوى السياسية ذات الطابع القومي أو اليساري، وتراجع النخب السياسية المؤثرة في الوضع اللبناني عن التأثير الفعلي، لصالح التيار الإمامي الإسلامي الذي بدأ بحركة «أمل» كمنطلق، ومن ثم أكمل «حزب الله» بممارسة أكثر تشدداً نحو الطرح الإسلامي.

كانت المشاركة من مدرسة الإمامة في ارتفاع دائم في التجربة الانتخابية اللبنانية، حيث أظهرت النتائج أن القوى المتنافسة في الدوائر التي يعتبر بها أتباع مدرسة الإمامة أقلية هم بحاجة فعلية إلى الصوت الذي يمثله أبناء المدرسة الإمامية، وإليك هذه المقاربة، حيث أظهر سلوك الناخب الإمامي في إحدى الانتخابات أنه صوت ١٠٠٪ لصالح المرشحين من مدرسة الخلافة والأرثوذكس، وبنسبة ٧٠٪ للمرشح الكاثوليكي، و٦٦,٥٪ للمرشح الدرزي، و٦١٪ للأقليات ونزولاً حتى ٤٧٪ لمرشح الأرمن الكاثوليك (النسب المشار إليها في المناطق التي يعتبر فيها أتباع مدرسة الإمامة أقلية).

إلا إن الأوضاع تغيرت كلياً في لبنان من بعد اغتيال الرئيس الحريري، وظهور قوى سياسية جديدة على الساحة اللبنانية تبلورت في التيارين الأساسيين: الأول قوى ١٤ آذار (الموالاة) والثاني قوى ٨ آذار (المعارضة)، وما تلا ذلك من انسحاب القوات السورية، ومسلسل الاغتيالات المبهمة الفاعل، والحرب العدوانية الصهيونية على لبنان صيف ٢٠٠٦، وما حققت من نتائج مذهلة في صمود الشعب اللبناني ومقاومته الباسلة ضد الهمجية الصهيونية، وصعود حزب الله كرأس الحربة في المقاومة، وقصفه الصاروخي للأراضي الإسرائيلية، غير من موازين القوى في الساحة اللبنانية

بعد الحرب، إضافة إلى تشكيل تحالفات جديدة تمثلت في المولاة والمعارضة.

وظهرت حرب المخيمات في نهر البارد وما قامت به التنظيمات الإرهابية من السلفية المقاتلة، شكلت دافعا قويا للقوات المسلحة اللبنانية بالسيطرة على الأوضاع، وإبقائها كقوة رمزية تحفظ السلم الأهلي اللبناني باتفاق جميع اللبنانيين، وكل هذه التطورات وغيرها من تدخل الدول الخارجية أثرت بشكل مباشر على التحول الديمقراطي وعطلت العملية الانتخابية، إلا أن اتفاق اللبنانيين على تسمية قائد الجيش رئيساً للبنان، شكل خطوة إيجابية، وإن بقيت تراوح مكانها لستة أشهر بسبب تعقيدات الوضع السياسي، حتى تم تفعيلها عقب اتفاق الدوحة، وأخيرا العماد سليمان رئيسا رسميا للبلاد في الخامس والعشرين من آيار/ يونيو ٢٠٠٨.

ثالثاً مملكة البحرين :

انتظم الإسلاميون السياسيون من مدرسة الإمامة في البحرين، بـ جمعية الوفاق الوطني الإسلامي وهي تنظيم يمثل الإسلام السياسي الإمامي، يرأسها الشيخ علي السلمان، والذي كان ينشط في داخل البحرين ثم أضطر للجوء إلى بريطانيا، ليتعاون مع عدد من المقيمين والمنفيين الإسلاميين الإماميين المعارضين في الخارج والعاملين في تنظيم سياسي معارض يسمى « تنظيم أحرار البحرين».

ثم عاد إلى البحرين مع أغلب المعارضين، وقادة تنظيم أحرار البحرين إلى البلاد بعد إعلان الإصلاحات الدستورية في المملكة من قبل الملك حمد آل خليفة، وتم تعين عدد من المعارضين بمناصب حكومية عليا. تشكلت جمعية الوفاق الوطني الإسلامية لتعبر عن التوجهات السياسية للجمهور السياسي من مدرسة الإمامة، وصوتت الجمعية مع أغلبية شعب البحرين لصالح الإصلاحات الدستورية، كما ورد في برنامج الجمعية «عندما قرر شعب البحرين التصويت «بنعم» لميثاق العمل الوطني في فبراير ٢٠٠١ لما احتواه من تأكيدات على مكتسبات الدستور العقدي – دستور ١٩٧٣– وعدم المساس بها أو تجاوزها والتي أكدتها الضمانات الرسمية الكثيرة، كان ينظر إلى الميثاق[١٨] على أنه المشروع الذي سيخرج البحرين من دوامة التوتر الأمني اليومي والاحتقان السياسي الشال للحركة التنموية إلى واحة أرحب من الديمقراطية والحياة العادلة الكريمة.»

إلا أن وحدة الجمعية تعرضت للانشقاق باتجاهين متعاكسين، فقد خرجت مجموعة من المتشددين وسمت نفسها «مجموعة الحق» برئاسة حسن مشيمع لعدم الاحتجاج القوي المعارض والشديد من جمعية الوفاق عن ما سمته المجموعة النكوص عن الميثاق الوطني الذي صوت عليه من قبل شعب البحرين، عندما شرع دستور جديد يختلف عن دستور ١٩٧٣ الذي تطالب الجمعية بإقراره كدستور للبلاد.

أما الانشقاق الثاني عن الجمعية، فقد رأسه الدكتور نزار البحارنة وجمهرة من الإصلاحيين في الجمعية، احتجاجاً على عدم مشاركة الجمعية في دورة الانتخابات الأولى، وامتناعها عن تكملة

المشوار الإصلاحي عندما سن الدستور جديد، وهذا ما أورده البرنامج الانتخابي والذي نص على «أن ما جرى من إصدار لدستور جديد وبإرادة منفردة في فبراير ٢٠٠٢ هبط بآمال الشعب إلى أدني المستويات، لذا قررت غالبية الشعب وقواه الوطنية المقاطعة للانتخابات البرلمانية كموقف وطني احتجاجي لنعرف المجتمع المحلي والخارجي بما جرى من تراجعات على المستوى الدستوري. وقد أحبطت كل الدعوات المخلصة طوال الأربع سنوات المنصرمة الساعية لإحداث حوار وطني جدي للخروج من المأزق الدستوري».

ومثّل السياسيون من مدرسة الإمامة في الدورة الأولى للبرلمان البحريني (مجموعة الدكتور محمد علي الستري) المستشار الحالي للملك، حيث حصلت على ١١ مقعد برلماني، ولدلالة النضج السياسي فقد حصل تعاون وتنسيق بين هذه المجموعة وجمعية الوفاق الوطني. عادت الجمعية واشتركت في انتخابات الدورة الثانية بقوة، وحصلت على ١٨ مقعد نيابي ليترأس الشيخ علي السلمان المعارضة البرلمانية داخل قبة البرلمان، فاتحاً صفحة حياة سياسية جديدة بكل ممارساتها ونتائجها.

وقد عبّر برنامج الجمعية الانتخابي بكل وضوح عن سبب مشاركة الجمعية في الانتخابات الثانية والذي جاء فيه «ونشارك اليوم لنكمل ما بدأنها من ضغوط للوصول إلى توافق دستوري جديد وكي نمنع الفاسدين في النظام من السيطرة مرةً أخرى على قوى الشعب والتمادي في التحكم في موارد البلاد ومن زيادة تعقيد الملفات المثقلة أصلاً، وتكبيل الحريات بقوانين قمعية جديدة، لا تقل قمعية عن قوانين أمن الدولة البائدة، وحتى نقارع الفساد المستشري في أجهزة السلطة بعناوين جديدة كاستملاحك الأراضي والخصخصة والمشاريع الكبيرة الأخرى، ونحسن من وضع التعليم الذي أصبح يتهددنا ببطالة مقنعة متجذرة بعد أن كنا نعاني من البطالة البسيطة.

فالواقع الذي يفرض اليوم على الشعب من زيادة مضطردة في مستوى الفقر، وتسارع التجنيس العشوائي السياسي المفتت للبنى الاجتماعية والمرهق لخدمات الدولة، وتصاعد الأصوات الطائفية وممارسات التمييز، كل ذلك في ظل وفرة مالية وأجواء عالمية متوترة، خصوصاً التأزمات في منطقة الشرق الأوسط، واقع قد يصعب تغييره مع مرور الزمن، لم يترك المجال للقوى الوطنية إلا أن يكون لها تمثيل قوي داخل البرلمان رغم تحفظها على الدستور الجديد».

لقد تعلمت الجمعية من تجاربها الكثير، ودخلت إلى عمق الحياة السياسية السليمة، منخرطة في الحصول على انجازات تمرر بقوانين وقرارات يصادق عليها البرلمان كي تلزم الحكومة تنفيذها، تحت مراقبة البرلمان، بعيداً الحياة المرتجة والقرارات السريعة أو ما يعبر عنها بالثورية كبديل عن الشرعية الدستورية، وعززت الوفاق الوطني دورها الجماهيري، وأثبتت قدرتها على مسك الشارع الإمامي الاحتجاجي، كما عبرت عنها أحداث السنوات الماضية، لذلك كان من المفروض أن تستجيب السلطة في البحرين لمطالب الوفاق الملحة، لضمان استمرار دورها السلمي ولطمأنة جماهيرها بصحة النهج الديمقراطي البرلماني. وبعكسه سوف تحصل ردة ويتقوى التيار المتشدد، وستعود الحلول

الأمنية المستندة إلى حالات وقوانين الطوارئ وتعطيل الحياة البرلمانية للواجهة مرة أخرى.

إن انتهاج سياسة إضعاف الوفاق يضر بسلطة الحكومة، ويعرض البلاد إلى أزمات خانقة وضياع للمكتسبات الدستورية، لما تتمتع به من هيمنة على الشارع تحتاجها البلاد للاستقرار السياسي، وقد أثبتت ذلك قدرتها في أحداث أول السنة الجارية، عندما هدئت مظاهرات الاحتجاج على مقتل احد المتظاهرين على أيدي رجال أمن الدولة.

شكلت الانتخابات في البحرين خطوة متقدمة وإيجابية في توطين الديمقراطية داخل مجتمعاتنا القلقة والـ غير المستقرة، فالبرغم من العديد من الاضطرابات والتظاهرات التي جرت خلال السنوات الماضية، إلا أن القيادة السياسية لمملكة البحرين والمعارضة البرلمانية بقيتا مصرة على النهج الاصطلاحي الديمقراطي وإن كان بطيئاً، والمملكة بحاجة إلى تسريع مجال التنمية الاقتصادية ومكافحة الفقر والبطالة، لأحداث الاستقرار الاجتماعي والحياة السياسية والسليمة.

انتخابات أخرى:

كما جرت انتخابات دستورية في العديد من الدول العربية الأخرى التي يتواجد فيها أتباع مدرسة الإمامة، في كل من عُمان والكويت، تمثلوا في برلماناتها وشغلوا مواقع سلطوية عليا في الدولة، بعد أن أدرك حكام تلك الدول أن المشاركة السياسية لجميع المكونات الشعبية المتعددة، تحقق الاستقرار الاجتماعي ويبني حياة سياسية سليمة، تمارس فيها آليات الديمقراطية بأي مستوى كان، أفضل بكثير من السلطة المستبدة، فكانت الانتخابات خطوة متقدمة إلى الأمام. أما في المملكة العربية السعودية فقد جرت لأول مرة انتخابات البلدية وشارك فيها بكثافة منتمي مدرسة الإمامة وحصلوا على تمثيل متقدم في مناطقهم. آملين أن يتحقق اليوم الموعود بإجراء الانتخابات النيابية.

الاستنتاجات النهائية:

١- الحركة الدستورية في الشرق الإسلامي وما تبعها من حركات مثل ثورة العشرين في العراق، وتشريع دستور من وحي الحركة في إيران والعراق وغير ذلك في بلدان المختلفة، أثمرتا عن تطور واسع النطاق وعميق الغور، في الأوساط العلمائية والمجتمع الديني في المنطقة، وأحدثت تطورا ثقافيا واجتماعيا واسعا، لكن هذا التطور لم يستثمر بشكل المتوقع والمطلوب عند تنظيمات التيار الشيعي في الإسلام السياسي، عند الشروع في تأسيسها في خمسينيات القرن الماضي.

لكن مع تصاعد الأوضاع في العراق وسقوط نظام البعث السابق، برزت دعوات ملحة لكتابة دستور عراقي جديد، وإجراء انتخابات استجابة لنداءات آية الله العظمى السيد السيستاني. وهو ما يفسر العديد من الأحداث التي مرت فيها الانتخابات العراقية والإقبال الشعبي الكبير على ممارستها.

٢- تعد المشاركة في الانتخابات من الممارسات المرحب بها بشدة شرعياً، وهي تقترب عند بعض

الفقهاء من الواجب الشرعي. مما يظهر أتباع مدرسة الإمامة كقوة انتخابية مهمة تفرض نفسها في العمل السياسي في كل البلدان التي يتواجد فيه المسلمون من أتباع مدرسة الإمامة.

٣- تعتبر النجف الأشرف في العراق مقر المرجعية الدينية،وهي ليست كغيرها من المدن والمجتمعات، إنها مدينة دينية بمعنى الكلمة، ومغلقة لمذهب ودار لحوزته العلمية. يأتيها الطلبة "من كل فج عميق". وكل يحمل ثقافته ومفردات لغته وطبائع مجتمعه، والكثير منهم يتوطنون، ويبرزون كمراجع دين كبار فيما بعد، يذوبون داخل المجتمع النجفي، ولا يبقى من ولائهم لأوطانهم ومجتمعاتهم الأصلية شيء. وهي بهذا المعنى حاضرة دولية، يتعقد داخلها الصراع الحضاري بين أقوام واتجاهات.

يحصل هذا من دون المساس بهويتها، وشخصيتها القيادية بالنسبة لشيعة العالم. فما إن تناول علماؤها موضوع المشروطية والمستبدة، القادم من إيران وتركيا، حتى أصبحت هي عاصمة الصراع، ومركز الإفتاء في هذا الأمر.[١٩] فإذا كانت هي المركز حسب ما تقدم، فإن منتمي مدرسة الإمامة في البلدان العربية الأخرى تعد أطراف (لبنان، البحرين، الكويت، عُمان، السعودية، الإمارات،...) فالعلاقة بين المركز والأطراف وثيقة جداً، إلا أن الملاحظ في السنوات القليلة الماضية التي جرت خلالها الانتخابات، أن الأطراف كانت أكثر نضجاً سياسياً في ممارسة الانتخابات من المركز، حيث طرحت نفسها كقوى وطنية في تسميتها وبرامجها وتحالفاتها، وليست كقوى سياسية طائفية، ولم تحصل تداعيات أمنية أو استفزازات مذهبية وطائفية في بلدانها. بعكس ما جرى في العراق!!!.

٤- وعند البحث الدقيق نرى أن المصادمات المسلحة في العراق جرت بين القوى المتشددة والمتطرفة عند كل الأطراف المتصارعة وهي تملك مواقف متباينة بين رفض الانتخابات والمشاركة فيها.

٥- شكلت الانتخابات في عدد من البلدان التي شارك فيها منتسبي مدرسة الإمامة عامل استقرار وتقدم نحو الديمقراطية، كما في دولة الكويت وسلطنة عُمان، ويمكن إضافة مملكة البحرين بالرغم من حدوث بعض الاضطرابات الأمنية. إلا أن الانتخابات في العراق أحدثت انقساما بشكل حاد داخل المجتمع العراقي. وما لم تتم المصالحة الوطنية الشاملة بين جميع الفرقاء فلن ينعم العراقيون بالاستقرار الأمني.

وتزايد الأمل في الوصول إلى قناعات سياسية جديدة بعد الانخفاض في معدلات العنف، وصدور قرار مجلس الأمن الدولي ١٧٧٠ الذي يسمح بتقديم الدعم الدولي لتطوير الوضع العراقي، فمن المتوقع أن تحدث الانتخابات القادمة إذا جرت في بداية عام ٢٠٠٩ تعديلات كبيرة في موازين القوى السياسية، والاتجاه نحو حياة سياسية أكثر استقرار، وعند الوصول إلى ذلك المستوى من الأداء السياسي المعقول، ربما سيصبح العراق مُصَدراً للديمقراطية، بدلاً من الإرهاب والطائفية الآن .

٦- وكذا الوضع في لبنان لازال التوتر في تصاعد منعكساً على عدم تطبيع الأوضاع وعودة

الحياة السياسية من جديد، وستكون الانتخابات القادمة عامل توتر متزايد، في حالة عدم التوصل إلى اتفاق سياسي شامل بين الأطراف المتنافسة.

ختاماً

من كل ما تقدم يمكننا القول، إن الانتخابات في أي بلد عربي تعد خطوة متقدمة نحو الإمام، لما تختزن عملية الانتخاب نفسها من توليد وعي وتشخيص دقيق للاتجاهات السياسية الساعية نحو الديمقراطية، وهي بالتأكيد أفضل من أي نوع آخر من الاستبداد والدكتاتورية، والعملية الانتخابية أفضل وسيلة لكشف زيف الأنظمة التسلطية وهي القادرة على دحرها، وتدفع الانتخابات نحو تشديد المطالبة بالإصلاحات السياسية طبقاً لنتائجها .

الهوامش

١. المشروطة: مصطلح مأخوذ من الشرط والشروط، أي أن الحاكم يحكم وفق شروط مدونة في الدستور، وعليه التقيد والالتزام بهذه الشروط. شرح مستوحى من كتاب " تنبيه الملة وتنزيه الأمة " لآية الله الشيخ محمد حسين الغروي النائيني الصادر عام ١٩٠٦ باللغة الفارسية، وترجم إلى اللغة العربية على حلقات في مجلة العرفان اللبنانية عام ١٩٣٥، وصدرت عشرات الكتب تشرح وتعلق وتؤرخ لهذه الحركة الدستورية، والكتاب الذي يعد المحرك الدافع للمشروطة قد ترجم إلى لغات أجنبية عدة، وسوف يتضمن البحث عدد من المصادر المعنية بالحركة الدستورية من يرغب في المزيد من المعرفة العلمية أن يبادر للاطلاع على هذه المصادر.

٢. الخيون، رشيد، المشروطة والمستبدة مع كتاب "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" من منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، ط١، ٢٠٠٦، بغداد-بيروت.

٣. عميد زنجاني، عباس علي. الفقه السياسي/ ج١، ص٢٢، الطبعة الثالثة، طهران ١٩٩٥، منقول من كتاب الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي ١٩٠٥-١٩٢٠ للأستاذ جعفر عبد الرزاق، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، صدر سنة ٢٠٠٠، عن مؤسسة الأعراف للنشر.

٤. للتوسع في هذا الموضوع، راجع كتاب نظام الحكم والإدارة في الإسلام" للإمام الشيخ شمس الدين، الطبعة الجديدة.

٥. عبد الرزاق، جعفر، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، الكتاب رقم ٢٢، الصادر عن مؤسسة الأعراف للنشر.

٦. د.السيف، توفيق، "ضد الاستبداد"، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، قراءة في رسالة "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"، لشيخ الإسلام محمد حسين الغروي النائيني، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء ١٩٩٩. حيث يشرح المؤلف رسالة الشيخ النائيني ويعلق عليها ثم يلحق كتابه بالترجمة العربية للرسالة التي كتبها شقيقه الشيخ فوزي السيف.

٧. المصدر السابق ص/١٨٩.

٨. الخيون، رشيد، المشروطة والمستبدة مع كتاب "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" من منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، ط١، ٢٠٠٦، بغداد-

بيروت.
٩. يمكن الاطلاع على كامل النص في رسالة "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" للمرجع النائيني، ص ٢٦١.
١٠. المصدر السابق، ص ٢٨٢ نقلت عن " الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي " ١٩٠٥ – ١٩٢٠، جعفر.
١١. المصدر السابق، ص ٢٨٥ عبد الرزاق، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة.
١٢. رشيد الخيون، المصدر السابق.
١٣. تعيش في العالم العربي بسلام وآمان ومنذ آلاف السنيين العديد من القوميات والاديان والمذاهب والقبائل واللغات المتآخية ضمن مفهوم المواطنة. وقد عبر عنها في المعرفة الإسلامية بمصطلح الملل والنحل، ولعل أهم مصدر تراثي يتحدث عن المصطلح العلامة والمؤرخ المعروف بالشهرستاني في كتابه الملل والنحل. بقيه منها اليوم، الأديان: المسيحية بكل تصنيفاتها، واليهودية، الصابئة المندائية، الأشورية، ... قومياً الأكراد بتنوعاتها المذهبية وطرقها الصوفية، الشبك وهم بين الأكراد و العرب، مذهبياً مصنفين من أتباع مدرسة الإمامة، الأيزيدية بين الأديان والقومية، التركمان، بقسميهم من مدرستي الخلافة والإمامة، الأشوريين، ... الدروز الموحدون، لغوياً الأمازيغ بين القومية العربية أو التباين اللغوي، قبائل النوبة بين مصر والسودان، القبائل الإلحادية في جنوب السودان... وغير ها، مما كتب عنها وعرفها العالم الاجتماعي د. سعد الدين إبراهيم في سفره "الملل والنحل في العالم العربي". وتسمى أيضا بالأقليات حسب تعريف الأمم المتحدة Minority .
١٤. الأرقام المذكورة أعلاه أحصيت من خلال قراءة لأسماء الكيانات المشاركة، ومعرفة هويتها الحقيقية، والأرقام من المفوضية العليا للانتخابات بالرغم من تعذر الإحصاء على أساس مذهبي. المؤلف.
١٥. انظر إلى خارطة القوائم التي شاركت في الانتخابات الأخيرة في العراق على نظام البيانات التفاعلية (الـ power point) المرفق.
١٦. وزير الثقافة اللبنانية السابق، والمعتمد من الأمم المتحدة بالتواصل مع مكتب الإمام السيستاني.
١٧. نقل بتصرف عن موقع في شبكة الانترنت تابع للمركز اللبناني للدراسات والبحوث والمتخصص في الانتخابات اللبنانية، الذي يديره الأستاذ عبدو سعد .www. beirutcenter.info
١٨. مقدمة برنامج كتلة الوفاق النيابية في البحرين. ص٥، جمعية الوفاق الوطني الإسلامية عن موقع الجمعية على شبكة الانترنت الدولية .www alwefaq.org
الخيون، رشيد، المشروطة والمستبدة مع كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» ص ٨ من منشورات معهد الدراسات الإستراتيجية، ط١، ٢٠٠٦، بغداد– بيروت.

الملف

تمأسس النخبة الدينية.. التشيع السياسي أنموذجا

د. محمد حلمي عبد الوهاب*

إذا كان من الممكن أن نميز في الإسلام بين مستويات ثلاثة: شعبية، ورسمية، وسياسية؛ حيث الإسلام الشعبي هو ذلك المرتبط بآليات التدين التقليدي، والإسلام الرسمي هو الذي تعبر عنه المؤسسة الفقهية والتي تعمل غالبا لصالح السلطة، والإسلام السياسي المرتبط بنظرية الخلافة/الإمامة، فإن مفهوم «التشيع السياسي» يقع في تماس بالغ مع هذه المستويات الثلاثة.

فما المقصود بالتشيع السياسي؟!: هل التشيع هنا يرتد إلى جذوره التاريخية واللغوية فيفيد الولاء والانتماء على المستويين الديني والسياسي؟! أم المقصود به النظرية السياسية في المذهب الشيعي والتي تتمحور حول مسألة «الإمامة»؟! أم يُعنى بالتشيع السياسي أن ثمة ارتحالا قائما ما بين النظرية السياسية الشيعية ونظيرتها السنية تكون فيه الغلبة المفاهيمية للأولى على الثانية؟ أم المقصود بالتشيع السياسي أخيرا «تمأسس» فقهاء الشيعة مثلما الحال بالنسبة لفقهاء السلطان في التراث السني؟!.

في اعتقادي أنه من أجل الوقوف على بنية هذا المفهوم الملتبس علينا أن نقوم بتفكيكه ثم نعيد صياغة موضوعه مرة أخرى وفق النتائج المترتبة على عملية التفكيك. ومن أجل ذلك سنعمل على بيان الأوجه السابقة كلها، أي التشيع بمعنى الولاء، والتشيع السياسي في فكر الإمامية الاثنى عشرية، وارتحال المفاهيم من هذا الفكر إلى النظرية السياسية السنية، وتمأسس فقهاء الشيعة في التجربة السياسية مقابل فقهاء السلطة في السياق السني وصولا إلى تحديد المعنى المقصود بالتشيع السياسي.

لم يكن التشيع في يوم من الأيام –ومنذ ولادته– محض اتجاه روحي، وإنما نما وترعرع في أحضان الإسلام السياسي، وذلك بوصفه أطروحة مواصلة الإمام علي (كرم الله وجهه) للقيادة

*مدير تحرير رواق عربي.

بعد النبي -عليه الصلاة والسلام- فكريا واجتماعيا وسياسيا على حد سواء. إذ لم يكن بالإمكان -بحكم الظروف التي لازمت نشأة التشيع- أن ينفصل الجانب الروحي عن الجانب السياسي تبعا لعدم انفصال أحدهما عن الآخر في الإسلام ذاته، فيما يقرر السيد «محمد باقر الصدر» في كتابه «نشأة التشيع والشيعة». وبحسبه، لا يمكن للتشيع أن يتجزأ إلا إذا فقد معناه كأطروحة لحماية مستقبل الدعوة بعد النبي (صلى الله عليه وعلى آله)، هذا المستقبل الذي ظل بحاجة ماسة إلى المرجعية الفكرية والزعامة السياسية للتجربة الإسلامية معا.

كان الولاء لأهل البيت إذن تجسيدا فعليا لحركة التشيع وقد رافق هذا الولاء والانتماء مسيرة الحركة منذ بدايتها وحتى الآن؛ حيث تشكل على نطاق واسع للإمام علي (كرم الله وجهه) في صفوف المسلمين باعتباره الشخص الجدير بمواصلة دور الخلفاء الثلاثة في الحكم، وهذا الولاء هو الذي جاء به إلى السلطة عقيب مقتل الخليفة عثمان (رضي الله عنه)، وهو ما عبر عنه الإمام بقوله: «فما راعني إلا والناس كعرف الضبع إلي ينثالون من كل جانب مجتمعين حولي كربيضة الغنم». فما طبيعة هذا الولاء وماهيته؟ هل هو ولاء روحي محض أم ولاء سياسي ظل مرتهنا إلى الحقبة التصادمية التي عرفت آنذاك وفيما بعد بالفتنة الكبرى؟.

تؤكد المرجعية الشيعية أن هذا الولاء لم يكن تشيعا روحيا ولا سياسيا، لأن التشيع يؤمن بعلي كبديل عن الخلفاء الثلاثة وخليفة مباشر للرسول (ص)، ومن ثم فالولاء له كان أوسع نطاقا في صفوف المسلمين من التشيع الحقيقي الكامل، ذلك أن التشيع الروحي والسياسي، وإن نما داخل إطار هذا الولاء، إلا أنه لا يمكن اعتباره مثالا على التشيع المجزأ، كما أن تمتع الإمام علي بولاء روحي وفكري من كبار الصحابة في عهد أبي بكر وعمر من قبيل: سلمان، وأبي ذر، وعمار، وغيرهم، لا يعني أيضا أنه كان تشيعا روحيا منفصلا عن الجانب السياسي، بل يعد تعبيرا عن إيمان أولئك الصحابة بقيادة الإمام علي للدعوة بعد وفاة النبي فكريا وسياسيا؛ حيث انعكس إيمانهم بالجانب الفكري من هذه القيادة في الولاء الروحي، كما انعكس إيمانهم بالجانب السياسي منها في معارضتهم لخلافة أبي بكر وللاتجاه الذي أدى إلى صرف السلطة عن الإمام إلى غيره.

ولم تنشأ في الواقع، بحسب الفكر الشيعي، النظرة التجزيئية للتشيع الروحي بصورة منفصلة عن التشيع السياسي، ولم تولد في ذهن الإنسان الشيعي، إلا بعد أن استسلم إلى الواقع، وانطفأت جذوة التشيع في نفسه كصيغة محددة لمواصلة القيادة الإسلامية في بناء الأمة، وإنجاز عملية التغيير الكبيرة التي بدأها الرسول (ص)، لتتحول إلى مجرد عقيدة يطوي الإنسان عليها قلبه، ويستمد منها سلوته وأمله؛ فكيف حدثت هذه النقلة؟ وما مدى مسئولية الفقهاء والسلطة معا فيما يتعلق بحدوثها؟.

إذا كانت النظرية السنية في الإمامة قد سعت إلى «عقلنة» منصب الخليفة، وذلك بالتأكيد على آلية الاختيار واعتماد مبدأ الشورى في نظام الحكم، فإن النظرية السياسية لدى الشيعة عملت في المقابل

على تأكيد الإمامة بواسطة «النص»؛ ولهذا فإن القطيعة ما بين النظريتين في هذا الإطار تعد جزءا من سياق قطيعة مفهومية أعمق تتراوح ما بين المفهوم «المدني» للإمامة، بحسب النظرية السنية، والمفهوم «الثيوقراطي» المقابل لها في الفكر الشيعي. إذ تتباين رؤى الفريقين تبعا لاختلاف منطلقيهما.

ففيما تصف الإمامية الاثنى عشرية الإمام بالعصمة وتسمه بعدم الخطأ أو جواز النسيان، تنزع النظرية السنية العصمة عن إمامها، ولو نظريا، مؤكدة أن الأمة تقف من ورائه على الدوام تسدده وتقومه وتنبهه إلى مواقع الخطأ ومواضع الزلل في الأحكام، معتبرة إياه موكلا أو نائبا عن الأمة والتي لها الحق، كل الحق، في أن تخلعه أو تستبدل به غيره... إلخ. أي إن العصمة، وفق المنظور السني، ترتحل عن شخص الإمام إلى كيان الأمة، وفقا لحديث النبي (عليه السلام): «لا تجتمع أمتي على باطل».

ينتج عن ذلك أن الإمامة المعصومة عند الشيعة، هي منصب ديني محض تستمر فيه، ومن خلاله، مهمة النبوة في حقلي التشريع وحفظ العقيدة من التحريف والتشويه وسوء التأويل، كما تضم إلى ذلك مهمة شرح وتفسير قواعد الشريعة ومجملاتها. واستنادا لذلك، لا تختلف الإمامة حسب هذا الفهم عن النبوة إلا في خاصية «الوحي»، أما ما عداها فالإمامة والنبوة سواء والنبي والإمام سيان. وفي مقابل ذلك نجد النظرية السنية للإمامة –وعلى الرغم من طابعها ووظائفها الدينية– أقرب ما تكون إلى المنصب المدني، وبحسب الباقلاني، فإن مهام الإمام تتمثل في «تدبير الجيوش وسد الثغور وردع الظالم والأخذ للمظلوم [مهام / سلطة أمنية] وإقامة الحدود [مهام / سلطة تنفيذية] وقسم الفيء بين المسلمين [مهام / سلطة تشريعية] والدفع بهم إلى حجهم وغزوهم [مهام / سلطة دينية وعسكرية]، فهذا الذي يليه ويقام لأجله».

تبدو القطيعة ما بين النظريتين هنا على كل من المستوى الفقهي الكلامي ومستوى الفقه السياسي، كما لو كانت قطيعة ما بين نظريتين للدولة هما: النظرية «الثيوقراطية»، «الميثولوجية» لدى الشيعة، والنظرية «المدنية» «المعقلنة/المعصرنة» عند أهل السنة. ففيما تولد الأولى باستمرار مفاهيم وتصورات أسطورية وتكررها، تعيد الثانية إنتاج ذاتها وفق إملاءات العصر وظروفه السياسية والاجتماعية، أي إنها «تشرعن» الواقع وتبرره مولدة أكثر التصورات دنيوية عن الإمامة، على الرغم من تسرب بعض آليات الهالة الميثولوجية وارتحالها من الإطار الشيعي إلى محيط الخيال السني لظروف تاريخية وسياسية وفكرية.

وإذا كانت النظرية الشيعية بمخزونها «الميثولوجي» الواضح تقوم برفض قاطع لـ«عقلنة» الإمامة (أي إنكار ما تجسد منها في التاريخ من شورى واختيار باسم النص) فإن النظرية المدنية/السنية تنطلق على العكس من ذلك من المفهوم (الدنيوي/الزمني) للإمامة وكانت في تمسكها بهذا الدنيوي محكومة بإضفاء الشرعية على السلطان المتغلب لدرجة أنها أجازت إمامة الغلبة والاستيلاء وبلغ «تمأسس»

فقهاء السنة حدا أفضى في النهاية إلى انتفاء شروط الخلافة وعلى رأسها شرط العدالة، والتساؤل الذي يفرض نفسه وبقوة هنا هو: هل بقي فقهاء الشيعة بمنأى عن حالة التمأسس هذه؟! أم أنهم وفي ظروف مشابهة وتحت وطأة الاشتغال بالسلطة جاروا فقهاء السلطان في نزعتهم النفعية؟!.

يمكن القول إن تمأسس الفقهاء في النظرية السنية بلغ حد إجازة عقد الإمامة برجل واحد من أهل الحل والعقد، وفي حالات معينة خرج عن أي إطار للشرعية السياسية، حتى إن الغزالي، على سبيل المثال، أفتى بإقرار ولاية العهد لطفل ولما يبلغ أربع سنوات من عمره. ما حول الفقهاء إلى أيديولوجيي السلاطين واختزل مهمتهم في إضفاء الشرعية على حكم لا شرعي في الأساس ونزع الشرعية عن قوى المعارضة، ليس فيما يتعلق بمسألة جواز الخروج على الإمام الجائر، وإنما في أحقية الوجود بحد ذاته.

ومن ثم فقد تم توظيفهم سياسيا لأقصى درجة ممكنة. ومن ناحية أخرى، درجت السلطة السياسية على استخدام التحريم الديني واستغلاله في تصفية خصومهم حين لا يكون بوسعهم تجريمهم سياسيا، ويبدو أن انتظام فقهاء الشيعة غالبا في قوى المعارضة لم ينف عنهم سمة التمأسس في سياق دولة التغلب القائمة على أطراف المركز السياسي للخلافة أو حتى داخل هذا المركز في بعض الأحيان.

إذن اضطلع فقهاء الشيعة ومرجعيتها التشريعية بنفس الأدوار والوظائف التي قام بها فقهاء السلطان، وتحولوا على نحو منظومي إلى جهاز كهنوتي / بابوي تابع للسلطة السياسية، وضمن هذا المنحى نصادف على سبيل المثال الشيخ علي الكركي (١٤٦٥ – ١٥٣٣م) الذي اعتبره الشاه الصفوي بمثابة صاحب الدولة الحقيقي ونائب الإمام الغائب مؤكدا «أن على الجميع امتثال أوامره، فمعزول الشيخ لا يستخدم ومنصوبه لا يعزل».

ففي إطار الدولة الصفوية – وهي دولة شيعية وفق مقاييس الفكر السياسي الشيعي الكلاسيكي – تكونت ولأول مرة ما يمكن تسميته بـ «كنيسة الدولة الشيعية» على نحو مؤسسي، لدرجة أباحت للمؤرخين وصف الكركي بأنه «مخترع الشيعة» لا التشيع. أي مخترع آليات الإيمان الشعبي التقليدي عند عامة الشيعة من مثل: إجازة السجود على التربة المحترقة بالنار، وتطوير مجالس التعزية في عاشوراء، وإضافة كل من الشهادة الثالثة وحي على خير العمل...إلخ. وهي، في جزء منها، بمثابة إعادة إحياء لمخترعات العصر البويهي (٩٤٥ – ١٠٥٥) والعصر المغولي إثر تشيع سلطان خدانبدة (ت١٣١٦م)، ما يبرهن على أن الإسلام الشيعي الشعبي السائد ليس استمرارا لحركة التشيع بالمعنى الكلاسيكي، أي بمعنى الولاء لآل البيت ونصرتهم، بقدر ما هو امتداد للتشيع الكنسي الكهنوتي السلطوي على وجه التحديد، مثلما هو الإسلام السني الشعبي السائد مجرد استمرار للإسلام السلجوقي الأيوبي العثماني، وليس امتدادا لإسلام الخلفاء الراشدين.

أما فيما يتعلق بالفكر السياسي الشيعي.. فتنتفي شرعية قيام دولة إسلامية في عصر الغيبة، فالدولة

المدنية يغتصب فيها الحاكم حق الإمام المنتظر؛ ما يفضي إلى تحول الإمامة فعليا إلى مرجعية روحية بحتة مقاربة لمرجعية بابا الفاتيكان على سبيل المثال.

وهذا التحول يؤسس لازدواجية فيما يتعلق بالولاء الشيعي بحيث يكون ولاء الشيعي الديني محكوم بالإمام، أما ولاؤه السياسي فيكون للدولة المدنية مع الحكم عليها بأنها – وإن كانت عادلة – مغتصبة لحق الإمام الإلهي في الولاية الزمنية. وضمن هذا السياق يقع تمأسس فقهاء الشيعة لدرجة أن الكركي – والذي فوضه السلطان الصفوي في نيابة الإمام الغائب – أرسل إلى الشيخ القطيعي وكان معارضا للسلطان برسالة يقول فيها إثر رفض الأخير هدية السلطان:

«أخطأت في ردها وارتكبت إما حراما أو مكروها، باركك التأسي بالإمام الحسن السبط في قبول جوائز معاوية مع أنك لست أعلى مرتبة من الإمام ولا السلطان أسوأ حالا من معاوية».

تبعا لذلك، يحاول منظرو «ولاية الفقيه» الإيهام بالمطابقة ما بين هذه الولاية وولاية الإمام المعصوم، وهو إيهام محكوم في الأساس باعتبارات سياسية لا فقهية، فولاية الفقيه صيغة مستقلة تماما عن صيغة الإمامة المعصومة، وعليه تنتفي عموميتها؛ ما يفضي إلى بطلان الأساس الشرعي الذي يقوم عليه مبدأ «تصدير الثورة» أو ادعاء الولاية العامة على جموع المسلمين. أي إن الجمهورية الإسلامية الإيرانية لا تكتسب –والحالة هذه – الشرعية الأيديولوجية كدولة دينية، ولعل هذا هو السبب الرئيس في عزلة نظرية ولاية الفقيه «المتمأسسة» في كنيسة الدولة الشيعية ووقوعها في تعارض حاد مع السلفية السنية والشيعية على حد سواء كما لاحظ هادي العلوي.

وفيما يتعلق بمسألة تمأسس فقهاء الشيعة حديثا علينا أن نتذكر ما قاله الإمام النائيني في رسالته «تنبيه الأمة وتنزيه الملة في وجوب المشروطة»، والتي شكلت أيديولوجية الثورة الدستورية الإيرانية ضد جماعة «أنصار المستبدة» الذين رأى فيهم ضربا من الإكليروس الشيعي السلطاني، ولهذا وصفهم بأنهم «عبدة الظالمين» و«علماء السوء» و«لصوص الدين مضلي ضعفاء المسلمين»، ما يذكرنا بأوصاف علماء السوء التي قال بها السيد المسيح ونقلها الآجري في كتابه أخلاق العلماء وأبو طالب المكي في كتابه «قوت القلوب». ويبدو النائيني كما لو كان كواكبي الشيعة، إذ يحدد هو الآخر الآلية القائمة ما بين الاستبداد السياسي والاستبداد/ التمأسس الديني، والتي تقوم على المماثلة «المخيالية» ما بين المستبد والذات الإلهية.

تعني كلمة «مشروطة» في عنوان الرسالة الحكم الملكي المقيد بدستور وبرلمان مدنيين، إذ إن قضية الشيعي الكبرى تتمثل في سعيه الدائب لتحقيق وإقامة حاكمية الله على الأرض، وهو ما لا يتحقق، وفق منظوره، إلا بتوسط الإمام المعصوم، وما دام الأخير لا يزال في غيبته الكبرى فلا مناص من أن يحيا الشيعي ممزقا ما بين مملكة الأرض ومملكة السماء.

أي في انتظار دائم لمستحيل لا يتحقق وأمل لن ينجز، وفي إطار هذا التمزق وسياقاته يرفض

الشيعي الاحتكام إلى الطاغوت وسلطته الزمنية الغاصبة لحق الإمام المحتجب، فيحيا دائما على هامش السلطة، وربما خارجها، على الرغم من تضمنه داخلها، ما يفاقم من حالة تمزقه الحاد واغترابه المضني وتراوحه ما بين الروحي والزمني. وقد عمل أنصار المستبدة على استغلال كل آليات النظرية الشيعية من أجل شرعنة الواقع وإضفاء نوع من الشرعنة السلبية على السلطة الغاصبة، بدعوى عدم جواز النظر في الإمامة ما دام الإمام غائبا وما دامت الأمة تقع فعليا في عصر الغيبة.

واستنادا لذلك، وزعت المنشورات الدالة على عدم جواز مداخلة الأمة في أمر الإمامة متسائلة: وما شأن الرعية والمداخلة بشئون الإمامة؟ مؤكدة أن انتخاب الرعية للمندوبين يعد من باب الاغتصاب للمقام، أي من باب المشاركة في اغتصاب حق الإمام في الولاية الزمنية. وعلى النقيض، وظف النائيني نفس الإشكالية/الآلية بطريق معاكس، في محاولة منه لشرعنة حق ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة ما يقع على التضاد من نظرية «ولاية الفقيه»، حيث أكد أن هذه المسألة تقع ضمن الأمور الحسية لا ضمن التكاليف العمومية، أي إن ولاية الأمة على نفسها شأن سياسي لا ديني / شرعي، ما يقطع الطريق أمام تدخل فقهاء السلطة في المسألة برمتها.

ومن ناحية أخرى، إذا كان الشيعي غير مكلف في الأساس في إطار المعنى الفقهي للتكليف، بإقامة الحاكمية الإلهية حال استحالة تطبيقها والاكتفاء بانتظار أوبة الإمام المحتجب، فإنه مكلف شرعا، وهنا يستحضر النائيني آلية الشرعية المضادة، بأن ينخرط في العمل السياسي بتحويل السلطة المستبدة إلى سلطة ديمقراطية وبما ينسجم مع مصلحة الأمة؛ لأن السلطة المستبدة إنما تغتصب حقين معا: حق الإمام من جهة، وحق الأمة من جهة ثانية، في حين أن السلطة الديمقراطية المشروطة، حسب تصور النائيني، تغتصب حقا واحدا فقط هو حق الإمام الغائب، وهو أمر لا مناص منه ما دام الأخير غائبا.

ويوضح النائيني المسألة أكثر بقوله: «وبالجملة فإن المسألة مسألة مجلس نيابي شوري يبحث في صالح الأمة ويقيم الوظائف اللازمة لذلك... لا مسألة حكومة شرعية». فقد أراد أنصار المستبدة إيهام الأمة بأن هذا العصر هو عصر خلافة الإمام، وأن المغتصبين مبعوثون، في حين لا العصر عصر خلافة ومغتصبيها وليس الغرض من بعث المبعوثين إلا تحديد الاستيلاء الجوري، فيما يوضح النائيني.

هكذا يفضي تمأسس فقهاء الشيعة إلى ضرب من التشيع السياسي يتقاطع وفقهاء السلطة في التجربة السياسية السنية، كما يفضي فعليا إلى نوع من الإكليروس أو شعبة الاستبداد الديني على حد تعبير النائيني، والذي لا يرى ثمة فرقا ما بين السجود للفراعنة والطواغيت وانتظار الغفران من الباباوات وبين الانقياد الأعمى للكهنوت حيث تتماثل السلطة الإكليركية بنيويا في المجال الديني مع السلطة المستبدة في المجال السياسي مؤلهة الحاكم والمرجع الديني. وهو بهذا يركز على التواشج البنيوي بينهما

أو التضايف Caretation أي الاشتراط المتبادل بالعلاقة التواشجية، والتي تتجلى من خلال مظاهر التقديس والتأليه على الصعيدين الديني والسياسي معا، وفي ضوء هذا نتفهم مدلول التشيع السياسي باعتباره يشير إلى حالة التمأسس لدى فقهاء الشيعة.

يعني مفهوم التشيع السياسي إذن التنوعات الثلاثة التي عرضنا لها، فيفيد أولا معنى الولاء والانتماء، كما يعني ثانيا الارتحال القائم ما بين النظريتين الشيعية والسنية في السياق السياسي والذي تكون الغلبة والتأثير فيه للأولى على الثانية، ويقصد به أخيرا تمأسس فقهاء الشيعة في مقابل فقهاء السلطة في التجربة السنية، وهكذا يفضي الفكر السياسي الإسلامي، شيعيا كان أم سنيا، إلى قابلية تشكله أيديولوجيا على الصعيد النظري والعملي معا. وفي كلا الحالين، يحتاج الفكر السياسي الإسلامي إلى مراجعة شاملة قد تفضي إلى استبعاد العديد من وسائله ومناهجه بحثا عن تنظير مختلف وتجربة متنوعة.

وثائق

نيجريا رئيسا لمجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان على حساب مصر

دور جديد للمنظمات غير الحكومية *

في التاسع عشر من يونيو ٢٠٠٨ جرت مراسم انتخاب الرئيس الجديد لمجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، وذلك من بين أعضاء المجموعة الأفريقية داخل المجلس، وفقا لنظام التداول الدوري لهذا المنصب على أساس جغرافي.

وقد وقع الاختيار على ممثل نيجيريا الدائم لدى الأمم المتحدة بجنيف لتولي هذا المنصب، بناء على تزكيته من قبل الدول الأعضاء بمنظمة الاتحاد الأفريقي.

ورغم أن سجل نيجيريا في مجال حقوق الإنسان محلا لمطاعن كثيرة، إلا أن المراقبين اعتبروا اختيار نيجيريا لرئاسة المجلس الأممي، يعد إنجازا للمنظمات غير الحكومية في أفريقيا، على اعتبار أن جهود المنظمات غير الحكومية نجحت على الأقل في قطع الطريق على اختيار بلدان تحظى بسجل أسوأ في مجال حقوق الإنسان.

والمعروف أن فرص الاختيار على نحو أفضل لرئاسة المجلس الأممي من قلب المجموعة الأفريقية كانت محدودة للغاية، إذا ما أخذ في الاعتبار أن الدول الأفريقية الأعضاء بالمجلس التي يجوز الاختيار من بينها تنحصر في مصر، والكاميرون، وجيبوتي، والجابون، غانا، ومدغشقر، ومالي، وموريشيوس، وجنوب أفريقيا، وزامبيا، ونيجيريا.

*تقديم للوثيقة بقلم/ عصام الدين محمد حسن رئيس تحرير نشرة "سواسية".

وكانت التوقعات على مدى عدة شهور ترجح أن الطريق بات ممهدا لحصول مصر على مقعد الرئاسة بالمجلس الأممي، من دون منافسة من قبل الدول الإفريقية الأخرى، بحكم مكانتها السياسية ولتوليها قيادة المجموعة الأفريقية داخل المجلس، فضلا عن أنها كانت قد كشفت عن نواياها مبكرا، مما قطع الطريق على أي دولة أفريقية أخرى لترشيح نفسها.

وقد شكلت احتمالات فوز مصر بهذا المنصب الرفيع مصدر قلق شديد لدى المنظمات غير الحكومية، أخذا في الاعتبار أن مجرد فوز مصر بعضوية المجلس الأممي في العام الماضي كان محلا لانتقادات شديدة من قبل المنظمات غير الحكومية في ذلك الوقت، نظرا لاستمرار تدهور أوضاع حقوق الإنسان فيها واستمرار العمل بقانون الطوارئ، وتواصل ممارسات التعذيب وإحكام الحصار على مؤسسات المجتمع المدني وحقوق الإنسان والتلاعب المستمر بإرادة الناخبين في الانتخابات العامة. وعلاوة على ذلك فإن الحكومة المصرية خلال عام من عضويتها بالمجلس الأممي أقدمت على المزيد من انتهاكات حقوق الإنسان كما وكيفا، بالمخالفة للتعهدات التي قطعتها على نفسها عندما تقدمت بطلب الترشيح لعضوية المجلس، وهى الانتهاكات التي اتخذت منحى أكثر خطورة، وخاصة عبر إغلاق منظمتين حقوقيتين، وتطويق حرية الصحافة والتعبير عبر العقوبات السالبة للحرية التي طالت عددا من رؤساء تحرير الصحف الحزبية والمستقلة، واستخدام القوة المفرطة في فض التجمعات والاحتجاجات ذات الطابع السلمي، واستئناف ظاهرة إحالة المدنيين للمحاكم العسكرية.

وفضلا عن ذلك سعت الحكومة المصرية لاستثمار عضويتها داخل مجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في العمل على تقليص أدوار المنظمات غير الحكومية داخله، وفي محاولة تحجيم الفاعلية المحدودة أصلا للآليات الدولية لحماية حقوق الإنسان، بدلا من تعزيز التعاون الدولي من أجل تطوير تلك الآليات.

ومن ثم فإن هاجس فوز مصر برئاسة المجلس الأممي كان سيحمل في طياته تغليب الاعتبارات السياسية في الاختيار على المعايير الموضوعية، التي يفترض أن تستند إلى مدى احترام حقوق الإنسان في هذا البلد أو ذاك.

والوثيقة التي نحن بصددها تجسد توجهات المنظمات غير الحكومية الأفريقية خلال حملتها من أجل حفز الحكومات الأفريقية على أن يختاروا لرئاسة المجلس الدولة الأكثر مقدرة على مناصرة حقوق الإنسان.

فقد التقت إرادة ٤٣ منظمة غير حكومية في أفريقيا، ومن بينها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان وعدد من المنظمات المصرية والعربية، على أن تتوجه بندائها –الوثيقة– إلى رؤساء الدول الأفريقية تحثهم فيها على الانحياز لاختيار الأفضل، وفق معايير حقوق الإنسان، وليس وفق حسابات القوة السياسية أو الاتفاقات المتبادلة والاتجار بالأصوات.

ومن المرجح أن تكون هذه الوثيقة والتحركات الأخرى للمنظمات غير الحكومية الأفريقية، قد

ساهمت في إقناع حكومات الدول الديمقراطية بالامتناع عن تأييد رئاسة مصر للمجلس الأممي، وهو ما استخلصه تيدبيكون–مدير معهد المجتمع المفتوح الأمريكي ونائب مدير قسم السياسات الخارجية بمعهد بروكنجز للدراسات والأبحاث– في مقال مطول نشرته صحيفة الواشنطن بوست مؤخرا. وربما يمكن أن يفسر في هذا السياق لماذا قررت الحكومة المصرية في نهاية المطاف التراجع عن ترشيح نفسها رسميا لرئاسة المجلس، مفسحة المجال للإجماع الأفريقي على اختيار نيجيريا لهذا المنصب.

غير أنه تظل القيمة الأكبر لهذه الوثيقة كامنة في أنها وضعت المعايير الموضوعية التي ينبغي أن ينطلق منها الأفارقة، سواء في اختياراتهم للدول التي تتبوأ مقاعد العضوية بالمجلس الأممي أو تفوز برئاسته، وهى المعايير التي يؤّمِنْ التمسك بها مستقبلا تمثيلا أفضل لأفريقيا داخل المجلس الأممي، ويمنح حظوظا أعلى للدول التي يمكن أن يشكل وجودها داخل المجلس دعما حقيقيا لمكانته ولتفعيل دوره في حماية حقوق الإنسان.

نص الوثيقة

مداخلة منظمات المجتمع المدني
أمام مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة
بشأن الرئاسة الإفريقية المقبلة للمجلس
٢٠٠٨/٢/١٩

إلى رؤساء الدول الإفريقية
الموضوع : مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدة

نتطلع كمجموعة متنوعة لمنظمات حقوق الانسان والمجتمع المدني فى القارة الأفريقية إلى أن تكون الرئاسة الإفريقية المقبلة لمجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان مثمرة، في الفترة بين عامي ٢٠٠٨ و٢٠٠٩. وفي ضوء كل من الموقع البارز الذي تحتله المجموعة الأفريقية في المجلس والخطوات التقدمية التي إتخذتها الدول الأفريقية في الآونة الأخيرة على درب حقوق الإنسان من خلال تبني الميثاق الإفريقي بشأن الديمقراطية والانتخابات، والحكم نؤمن أنه من المهم على نحو خاص أن يمثل أفريقيا في هذا الدور طرف يحظى بتقدير في مجال حقوق الإنسان من قارتنا.

لذا نكتب إليكم بعد اجتماع الإتحاد الإفريقي في الآونة الأخيرة لنحثكم على دعم إختيار دولة إفريقية يمكنها أن تكون رائده في حقوق الإنسان ونشجعكم على معارضة إختيار أي دولة لا تحافظ على أعلى معايير حقوق الانسان، بما يتفق مع روح قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة ٢٥١/٦٠ الذي أنشيء المجلس بمقتضاه.

ومن الواضح أن الرئاسة الإفريقية لمجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان فرصة فريدة تدفع قضايا حقوق الإنسان التي تمثل هما حيويا للأفارقة إلى موقع الصدارة من خلال إختيار دولة إفريقية تقوم بدور النصير لحقوق الإنسان على المستويين الوطني والدولي.

لكننا قلقون من الاتجاه الذي اتخذته القيادة داخل المجموعة الإفريقية منذ تأسيس المجلس، وهي قيادة تصدرت بحيثيات قليلة للغاية ودون مقاومة من الأعضاء الأفارقة الآخرين. حيث تقاعست هذه القيادة عن تشجيع أو تطوير آليات حقوق الإنسان وأحيانا اتخاذ موقف يقوض على نطاق واسع، معايير حقوق الإنسان المطلوبة من أعضاء المجلس.

كما أنه في ظل القيادة الحالية طرحت بعض الدول الإفريقية مجموعة مسودات قرارات تتناقض بشده مع المباديء التأسيسية للمجلس، وهو ما ينطبق أيضا على سجل تصويت المجموعة.

ومن بين الأمور التي تمثل موضع قلق خاص، الميل إلى تحدي استقلال آليات الإجراءات الخاصة ووجود التفويضات نفسها في الدولة حيث أنها تلعب دورا أساسيا في الآليات الراهنة لحماية حقوق الإنسان رغم حقيقة أنها تتمتع بدعم الوفود الأفريقية التي يتجاهلها على نطاق واسع زعماء المجموعة.

ويعتبر قرار المجلس الذي صدر حديثا بإنهاء تفويض جماعة الخبراء بشأن السودان مثالا قويا على الموقف الذي تتخذه القيادة الإفريقية الحالية وعواقبها الوخيمة المحتملة. وتفتقر الآلية الحالية للإختيار داخل المجموعة الإفريقية، في العضوية والرئاسة، إلى الشفافية وتعترض فيما يبدو هدف المجلس في معالجة الطبيعة السياسية لنظام الأمم المتحدة لحقوق الإنسان.

وفي الحقيقة، فإن دولا من المنطقة، والتى يمتدح سجلها في حقوق الإنسان وتعتبر عضويتها إضافة قيمة للمجلس، لقيت تثبيطا في سعيها لشغل، مقعد ويرجع ذلك في جانب منه إلى سياسات القوة.

لذا فنحن نحتكم في عملية الإختيار للرئاسة على التالي:

(١) أن ترفضوا أي مرشح محتمل للرئاسة تقاعس عن تبني المعايير الدولية لحقوق الإنسان أو رفض التعاون مع المجلس ومنع إقرار الإجراءات الإيجابية المؤيدة لحقوق الإنسان داخل المجلس.

(٢) أن تحثوا المرشحين المحتملين الذين يتمتعون بسجلات إيجابية في حقوق الإنسان بأن يتقدموا بالترشيح للرئاسة لمقعد المجموعة الأفريقية ولإنتخابات المجلس التي ستجرى في مايو/ آيار.

(٣) أن تؤيدوا الدول التي أيدت في الماضي ودعمت عمل المقررين الخاصين، وعلى وجه الخصوص الدول الإفريقية التي طالبت بإبقاء مقرريهم الخاصين.

(٤) أن تضمنوا حصول الممثلون الدبلوماسيون للدول الإفريقية على الموارد والدعم الذي يحتاجونه للمشاركة في عمل المجلس.

(٥) أن تضمنوا أن يتم إنتخاب الرئيس التالي بشفافية وبالإستناد إلى تقييم موضوعي لإلتزام الدولة ولدعم حقوق الإنسان وليس نتيجة لسياسات القوة والإتفاقات المتبادلة والإتجار بالأصوات.

الرئاسة الإفريقية لمجلس الأمم المتحدة لحقوق الإنسان فرصة فريدة، فهي لن تساعد فقط في دعم فعالية ومصداقية المجلس، لكنها أيضا تستطيع أن تضع صياغة لمستقبل حقوق الإنسان في أفريقيا، من خلال لفت الإنتباه الدولي لبواعث القلق فى القارة وإعطاء المساحة المطلوبة للدول الأفريقية التى لعبت دور النصير لحقوق الإنسان.

ولكم جزيل الشكر

المخلصون

١. **حسن شير شيخ:** المدير التنفيذي لمشروع المدافعين عن حقوق الإنسان في بلدان شرق أفريقيا والقرن الأفريقي – أوغندا.
٢. **بهي الدين حسن :** مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان – مصر.
٣. **فرانك كامونجا سيبانجو:** المدير التنفيذي لمنتدى الديمقراطية في أفريقيا– كينيا.
٤. **جوج موكيت تاهل اتو:** الأمين العام للشبكة الدولية للحكم الصالح – ممثلا عن الكاميرون.
٥. **جاميلس ريتشارد اشونجي انجواسيه :** الجمعية الدولية للرفاهية – ممثلا عن الكاميرون.
٦. **ديودونه زوجنونج :** رئيسة هيومانس انترناشيونال – الكاميرون.
٧. **جوزيف موالي مينساه :** المدير التنفيذي لمنظمة هوبلينك انترناشيونال– غانا.
٨. **اناوكوي نسيريموفو :** المدير التنفيذي لمعهد حقوق الإنسان والقانون الدولي– نيجيريا.
٩. **بابتوند اولواجو:** منسق مركز حرية المعلومات في أفريقيا– نيجيريا.
١٠. **جي. جاسبر كوميه :** مركز الشفافية والمحاسبة في ليبيريا– ليبيريا.
١١. **كريستوف بابو كالونجي :** المدير العام لمنظمة حقوق الإنسان بلا حدود – جمهورية الكونجو الديمقراطية.
١٢. **جولورد باهاتي مابندا :** المدير التنفيذي لمنظمة حركة الشباب من أجل التنمية المشتركة والسلام– جمهورية الكونجو الديمقراطية.
١٣. **بول كاسنجو نجوي:** رئيس مجلس التقييم– جمهورية الكونجو الديمقراطية.
١٤. **حافظ أبو سعدة :** الأمين العام للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان – مصر.
١٥. **جمال عيد :** مدير الشبكة العربية لحقوق الإنسان – مصر.
١٦. **حسام بهجت:** مدير المبادرة المصرية للحقوق الشخصية– مصر.
١٧. **يوسف مولوجيتا:** الأمين العام للمجلس الأثيوبي لحقوق الإنسان – أثيوبيا.
١٨. **اليزابيث شيرم:** المديرة التنفيذية لمنظمة حقوق الإنسان – اريتريا.
١٩. **جين نويل عبدي:** رئيسة الرابطة الجيبوتية لحقوق الإنسان – جيبوتي.
٢٠. **عمر فاروق عثمان:** الأمين العام للنقابة الوطنية للصحفيين الصوماليين – الصومال.

٢١. **إتحاد الصحفيين في شرق افريقيا**– جيبوتي.
٢٢. **أحمد محمد علي:** رئيس الشبكة الصومالية للمدافعين عن حقوق الإنسان – الصومال.
٢٣. **عبد الرشيد عبد الله ابكار:** رئيس مركز الشباب والديمقراطية في مقديشو – الصومال.
٢٤. **علي سعيد عمر إبراهيم :** رئيس مركز السلام والديمقراطية – الصومال.
٢٥. **جبريل إبراهيم عبد الله:** مدير مركز البحث والحوار – الصومال. ٢٥
٢٦. **عبد الناصر عثمان أحمد:** رئيس شبكة السلام وحقوق الإنسان– الصومال.
٢٧. **علي باشي:** رئيس منظمة فانول لحقوق الإنسان– الصومال.
٢٨. **عالية عدن عبدي:** رئيسة حركة نساء هيران للدفاع عن السلام وحقوق الإنسان– الصومال.
٢٩. **سليمان إسماعيل بوليلة:** رئيس لجنة مراقبة حقوق الإنسان في القرن الإفريقي – أرض الصومال.
٣٠. **هاشم أحمد:** المدير بالنيابة لمنظمة السودان لمواجهة التعذيب – السودان.
٣١. **آيه منعم الجاك :** المنسق الإقليمي لبرنامج المبادرة الإستراتيجية للنساء في القرن الإفريقي– السودان.
٣٢. **صامويل موهتشي:** رئيس الإئتلاف الوطني الكيني للمدافعين عن حقوق الإنسان– كينيا.
٣٣. **هيلين كيجي– بيسيما:** المدير التنفيذي لمركز الحقوق الإنسانية والقانونية– تنزانيا.
٣٤. **ليفنجستون سوانيانا :** المدير التنفيذي لمؤسسة مبادرة حقوق الإنسان– اوغندا.
٣٥. **نديفونا محمد :** المنسق الوطني لشبكة حقوق الإنسان – اوغندا.
٣٦. **نكوندا ديسماس:** المدير المساعد للمبادرة الدولية لحقوق اللاجئين–أوغندا.
٣٧. **ديدياس كانيوجو:** المدير بالنيابة لحركة المسيحيين للقضاء على التعذيب– بورندي.
٣٨. **سودهاكور راملله:** مساعد رئيس تحرير صحيفة موريشيوس تايمز وسكرتير ملتقى الصحفيين الموريشيوسيين – موريشيوس.
٣٩. **ايرين بيتراس:** المدير التنفيذي لجماعة المحامين الزيمبابوبيين لحقوق الإنسان– زيمبابوي.
٤٠. **تامسانكا نجوانيا:** المدير التنفيذي لمركز المشاركة الشعبية – جنوب أفريقيا.
٤١. **كورليت ليتوجان:** مدير معهد حقوق الإنسان في جنوب أفريقيا – جنوب أفريقيا.
٤٢. **آمنة بوعياش:** رئيسة المنظمة المغربية لحقوق الإنسان –المغرب.
٤٣. **الحبيب بلكوش:** مدير مركز دراسات حقوق.