شؤون سعودية

Saudi Affairs

Issue 25 - April 2005

العدد ٢٥ – أبريل ٢٠٠٥

نقد الذات الشيعية

مقاربة أولية لظاهرة الغلو

الإنتخابات البلدية:

محفزات صراع محلي، وولادة وجوه جديدة

نقد تقرير الخارجية الاميركية حول حقوق الانسان في السعودية

صمت مشين حيال قضية إعتقال الإصلاحيين

التقرير السنوي لهيومان رايتس ووتش

النظام السعودي

ملكي مطلق لا يحمي الحقوق الأساسية للمواطنين

نايف لمحمد عبده يماني: الإنتخابات البلدية تافهة

حكم القضاء في المزيني: حرية وطن

المواطنة والفضاء السياسي

السجن سعودي، والتواطؤ والصمت أمريكي - أوروبي

ثقافة سياسية: الدستور، والإطار القانوني

يحيا العدل

حبسوه
قبل أن يتهموه...
عذبوه
قبل أن يستجوبوه...
أطفأوا سيجارةً في مقلتيه
عرضوا بعض التصاوير
عليه:
قل... لمن هذي الوجوه ؟
قال: لا أبصر...
قصوا شفتيه
طلبوا منه إعترافاً
حول من قد جندوه...
ولما عجزوا أن ينطقوه
شنقوه...
بعد شهرٍ... برّأوه...
أدركوا أن الفتى
ليس هو المطلوب أصلاً
بل أخوه...
و مضوا نحو الأخ الثاني
و لكن... وجدوه...
ميتاً من شدة الحزن
فلم يعتقلوه!

الهارب

في يقظتي يقفز حولي الرعبْ...
في غفوتي يصحو بقلبي
الرعبْ...
يحيط بي في منزلي
يرصدني في عملي
يتبعني في الدربْ...
ففي بلاد العرب
كلّ خيالٍ بدعةٌ
و كل فكرٍ جنحةٌ
و كل صوت ذنبْ...
هربت للصحراء من مدينتي
و في الفضاء الرحبْ...
صرخت ملء القلبْ...
إلطف بنا يا ربنا من عملاء
الغربْ...
إلطف بنا يا ربْ...
سكتُّ... فارتد الصدى:
خسأت يا ابن الكلبْ!

شعر: أحمد مطر

شؤون سعودية

مجلة شهرية سياسية

تصدر عن:

التحالف الوطني من أجل الديمقراطية
(في السعودية)

مسؤولا التحرير

■ د. فؤاد إبراهيم

■ حمزة الحسن

Saudi Affairs

A Monthly Political Magazine

Published By:

The National Coalition for Democracy in Saudi Arabia

Editors:

Dr. Fouad Ibrahim

Hamza Al-Hassan

Address: PO Box 201
Wembley
HA9 9ZQ
UK

Tel: 020 - 8385 0857

Fax: 020 - 8385 0857

Website: www.saudiaffairs.net

Email: editor@saudiaffairs.net

بسم الله الرحمن الرحيم

الورقة الاولى

نايف لمحمد عبده يماني: الإنتخابات البلدية تافهة

نفهم أن الأنظمة عامّة تزعم الإصلاح، بل أنها صالحة مصلحة إصلاحية في الأساس ولم تخرج عن هذا الخط!

ونفهم أنها ـ خاصة في الظرف الحالي حيث الضغوط الأميركية ـ تضخم من منجزاتها في هذا الصعيد، وتسوّق مشاريع إصلاحية تافهة للجمهور أملاً في إقناعه أو في إقناع الغربيين بعظمة تلك الإصلاحات!

ما لا نفهمه أنه، بعد مضي سنوات ثلاث من الحديث المكرور عن الإصلاحات من قبل المسؤولين السعوديين، لم نجد منها تطبيقات على الأرض الا النزر اليسير، يأتي وزير الداخلية الأمير نايف بعدها فيقول بأن الإنتخابات البلدية تافهة ولا قيمة لها!

أيعقل ذلك؟!

نعلم أن وزير الداخلية ضد الإصلاحات منذ ان جرى الحديث عنها في أيامها الأولى.

لقد كان ضد العرائض، وقد قالها بصوت عال، رغم أن ولي العهد استقبل ممثلين عنهم! الوحيد الذي هددهم وشتمهم هو الأمير نايف، في حادثة معروفة في الثاني والعشرين من ديسمبر ٢٠٠٣م.

ونايف بنفسه هو الذي نفى عن نفسه معارضته للأمير عبد الله وللإصلاحات حين ووجه بذلك وتحدثت عن الأمر الصحف الخارجية. وهو نفسه الذي قال علناً في تصريحات منشورة بأنه يكره استخدام كلمة (إصلاح) لأنها تعني أنه كان هناك (إفساد) والحال ان المملكة منذ تأسيسها تعيش عصراً إصلاحياً متصلاً! ولذا اقترح كلمة (تطوير) بدل كلمة (إصلاح)!

والأمير نايف هو الذي نكل بالإصلاحيين اعتقالاً، وهو الذي حرمهم من حقوقهم في محاكمة عادلة، وها هي أكثر من سنة تمر على اعتقالهم دون أن تتم محاكمتهم في محكمة مختصة علنية وشفافة. في حين ظهرت اتهاماته للإصلاحيين المعتقلين خارج إطار المعقول: كالقول بأنهم يدعون الى العنف؛ وأنهم يعرضون الوحدة الوطنية للخطر! في حين أن هذه التهم جديرة بأن تلصق بممارسات وزارة الداخلية.

الآن جاء الأمير نايف فزاد الأمر سوءً، أي حشفٌ وسوء كيله!

نعلم أن الحجازيين شكلوا لجنة تساهم في تشجيع المواطنين على الإنتخابات البلدية، كان بين أعضائها الناشط السياسي والإصلاحي محمد سعيد طيب، والدكتور محمد عبده يماني، وزير الإعلام الأسبق وآخرين.

الأمير نايف استدعى د. محمد عبده يماني، وأخذ يسخر قائلاً: ما شاء الله! عاملين حزب وهيئة! وأشار الى تجمع الحجازيين من مختلف الإتجاهات وبينهم محمد سعيد طيب، وهو شخص غير مرضي عنه من نايف وأجهزته.

هنا اقترح يماني على الأمير بأنه إذا كانت المشكلة هي في شخص محمد سعيد طيب، فإن حذف إسمه أمرٌ ممكن، وأن الهيئة ما هي إلا محاولة لتشجيع المواطنين على القيام بدورهم في الإنتخاب استجابة لدعوة ولاة الأمر!

قال الأمير نايف بأنه ضدّ إنشاء الهيئة من أساسها! لأن في ذلك دعماً لـ (آل منصور) الذين نفخوا في الإنتخابات البلدية التافهة، والتي أخذها البعض بجدية أكثر مما ينبغي؛ وقال إن هذه الطريقة من التفاعل مع الإنتخابات التافهة من قبل الهيئة إنما تأتي دعماً لآل منصور ـ أعداء نايف وإخوته السديريين! والمقصود بآل منصور، هم أبناء الأمير منصور بن عبد العزيز أول وزير دفاع للمملكة والمرشح لخلافة أبيه عبد العزيز، إضافة الى إخوة منصور الأشقاء كمتعب وزير البلديات وأبناء متعب الذين يتولون اليوم أمر الإنتخابات البلدية!

المهم أن د. محمد عبده يماني خرج من الإجتماع ومضى لحال سبيله، كما مضت الهيئة الى حال سبيلها هي أيضاً!

لا شك أن الكثيرين يدركون حجم المشكلة في البلاد؛ فهناك من لا يريد إصلاحا البتة، وعلى رأسهم نايف الذي يشجع التطرف السلفي ويتحالف معه؛ وهناك من يريد تغييراً جزئياً لتفادي غضب أميركا!؛ ولأن الصراع بين الأمراء شديد وقوي، فإن أحداً لا يعلم ماذا يريد الأمراء: هل نشجع الإنتخابات البلدية أم نقول ما قاله نايف: إنها تافهة فاجتنبوها كما تجتنبون قول الزور!

حكم القضاء في المزيني

حرية وطن

شهد الشهر الماضي تطوّراً ملحوظاً على الساحة المحلية، وأمكن القول بأنه كان شهر الكلمة بإمتياز، فقد صدرت عدة تقارير حقوقية محلية ودولية حول انتهاكات حقوق الانسان على مستوى حرية التعبير، وحقوق المرأة، وسجناء الرأي والاصلاح السياسي. وتخللت هذه التقارير قضية الحكم على الدكتور حمزة المزيني الاكاديمي المعروف والكاتب البارز في الصحافة المحلية والذي كانت له مطالعات نقدية بالغة الاهمية للمنهج التعليمي الرسمي المسؤول عن إشاعة أفكار التشدد وتشجيع ظاهرة العنف. لقد فتحت قضية المزيني الجدل على أفق واسع حول العلاقة بين المؤسستين الدينية (ممثلة في الجهاز القضائي المشتق منها) والسياسية، وحول مستقبل حرية التعبير.

إن حكم القضاء في الاستاذ حمزة المزيني لم يكن حكماً على شخص بل حكم على قيمة ومبدأ، فقد حكم القضاء بجلد وسجن الحرية والكرامة والصدق، بل وجلد الوطن وسجنه، إنه الاستبداد الديني ممثلاً في جهاز القضاء وما ينتمي اليه ومن يعمل بداخله.. إنها النزعة الاقتلاعية والاجتثاثية لدى المتصاهرين مع الطاغوت السياسي، من أجل ترسيخ القيم المتعفنة، والتي تتكأ على رطانة دينية مستهلكة لجهة تحقيق أغراض التحالف.. إن هذا الجهاز الذي بات مرتعاً لكل الطامعين في نيل المنصب والثروة، والمتواطئين مع علية القوم، بات متورطاً حد الجريمة في إصدار الاحكام الظالمة التي لا دخل فيها لشريعة السماء، بل هي تلبية لاملاءات المصلحة، والمصلحة المادية فحسب.

لقد عاد التحالف الديني ـ السياسي ليعبّر عن نفسه مجدداً عن طريق التوسل باللغة الوعظية والانذارية بنكهتها الدينية والتي أثبتت التجارب المتوالية إخفاقها الفادح والمدمّر.. لقد بات من المصلحة العليا للدولة التخلي عن استعمال اللغة الدينية لأنها لم تعد تختزن ما يكفي لجرعة واحدة من الاقناع من أجل الاستتار بها لقمع الحريات العامة ومصادرتها.

يغفل القائلون بأن الدولة مستهدفة من جهات محلية وأجنبية وربما غيبية، عن عمد وسابق إصرار حقيقة كون الاستهداف الحقيقي موجّه لحرية الشعب وكرامته، وأن المسؤول الأول عن ذلك كله هم ولاة الأمر بدرجة أساسية. لم يعد الأمر بحاجة الى مزيد من المساجلات الكلامية الفارغة من أجل إثبات صدقية وجدارة البديل الاصلاحي، ولم يعد الأمر بحاجة الى مزيد من الشهادات لإثبات الاجماع الوطني على هذا البديل. فقد عبّر السكان بوضوح شديد عن موقفهم من الأجندة الاصلاحية الحكومية، فكانت الانتخابات البلدية في المرحلة الاولى والثالثة دليلاً عملياً على أن ما أرادت الطبقة الحاكمة إقراره لم يحقق الرضا بين المعنيين بتلك الاجندة.

إن من أفدح الاخطاء التي إقترفتها الدولة هو توسلها بالدين في شؤون الدنيا، لأنها بذلك أفسدت الدين والدنيا معاً، وإن توظيف طبقة العلماء من أجل تحقيق مآرب السياسة الدنيوية لا يقل فساداً وفداحة.. لقد بات أكثر من ضرورة تجنيب العلماء مهازل السياسة التي أنضبت مصداقية العلماء، وحرمتهم من نعمة التأثير الروحي في جمهور الاتباع بفعل انغماسهم طوعاً حيناً وكرهاً احياناً كثيرة في شؤون السياسة الدنيوية بتأثير من أهل الحكم. إن سجل الاقترافات بصبغتها الحمراء القانية في بعض الاحيان، تفرض على أتباع العلماء إعانتهم على الخلاص من بلاء الوقوع تحت ضغط السلطة، وإخراجهم من مجال التأثير السياسي المباشر، درءا لاقتراف المزيد من الاخطاء الدامية.. ولاشك أن جهاز القضاء بات اليوم أكثر من أي وقت مضى في عين العاصفة، وهو يجسّد الاختلال العميق في بنية السلطة، ويعبر بجلاء عن استشراء الفساد في الجهاز الدولتي.

إن التواطىء المشين بين الامراء والعلماء في مجال القضاء لم يضرّ بالعدالة، التي ذبحت على الطريقة الدينية غير الشرعية، ولكن أضرّت بمجمل المؤسسة الدينية التي بات الحديث عنها بطريقة تهكمية يترجم معاناة المتظلمين الذين أخفق الحملة الافتراضيون لميزان العدل عن تحقيق النصفة من أنفسهم وممن جبلوا على ظلم العباد.

يلزم وقوف أغلبية هذا الوطن في وجه من يلوذون بلغة الاتهامات الدينية من أجل تهشيم قيمة الحرية ومصادرتها، فالدين لم ينصّب وكيلاً عنه من هؤلاء كي يرشدنا الى ما هو حلال وما هو حرام، كيف وبهذا الدين قد صار في أسر السياسي الذي لا يرى في غير مصالح الدنيا غاية ومآلاً. إن رفع الوصاية الدينية عن هؤلاء العلماء ضرورة قصوى دينية وسياسية، لأن استمرار هذه الوصاية وفي طورها الحالي يعني استمرار الاستبداد في شكليه السياسي والديني.. لقد سأم دعاة الحرية من تلطيخ القيم بدعاوى دينية لخدمة أغراض سياسية وفئوية محضة. ويلزم، في اضطراد مع ماسبق، تجنيب كتاب الله وسنة نبيه المصطفى معارك السياسة وأغراضها، أفكلما دعيت العائلة المالكة الى الاصلاح وانصاف الرعية من نفسها، واحقاق الحق الذي عليها وابطال الباطل الذي ساد فيها لجأت الى آيات الذكر الحكيم واحاديث الرسول الكريم، فتجعل منها غطاء لباطلها ومانعاً لحق العباد.

لقد أسرف العلماء والأمراء في النيل من الحريات العامة، وأفرطوا في تشديد الخناق على النص الديني، بفعل التفسيرات الضيقة والحرفية، وعاضدها أهل الحكم بالافراط في الاستعمال الساخر لمصطلح (الخصوصية) التي باتن ترهن مصير المجتمع والدولة

لخيارات عقيمة وتسوق الجميع الى جحيم المستقبل المجهول.. إن احتكار الحقيقة الدينية وحق تفسير النص الديني متظافراً مع إحتكار الحقيقية السياسية وحق تفسير الاحوال الاجتماعية لا يزيد الا خبالاً، فليس من عقم في هذا المجتمع حتى ترى فيه هاتان الطبقتان: العلماء والأمراء، رأياً سديداً ومسلكاً رشيداً ينجيه من عذاب أليم ويكفيه تبعات القصور التكويني الذي هو عليه منذ أن نشأت الدولة السعودية وحتى قيام الساعة رغم ما شهده المجتمع من تطوّر ذهني وترق فكري، وبات مدركاً تماماً لما يجب أن يكون عليه مساره ومسيرة الدولة معه.

ليس قرار ولي العهد في الغاء الحكم على المزيني هو مربط الفرس، فهذا القرار الباطل يجب أن يندثر لحظة ولادته لأن مجرد صدوره يعد وصمة يجب محوها على الفور، ولكن ما ترافق مع ذلك الحكم أيضاً هو انكى من ذلك، حيث قرار وزير العدل الى المحاكم الشرعية بإحالة قضايا ما وصفه بـ (الكتّاب المنحرفين) في الاعلام الى الشرع وأن يخضعوا جميعاً لحكم الشريعة، وذلك بناءً على مارفعه رئيس مجلس القضاء الأعلى الشيخ صالح اللحيدان. ومع أن القرار جرى تعديله لاحقاً بأن تحال قضية الكتّاب الى وزارة الاعلام، الا أن النقاش بهذه الطريقة الاسفافية ينطوي على مبيّتات كاشفة عن منهجية معلولة في التعامل مع الكلمة، يدل على ذلك استعمال توصيم معلّب (كتّاب منحرفين) كتهمة جاهزة تعقبها قائمة عقوبات، سيما في حال تطبيق نظام وزارة الاعلام الذي يملي على الكتّاب المحافظة (على عقيدة سلف هذه الامة) وما في هذا النظام من مواد قابلة للتفسير الاحادي والاتهامي يكفي لانزال اقصى العقوبات بأصحاب القلم. وطالما أن حرية التعبير (حسب المادة السادسة والعشرون) مشروطة باندراجها ضمن (الاهداف والقيم الاسلامية والوطنية) الخاضعة بطبيعة الحال لتفسير الحكومة، فإن الحرية تصبح مسلوبة المضمون ومقيّدة بإذن القابضين عليها.

لم يكن أصحاب الكلمة الحرة بحاجة الى (مكرمة) من المقام السامي لكي يصون لهم حرية منقوصة ومنتقصة، عن طريق تشكيل لجنة للنظر في القضايا الاعلامية مؤلفة من عضو من الاعلام وعضوء من وزارة الداخلية وقاض شرعي، وثلثا هؤلاء خصوم تكوينيين لحرية التعبير، فإذا كان الثالث متواطئاً أدركنا مصير الحرية.

إن إسقاط الحكم عن الدكتور المزيني من قبل ولي العهد ليس منقبة لمن أسقطوا الحكم بالنظر الى فداحة السابقة الخطيرة في المقام الأول، حين أصدر القضاء حكمه الغاشم بالسجن والجلد لشخصية وطنية وصاحب رأي حصيف وفوق ذلك رجل عرفته الصحافة والدوائر الاكاديمية بالنزاهة والاخلاص للمهنة العلمية. إن هذه السابقة بكل ما فيها من وقاحة واسفاف قد لطخت كل من شارك أو بارك أو حتى صمت، لأنها عار بكل ما في الكلمة من معنى.. إن الذي أصدر الحكم جهاز تابع للدولة، وبالتالي فإن اسقاط الحكم لم يكن يمحو عاراً قد شاع صيته السيء، وكان يفترض أن لا يجرؤ القضاء في البدء على تجاوز حدود الحرية المقدّسة، حتى لا يحتاج الى تدخل من ولي العهد كي يوقف اختراقاً فاضحاً من قبل جهاز دولتي موصوم بالفساد. ولا نعلم منقبة في تصريح ولي العهد (لا عبد الله ولا غير الله يستطيع أن ينقض الحكم الشرعي)، فكيف يسبغ على حكم كهذا شرعية، واذا كان كذلك فلماذا أوقف تنفيذ الحكم اذا كان شرعياً، مع ادراكنا للفارق بين النقض ووقف تنفيذ الحكم.

من المدهش حقاً أن يعكف القضاء الشرعي على تحطيم حرية الكلمة، متسربلاً بنزعة تصفية الحسابات الايديولوجية، فيما يضرب صفحاً عن أولئك الذين حللوا بفتاويهم إهراق الدم الحرام، وإشاعة الخراب والدمار، وقتل الابرياء، فليت من يتولى القضاء إستوعب تماماً رسالة المزيني في الاصلاح الفكري والاجتماعي قبل أن يجرؤ على وضعه على محك القضاء بكل مافيه من ابتذالات لفظية ومداولات قانونية هابطة. لقد أفصح المزيني عن رؤية اصلاحية من أجل تجنيب البلاد والعباد المزيد من الدماء واحتكار حق الله لمصادرة حقوق الآدميين.

يخبر واقع الحال عن أن العلماء يقعوا ضحية قوتين تدفعهم لتبني أحكام إقتلاعية واقصائية وهما: قوة الحكم وقوة الشارع.. فالطبقة الحاكمة تزاول ضغطاً مستمراً على العلماء للخضوع لمليات السلطة، والشارع يزاول ضغطاً على العلماء لتنفيذ مليات اجتماعية وسياسية. وتحت وطأة هذين الضغطين يصبح العلماء في مواجهة أعداء افتراضيين تطلق عليهم مسميات خصامية مثل: ليبراليين، وعلمانيين، وحداثيين، وأهل ضلال، وأهل بدع.. وتبقى القائمة مفتوحة على مسميات اخرى مطلوبة في المعاركة الحالية والمؤجّلة.

لقد باتت دعوى تطبيق الشريعة سلاحاً يشهر لضرب الحرية ومصادرتها، وتخريب أسس العدل وتقويضه، وليس لصيانة الحرمات، وإشاعة السلام الاهلي، وضمانة الحريات الفردية والعامة، وترسيخ قيم العدل والحرية والمساواة. فالذين يطالبون بتطبيق الشريعة إنما يأملون في تطبيق سياسة التمييز ضد الآخر، لأنهم يدركون بأن الشريعة المقصودة هي مصممة على مقاسات خاصة لا تصلح كإطار قانوني يحكم الفئات الاجتماعية من أطياف فكرية وسياسية واجتماعية ومذهبية متنوعة. لقد هال أولئك الذين ملئوا الدنيا زعيقاً وصراخاً مطالبين بتطبيق الشرع فانبروا لمناشدة من أوغروا صدورهم بوقف تطبيق الشرع ضد من فجّر ودمّر وقتل، بإسم الوسطية في الدين فيما يطالبون بإنزال أقصى العقوبات ضد أصحاب الرأي والكلمة الحرة. فقد خانتهم لياقتهم الفكرية والنفسية وضاقت صدورهم عن تحمّل من أفصح في الهواء الطلق وعلى مرأى ومسمع العالم كله عن رأي لا يرجو فيه غير اصلاح وجه وطن يحاول ان يخرج للدنيا بغير تشويه خلقي، بعد أن داهمته البلايا والمنايا من أرجاء الدنيا، بفعل حماقات السياسي والديني معاً.

هؤلاء الذين صفقوا وهللوا لحكم قضاء بات في دائرة الاتهام، يصدرون عن عقيدة تنزيهية اقصائية إزاء الاخر، فقد حقق القضاء رغبة قارّة في صدورهم، وكانوا فيما مضي يقولون بأن العلمانيين باتوا يسرحون ويمرحون دون رادع من شرع ولا مانع من دولة، تماماً كما هو شأن بقية الطوائف المذهبية التي طالها (التحريم السلفي) والتي يطلق عليها مسميات: الرافضة والصوفية وغيرها. إن مثل هذه النزوعات المتطرفة لا توحي بانقشاع التطرف من الفضاء الفكري المحلي، لأن مثل تلك النزوعات تعبر عن الرغبة الجامحة لمصادرة الحرية بل وتدميرها من أجل احتكار وسائل التعبير وتطبيق مبدأ (من لم يكن معنا فهو ضدنا).

المواطنة والفضاء السياسي

محمد محفوظ

ثمة علاقة عميقة وجوهرية، بين مفهوم المواطنة والأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية السائدة. وذلك لأن الكثير من مضامين المواطنة على الصعيدين الذاتي والموضوعي، هو بحاجة إلى فضاء سياسي جديد، يأخذ على عاتقه تحريك الساحة بقواها ومكوناتها المتعددة باتجاه القبض على المفردات والعناصر الضرورية لهذا المفهوم.

فالمواطنة كمبدأ ومرجعية دستورية وسياسية، لا تلغي عملية التدافع والتنافس في الفضاء الاجتماعي، تضبطها بضوابط الوطن ووحدته القائمة على احترام التنوع وليس على نفيه، والساعية بوسائل قانونية وسلمية للإفادة من هذا التنوع في تمتين قاعدة الوحدة الوطنية. بحيث يشعر الجميع بأن مستقبلهم مرهون بها، وأنها لا تشكل نفيا لخصوصياتهم، وإنما مجال للتعبير عنها بوسائل منسجمة وناموس الاختلاف وآفاق العصر ومكتسبات الحضارة. ولا يكتمل مفهوم المواطنة على الصعيد الواقعي، إلا بنشوء دولة الإنسان. تلك الدولة المدنية التي تمارس الحياد الايجابي تجاه قناعات ومعتقدات وأيدلوجيات مواطنيها. بمعنى أن لا تمارس الإقصاء والتهميش والتمييز تجاه مواطن بسبب معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية. كما أنها لا تمنح الحظوة لمواطن بفضل معتقداته أو أصوله القومية أو العرقية. فهي مؤسسة جامعة لكل المواطنين، وهي تمثل في المحصلة الأخيرة مجموع إرادات المواطنين.

المواطنة لا تنجز إلا في ظل نظام سياسي ديمقراطي – تعددي، يحترم حقوق الإنسان ويصون كرامته ويوفر ضرورات العيش الكريم. ولا يكتمل مفهوم المواطنة إلا في دولة الإنسان المدنية التي تمارس الحياد الإيجابي تجاه قناعات ومعتقدات وأيديولوجيات مواطنيها

لذلك فإن مفهوم المواطنة لا ينجز في ظل أنظمة شمولية – استبدادية، لأن هذه الأنظمة ببنيتها الضيقة والخاصة، تحول مؤسسة الدولة إلى مزرعة خاصة، تمارس الإقصاء والتهميش، كما تمنح الامتيازات بمبررات دون مفهوم الوطن والمواطنية.

فالدولة المدنية التي تحترم الإنسان وتصون كرامته، وتمنحه حرياته الأساسية، هي الحقيقة الموضوعية الوحيدة، التي تبلور مفهوم المواطنة، وتخرجه من إطاره النظري المجرد إلى حقيقة سياسية ومجتمعية راسخة وثابتة. فدولة الاكراه والاستبداد وممارسة القمع والتعسف، تجهض مفهوم المواطنة وتخرجه من مضامينه السياسية المتجهة صوب الموازنة الفذة بين ضرورات النظام والسلطة ومتطلبات الكرامة والديمقراطية. وكل الشعارات والمشروعات ذات الطابع التقدمي التي تحملها بعض السلط والدول، تبقى مجردة وفي دائرة الاستهلاك الاعلامي والسياسي بدون المواطنة التي تمارس حقوقها غير منقوصة وتلتزم بواجباتها دون مواربة. وعليه فإن مراعاة مصالح المواطنين والعمل على ضمان حقوقهم واحترام حرياتهم وصيانة كراماتهم، هو الذي يضمن الاستقرار السياسي، ويطور مستوى التفاهم والانسجام بين السلطة والمجتمع وتتبلور الإرادة الوطنية صوب القضايا الكبرى للوطن والأمة.

لذلك فإن المواطنة وفق هذا المنظور، هي قوام الحياة السياسية الفاعلة والسليمة. وحينما تجرد الحياة السياسية من مقتضيات ومتطلبات المواطنة، تتحول إلى حياة مليئة بالنزاعات والانقسامات وتكريس مضامين التخلف والانحطاط المجتمعي.

وذلك لأن المنابر الاعلامية ووسائط الثقافة في المجتمع، تشترك في عملية تفتيت مضمون المواطنة، عن طريق نشر ثقافة الكراهية والدعوة إلى المفاصلة والقطيعة مع بعض شرائح المجتمع. فينتشر التمزيق، وتتعاظم مظاهر التهميش وأشكال التمييز، وتهدد الوحدة الوطنية في أهم مقوماتها ومرتكزاتها ألا وهي المواطن. حيث ان تسميم المناخ الوطني العام، بثقافة التمييز والكراهية، ودعوات المفاصلة والتحريض الطائفي والقومي، تقلص امكانية الاستقرار،

وتحول دون توفر متطلبات الوحدة الوطنية. فالدولة التسلطية بصرف النظر عن أيدلوجيتها والشعارات التي ترفعها، هي التي تجوف مفهوم المواطنة وتفرغه من مضامينه السياسية والمجتمعية. لذلك هناك علاقة وطيدة بين مفهومي الدولة المدنية والمواطنة. إذ لا دولة مدنية بدون مواطنة كاملة تمارس كل حقوقها وتقدم بكل واجباتها الوطنية. كما أنه لا مواطنة مستديمة بدون دولة مدنية تسن القوانين التي تحمي قانون المواطنة ومتطلباته، وترفده بالمزيد من الآفاق وأدوات الفعالية المجتمعية. فلا يمكن أن تتحقق مواطنة في ظل دولة تسلطية – استبدادية، لأن هذه الدولة ببنيتها القمعية، تلغي دور المواطن في عملية البناء وتسيير أمور الوطن. كما أنه لا يمكن أن ينجز مفهوم الدولة المدنية في مجالنا الإسلامي، بدون احترام مفهوم المواطنة وتوفير كل مستلزماته الذاتية والموضوعية.

فالعلاقة جد وطيدة بين مفهومي المواطنة والدولة المدنية، إذ كل مفهوم يستند على الآخر لاستمراره وتحذره في المحيط الاجتماعي. وهذا بطبيعة الحال يتطلب «تسريع الاتجاه نحو الديمقراطية الحقيقية والتعددية الفعلية والتنمية الشاملة في الدولة وبالدولة إن أمكن، جنباً إلى جنب، محو الأميات المتكثرة، وتحرير الأبنية الثقافية السائدة من عقد الأتباع والتقليد، وتثوير الوعي الاجتماعي. بما يؤكد معاني الحراك والمغايرة وحق الاختلاف، وتدعيم أسس المجتمع المدني بما يؤكد مفهوم المواطنة بكل لوازمه الحديثة وشروطه الإنسانية التي لا تفارق حرية الرأي والاجتهاد وحق الخطأ في الوقت نفسه (راجع كتاب جابر عصفور – ضد التعصب، ص ٢٤٢، المركز الثقافي العربي) وبالتالي هناك منظومة متكاملة من القيم والمبادئ، التي تكرس مفهوم المواطنة في الواقع الاجتماعي. ومن هذه المنظومة الديمقراطية والحوار والتسامح وحقوق الإنسان وحرية التعبير والانتماء. فكلها قيم ضرورية لإرساء مضامين المواطنة. أي أن توفر هذه القيم، هو الذي يؤدي إلى انجاز مفهوم المواطنة. وبمقدار غياب هذه القيم أو بعضها، بذات المقدار يتم انتهاك مفهوم المواطنة.

وهذا يدفعنا إلى القول: ان المواطنة لا تنجز إلا في ظل نظام سياسي ديمقراطي – تعددي، يحترم حقوق الإنسان ويصون كرامته ويوفر ضرورات العيش الكريم. وعليه فإن الاستقرار السياسي والمجتمعي في المجالين العربي والإسلامي بحاجة إلى توفر العناصر التالية:

١– المواطنة التي تمارس دورها في الشأن العام بدون خوف أو تردد.

٢– مؤسسات المجتمع المدني، التي تأخذ على عاتقها استيعاب طاقات المجتمع وتبلور كفاءاته وقدراته، وتساهم في معالجة المشكلات التي يمر بها المجتمع.

٣– الدولة المدنية التي تجسد إرادة المواطنين جميعا، ولا تميز بين المواطنين لدواعي ومبررات ليست قانونية وإنسانية. فهي دولة جامعة وحاضنة لكل المواطنين وتدافع عنهم، وتعمل على توفير ضرورات معيشتهم وحياتهم. فالأوضاع العربية والإسلامية، بدون هذه العناصر، تعيش القهقري والمزيد من التراجع والانهيار على الصعد كافة. لذلك فإن الجهود العربية والإسلامية اليوم، ينبغي أن تتجه إلى توفير كل مستلزمات تجسيد هذه القيم والوقائع في المجالين العربي والإسلامي.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: ان غياب مبدأ المواطنة ومؤسسات المجتمع المدني والدولة المدنية عن واقعنا العربي والإسلامي، ينذر بتطورات كارثية على المستويات كافة. ولا خيار أمام النخب السياسية السائدة، إذا أرادت الاستقرار لأوطانها، إلا الانخراط في مشروع الاصلاحات السياسية والوطنية، المتجهة صوب إرساء دعائم المواطنة ومؤسسات المجتمع المدني والدولة المدنية الملتحمة في خياراتها الاستراتيجية مع خيارات مجتمعها، والساعية نحو إزالة كل رواسب الدولة التسلطية من واقعها ومؤسساتها وهياكلها المختلفة. وحده الاصلاح السياسي الحقيقي، هو الذي يوقف الكوارث القادمة وعلى الصعد كافة.

الرياض ـ ٢٠٠٥/٣/٢٢

حادثة الباص في القصيم

مؤشر الانفلات الأمني

أصدرت لجنة الدفاع عن حقوق الإنسان في شبه الجزيرة العربية بياناً حول ما تعرّضت له حافلة تقلُّ ثمانية وأربعين مواطناً من أهالي منطقة القطيف كانت قادمة من المدنية المنورة إلى اعتداء من قبل مجموعة سلفية متشددة في منطقة البتراء بالقصيم.

وكانت الحافلة التابعة لسفريات الحمادي بالقطيف تحمل ٤٨ مواطناً عائدين إلى بلادهم بعد زيارة قبر الرسول المصطفى في المدينة المنورة، تسير على طريق البتراء السريع في الساعة الثامنة من مساء الجمعة الماضي ١/صفر/ ١٤٢٦هـ الموافق ١١/ مارس /٢٠٠٥ اضطر سائق الحافلة للدخول إلى منطقة البتراء بهدف الاستراحة وتعبئة الوقود في محطة البتراء الواقعة على طريق البتراء القديم، وأثناء توقفهم اتجهت نحوهم مجموعة مكونة من ستة أشخاص وبعد أن تأكدوا أن ركاب الحافلة من أهالي القطيف وأنهم من المسلمين الشيعة قاموا برفع أصواتهم بوجه الركاب ونبزهم بالألفاظ التكفيرية والبذيئة وقاموا بدعوة الركاب إلى الدخول في مذهب أهل السنة وترك مذهب الرافضة حسب زعمهم، وعندها أجتمعت أعداد من هذه الجماعات الحاقدة قدر عددهم بالعشرات ووقع تلاسن حاد بين ركاب الحافلة وتلك الجماعات الطائفية مما أدى إلى قيام الجماعات المذكورة بالاعتداء على ركاب الحافلة بالضرب مما تسبب في جرح بعضهم، وقد قام بعض من الركاب باللجوء إلى مركز شرطة البتراء، وقد تم تفريق هذه الجماعات الطائفية بعد مواجهات جرت بينهم وبين أفراد الشرطة.

وحمّلت اللجنة في بيانها الحكومة السعودية مسؤولية ما جرى كونها مسؤولة عن حفظ أمن المواطنين وسلامة أرواحهم داخل حدود الوطن، كما دعت اللجنة (النظام السعودي اثباتاً لصدقيته لإحياء ملفات العنف الطائفي التي راح ضحيتها الكثير من المواطنين كالمواطن أحمد الملبب والتحقيق فيها ومعاقبة الفاعلين).

٧ صفر / ١٤٢٦ هـ ـ ١٧ مارس ٢٠٠٥

السجن سعودي، التواطؤ أمريكي، والصمت أوروبي عربي

فيوليت داغر؛ رئيسة اللجنة العربية لحقوق الإنسان

كنا نتمنى أن تنشر المملكة قائمة بأسماء المعتقلين لديها، خاصة وأن عددا كبيرا من معتقليها في سجن الحائر السيئ الذكر يقوم بإضرابات دورية عن الطعام أدت لنقل أكثر من خمسة عشر منهم للمستشفى في حالة خطرة. كما وأن هناك جدار صمت رهيب حول أوضاع السجناء الذين يطالبون – ومنذ أول حركة سلمية احتجاجية قام بها أكثر من مائتي سجين بإعلانهم إضرابا مفتوحا عن الطعام يوم ٢٠٠٤/١٢/٢٢ – بوضع حد لأوضاعهم اللا إنسانية وظروف احتجازهم وغياب البعد القضائي لتوقيفهم. لقد أعلنوا في رسالة وصلتنا من السجن عن أهم مطاليبهم وهي:

- إيقاف حالة الحبس الاحترازي الذي يمنع فيه السجين من حقوقه الأساسية،
- إحالة المعتقلين للمحاكم للنظر في قضاياهم،
- الإفراج عن كل المعتقلين الذين انتهت مدد أحكامهم،
- إيقاف المعاملة السيئة أثناء التحقيق والتي تمتد للاعتداء الجسدي في حالات كثيرة،
- إنهاء حالات السجن الانفرادي والتي يتعرض فيها كثير من السجناء إلى عزل تام عن بقية السجناء، ذلك في انتهاك صارخ للمعايير الدولية في أوضاع السجناء.

كانت الأوضاع الرديئة في سجن الحائر سببا لحريق تحدثت عنه الصحافة المحلية، لكن حالت المباحث العامة دون معرفة أسبابه الحقيقية ونتائجه.

ومن المعروف أن هذا السجن يضم أكبر تجمع لمعتقلي الرأي والمتهمين "بجرائم إرهابية وأخرى تمس أمن الدولة". فبسبب المعاملة الرديئة والمهينة داخله، حاول المحامي عبد الرحمن اللاحم، الكادر في اللجنة العربية لحقوق الإنسان والكاتب والصحفي، وضع حد لحياته إن كانت ستستمر على هذا الحال. الأمر الذي كان من السهل معاينة آثاره على يديه في أول زيارة له من محاميه.

قبل عام من اليوم، قامت أجهزة المباحث العامة بحملة ١٦ آذار (مارس) ٢٠٠٤ التي شملت اعتقال ١٢ إصلاحيا بقي منهم ثلاثة في معتقل عليشة هم: الدكتور متروك الفالح والدكتور عبد الله الحامد والشاعر علي الدميني (جميعهم من الشخصيات الاعتبارية المعروفة عربيا وعالميا ولهم إسهامهم الغني في اللجنة العربية لحقوق الإنسان والكتابات الفكرية والأدبية). تبع ذلك اعتقال المحامي عبد الرحمن اللاحم لمدة أسبوع لتدخله من أجل الدفاع عن صحبه. كذلك منع عدد كبير من السفر، منهم من يطاله المنع حتى يومنا هذا مثل: الأستاذ محمد سعيد طيب والدكتور خالد الحميد والأستاذ نجيب الخنيزي والدكتور توفيق القصير والمحامي القاضي سابقا سليمان الرشودي والدكتور عدنان الشخص والأستاذ أمير أبو خمسين.

كانت خطة وزارة الداخلية والمباحث العامة إخراس صوت الإصلاح في المملكة بإعطاء درسٍ في ثقافة الترهيب والخوف. فإذا بالسحر يرتد على الساحر، ويكتشف العالم أجمع نخبة من الإصلاحيين الدستوريين الرافضين لسندان عنف السلطة ومطرقة عنف الجماعات المسلحة. مجموعة من المصرين على انتقال سلمي وحضاري من داخل البلد وأبناء المجتمع، لا من خارجه وبأوامر فوقية.

فقد تبلورت معالم تأسيسية لحركة مدنية واسعة تتكثف مطالبها في: إدراك معنى قيام دولة المؤسسات الدستورية، ضرورة التصدي للأزمات المعيشية المتفاقمة للمواطنين، خطورة غياب الحريات العامة، تأثير غياب تعبيرات المجتمع المدني على تأصل العنف والتطرف في المجتمع، مخاطر استمرار انتهاكات حقوق الإنسان بما في ذلك حقوق المرأة والأقليات المذهبية والطائفية.

استمرت المضايقات على المجتمع المدني الأهلي رغم الحملة العربية والدولية للتضامن مع معتقلي المملكة. فتراجعت الحكومة عن علنية محاكمة الشخصيات الإصلاحية. كما وطلبت رسميا من سفارتي الولايات المتحدة

اعترفت السلطات السعودية أخيرا بأن عدد المعتقلين فيها ضمن "الحرب على الإرهاب" هم بحدود ٧٠٠ شخصاً. كانت اللجنة العربية لحقوق الإنسان وجمعية الكرامة قد نشرتا سابقا تقريرا بالفرنسية مفصلا عن الاعتقال التعسفي في هذا البلد احتوى قوائم غير كاملة بأسماء ٦٠٠ ونيف معتقل. الأمر الذي استدعى هجوما غير مسبوق على اللجنة العربية باعتبارها تقوم بعمل دعائي غير دقيق.

وبريطانيا في الرياض عدم إرسال أي مراقب لجلسات المحكمة حتى لا يتم تعنيفه باعتباره شخصا غير مرغوب فيه. كذلك منعت المحامين والمراقبين العرب والدوليين من دخول أراضي المملكة وحضور المحاكمة رافضة الاعتراف بهيئة المحامين الدولية التي سمتها اللجنة العربية لحقوق الإنسان من العرب والغربيين. وعندما توصل المحامون من أبناء الجزيرة لتكوين هيئة يتناوبون على رئاستها، اعتقلت المتحدث باسمها المحامي عبد الرحمن اللاحم في ٢٠٠٤/١١/٦.

بداعي واجب الحياد والولاء للوظيفة العامة، قرر مجلس الوزراء السعودي يوم الاثنين ٢٠٠٤/٩/١٣، اتخاذ ما يلزم من إجراءات لمنع مناهضة سياسات الدولة أو برامجها "من خلال المشاركة بشكل مباشر أو غير مباشر في إعداد أي بيان أو مذكرة أو خطاب بشكل جماعي أو التوقيع على أي من ذلك، أو من خلال المشاركة في أي حوار عبر وسائل الإعلام أو الاتصال الداخلية أو الخارجية أو المشاركة في أي اجتماعات أو التستر على هذه المشاركة في نطاق مناهضة سياسة أو برامج الحكومة".

كانت آخر جلسة لمحاكمة الإصلاحيين في ٢٠٠٥/٣/١٢ تأكيدا لما قاله الدكتور عبد الله الحامد، من أن المحكمة أعجز من أن تسمح بعلنية الجلسات. وإن اختلفت عن سابقتها في شيء، فهو عدم القيام باعتقالات جديدة في محيط المحكمة العامة في الرياض.

كان رد الحكومة على مداخلات اللجنة العربية لحقوق الإنسان في المفوضية السامية لحقوق الإنسان تأخير الردود بشأن الإصلاحيين والمطالبة بعدم إطلاع اللجنة على التدخلات السعودية بحجة عدم احترام اللجنة العربية لسرية الإجراءات. كذلك أصرت على رفض أي وفد غير حكومي لزيارة المملكة والإطلاع مباشرة على أوضاع المعتقلين في سجن الحائر ومقر المباحث العامة في عليشة. كما لم تعترف بهيئة المحامين الدولية التي شكلت للدفاع عن رواد الإصلاح والتي تضم حتى الآن ٢٤ محاميا ومحامية وجبهة المحامين للدفاع عن الدكتور سعيد بن زعير.

لقد هددت العديد من عائلات المعتقلين من مغبة التعاون مع منظمات حقوق الإنسان ووعدت مقابل مقاطعتها بدراسة أوضاع أبنائهم المعتقلين. إضافة لذلك لم تأبه لقرار فريق العمل الخاص بالاعتقال التعسفي الذي اعتبر الاعتقال تعسفيا في قراره في شهر يناير (كانون الثاني) ٢٠٠٥. ورغم فقدانه ٣٢ كيلو غرام من وزنه بسبب إضرابه شبه المتواصل عن الطعام، ما زالت السلطات تعامل الدكتور سعيد بن مبارك بن زعير وكأنه خطر داهم على أمن الدولة، وهو الداعية الذي حكم بالسجن خمس سنوات لخمس دقائق تحدث بها على إحدى الفضائيات العربية.

إن جريمة اعتقال الإصلاحيين الدستوريين والناشطين من أجل حقوق وكرامة الإنسان في المملكة، والمماطلة في محاكمتهم سرا بشكل يرفض المراقبين وغير المرغوب به من المحامين، ثم مواصلة إغلاق الأذان عن نداءات الرأي العام داخل وخارج المملكة العربية السعودية من أجل الإفراج عنهم، وتوجيه تهم لا تثير الضحك وحسب بل الرثاء على أصحابها، كل هذه الأمور تفترض من المنظمات غير الحكومية وبين الحكومية التدخل بحزم وقوة من أجل الإفراج عن المعتقلين. من أجل رفض المحاكمات السرية والطابع التأديبي والتعسفي للاعتقال والأحكام. من أجل تحسين ظروف السجون الصحية والتوقف عن ممارسة عقوبات إضافية للمعتقلين، جماعية كانت أو فردية. هذا التدخل أصبح ضرورة حيوية في ظل التواطؤ الأمريكي الرسمي والصمت الأوربي والعربي.

إن بقاء رموز الإصلاح الدستوري في السجون السعودية ميزان الحرارة الحقيقي لأي خطاب عن التغيير. فكيف يمكن ادعاء التغيير ورواد التغيير وراء القضبان؟ كيف يمكن الزعم بتحديث المؤسسات في حين أن أمن الأشخاص على كف عفريت؟ كيف يمكن الحديث عن الإصلاح ومازال "تزمامارت" المشرق (سجن الحائر) يحمل لنا أبشع الصور عن معاملة السجناء المتهمين بتهم خاصة؟

إن الإفراج عن رواد الإصلاح والموافقة على مطالب السجناء السياسيين في المملكة معيار لمصداقية أي حديث عن الإصلاح. هو سيعطي دفعة أصبحت أكثر من ضرورية لمد جسور وسيطة بين السلطة والمعارضة. وهو إجراء كلما تم التعجيل فيه كلما تراجعت احتمالات اللجوء إلى العنف لحل المشكلات الداخلية.

سوق المبادرات العربية

الصلح أو الاصلاح

كانت القمة العربية في الجزائر التي عقدت في مارس الماضي تنتظر مبادرة أردنية تقتضي اقرار العرب جميعاً بحق اسرائيل في الوجود ورغبتهم في السلام قبل أن تبدأ أي خطوة في طريق التفاوض مع الحكومة الاسرائيلية. ويبدو أن انشغال الملك عبد الله وزيارته الى واشنطن للقاء رجال اعمال وشركات حال دون حصول المبادرة على زخم عربي واسع.

في بلادنا كان الجميع بانتظار مبادرة تاريخية من ولي العهد لاجراء اصلاحات شاملة وجوهرية، فإذا بشهية المبادرات العربية تنفتح مرة أخرى. فقد كانت حاشية الامير عبد الله تعقد مشاوارتها من أجل تجديد العهد بالمبادرة العربية للسلام مع اسرائيل مع إدخال بعض التعديلات ليس بمستوى المبادرة الاردنية التي تضمنت تنازلاً مبدئياً، ولا تمسكاً بشروط بمبادرة قمة بيروت قبل ثلاث سنوات. وقد ذكرت مصادر سعودية ان المملكة تسعى من اجل ادخال تعديل على المبادرة العربية للسلام مع اسرائيل مع ما تثير التعديلات من حساسيات جديدة بين الدول العربية، سيما قضية حق عودة اللاجئين الفلسطينيين الى ديارهم.

ولكن الاتصالات الحثيثة التي أجرتها الرياض من أجل إنجاح مبادرتها بعد التعديل لم تكن مشجّعة، رغم أن مشاورات جرت خلال زيارات قادة عرب الى الرياض من بينهم الرئيس السوري بشار الاسد والرئيس المصري حسني مبارك والعاهل الاردني الملك عبدالله الثاني. ولكن المصادر السعودية ذكرت بأن التعقيدات التي صاحبت المشاورات نتيجة الوضع اللبناني والتصريحات المتشددة لولي العهد حول سوريا، قد حال دون مضي القيادة السعودية للمضي بعيداً في مشروع المبادرة التي كانت تأمل في ان تحظى بدعم عربي واسع دون تعديل. ولكن السعودية التي أرادت المساومة السياسية مع سوريا على مبادرتها لم تنجح في إقناع القيادة السورية بتعديلات المبادرة حسبما ذكرت هذه المصادر. وقد حاولت الاردن استغلال هذا التباين في وجهات النظر العربية من أجل تقديم مقترح مبادرة، أشبه ما تكون بتعديل على مبادرة الامير عبد الله وتسويقها اميركياً وعربياً.

الإنتخابات البلدية: محفزات صراع محلي، وولادة وجوه جديدة

الإنتخابات البلدية التي جرت في مناطق من المملكة ومن المقرر أن تستكمل هذا الشهر فجّرت نزعات كامنة، وصراعات داخل التيارات الفكرية والسياسية والدينية في كل المناطق تقريباً؛ الى حد أن البعض اعتبر أصل الإنتخابات سبباً للتدابر والتقاطع وازدياد حدّة الصراع الإجتماعي بلا فائدة؛ خاصة وأن صلاحيات المجالس البلدية في الأصل قليلة غير مغرية، ولا ننسى أن المجالس سيكون نصف أعضائها معيّنين من الحكومة (ستقوم على الأرجح بذلك وزارة الداخلية).

كان هناك رأي قبل بدء الإنتخابات يقول بإيصال مرشحين سياسيين أقوياء الى المجلس البلدي بغرض تسييس العملية الإنتخابية ـ بعكس ما تريده العائلة المالكة ـ وهذا يعني دعم مرشحين (غير خدماتيين) الى المجلس، في محاولة لاستثمار (نصف الإنتخابات) الى حدّها الأقصى، بغية تطوير العملية السياسية والإسراع بالإنتخابات النيابية التي لا تريد الحكومة أن تتحدث عنها البتة.

بالطبع كان هناك كثيرون ممن انزووا بأنفسهم عن الإنتخابات جملة وتفصيلاً، واعتبروا الإنتخابات البلدية ضحكاً على الذقون، وإحدى حيل وألاعيب العائلة المالكة لتأجيل الإصلاحات. أيضاً كان هناك رأي ثالث يرى التعاطي مع الإنتخابات البلدية بحجمها، أي استثمارها ضمن حدودها، بإيصال بعض الأشخاص الكفوئين لخدمة المجتمع على الأرض، دون المبالغة في التسييس، ودون المقاطعة الكليّة. وقد عكست نوعية المرشحين الآراء المتعلقة بالإنتخابات: فتقدم الى الترشيح (سياسيون) ورجال خدمة؛ وفاز من هذا الصنف وذاك أعضاء شغروا المجالس البلدية.

لكن الذي لم يدر بخلد البعض هو النظر الى الإنتخابات في أبعادها الذاتية، أي تأثيرها المتعلق بالمجتمع المحلي الذي جرت فيه، وليس فقط علاقتها وتأثيرها على صانع القرار السياسي، أو علاقتها بالسياسة بشكل عام.

لقد أحدثت الإنتخابات في بعض المناطق ما يمكن وصفه زلزالاً اجتماعياً هو في محصلته النهائية منتج طبيعي للعملية الإنتخابية.

فالإنتخابات كما هو معلوم تعكس حجم القوى المتنافسة، وهي إحدى وسائل الصراع الإجتماعي والسياسي السلمية، أي أنها تنقل الصراع من صراع عضلات الى صراع صناديق اقتراع. وبالطبع فإن هناك الكثيرين يصابون بالمفاجآت من نتائج الإنتخابات. وهذا ما حدث في الرياض وحدث في المنطقة الشرقية سواء لدى السنّة او الشيعة.

ففي حين يريد الجميع اعتماد وسيلة الإنتخابات لتحقيق الإرادة الشعبية، وتحسين مستوى الخدمات بالنسبة للإنتخابات البلدية، فإن النتائج تكون في كثير من الأحيان غير مرضية، الى حد ان البعض ـ الذي خسر معركة الإنتخابات ـ يتمنّى لو أن العملية برمتها لم تجر في الأصل. فهي قد كشفت حجم الفرد او الجماعة او التيار الشعبي، وهي من جهة ثانية اعتبرت (وصمة هزيمة) لم يعتدها أفراد وفئات اجتماعية، وكأن تلك الهزيمة قاصمة وأبدية، لا يمكن تحمّلها على المستوى الشخصي.

الإنتخابات وتحفيز مستوى الصراع

قبل الإنتخابات لم يكن هناك حراك سياسي متميز بين الفئات والأفكار والجماعات والتيارات السياسية والفكرية والمذهبية، أو لنقل ان الحراك ضعيف، وان الصراع أخذ أبعاداً ديماغوجية، فأتت الإنتخابات فنظمتها وقننتها ضمن ضوابط معينة فتوجه الصراع نحو أهداف محددة خدمت في النهاية مصلحة الجمهور. ولأن المجتمعات المختلفة في المملكة لم تشهد من قبل انتخابات من أي نوع جزئية او كاملة بلدية أو برلمانية، فإن صراعها قد اتخذ وجهة طائفية نمطيّة، فكان كل منها يزعم الحق الى جانبه، ويبالغ في تمثيله للجمهور بنسبة أكثر من غيره؛ حتى بين التيارات السياسية هناك من اعتقد بأن هذا التيار اليميني او ذاك اليساري أو ذلك الديني أو الليبرالي أو العلماني له جمهوره العريض، دون أن يحتاج أحد الى أن يثبت مدّعاه.

وبالرغم من أن الكثيرين شهدوا خلال العقود الأربعة الماضية التغيرات الواسعة في المجتمعات السعودية المختلفة من حيث بنيتها الأبوية، وقياداتها المحلية، وأفكار نخبها وتجددها، إلا أن هذا التغير لم يختبر إلا متأخراً وبالتحديد في الإنتخابات البلدية التي كانت لدى البعض بمثابة صدمة كبيرة حين فاز السلفيون/ التجار في الرياض، وذوي الخلفية الحزبية الإسلامية في القطيف والأحساء. وفي القطيف تحديداً كانت الصدمة عنيفة، فالفائزون في معظمهم من التيار السياسي المعارض الذي عاد بعد صلح مع الحكومة عام ١٩٩٣م، فلم يفز أحد من التيارات غير الدينية، رغم دخول بعض الرموز في حلبة المواجهة، كما لم يفز إلا واحد من التيارات الدينية/ السياسية الأخرى؛ بل والأكثر أهمية ربما، أن الإنتخابات أثبتت أن الطبقة القيادية القديمة القائمة على العشائرية والعوائلية وعلى العصبيّة السكنيّة ثبت أنها انتهت، وما دلنا على نهايتها إلا الإنتخابات، رغم أنها شبعت موتاً منذ عقدين من الزمان على الأقل.

هنا، يبدو أن الإنتخابات ستحفّز الصراع بين التيارات من جديد، وحتى داخل التيار الواحد، الديني او الفكري. مما لا شك فيه أن الإنتخابات القادمة وعلى أي مستوى كانت ـ بلدي أو نيابي ـ ستدفع الجمهور الى التشكل والتنظيم والتحالف، فقد أثبتت الإنتخابات البلدية أن انتصار تيار واحد واحتكاره الغنيمة يحرّض الخاسرين ليس فقط على القيام بردود أفعال غير متوقعة قد لا تكون عقلانية، بل قد يعمدون في وقت لاحق الى دراسة الأمور بصورة إيجابية من أجل منافسة قوية لا شك أنها ستؤتي أكلها بصورة من الصور.

وهذا ـ إن حدث ـ هو أمرٌ إيجابي للغاية؛ فالإنتخابات البلدية ذات الصلاحيات الضئيلة قد تتحول مع الزمن الى واحدة من الأدوات المهمة في تأطير قوى المجتمع المدني وصناعة الأحزاب والتحالفات.

وهي أيضاً إيجابية ـ بغض النظر عن نتائجها الأولية ـ من جهة أن بعض المجتمعات في المملكة على الأقل قد تسامت على النزعات العشائرية، وبالتالي فإن طبقة الوجهاء التي كانت فاعلة منذ نهاية العهد العثماني وحتى أواخر السبعينيات قد فقدت مبرر وجاهتها وزعامتها، بسبب انتشار التعليم، وبسبب توزع الثروة المحلية، وأيضاً بسبب بروز قيادات جديدة من خارج المحيط العشائري العائلي، وهذا دليل على تطور المجتمع بشكل عام.

على ظلال محاكمة المزيني

مقتطفات من ملف القضية

مقالة الموسى: بداية المناظرة

كانت جامعتي فيما بدا لي آنذاك تؤسس لحركة ثقافية اجتماعية يقودها تيار وسطي من نخبة الأسماء اللامعة التي استأثرت بسمعة أكاديمية تعدت الحدود وتمنيت لو أننا واصلنا الاستثمار بمثل هذه الأسماء وذلك المنهج الذي رضخ أخيرا لسلطة العوام وحسبك من جامعة تتنازل تحت طلبات الجمهور, بل تسمح للجمهور بأن يقود بوصلتها التنويرية...

في جامعة الملك سعود تبدلت المواقع فصار أستاذ (الصحة) مبرمجا لغويا والفيزيائي داعية إصلاح وأستاذ الزراعة خطيبا وإعلاميا لامعا..

هذا نتاج تلقائي لخطأ تربوي فادح حين قسمنا الجامعات إلى قسمين: أسبغنا على قسم لقب (الإسلامي) وجردنا الأخرى من اللقب رغم أن منهجها لم يتعارض مع الثوابت في شيء. تحت ضغط الحراك الاجتماعي وجد الكثير أن لقب (الأستاذ الجامعي) مهما كانت ندرة ومهنية التخصص, لا يجلب شيئا من (الشعبوية) التي تضمن الانتشار استثمارا لما فات من العمر في الجد والتحصيل... ثانيا: رغبة تيار في إسكات تيار آخر حتى ولو على حساب طمس المعالم والأسماء.

على سعد الموسى ـ الوطن ـ ٢٠٠٤/٥/٢٣

المزيني معقّباً ومزيداً

كان إنشاء جامعة الملك سعود حدثا تنويريا بنفسه. ذلك أنها أدخلت أنواعا من العلوم الطبيعية والإنسانية في سياق ثقافة محلية كانت تتسم بالمحافظة الدينية والاجتماعية الشديدة.. ولم يكن ذلك الانفتاح منفلتا من التقيد بالحدود الشرعية، لكنه كان يمثل خروجا على النمط الاجتماعي والثقافي التقليدي الذي كان سائدا.

فمن مظاهر ذلك الانفتاح إدخال أساتذة الجامعة، ومنهم الأساتذة السعوديون الذين عادوا إلى الوطن حديثا في تلك الفترة، كثيرا من المناهج وطرق النظر الحديثة في دراسة اللغة العربية والأدب العربي والتاريخ. كما أنشئ في الكلية في تلك الفترة تخصص لم يكن ليُرضى عن إنشائه في السياق الديني السائد، وهو تخصص الآثار. وقد صمدت الجامعة في توجهها التحديثي أمام المحاولات التي كانت تبذل لتحجيم تلك الإنجازات..

لقد كان تخلي جامعة الملك سعود عن دورها التنويري حصيلة لازمة للجو الفكري والاجتماعي الذي فرض نفسه بتأثير الحركات الإسلامية السياسية التي هربت من بلدانها ووجدت ملجأ لها في المملكة في الستينيات والسبعينيات من القرن الميلادي العشرين.

ومن أعجب المظاهر التي سادت أن بعض أعضاء هيئة التدريس المتميزين في تخصصاتهم العلمية كالفيزياء والعلوم الأخرى صاروا يتعاونون مع قسم الثقافة الإسلامية، لا لتوعية الطلاب بأهمية تخصصاتهم لنهضة البلاد، بل ليدرسوهم برامج الحركات الإسلامية السياسية التي تسعى إلى تغيير الأوضاع في البدان الإسلامية ومنها المملكة..

أما النشاط الثقافي فقد انحسر إلى أبعد الحدود: ومن أهم أسبابه استحواذ بعض (الصحويين) المؤدلجين من أعضاء التدريس في كلية التربية خاصة على إدارة النشاطات الطلابية وتوجيهها..

نعم لقد تخلت جامعة الملك سعود عن دورها التنويري الذي عرفت به لفترة طويلة. لقد تحولت إلى بيئة طاردة للفكر والثقافة والنشاطات الترويحية.

حمزة المزيني ـ الوطن، ٢٠٠٤/٦/٢٤

البرّاك مدافعاً عن الذات

بل جامعاتنا جالبة لكل منصف ومخلص ومجتهد لدينه ووطنه ما أقبح العقوق من الأبناء بعد هذه السنوات الطويلة من التدريس والابتعاث والتعاقد المستمر , يتنكر المرء لمن أحسن إليه ورفع اسمه ضمن منسوبيه لا لضر مسه (ماديا أو معنويا) بل إن المنتسب للجامعة أعني جامعة الملك سعود لاينسى فضلها عليه ولو بعد حين..

إن محاولة تصوير الجامعة وبرامجها وتوجه أساتذتها ـ وأنا أحدهم بأنهم يسيرون في خط موازٍ للمجتمع وللسائد المقبول لهو من الأغلوطات فنحن من لحمة المجتمع ولا نشذ برأي أو فكر أو سلوك, ولندع الرؤى الشخصية والأذواق الخاصة في غير هذه المسائل الواجب على كل مسلم أن يتكلم بعلم وعدل وهذا ما أمرنا به ربنا (وإذا قلتم فاعدلوا), والمؤمل من الدكتور أن يكون من أشد الناس بعداً عن رمي زملائه وتصنيفهم بما هم منه براء, فالولاء لله ولرسوله, والسمع والطاعة لمن ولاه الله أمرنا. وليخض كل أمرىء بما يحسن لا أن يتحدث في كل شيء, بدءاً برؤية الهلال, ومروراً بالسخرية من '(حراسة الفضيلة) ويختمها بمنهجه الخفي, وسيرته الذاتية.

الدكتور عبد الله البراك ـ المدينة ١٤٢٥/٧/٤هـ

المزيني: مفاهيم البراك المغلوطة!

.. يمثل هذا التعقيب نموذجا لفكر (الصحوة) المتطرف الذي ازدهر في فترة صرنا نشكو نتائجها الآن، ونجني مرَّ ثمارها. فهو يتصف بنزعة حادة لإقصاء الآخرين، وادعاء الوصاية الدينية عليهم، وإشاعة الخصام والتنابذ. كما يشهد بأن الدكتور البراك لم يقرأ المقال الذي كان يعقب عليه قراءة صحيحة ولم يفهمه حق الفهم، وأنه بحاجة إلى من يصحح له مشكلاته المفاهيمية التي كشف عنها "مقاله" هذا.

والظاهر أن الدكتور البراك كتب هذا التعقيب انطلاقا من موقف مسبق تجاه مجمل ما أكتبه، لذلك لم يلتمس لي عذرا واحدا في مقالي الذي عقب عليه، ولم يجد فيما كتبته من مقالات سابقة فكرة واحدة تستحق التنويه.

أين أخطأ المزيني؟

إن مضمون ما كتبه الدكتور البراك شاهد واضح على ما كنت قد اتهمت الجامعة به من انحسار التنوير فيها؛ ذلك أن واحدا من منسوبيها يأتي الآن بهذه الأغاليط المفاهيمية التي تمثل دليلا آخر على أن مستوى بعض منسوبيها صار لا يرقى إلى المستوى الذي يصلح أن يكون قدوة للطلاب من حيث النضج المعرفي. أضف إلى هذا أن هذا (المقال!) ببنيته المتهالكة وجمله الركيكة وبعض تعبيراته الخاطئة ومظاهر العجز عن التعبير فيه شاهد على المستوى اللغوي غير المقبول من أستاذ ينتمي إلى جامعة كانت منارا للفكر النير واللغة المشرقة. وأخيرا فإن صورة الدكتور البراك المرفقة بـ"مقاله" شاهد دقيق آخر على مدى التغير الذي حدث لجامعة الملك سعود في السنوات الأخيرة وكان من أسباب انحسار التنوير فيها. ذلك أن لأعضاء هيئة التدريس فيها سمتا ومظهرا معروفين لا تمثلهما صورته تلك.

حمزة المزيني، الوطن، ١٧ رجب ١٤٢٥هـ

التقرير السنوي لمنظمة مراقبة حقوق الإنسان (٢٠٠٥)

السعودية: نظام ملكي مطلق لا يحمي الحقوق الإساسية للمواطنين

تتفشى انتهاكات حقوق الإنسان في المملكة العربية السعودية التي تطبق نظام الملكية المطلقة. وبالرغم من الضغوط الدولية والداخلية من أجل تطبيق إصلاحات، فقد اتسمت خطوات الإصلاح بالتردد والقصور. ولا تحظى كثير من الحقوق الأساسية بالحماية في القانون السعودي، حيث لا يُسمح بتكوين أحزاب سياسية ولا تزال حرية التعبير محدودة للغاية. وخلال السنوات الأخيرة، قامت الحكومة بحملة من المضايقة والترهيب للسعوديين الذين يدافعون عن حقوق الإنسان وخنقت كل الجهود الرامية لإنشاء جماعات مستقلة لمراقبة الانتهاكات والإبلاغ عنها.

وما زال الاحتجاز التعسفي، وتعرض المحتجزين لسوء المعاملة والتعذيب، والقيود المفروضة على حرية الانتقال، وغياب المحاسبة على المستوى الرسمي، من الأمور التي تبعث على القلق الشديد. ونفذت المملكة قرابة ٥٠ حكماً بالإعدام في عام ٢٠٠٣، بينما نفذت قرابة ١٥ حكماً بالإعدام بحلول منتصف نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٤. وما زالت عقبات شديدة تعترض دور المرأة السعودية في الاقتصاد والسياسة ووسائل الإعلام والمجتمع. ويعمل كثير من العمال الأجانب في ظروف تتسم بالاستغلال، وكثيراً ما تتعرض النساء المهاجرات اللاتي يعملن خدماً في المنازل للحبس طيلة الليل والنهار على أيدي مستخدميهن، مما يجعلهن عرضةً للانتهاكات الجنسية وغيرها من أشكال المعاملة السيئة.

ولم يؤد اهتمام وسائل الإعلام بالإصلاح السياسي وتصريحات الحكومة المتعلقة بحقوق الإنسان إلى تغيير في الممارسات، ولم يوسع سبل الاطلاع على المعلومات المتعلقة بانتهاكات الحقوق. وأنشأت الحكومة السعودية لجنة وطنية لحقوق الإنسان في عام ٢٠٠٤، إلا إنها تفتقر إلى الاستقلال.

الإرهاب والأمن الداخلي

تدهور الوضع الأمني الداخلي في السعودية خلال عام ٢٠٠٤. ففي ١٢ مايو/أيار ٢٠٠٣، نفذ تسعة أشخاص تفجيرات انتحارية، مما أسفر عن مقتلهم مع ٢٦ شخصاً آخرين، حيث استخدموا سيارات ملغومة في مهاجمة ثلاثة مجمعات سكنية تؤوي عمالاً أجانب أغلبهم من دول عربية أخرى. ومنذ ذلك الحين تعاني البلاد من تفجيرات انتحارية وهجمات باستخدام الأسلحة الآلية وعمليات احتجاز للرهائن كان أغلبها موجهاً ضد العاملين الوافدين من دول غربية. وتزعم السلطات أنها قتلت أو اعتقلت ١٣ على الأقل من الأشخاص الستة والعشرين الذين حددتهم على أنهم أبرز المشتبه بهم في الهجمات.

وفي مارس/آذار ٢٠٠٤، قال الأمير أحمد بن عبد العزيز، نائب وزير الداخلية، إن بعض الأشخاص المحتجزين لأسباب أمنية أُدينوا وحُكم عليهم بالسجن، في حين لا يزال آخرون رهن التحقيق. وامتنع الأمير عن التعليق بخصوص المحاكمات وأسباب إجرائها بعيداً عن العلن. وحتى كتابة هذا التقرير لم تكن السلطات قد أعلنت أية معلومات إضافية بخصوص أي محاكمات للمحتجزين في قضايا أمنية أو من يُزعم أنهم إرهابيون.

حركة الإصلاح والقبض على النشطاء

شهد عامـا ٢٠٠٣ و٢٠٠٤ عدداً من الالتماسات العلنية التي تدعو إلى تطبيق إصلاحات وتعزيز حماية الحقوق. ففي أواخر يناير/كانون الثاني ٢٠٠٣، أرسل ١٠٤ من المواطنين السعوديين ميثاقاً عنوانه "رؤية لحاضر الوطن ومستقبله" إلى ولي العهد الأمير عبد الله، الحاكم الفعلي للبلاد، وبعض كبار المسؤولين. ودعا الميثاق إلى إجراء إصلاحات شاملة، من بينها تطبيق ضمانات لحرية التعبير والاجتماع وتكوين الجمعيات والانضمام إليها، كما طالب بالإفراج عن السجناء السياسيين أو تقديمهم إلى محاكمة عادلة.

واستقبل ولي العهد مجموعة من الموقعين على الميثاق، وفي يونيو/حزيران ٢٠٠٣، عُقد "مؤتمر الحوار الوطني" الذي دُعي إليه علماء الدين من ممثلي المذاهب الإسلامية في البلاد، بما في ذلك المذهب الشيعي والمذاهب السنية الأخرى غير المذهب الوهابي . وانتقد التماس تال في سبتمبر/أيلول ٢٠٠٣، تباطؤ خطى الإصلاح وغياب المشاركة الشعبية في صنع القرار. ووقع الالتماس ٣٠٦ من الأساتذة الجامعيين والكتاب ورجال الأعمال وكان من بينهم ٥٠ امرأة. ودعا الالتماس إلى اختيار أعضاء مجلس الشورى، المؤلف من ١٢٠ عضواً، من خلال انتخابات عامة (ويُذكر أن الحكومة تعيِّن الأعضاء حالياً)، كما أشار إلى أن الافتقار إلى حرية التعبير يزيد من تفشي التعصب والتطرف.

غير أن آخرين من أعضاء الأسرة الحاكمة لم يشاركوا ولي العهد الأمير عبد الله ميله المواتي الإصلاحيين. ففي أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠٣، هوَّن وزير الداخلية الأمير نايف من شأن دعوات الإصلاح قائلاً إنها "نباح لا جدوى منه". وعندما تظاهر بعض المواطنين السعوديين في الشوارع، في ١٤ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠٣ في مبادرة لم يسبق لها مثيل خلال افتتاح مؤتمر بخصوص حقوق الإنسان يحظى برعاية رسمية، ألقت قوات الأمن القبض على مئات من المتظاهرين وفرقت الباقين باستخدام القوة. وظل زهاء ٨٠ شخصاً رهن الاحتجاز لعدة أشهر بعد ذلك دون تهمة أو محاكمة، بينما حُكم على آخرين بالجلد وبالسجن لفترات متباينة. وبحلول نوفمبر/تشرين الثاني ٢٠٠٤ كان قد أُطلق سراح أغلبهم، حسبما ورد.

وفي ٩ مارس/آذار ٢٠٠٤، أعلنت الحكومة إنشاء "اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان" التي تتألف في أغلبها من مسؤولين حكوميين. وفي نوفمبر/تشرين الثاني، أعلن أعضاء اللجنة أنهم زاروا بعض منشآت الاحتجاز

ويعدون تقريراً لوزارة الداخلية. ونقلت عنهم وسائل الإعلام السعودية قولهم إن الظروف جيدة على وجه العموم إلا إن السجون تعاني من الاكتظاظ الشديد وإن ما يقرب من ٨٠ في المائة من نزلائها من غير السعوديين.

كما شهد شهر مارس/آذار إلقاء القبض على ١٣ من أنصار الإصلاح الذين حاولوا توزيع التماس يدعو إلى اتباع النظام الملكي الدستوري ذي البرلمان المنتخب في البلاد. وأشاروا أيضاً إلى اعتزامهم إنشاء هيئة معنية بحقوق الإنسان مستقلة عن الحكومة. وأُفرج عنهم جميع باستثناء ثلاثة خلال عدة أسابيع بعد أن وافقوا على ما يبدو على وقف جهودهم الخاصة بتقديم التماس علني. وبدأت محاكمة الثلاثة الباقين الذين رفضوا الموافقة على ذلك الشرط بجلسة أولى علنية في ٩ أغسطس/آب ٢٠٠٤. وكانت وكالة الأنباء السعودية الرسمية قد نقلت في وقت سابق عن مسؤول بوزارة الداخلية لم تذكر اسمه قوله إن الثلاثة أصدروا بيانات لا تخدم الوحدة الوطنية وتلاحم المجتمع على أساس من الشريعة. ولم تعلق اللجنة الوطنية الرسمية لحقوق الإنسان علناً على القضية.

وأجلت الحكومة مرتين الانتخابات المزمع إجراؤها لاختيار نصف الأعضاء في ١٧٨ مجلساً بلدياً في شتى أنحاء البلاد، وكان من المقرر حتى كتابة هذا التقرير أن تُجرى في فبراير/شباط ٢٠٠٥؛ أما بقية أعضاء المجالس فستعينهم الحكومة. وينص قانون الانتخابات على أن جميع المواطنين الذين لا تقل أعمارهم عن ٢١ سنة لهم الحق في التصويت، وقد أعلنت عدة نساء اعتزامهن ترشيح أنفسهن في الانتخابات، غير أن وزير الداخلية الأمير نايف بن عبد العزيز استبعد ذلك، حيث صرح قائلاً، في ١٠ أكتوبر/تشرين الأول ٢٠٠٤، إنه لا يعتقد أن مشاركة النساء ممكنة.

وفي ١٣ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٤، أعلن مجلس الوزراء أن الحكومة تعتزم إنفاذ القوانين القائمة التي تحظر على جميع الموظفين العموميين المشاركة بصورة مباشرة أو غير مباشرة في إعداد أية وثيقة أو خطاب أو عريضة، أو إجراء حوار مع وسائل الإعلام المحلية أو الأجنبية، أو المشاركة في أية اجتماعات تهدف إلى معارضة سياسات الدولة. وكان موظفون عموميون من بينهم أساتذة جامعيون من بين الموقعين على التماسات الإصلاح الأخيرة.

حقوق المرأة

تعاني المرأة في المملكة من التمييز الشديد ومن قيود تعوق حريتها. وتفرض "هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهي بمثابة "شرطة دينية"، الفصل الصارم بين الجنسين وتلزم النساء والفتيات بارتداء عباءات طويلة سوداء وغطاء للرأس في العلن. وبرغم أن بعض النساء يتولين مناصب مهنية في المستشفيات والمدارس والبنوك والمكاتب وغيرها، فما زلن بحاجة إلى إذن كتابي من ولي من الذكور حتى يمكنهن السفر.

وعند تعرض النساء لسوء المعاملة أو للعنف على أيدي أقارب من الذكور لا يجدن في كثير من الأحيان وسيلة للانتصاف. وقد أثارت رانيا الباز، وهي مذيعة في القناة الأولى للتلفزيون الذي تديره الدولة، قضية العنف في محيط الأسرة بطريقة علنية لم يسبق لها مثيل في أبريل/نيسان ٢٠٠٤، عندما أجرت مقابلات صحفية وهي في فراشها بالمستشفى وسمحت بنشر صورها التي تظهر فيها كدمات شديدة بوجهها بعد أن اعتدى عليها زوجها بالضرب المبرح. وحركت قضيتها الرأي العام وأثارت قدراً كبيراً من النقاش بخصوص مشكلة تعرض النساء للإساءة على أيدي أزواجهن.

العمال المهاجرون

أفاد وزير العمل غازي القصيبي بأن عدد العمال المهاجرين في السعودية يقدر بنحو ٨.٨ مليون نسمة، أي ثلث سكان البلاد. وأغلب هؤلاء العمال قادمون من بلدان جنوب وجنوب شرق آسيا مثل الهند وباكستان وبنغلاديش وسري لانكا وإندونيسيا والفلبين، غير أن عدداً كبيراً من العمال المهاجرين يقدمون أيضاً من بلدان مثل السودان ومصر. وكثيراً ما يتعرضون للعمل في ظروف تتسم بالاستغلال، بما في ذلك العمل عدداً من الساعات يتراوح بين ١٢ و١٦ ساعة يومياً تخلو في كثير من الأحيان من فترات للراحة أو فرصة لتناول الطعام والشراب، فضلاً عن عدم حصولهم على أجورهم لفترات تمتد لأشهر، وكذلك الحبس في سكن مغلق خلال ساعات راحتهم خارج العمل.

وتعمل الكثير من المهاجرات كخدماً في المنازل، وهن عرضة على وجه الخصوص لانتهاكات حقوق الإنسان بسبب عزلتهن في منازل خاصة واستبعادهن من كثير من ضمانات الحماية في العمل. وقد وثقت منظمات غير حكومية معنية بالعمال المهاجرين في كثير من البلدان الآسيوية مئات الحالات التي تعرضت فيها مثل هؤلاء العاملات للإيذاء الجسدي والنفسي والجنسي، بما في ذلك الاغتصاب، ولم ينلن قدراً يُذكر من الإنصاف أو لم ينلن أي إنصاف على الإطلاق.

ويتعرض العمال الأجانب الذين تعتقلهم الشرطة للتعذيب والاحتجاز لفترات مطولة بمعزل عن العالم الخارجي والإدلاء باعترافات منتزعة قسراً. وكان قرابة ثلثي الأشخاص الذين نُفذ فيهم حكم الإعدام في السعودية في عام ٢٠٠٣، ويقرب عددهم من ٥٠ شخصاً، من الأجانب.

الأطراف الدولية الرئيسية

تُعد الولايات المتحدة حليفاً أساسياً للسعودية وشريكاً تجارياً رئيسياً لها على الرغم من أن العلاقات شابها شيء من التوتر في أعقاب هجمات ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١ على نيويورك وواشنطن. وكان وجود آلاف من العسكريين الأمريكيين المرابطين في المملكة سبباً رئيسياً للمعارضة الداخلية للحكومة، وخُفض عددهم من زهاء خمسة آلاف في أوائل عام ٢٠٠٣ إلى قرابة ٥٠٠ بحلول أواخر عام ٢٠٠٤ رغم بقاء الآلاف من الأمريكيين الذين يخدمون عقود المبيعات العسكرية في المملكة. وفي سبتمبر/أيلول ٢٠٠٤، وصف، وللمرة الأولى، التقرير الدولي السنوي لوزارة الخارجية الأمريكية بخصوص الحريات الدينية السعودية بأنها "دولة تمثل مبعث قلق على وجه الخصوص". وبلغت قيمة الصادرات الأمريكية غير العسكرية للسعودية ٤.٦ مليار دولار في عام ٢٠٠٣ وهو آخر عام تتوفر عنه إحصاءات. وبلغت قيمة الصادرات من الخدمات العسكرية وغيرها من الخدمات ملياري دولار في المتوسط كل عام في الفترة الأخيرة. ويُذكر أن السعودية من مصدري النفط الرئيسيين للولايات المتحدة وحلفائها. وقُدرت قيمة الاستثمارات السعودية في الولايات المتحدة بما يقرب من ٢٥٠ مليار دولار في أوائل عام ٢٠٠٣.

وللسعودية أيضاً علاقات عسكرية مع بريطانيا وفرنسا.

نقد الذات الشيعية

مقاربة أولية لظاهرة الغلو

د. فؤاد إبراهيم

يلزم القول استهلالاً أن ظاهرة الغلو في الأديان السماوية وتفريعاتها باتت حقيقة غير قابلة للجدل، ولم ينجو مذهب اسلامي من تسرّب أفكار متطرفة، تتفاوت بين التبجيل المطلق والحط من الشأن القريب من الازدراء للأنبياء والرموز الدينيين. إن عملية الفحص في المدونات العقدية للمذاهب سعياً وراء تنقيتها من الاختلاطات العقدية التي تسربت اليها في فترات زمنية ومن قبل فئات إجتماعية إعتنقت مذهب ما فنقلت إليه بعضاً من ماضيها الديني، تبدو عملية شائكة، ولكنها، في الوقت ذاته، جوهرية من أجل اكتشاف الذات الأصلية للمعتقد. إن هذه المهمة تبدو لدى البعض مستحيلة، كونها تتطلب تفكيكاً لبناء عقدي بات جزءا من الممارسة الطقسية اليومية، لا سيما وأنه يشكّل، لدى الأتباع، حصناً دفاعياً منيعاً أمام المعتقدات الاخرى، التي هي الأخرى متورطة، بنفس القدر ربما، في مشكلة الغلو. إن الازدراء الذي يظهره البعض لتراث الاسلام وميراث النبوة في مكة المكرمة والمدينة المنورة، كما لدى بعض السلفيين الذين يمجدون في الجانب الآخر وينزهون رموزاً فقهية ودينية، لا يقل شناعة عن الذين يغلون في الأنبياء والأئمة، وبالتالي فإن ظاهرة الغلو تأخذ أشكالاً متعددة، وتسترعي مواجهة صادقة مع الذات. ويلزم الفات الانتباه الى أن هذه المقاربة ليست نفياً للذات بقدر ما هي تصحيح لها، من أجل إعادة اكتشافها، ونأمل أن يُفتح الباب للمدارس الأخرى كيما تضطلع بمهمة مماثلة من أجل الوصول الى نقطة ملتقى قريب.

الغلو اصطلاحاً هو المبالغة والتطرف، وهو مشتق من الفعل غلا أي تجاوز الحد الصحيح١. وفي الاطار التيولوجي الاسلامي، فإن الغلو ينطبق بصورة خاصة على أولئك الذين تجاوزوا الحدود المسموح بها في الدين، فينسبون صفات أو خصائص إلهية أو نبوّية للبشر بصورة عامة٢، وبخاصة لأئمة أهل البيت (ع) من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وحتى الامام محمد بن الحسن العسكري (الذي دخل في غيبة كبرى في سنة ٣٢٩ هـ ـ ٩٤٢م). وعلى أية حال، فإن القناعة المقبولة عموماً هي أن هناك توافقاً نادراً بين التيولوجيين الاسلاميين على معيار محدد للغلو. وفيما يبدو، فإن بعض المحدّثين السنّة أطلقوا صفة الغلاة على أولئك الذين ينالون من الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان، أو الذين ينقلون منكرات الصحابة أو فضائل أهل البيت٣.

في الاطار التيولوجي الشيعي، فإن مصطلح غلو تعرّض لمتغيرات سيميائية منذ بدأ الميراث العقدي للغلاة بالتوهج داخل نسيج العقيدة الامامية في مراحل لاحقة. وقد لحظ عدد من العلماء المعاصرين بأن ثمة صعوبة بالغة تعترض منهج البحث في مسار تطور حركة الغلو داخل البنية الشيعية، بحيث لم يكن التمييز بين الشيعة المعتدلين والآخرين المتطرفين مهمة سهلة. وبالرغم من أن الشيعة الامامية ناضلوا طويلاً من أجل عزل أنفسهم عن الغلاة وشنّوا حرباً بلا هوادة ضد قادتهم، وعقائدهم المتطرفة، الا أن المصادر الشيعية تمدّنا بدليل صلب على أنها تحتوي على عقائد مغالية، والتي قادت في نهاية المطاف عدداً من المؤرخين الى الاستنتاج بأن مفهوم الغلو لابد أنه شهد تطوّراً.

فقد لحظ هودجسون (M. G. Hodgson) بنجاح أن الشيعة الاثني عشرية المتأخرين الذين يلحّون على تصنيف أنفسهم في خانة المعتدلين يستعملون مصطلح الغلاة ضد كل متشدد تفضي أفكاره الى إحداث زعزعة عنيفة لمتبنياتهم العقدية٤. ونفس الشيء يقال عن الدراسة التي أعدّها بكلي (R. Buckley) في السنوات الاخيرة حيث أولى إهتماماً خاصاً لترقي الافكار في الاعمال الشيعية، حيث توصل الى أن الكتّاب الشيعة الذين تعرّضوا للصياغات العقدية المغالية في المراحل المبكرة، (لم يكتبوا من أجل احباط أو تخفيض فائدة المحفّزات العلمية) ولكن من أجل مباركة وتعزيز إيمان الناس ـ الشيعة. بمعنى آخر، إن دراسة الغلو مُزجت بالمحاولات الامامية اللاحقة الرامية الى التقليل (من قيمة الغلو، والتشهير، واخيراً الاعتزال)٥.

كرّس هودجسون وبكلي جهوداً مكثفة لفحص كتب (الفرق والملل والنحل) وعثرا على تناقضات شديدة الوضوح بين الروايات الواردة في هذه الكتب، والمتعلقة بحزمة معتقدات الغلاة. من جانبه، لحظ هودجسون، على سبيل المثال، في رواية حمزة بن عمارة البربري بأن الامامي الحسن بن موسى النوبختي (توفي بين ٣٠٠ ـ ٣١٠هـ/٩١٢ ـ ٩٢٢ م) زعم بأن البربري أسبغ على محمد ابن الحنفية صفة الاله فيما خصّ نفسه بالنبوة. ولكن بعدها مباشرة قال النوبختي بأن البربري إدعى الامامة)وأنه ينزل عليه سبعة أسباب من السماء فيفتح بهن الأرض ويملكها، فتبعه على ذلك ناس من أهل المدينة وأهل الكوفة فلعنه جعفر بن محمد بن علي بن الحسين). وتلقي هذه الرواية ظلالاً من الشك على القول بأن حمزة البربري يعتقد بألوهية إبن الحنفية، وهي، حسب هودجسون، (كانت اجتهاداً برّانياً من المزاعم النبوية الخاصة

بشخص البربري)٦. إن الاعتراف بأهمية الاعمال الخاصة بالفرق والملل التي أعدّها علماء إماميون، باعتبارها مصدراً أساسياً في توفير المادة الخام حول الغلاة، كان حافزاً لدى بكلي كيما يقوم بفحص حذر لتلك الاعمال منتهياً الى خلاصة مفادها بأن ثمة ارباكات وتناقضات حادة في الروايات الواردة في هذه الاعمال. وفي ضوء دراسته، فإن علماء الفرق الشيعة كانوا ينزعون بصورة رئيسية الى عرض المواقف التيولوجية الخاصة بهم عبر مخالفة التفسير الخاص للتشيع لدى الآخرين الذين يخالفونهم.

وبناء عليه، فإن هذا النزوع، على حد بكلي، (أوحى اليهم بإزدراء أولئك الذين يعتبرونهم هراطقة، وأن ينسبوا اليهم عقائد ربما لم يعتنقوها مطلقاً)٧. وبحسب بكلي فإن الاشعري، على سبيل المثال، يدرج البيانانية والحربية والى حد ما المغيرية في قائمة فرق الغلاة في موضع، ويضعها مرة أخرى في قائمة الفرق المعتدلة في موضع آخر٨. وخلص من ذلك الى أن المعيارية المتوافق عليها للغلو كما قررها علماء الفرق الشيعة كانت الاعتقاد بألوهية شخص ما غير الله٩. ومن زاوية أخرى، فإن هذا يشير الى أن كمّاً كبيراً من معتقدات الغلاة الاوائل قد تسللت الى الوعي الامامي وهيمنت عليه في مراحل لاحقة.

ينضاف الى أعمال الفرق، مصدران رئيسيان متصلان بدراسة تاريخ ومعتقدات الغلاة، وهما علم الرجال الشيعة، ورواة الحديث (رجال الكشي، رجال النجاشي، الخ)، والى حد أقل الاعمال التاريخية (تاريخ الطبري، المسعودي..الخ).

وبالنظر الى مصادر الغلاة فإن بكلي من بين قلة من الباحثين الذين أضفوا أهمية خاصة على اختبار كتب الرجال بغرض العثور على معتقدات الغلاة. وفيما يتصل بكتب الرجال، فقد لحظ بكلي بأن ثمة تناقضات بين المصادر المختلفة التي تصف أحوالهم، تأسيساً على المقارنة بين أعمال النجاشي والكشي. فعلى سبيل المثال فإن (الاثنين وعشرين مغالياً الذي أتى النجاشي على ذكرهم، لم يكن سوى ستة منهم تم تصنيفه في خانة الغلاة من قبل الكشي)١٠. وعليه، وبحسب بكلي، ليس هناك إجماع بين علماء الرجال الشيعة حول معيارية الغلو وطبيعته. ولذلك نرى غالباً تناقضاً بين الروايات حول تعريف شخص أو آخر من الرواة. مثال ذلك، جابر بن يزيد الجعفي (توفي ١٢٨هـ/٧٤٥م) الذي يعتبر واحداً من الاشخاص المختلف عليهم بين رجال الشيعة، وفيما تنسب بعض الروايات الى الامام الصادق (ع) إشادته وتمجيده للجعفي وفي الوقت نفسه تلعن المغيرة بن سعيد، فإن روايات أخرى في المقابل تنزع الى تضئيل شأنه١١. وبحسب زرارة بن أعين الذي يعتبر حسب طائفة من الروايات بأنه من الصحابة المقرّبين للامام ويعرّف من قبل أغلبية فقهاء الشيعة بأنه راوٍ ثقة، فإنه سأل الامام الصادق عن جابر الجعفي عقب خلاف نشب داخل المجتمع الشيعي بشأن رواياته، فرد الصادق قائلاً بأنه لم يره قط في بيت والده (= الامام محمد الباقر) سوى مرة واحدة١٢. وفي رواية أخرى عن عبد الحميد بن أبي العلا جاء فيها: دخلت المسجد بعد موت الوليد والناس مجتمعة، وجابر الجعفي كان يقول بأن وصي الاوصياء ووارث علم الانبياء محمد بن علي حدثّني والناس تقول: فقد جابر عقله (مرتين)١٣. وقد ذكر بكلي عدداً من الروايات المتضاربة حول أشخاص لعنهم الائمة ولكنهم رووا أحاديث عن الائمة أو حتى وصفوا بكونهم ثقاة١٤. بيد أن ما يعجز بكلي عن تفسيره من مجمل القراءة العسيرة لكمية الروايات المتضاربة هو كيف يمكن تفسير هذا التضارب، وماهو انعكاسه على مفهوم وطبيعة الغلو.

الى جانب المصادر المذكورة سلفاً، فقد سعى محمد أمير معزّي لدراسة التراث العقدي والدغمائي الشيعي في فترة مبكرة من خلال إستعمال كلمات الامام نفسها (الاخبار والروايات) والتي نقلت من الناحية النظرية بين منتصف القرن الهجري الاول/ القرن السابع الميلادي وبداية القرن الرابع الهجري/التاسع الميلادي١٥. وفيما سعى معزّي للتمييز بين تعاليم الامام والافكار التي زاولها المفكرون الاماميون اللاحقون، فإنه وقع في مطب الانتقائية في التعامل مع مصادر الحديث الامامية، وهي مصادر خضعت لمستوى من التحقيق من قبل علماء الشيعة١٦، بحيث أمكن تهزيل المنهج الذي اتبعه معزّي، وعلى حد كريم كروه، فإن معزّي توسّل بأحايث مروّية عن أشخاص متهمين بالغلو١٧.

الاصول الدينية والاجتماعية للغلو

ثمة طيف كبير من مؤرخي المسلمين (الطبري، ابن كثير مثالاً) وعلماء الفرق والملل الشيعة (النوبختي، الاشعري مثالاً) والتيولوجيين (ابن حزم وابن الجوزي مثالاً) يردّون بدايات تشكل ظاهرة الغلو الى عبد الله بن سبأ، اليهودي اليمني الذي اعتنق الاسلام، زعماً، في عهد الخليفة عثمان (رضي الله عنه) ونسب الالوهية الى الامام علي (عليه السلام)، الامر الذي أدى الى نبذه من المدينة المنورة. وبحسب رواية الطبري فإن ابن سبأ زعم بأن علياً كان وصي رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنه طاف في بلاد المسلمين من الحجاز الى البصرة، ثم الكوفة وسوريا وأخيراً مصر مبشّراً وداعياً الى ولاية علي كونه الوصي بعد النبي، وأظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة وتبرأ منهم١٨. وفيما تمنّعت سوريا وحصّنت نفسها إزاء مزاعم إبن سبأ بفعل التعبئة الاموية النشطة، فإن انتفاضة تفجّرت في مصر وامتدّت الى المدينة المنورة وقادت في نهاية المطاف الى مقتل عثمان من قبل التيار المتعاطف مع علي وبتوجيهات من ابن سبأ.

وعلى أية حال، فإن البحوث المعاصرة أبدت تحفظاً حيال هذه الرواية الواسعة الانتشار، التي قد تكون حيكت بواسطة علماء القرن الثاني الهجري في مناخات عقدية سجالية تطلّبت صناعة روائية متقنة محمّلة بنزعة وصمية. وقد ألقى باحثون غربيون مثل فلهاوزن وفريدلاندر بظلال من الشك على رواية الطبري باعتبارها مسنودة الى سيف بن عمر التميمي المعروف بالوضع وفبركة الروايات، وأن المهمة المنسوبة لابن سبأ هي ابتكار لاحق. فقد جادلوا بأن سيف فبرك هذه الرواية من أجل تبرئة أهل المدينة من قتل عثمان، اضافة الى أن المصادر التي سبقت الطبري صمتت حيال شخصية ابن سبأ. بالنسبة لكيتاني، الذي قدّم مناقشة شديدة الاحكام فيميل للاعتقاد بأن المؤامرة السياسية ـ الدينية المنسوبة لابن سبا غير معقولة في العالم العربي ببنيته البطركية القبلية سنة ٣٥ هـ، وأن هذه الرواية تتوافق غالباً مع ظروف العهود العباسية المبكرة١٩.

من جانبهم، فإن طه حسين، وعلي الوردي، ومصطفى كمال الشبيبي، ومرتضى العسكري استعملوا تقنيات بحثية مختلفة في تقديم دراسات نقدية لرواية الطبري حول ابن سبأ٢٠. يقدّم الوردي، على سبيل المثال، تصويراً نقدياً ممتعاً حول أوجه الشبه بين ابن سبأ وعمار بن ياسر. في نظره، أن قريش تعدّ عماراً رأس الثورة ضد الخليفة عثمان، ولكنها ـ أي قريش لم تكن تجرأ على البوح بإسمه الحقيقي أو القدح فيه وهو الحائز على شهادات الاشادة من نبي الاسلام (ص)، فاستبدلت ذلك بإسم مختلق ـ ابن سبأ للتنديد بدوره الفاعل في الانتفاضة ضد الخليفة٢١.

مصطفى الشبيبي عاضد بحماسة عالية هذا الرأي وأضاف اليه بأن أولئك الذين نقلوا رواية ابن سبأ نسبوا اليه معتقدات هامة مثل: الرجعة، أي رجعة النبي محمد (ص) بعد الموت، والوصية بعد النبي والتي تقضي بأن يكون لكل نبي وصي، وأن علياً هو وصي النبي، وشجب السياسة المالية لدى الخليفة عثمان، ونسبة الالوهية الى علي٢٢. مع الاشارة هنا الى أن الشبيبي قد يكون هنا ساهم بصورة غير مباشرة في تشييد المخيال الميثولوجي الذي صنعته أيدي المؤرخ والتيولوجي والرجالي (الهيرسيوغرافي) حول شخصية ابن سبأ، فأضفى طلاءً آخر عليه.

وبعيداً عن قصة ابن سبأ، فإن ثمة اجماعاً صلباً بين العلماء المعاصرين على أن الغلو هو ظاهرة عراقية، نشأت في الكوفة٢٣، مركز الحركات المتطرفة، حيث إزدهرت فيها عقائد الغلو٢٤. وعلى أية حال، فإن ثمة اهتماماً ضئيلاً كما يبدو بشأن جذور الغلو في هذا الجزء من العالم الاسلامي، أي الكوفة. ويمكننا تسليط بعض الضوء على ما يمكن وصفه بالجذور المبكرة للغلو في محاولات أولية لاقتفاء آثار هذه الظاهرة، وذلك على النحو التالي:

أولاً: الارث الديني، فما يمكن ملاحظته أن تلك القبائل التي هاجرت من جنوب الجزيرة العربية واستقرت في الكوفة نقلت معها تقاليدها الدينية السابقة، أي غير الاسلامية الى التشيع الناشىء حديثاً. يعتقد مونتغمري وات بأن عدداً كبيراً من رجال قبائل جنوب الجزيرة العربية الذين دخلوا التشيع كانوا على المسيحية المونوفستية، حيث يلقون رداء الالوهية على المسيح. ويذكر وات في هذا الشأن بأن (في ممالك جنوب الجزيرة العربية يعتبر المَلِك قائداً كاريزمياً (بشراً خارقا) وأن شيئاً ما من الهالة على المُلك قد أُلصقت به على ما يبدو)٢٥. وفي تعضيد لوجهة النظر هذه بدليل آخر يمكن تقديم بيان بن سمعان، كمغالٍ بارز في الكوفة مثالاً على ذلك. وقد كان بيان من بني نهد وهي (إحدى قبائل جنوب الجزير العربية التي لعبت دوراً بارزاً في ثورة المختار في الكوفة)٢٦.

ثانياً: المتحوّلون من غير العرب الى الاسلام، وبصورة رئيسية الفرس، أي الموالي الذين اعتنقوا التشيع بفعل المظالم الاجتماعية والاقتصادية التي عانوا منها في عهد الخليفة عثمان وما بعدها، وقد نقل هؤلاء معهم ماضيهم الديني الى التشيع. وبحسب بكلي فإن المشاركة الفاعلة للموالي في ثورة المختار فتحت الباب الواسع كيما تتسرب منه (المفاهيم الاسكاتولوجية والميتافيزيقية الجديدة) داخل التشيع الناشىء. ولذلك، كان هناك أكثر من سبب من أجل ارجاع الافكار المسيحية الانقاذية التي انبعثت من حركة المختار الى أولئك (المتحوّلين الى الاسلام الذين حملوا معهم تعاليمهم الدينية السابقة حين اعتنقوا العقيدة الجديدة)٢٧. وفي السياق نفسه، لحظ هالم هينز بأن (الرؤوساء والناطقين بإسم فرقة الغلاة في المدائن والكوفة كانوا تحديداً في الغالب من الموالي من الحرفيين، والتجار الصغار، والصيارفة من غير الأصول العربية)٢٨. ولذلك، فإن العوامل الاجتماعـ ـ اقتصادية، والسياسية والدينية تظافرت في الفعل والفكرة لتشكل الارضية المناسبة للغنوصية.

إن واحدة من أهم الافكار المركزية في الخلفية الدينية لهذه الفرقة كانت ظهور فكرة المهدي، وفيما يفضل سنوك الاصل المسيحي للفكرة تأسيساً على فرضية عودة المسيح، فإن دارميستيتر يلحُّ على اعتبار أن المتحوّلين من الفرس الى الاسلام هم الذين جلبوا معهم الى الاسلام الفكرة الهندو ـ أريان للمنتقى، والمختار، والمهدي، والعائلة المختارة من الله، التي تنقل مجد الله (فاري يازدان ـ Farri Yazdan) من جيل الى جيل لتنجب في نهاية المطاف (ساشويانت ـ Sashoyant) المنقذ في العقيدة الزداشتية. في كتابها النفيس، لحظت ميري بويس بأن بعض المقاطع في (الجاثاس ـ هايمنز) الكتاب المقدس لدى الزرادشتية يشي بأن زرادشت، نبي الزرادشتية كان مكتنزاً بمعنى أن نهاية العالم كانت وشيكة وأن الـ (أهورا مازدا) قد فوّض اليه بالحقيقة الموحاة من أجل استنهاض البشرية للانخراط في الجزء الحيوي في الصراع النهائي. ولكن، لابد أن زرادشت قد أدرك بأنه لن يشهد تلك اللحظة كيما يرى فراشو ـ كيريتي (Frasho – Kereti)، وقد علم لاحقاً بأنه سيأتي من بعده (الرجل الذي يكون أفضل من الرجل الحسن) أي الساشويانت، حسب مقطع٤٣.٣. وبحسب ميري بويس، فإن المعنى الحرفي لساشويانت هو (الشخص الذي سيأتي بالخير وأنه هو الذي سيقود البشرية في المعركة الأخيرة ضد الشر)٢٩. ويزعم برنارد لويس بأن قد جرى اسقاط هذه الفكرة في وقت لاحق على عائلة النبي وعلى علي بوجه خاص٣٠.

ثالثاً: انعكاس مذبحة كربلاء السافرة على الصعيد الاجتماعي: وعلى حد جوليوس فلهاوزن فإن أولئك الكوفيين الذين استدرجوا الحسين الى الوحل ثم تركوه وحيداً فإن صقعة ضمير أصابتهم وهم يرون أمامهم نتيجة ما اقترفوا من عمل مشين. وبعد ذلك، فإنهم شعروا بالحاجة الى البراءة من العار والخزي الذي أصابهم جراء موقفهم المتخاذل وأن يغسلوا هذا العار السابق عبر التضحية بالذات، ولذلك أطلقوا على أنفسهم التوابين٣١. إن من عرّفوا أنفسهم بالتوابين انتفضوا في الكوفة سنة ٦٤ ـ ٦٥/٦٨٤ ـ ٦٨٥ كرد فعل على مشاعر الذنب التي انتابتهم وأن يكفّروا عن الاثم الذي صمموا على اقترافه، بما يعرف بالتضحية الذاتية٣٢.

في واقع الأمر، أن قصة التوابين تكشف عن أن بعض الممارسات الطقسية المغالية التي أدّاها التوابون قد اندغمت في البناء الرمزي والديني الشيعي الامامي في وقت لاحق. فبعد شهادة الامام الحسين، تجمع التوابون بقيادة شيخ خزاعة سليمان بن صرد حول قبر الحسين ينوحون، ويقرّون بذنبهم الكبير٣٣. لقد اصطفوا الواحد تلو الآخر وقفوا للصلاة على القبر، ملتمسين من صاحبه العفو والصفح عن ذنبهم. وأكثر من ذلك، فإنهم احتشدوا حول القبر بكثافة تفوق احتشاد الناس حول الحجر الاسود. إن طقوس النعي والمناحة التي أقامها التوابون على القبر كانت هي التدشين الاولي لشعائر التعزية الحسينية التي باتت جزءا جوهرياً من مراسم عاشورا التي تقام كل عام منذ العهود البويهية. وتفيد التطورات اللاحقة بأن التوابين لم يكونوا مجرد حركة ظاهرية بل على العكس كانت خطوة جوهرية في تحويل مجزرة كربلاء الى قضية دينية محضة٣٤.

رابعاً: التقاليد غير الاسلامية السائدة في بلاد مابين النهرين، فقد لحظ بعض الباحثين بأن الحاضرة الساسانية الهيلينية المعروفة بإسم المدائن (لعبت دوراً هاماً في نقل التقاليد السابقة على الاسلام، والتي دلّت عليها حقيقة أن سبعة من الغلاة المشهورين جاءوا من هذه المنطقة)٣٥. يقترب من ذلك أهمية كون كافة المراكز الشيعية الاخرى مثل الكوفة وقم وبغداد قد خضعت تحت تأثير المدائن. وبحسب م. موسى، فإن الغلو الذي ازدهر في العراق قد انتشر في تركستان وخراسان وآسيا الوسطى من قبل الدعاة الاسماعيليين٣٦.

وكان تكر (W. Tucker) قام بدراسة موسّعة حول تأثير المذاهب الغنوصية في العراق على المجاميع الشيعية، ولحظ بأن المانداثيين٣٧ كانوا باعداد غفيرة في العراق في زمان المغيرة، وهكذا في زمن العباسيين، حيث كان لهم نحو اربعمائة كنيسة٣٨. كما لحظ بأن ثمة مشتركات عقدية بين المغيرية والمانداثيين، من بينها أن الله هو رجل

من نور وبتاج من نور على رأسه. فالمندائيون يعرّفون الاله بأنه (ملك من نور) حسب تكر٣٩. وهناك تعليم آخر إندسّ في النسيج العقدي لدى المغيرية وهو أن لله جوارح واعضاء والتي تتوافق مع حروف الالفباء العربية. فرجله على سبيل المثال تشبه حرف (الألف)، فيما تشبه عيناه حرف (العين)، وان تعليمات كهذه لها ما يوازيها في التعاليم غير الاسلامية.

وفيما يرى هالم صعوبة تحديد المناحيمية٤٠ كمصدر في التأثير على الغلاة، وذلك لأن (ليس النموذج الكوني الانقاذي المسيحي ولا المصطلحات السائدة لدى الغلاة تملك خصائص المناحيمية التي لا لبس فيها ولا غموض)٤١. تكر، في المقابل، يرى بأن تعليماً مثل القسمة الواضحة بين الظلمة والنور في المغيرية هي (استذكار للتعاليم المناحيمية)٤٢. فالنور والظلمة يعرّفان في التعاليم المناحيمية كمترادفين لمعان الخير والشر في التعاليم المغيرية، كما يتم استعمالهما في قصة الخلق. وأكثر من ذلك، فإن عقيدة المغيرة في ماء الفرات تشبه نظيرتها لدى المانداثيين، وهكذا الاعتقاد في ماء الظلام وماء النور والتي تحمل في طياتها تفسيراً رمزياً أي الشر والخير، والتي طبّقها على خلق الانسان. فقد زعم المغيرة بأن محمداً (ص) كان أول من خلقه الله. وفي نهاية المطاف فإن هذه العقيدة قادت المغيرة لعقيدة التفويض، أي أن الله خلق محمداً وعلياً وفوّض اليهما مهمة خلق بقية العالم. وخلاصة الأمر، أن الفكرة اندغمت في التركيبة العقدية للغلاة وأصبحت مرتبطة بغلاة الشيعة ومالبثت ان حظيت الفكرة بدعم الفرق الامامية في أزمان لاحقة.

خامساً: شخصية الامام جعفر الصادق (ع)، او بحسب هالم (الشخصية الكاريزمية) للصادق٤٣، والتي لعبت دوراً مؤثراً في تشجيع تقاليد الغلو، بمعنى أن الامام جعفر أصبح حسب هودجسون (مركز تطلعات الغلاة، أكثر من أي شخصية أخرى). ويخلص من ذلك للقول بأن (شعبية جعفر الصادق كانت تفوق حجم شيعته وتتجاوزهم) بدليل (أنه وأباه الباقر كانا مقبولين في الاسناد السني)٤٤. وحيث ان الصادق (ع) لم يكن مهموماً بالسياسة وشؤونها، فإن الحكام العباسيين لم يتدخلوا في النشاطات الدينية الخالصة للامام الصادق (ع). ولذلك، جذب حوله مجموعة من الناس الذي نظروا اليه لاحقاً على أنه مركز توقعاتهم وتطلعاتهم٤٥. وقد ثبت بوضوح أن كثيراً من العقائد الامامية مثل (الحجّة) أو الامام الصامت والامام الناطق وأشبابها نشأت من قبل ابو الخطاب والمتحدّرين منه في زمن الامام الصادق٤٦.

يجدر التشديد هنا على أن الامام الصادق (ع) أعلن حرباً ايديولوجية لا هوادة فيها ضد الغلاة، وعقائدهم، وقادتهم، نائياً بنفسه عن هذه الظاهرة المتنامية من الغلو. فقد شجب في مناسبات عديدة الغلاة وقادتهم، منكراً أية روايات حول علاقته بالشخصيات البارزة في فرق الغلاة. وقد حلل هودجسون بصورة متقنة هذا الموقف من الامام الصادق وطبيعة العلاقة التي كانت تربط الصادق والغلاة مشيراً الى أن كثيراً من الحماس لدى الغلاة تم توظيفه لخدمة إمامة الصادق وخطه٤٧. وهذا يدفع بنا لتسليط الضوء على المسائل الأشد حراجة ومركزية في هذه القضية الشائكة.

التطور التاريخي للغلو

إن ثمة إتفاقاً عاماً على ان التشيع كان منذ نشأته مرتباطاً بصورة وثيقة بالغلو. وقد لُحظ بأن ثمة عناصر محددة كانت تعتبر غير أرثوذكسية قد وجدت في التشيع المبكر، وأنها مهّدت السبيل لـ (التشكل التدريجي للمذاهب بعد زمان جعفر الصادق)٤٨.

اما فيما يرتبط ببدايات ظاهرة الغلو في النسق الشيعي فهناك خلاف واسع بين العلماء المعاصرين. هالم وهدجسون وآخرون تبنوا بصورة مضللة رواية الطبري حول ابن سبأ. هودجسون، بالخصوص، تضلل بفعل المصادر التي اعتمدها بشأن (أن التهمة الاولى التي توصم شخصاً بأنه مغالٍ كان القدح في الشيخين بالاضافة الى عثمان)، وبالنسبة لرفض ابن سبأ للخلفاء الثلاثة الذي كان دون شك غلواً٤٩. إن هذه الفكرة تبناها وبثّها المخالفون للشيعة مثل ابن حزم الذي يعرّف الغلاة الأوائل بالقدح في الصحابة وبخاصة ابي بكر وعمر٥٠.

وكما أسلفنا فإن البحوث المعاصرة قد ألقت أهمية خاصة على قصة ابن سبأ، وبعضها أطاح بصدقية الروايات الواردة في تاريخ الطبري. وبديلاً عن ذلك، فإن حركة التوابين وثورة المختار في سنة ٦٦ هجرية مثّلت نقطة البداية في ظهور لفظة المهدي التي كانت تستعمل في سياق خلاصي على غرار المسيحية. فقد بذل المختار جهوداً مضنية من أجل تعبئة الجماهير المحرومة والمستضعفة المؤلفة بصورة اساسية من الموالي٥١.

في أثر هذه الحركة وتداعياتها، زعم المختار في سنة ٦٤هـ/٦٨٣م بأن محمد بن الحنفية هو المهدي، وقد عيّنه بوصفه الامين والوزير وأمره بمحاربة الكفّار وأن ينتقم ممن قتل أهل بيته وأن يدافع عن المظلومين٥٢. وزعم أيضاً بأن ابن الحنيفية هو وصي علي بن أبي طالب وأنه الامام وأن جبرئيل عليه السلام يأتيه بالوحي من عند الله عزل وجل فيخبره ولا يراه٥٣.

وبعد موت ابن حنفية في سنة ٨١هـ/٧٠٠م ادعّى كثير من المناصرين له بأنه لم يمت وإنما غاب في جبال رضوى بين مكة والمدينة، وأنه الامام المنتظر الذي بشّر به النبي صلى الله عليه وآله أنه (يملأ الأرض عدلاً وقسطاً)٥٤. ويمكن هنا ملاحظة المرة الأولى التي تظهر فيها العقائد الخلاصية مثل الغيبة والرجعة التي ميّزت معتقدات الامامية في المراحل التاريخية اللاحقة.

إن عقائد مثل الغيبة والرجعة وُصِمَت من قبل غالبية المجتمع الاسلامي بالغلو، وأن المعتنقين لها بالغلاة٥٥. وعلى أية حال، فإن قمع ثورة المختار لم تضع خاتمة نهائية للحركة. فهناك مصادر تكشف عن أن بيان بن سمعان (توفي ١١٩هـ/٧٣٧م) والبيانية عموماً بشّرت بإمامة ابي هاشم، ابن محمد بن الحنفية. وبحسب تكر فإن هذا (يلمح الى أن ثمة تواصلاً من نوع ما بين بيان وثورة المختار)٥٦.

وكما هو شأن الكيسانية، فإن البيانية زعمت بأن أبا هاشم هو المهدي القائم الغائب وهو ولي الخلق وسيرجع فيقوم بأمور الناس ويملك الأرض ولا وصي بعده٥٧. كما ادعى بيان ايضاً بأن ابا هاشم، الذي فوّض اليه ابوه الامامة، قد عيّنه خليفة له. وتفيد روايات أخرى بأن بياناً إدعى النبوة ، بعد وفاة ابي هاشم، وطلب من الباقر ان يقرّ بنبوته. وبحسب نص الرسالة: (إسلم تسلم وترتق في سلم وتنج وتغنم فإنك لا تدري أين يجعل الله النبوة والرسالة وما على الرسول الا البلاغ وقد أعذر من أنذر). وكان جواب الباقر انكارياً وساخراً حيث أمر رسول بيان النهدي، عمر بن أبي عفيف الأزدي أن يأكل القرطاس الذي كتبت فيه الرسالة، وقد قتل بيان على ذلك وصلب٥٨.

وكان بيان قد توسّل بشكل أولي في التفسير الرمزي للآيات القرآنية، حيث قرأ الاية الكريمة (هذا بيان للناس وهدى) ـ ٤: ١٣٨على أنها تنطوي على اشارة الى نبوته وتنصيبه من قبل الله تعالى. وعلى أية

حال، فإن هذا النهج في التفسير المنسوب الى الغلاة قد غدا تدريجياً عنصراً جوهرياً في التأويل القرآني الامامي٥٩، هذا ما تكشف عنه بعض كتب تفسير القرآن الشيعية.

العقيدة الاخرى المنسوبة الى بيان هي ادعاؤه معرفة الاسم الأعظم٦٠، والذي يعتبر المفتاح السحري للكشف عن الطلاسم والاسرار، وامتلاك سلطات خارقة. تفيد البحوث المعاصرة بأن استعمال الاسم الاعظم والسري كان حاضراً في الشرق الأدنى للآف السنين، وبالخصوص في الرواية المصرية القديمة، وفي اليهودية (صوفية مركابا اليهودية)، وفي المتمذهبين المزدكيين من الفرس الساسانيين٦١.

إن ثمة دليلاً على سطوة أفكار بيان على الشيعة الامامية وهو أن التيولوجيين الشيعة اللاحقين يشددون على أن معرفة الامام مؤلفة من أجزاء ثلاثة من بينها: الاسم الأكبر/الاسم الاعظم٦٢. وعلى أية حال، فإن القرن الهجري الثاني شكّل منعطفاً حاسماً فيما يرتبط بالافراد والجماعات المتشددة المتكاثرة التي بدأت تسبغ على شخصية بارزة أو عدة شخصيات تنتمي للبيت النبوي صفة الالوهية٦٣.

ومع اخماد الحركات الشيعية الراديكالية المتفجرة في العراق والتي بدأت بالانتفاضة الكبيرة بقيادة المختار سنة ٦٣٨م وحتى سقوط الدولة الاموية سنة ٧٥٠م، انصهر كثير من المغالين داخل التشيع الامامي حيث زرعوا تعليماتهم. وهناك روايات عديدة تظهر بأن الجماعات المغالية روّجت لألوهية الامام جعفر الصادق، والائمة المتحدرين من صلبه. وقد بذل الائمة (عليهم السلام) وحواريوهم المخلصون جهوداً حثيثة من أجل عزل أنفسهم وأتباعهم وبصورة علنية عن الغلاة، منددين بمعتقداتهم، وأفكارهم، ورؤوسائهم، بغرض درء تأثيراتهم على المجتمع الشيعي.

ومهما يكن، فإن العديد من الشخصيات المهرطقة التصقت بشدة في الاعتقاد بألوهية جعفر الصادق. ويعتبر إبن الخطاب (ت ١٣٨هـ/٧٥٥ ـ ٧٥٦م) والذي كان مولى لبني أسد وقتل في مسجد الكوفة خلال السنوات الاولى من الخلافة العباسية أحد المغالين البارزين، وقد زعم بأن جعفر بن محمد هو الله وأنه (= أبا الخطاب) نبي مرسل٦٤. وفي مرحلة لاحقة، زعم أتباعه بأن الباقر قد اوحي الى ابن الخطاب بكتاب اسمه (ام الكتاب) يتضمن أسرار الكون، واصلاح الروح البشرية، ويتمثل كنور محبوس في الاجساد. وقيل بأن ابن الخطاب كان يحمل ثلاث أفكار مغالية، الاولى: الاباحة، والتي تعني بأن كل مؤمن يتعمّق ولاؤه للامام يكون معفياً من كافة الاقترافات، وهي عقيدة ربما حملها بعض الشيعة المغالين واندست في البنية العقدية لدى بعض الاتجاهات الشيعية المتطرفة، الذين يرتكبون الذنوب الكبيرة إعتقاداً منهم بالرخصة فيها طالما حظيت بختم البراءة من الامام المعصوم. ثانياً، الاعتقاد بتناسخ الارواح، أي فكرة الرجعة، بمعنى أن انزال الارواح في أجساد مختلفة عقيدة قائمة على الفصل بين الروح والجسد، وبحسب الفكرة المسيحية فإن ما يبقى بعد الموت هو الروح الصافية٦٥. وثالثاً عقيدة الحلول، أي حلول روح الله في أجساد الرجال٦٦. وهناك كتاب آخر مزعوم عن الامام الصادق بإسم (كتاب الاظلة)، زعموا بأنه أوحى به الى تلميذه المقرّب الافتراضي المفضل بن عمر، وهو كتاب يعتقد بأن واضعه هو راوٍ مغالٍ كوفي محمد بن سنان (ت ٢٢٠/٨٣٥م) وهو زعيم بارز للغلاة في زمان الامام الرضا٦٧. إن الفكرة الرئيسية للكتاب هي رفض الوجود الفيزيائي للائمة، بمعنى أنهم كانوا في هيئة أشباح كما في مثال الحسين الذي لم يمت ولكنه (اختفى) ودخل في غيبة. ومن هذه النقطة يمكن دراسة العلاقة بين الغلاة والامامة في ضوء الدراسات الحديثة.

وسنحاول هنا تقديم مسح موجز للأفكار الرئيسية التي تتعامل مع المعتقدات الاصلية للغلو وطبيعة تأثير هذه المعتقدات على النظام العقدي الامامي. ونبدأ باطروحة محمد امير معزي حول التركيبة العقدية المبكرة للمذهب الامامي على اساس استعمال الروايات الصادرة (زعماً) عن الائمة، كما هي محفوظة في المجموعات الروائية الامامية. وعليه فإن المنهجية المقترحة من أجل مقاربة المذهب الامامي في مرحلة مبكرة مؤسسة على النص الدغمائي والعقدي وليس النص القضائي/التشريعي/الفقهي٦٨. ويرى معزي بأن التشيع المبكر كان (عقيدة باطنية) وفوق ـ عقلانية، تجحد أي نوع من التميز بين معتدلي الامامية ومتطرفيهم، أي أولئك الذين يطلق عليهم الامامية الباطنيين غير العقلانيين٦٩. مع ذلك، وبالرغم من أن الائمة (عليهم السلام) قاوموا بصرامة وعلنية المغالين ورسموا خطاً فاصلاً منذ البدء بين المعتدلين والمغالين فإن هذا الفصل حسب معزّي (يبدو مفتعلاً وزائفاً)٧٠. ويرى أيضاً بأن المذهب الامامي قد تحوّل تقليدياً وبمرور الوقت من كونه مذهباً باطنياً الى مذهب ظاهري، ومن الناحية التيولوجية من التقليدية الى العقلانية على النهج المعتزلي. وعليه، فإن الاقرار بالعقيدة الاصلية، والتمايز الدقيق بين العقائد الامامية المبكرة واللاحقة تتطلب دراسة المجاميع الروائية الامامية. إن الغرض المأمول من وراء هذه الدراسة يكمن، حسب معزي، في تشخيص الروايات الخام الصادرة عن الأئمة والتي تختزن وتحمل العقيدة الاصلية للشيعة الامامية، بمعزل عن نظرات الاصحاب والاعمال التيولوجية الصادرة بعد الغيبة الكبرى. إن مقاربة أمير معزي لدراسة العقيدة الامامية المبكرة تقترح نقطتين رئيسيتين: الاولى مفهوم العقل الامامي في الشكل الاصلي، كما عكسته الروايات الشيعية المبكرة. فبحسب معزي، أن الامامية المبكرة تستثمر المجال الديني للعقل من أجل تحويله الى حجر زاوية في البنية الدغمائية لعلم الامامة. فهو يفسر العقل، تأسيساً على الروايات الامامية، على أنه حدس المقدس (of the sacred intuition). وفي تركيزه على الروايات المتعاطية مع العقل، فإن أربعة أبعاد للعقل قد تم اشتقاقها. الاول: البعد الكوني، حيث العقل، المتنزل من نور الله، كان المخلوق الالهي الاول وأنه النموذج الميتافيزيقي الاول للأخلاقية الانسانية في الحرب ضد اللاأخلاقية الكونية٧١. الثاني البعد الاخلاقي ـ المعرفي، حيث تكون للعقل قابلية أو قوة فطرية للمعرفة العلوية أو المتعالية. الثالث، البعد الروحي، حيث يكون العقل مصدر الايمان، أو (الحجة الباطنة)، والرابع، البعد الخلاصي الانقاذي (soteriological)، في عملية الحساب يوم القيامة، حيث يخضع بنو البشر للحساب على قدر عقولهم.

ثانياً، المناقشة الدقيقة وتقييم تطور الحديث الشيعي. يجادل أمير معزي بأن التيولوجيين والروائيين الامامية الذين خضعوا تحت تأثير المعتزلة بدوا وكأنهم وجدوا أنفسهم في مواجهة مع التعاليم غير العقلانية، وبالتالي إضطروا للبحث عن نوع من المصالحة بين (حماية وتأمين المعتقد الاصلي وإهتمامهم بأن لا يدخلوا في مواجهة قاسية مع الايديولوجيات السائدة)٧٢. وعليه، فإن أطيافاً مختلفة من الروايات، مندكة في نطاق ميتافيزيقي، وعرفاني (وبالتالي هرطقي)، سلكت طريقاً نحو العقلنة، حيث أن مفكرين مثل المفيد والمرتضى شنّوا حرباً ضد تلك الروايات بإسم العقل٧٣. إن مثل هذا التفسير الموجّه خدم عملية المقارنة المعقودة بين أعمال مثل (الصفار، الكليني، ابن بابويه،

المفيد، والمرتضى) على أساس مدى استحضار العناصر اللاعقلانية والباطنية في أعمالهم.

بالنسبة لتفسير العقل، فإن أمير معزي يسعى الى توظيف الابعاد الأربعة للعقل التي تؤلف العقل العلوي (Hiero-intelligence) بوصفه المفتاح الرئيسي للعقيدة الاصلية للأئمة الاوائل.

لقد كرّس كريم كرو عرضه النقدي لاطروحة معزي من أجل مسائلة تفسيره لمفهوم العقل في المرحلة المبكرة من التشيع الامامي. فالمصادر التي تناولت مفهوم العقل بحسب شرح معزّي لم تكن مقيدة بالامامية فحسب. فقد لحظ كريم كرو بأن معزي قد درس روايات العقل بمعزل عن الروايات المستفيضة المتوفرة في المصادر الحديثية السنية. الى جانب ذلك، فإن أمير معزي، كما لحظ كريم كرو، يتوسل بنوع واحد من الاحاديث التي هي غير قوية السند أو أنها رويت من طرق ضعيفة او غير موثوقة.

في الاجمالي العام، فإن العقل في الروايات المبكرة لا يرشد أو يعني الاجتهاد الشخصي أو التفكير المنطقي. ويجادل كرو بأنه في القرنين الاوليين اكتسب مصطلح العقل معناه من الاستعمال العربي متظافراً مع تأثير التراث الديني الانجيلي على الاسلام الناشىء، أي بمعنى الحكمة ـ الحكم، ومعرفياً فهم كلام الآخر (إسمع وإعقل)٧٤. وبحسب كرو، فإن الائمة كانوا في حالة خصام ضد استعمال التقييم الجدلي (القياس والرأي والاجتهاد، أصحاب المقاييس)، في موضوعات الحلال والحرام ولا حتى في الموضوعات الثيولوجية. ومن المحتمل، ربما، أن الائمة عارضوا أنواعاً محددة من الاجتهاد على أساس تأثيرها السلبي على الصعيد الاجتماعي، وبالخصوص، تلك الانواع ذات البعد الجدلي، التي تفضي الى (جدليات تيولوجية داخلية انقسامية داخل مجتمع الاتباع)٧٥.

وحيث أن أمير معزي لا يرى وجود أي إتجاه عقلاني بين مفكري الشيعة خلال الفترة مابين الصادق والرضا، بما في ذلك مدرسة هشام بن الحكم، ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان، ولذلك فإنه تفادى التعاطي مع أفكارهم. ومن الضروري الاشارة الى أن هذه المدرسة لعبت دوراً جوهرياً في (الاسهاب في عقيدة الامامة) وكانت هذه المدرسة (في الغالب على تضاد مع المعتزلة الاوائل، أو كان أصحابها يوصمون بالزنادقة من قبل المدرسة القمية التي تضم التقليديين الشيعة(٧٦. وأكثر من ذلك، فإن روّاد هذه المدرسة ناضلوا من أجل تأمين وحماية المجتمع الامامي، حيث عزلوا أنفسهم عن الغلاة. يونس بن عبد الرحمن، على سبيل المثال، والذي كان دائماً ما يحظى بإشادة وتأييد الامام الرضا، قيل بأنه سئل من قبل مجموعة من أصحاب الامام عن السبب الذي يجعله حذراً في رواية الحديث، وانكاره الدائم لكثير من الاحاديث المروية من قبل أصحاب الائمة، فرد قائلاً بأن هشام بن الحكم سمع ذات مرة من أبي عبد الله (= الصادق) يقول: اقبلوا من الحديث ما توافق مع الكتاب والسنة أو له سابقة من أحاديثنا السابقة، فقد وضع المغيرة بن سعيد من الاحاديث بإسم أبي ووضعها في كتب أصحابنا. وأضاف يونس قائلاً: لقيت في العراق نفراً من أصحاب أبي جعفر (الباقر) وأبي عبد الله (الصادق) وسمعت منهم الحديث، ثم اخذت كتبهم وعرضتها على الامام أبي الحسن (الرضا) فأنكر أكثرها، وعقّب على ذلك بالقول بأن لعن أبي الخطاب الذي وضع الحديث بإسم أبي عبد الله مشيراً الى ان أتباعه مازالوا يفعلون ذلك. ثم أوصى الرضا يونس بأن لا يقبل حديثاً يتعارض مع الكتاب أو السنة٧٧.

وفيما يتصل بتقييمه لتطوّر الحديث لدى الشيعة، فإن معزّي يصنّف المصادر ضمن تسلسل زمني محدد. ولكن، يبدو أنه كان إنتقائياً الى حد ما، حيث يقيم دعواه على مصادر ما يطلق عليه بـ (الامامية الباطنية اللاعقلانية)، والتي تتألف من الاعمال الدوغمائية لابن بابويه٧٨. وبحسب كريم كرو، فقد كان متوقعاً من أمير معزي ان يتوسل بسجل الاحاديث المجموعة قبل الهجوم على المحدثين الشيعة من قبل الشيخ المفيد (انظر: شرح عقائد الصدوق) والمرتضى (أنظر: الموصليات، التباينات)، والتي يجادل أمير معزي بأنهما بترا التعاليم الامامية الاصلية كنتيجة للنزعة العقلانية لديهما، وإعادة صياغتهما العقدية على أساس محاولة تسكين العناصر فوق ـ العقلانية للنص.

إن ما ترشد اليه اطروحة أمير معزي أن علم الامام يمكن استعماله كمعيار لتحديد الفارزة بين الشيعة المعتدلين والمتطرفين في حياة الائمة، وأيضاً بين الامامية الاوائل والأواخر. يجادل معزي بأنه في المصادر الامامية المبكرة، يراد من العلم ليس العلوم الدينية التقليدية فحسب ولكن أيضاً وبخاصة الجزء الباطني من هذه العلوم والاسرار الخفية لها٧٩. إن علم الإمام يشمل الاحاطة بالعالم غير المرئي، والماضي، والحاضر والمستقبل، والتأويل، وكافة اللغات البشرية، ولغات الحيوانات، والطيور، والجمادات، والمسوخ، وعمود النور الذي يمكّن الامام من رؤية ـ إذا ما شاء ذلك ـ أجوبة كل المسائل، والنكت في القلوب، والنقر في الآذان٨٠.

ومن الواضح، فإن أمير معزي، كما يبدو، قد رجع الى الى المصادر المتأخرة مثل الصفار في (بصائر الدرجات)، والكليني في (الكافي)، حيث من السهل عليه العثور على روايات مستفيضة تعزز اطروحته. وحقيقة الأمر، أن المناصر البارز لفكرة (النكت في القلوب) وأشباهها كان المفضل الجعفي الذي شاع عنه بكونه خطابياً٨١. وقد نقل الكشي بأن جعفر الصادق قال للمفضّل (أيها الكافر..أيها الوثني..)٨٢. وكان يعرّف من قبل علماء الرجال بأنه راوٍ غير موثوق، وغير مخلص، ومتروك أو مهمل وقد أضاف الغلاة روايات كثيرة بإسمه٨٣.

وفيما يتصل بالعقيدة الاصلية للامامية، فإن بإمكان المرء الرجوع الى أعمال هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن. وبحسب في. مادلونج (V. Madelung) فإن القسم المتعلق بوصف جماعة الغلاة في كتاب النوبختي (فرق الشيعة) أي (إختلاف الناس في الامامة) مشتق من عمل هشام بن الحكم. إن مقارنة بين كتابي النوبخي، الفرق، والقمي، مقالات، يكشف بناء على مادلونج بأن معلومات إضافية في كتاب القمي مشتقة من كتاب يونس بن عبد الرحمن بعنوان (الرد على الغلاة)٨٤. وكما يظهر فإن العقيدة الاصلية للامامية كانت حسب هشام بن الحكم تقوم على أن النبي (ص) أورث علياً العلم الديني المطلوب والذي منه انتقل الى الائمة من بعده.

وهناك روايات موثّقة نقلها مقرّبون من الامام الصادق (ع) تتعارض مع الروايات السابقة والخاصة بمصدر علم الامام. فقد روى عبد الله بن أبي يعفور العبدي (١٣١/٧٤٨ ـ ٤٩) وكان من حواريي الامام الصادق (ع)، أحاديث حول علم الائمة. وقال بأن الامام يتلقى علمه عن طريق قراءة كتب آبائه٨٥. يقول ابن يعفور أن الصادق قال بأن الله قضى بأن كل إمام يسلّم ما لديه من كتب الى الامام اللاحق٨٦. ولكن، يبقى، أن هذه الطريقة في اكتساب المعرفة لم تحل المشكلة بصورة كاملة، والسبب في ذلك، أن هذه المعرفة لا تنطوي على إجابات للحالات التي تحدث في الايام اللاحقة. ولكن بالنسبة لأصحاب هذا الرأي يردون على ذلك بالقول بأن النبي قد نقل للامام

علي علم (كل مايحتاج اليه الناس حتى قيام الساعة). ويزيد المناصرون لهذا الرأي على ذلك بالقول بأن الامام قد يلجأ الى الاجتهاد وإعمال رأيه في الموضوعات المستحدثة٨٧. ولكن، مرة أخرى، فإن التفسير العقلي لا يضع نهاية حاسمة للمشكلة. إن مسألة علم الامام قد طُرحت بصورة جدية وجدلية في أيام الامام محمد الجواد. فقال البعض بأن الامام لا يحمل العلم الذي يؤهله لتولي منصب الامامة، وكان صغير السن حين رحل أبوه الامام الرضا (ع) عن دار الدنيا، فلم ينل فرصة التشرب من علم أبيه. وبحسب رواية النوبختي أن أصحاب هذا الرأي (استصبوه واستصغروه) وقالوا: (لا يجوز الامام الا بالغاً ولو جاز أن يامر الله عز وجل بطاعة غير بالغ لجاز أن يكلف الله غير بالغ فكما لا يعقل أن يحتمل التكليف غير بالغ فكذلك لا يفهم القضاء بين الناس ودقيقه وجليله وغامض لأحكام وشرايع الدين وجميع ما أتي به النبي صلى الله عليه وما تحتاج إليه الأمة الى يوم القيامة من أمر دينها ودنياها طفل غير بالغ ولو جاز أن يفهم ذلك من قد نُزل عن حد البلوغ درجة لجاز أن يفهم ذلك من قد نزل في حد البلوغ درجتين أو ثلاثاً وأربعاً راجعاً الى الطفولية حتى يجوز ان يفهم ذلك طفل في المهد وذلك غير معقول ولا مفهوم ولا متعارف)٨٨. في المقابل، ذهب بعض الامامية للقول بأن الامام قد يتلقى المعرفة التامة للشريعة وقد يُعيّن من قبل الله إمام على الناس حتى لو كان طفلاً كما بعث الله عيسى نبياً وهو في المهد، وأن الله أتى يحيى بن زكريا الحكم صبياً، وبحسب النوبختي (كان في حجج الله ممن كان غير بالغ عند الناس)٨٩.

لقد رفض كثير من الامامية فكرة أن يكون الامام قد يحصل على العلم عن طريق مصادر الهية غيبية، وقد روى المغيرة بأنه ويحيى بن عبد الله بن حسن جاءوا أبي الحسن (الرضا) فسأله يحيى قائلاً: إن هؤلاء (ويقصد بهم بعض الشيعة الغلاة) يزعمون أنك مطلع على الغيب. وقد ردّ الامام الرضا بغضب طالباً من يحيى أن يضع يده على رأس الامام تعبيراً عن الصدمة التي أحدثها كلامه، وعلّق قائلاً إن علمه ليس سوى ميراث النبوة٩٠. أي أنه علم توارثه عن آبائه وأجداداه، وقد نقله النبي (صلى الله عليه وآله) الى الامام علي (عليه السلام) ثم انتقل الى الائمة من بعده.

الا أن بعض الامامية المتاخرين، كما سنرى، تبنّوا فكرة المفوّضة، وأن الله فوّض أمر الخلق للائمة. وفي نهاية المطاف، فإن الفكرة بأن إكتساب الائمة للعلم يتم عبر مصادر غيبية الهية، مسنودة من قبل فرقة من الغلاة عرفت بإسم (المفوّضة) لنشر أدبياتها التي ترجع بصورة رئيسية الى المفضّل بن عمر الجعفي، الذي يروي عن الامام الصدق٩١. وكما يفهم مما سلف ذكره، أنه على الضد من إطروحة أمير معزي، فإن الامامية اللاحقين ناصروا عقائد مثل المصادر الغيبية لعلم الائمة، وهي عقيدة رفضها الامامية الأوائل بصورة قاطعة.

وعلى النقيض من اطروحة امير معزي، فإن حسين مدرسي يقدّم اطروحة مختلفة تماماً. يفرّق مدرسي، ابتداءً بين الامام والجماعات والافراد المصنّفين في قائمة الغلاة، ويؤسس اطروحته على أرضية أن هؤلاء الغلاة الذين ظهروا في المجتمع الامامي (ورثوا وتبنوا كثيراً من نظرات الغلاة في مدرسة التشيع الكيساني البائدة والقائلة بالطبيعة الالهية للأئمة)٩٢. وفي الوقت نفسه، حسب مدرسي، فإن عقائد الغلاة والتي واجهت استنكاراً صارماً وعنيفاً من قبل الائمة جرى إمتصاصها في الجسد العقدي الامامي في مرحلة لاحقة. على سبيل المثال، إن عقيدة التبجيل المفرط للنبي (ص) وأهل بيته (ع) كانت واحدة من العقائد الرئيسية المتطرفة التي اخترقت المجال العقدي الامامي واندست فيه. ويذهب المفوّضة الى أن النبي والائمة كانوا أول المخلوقات وأن الله خلقهم من طينة مختلفة عن بقية البشر، ثم فوّض اليهم أمر خلق وادارة شؤون الكون، وتالياً ورثوا كل الخصائص الالهية مثل الخلق، الرزق، والموت وغيره٩٣.

وبالرغم من أن أغلب المفوّضة بقوا في الاتجاه السائد للمجتمع الامامي حتى نهاية عصر الائمة، ولكنهم ـ إي الأئمة، والمجتمع الامامي، عارضوا بقوة فكرة الطبيعة الخارقة للامام والتمسك بتوصيف كونهم "علماء أبرار"٩٤. وقد كان أبو محمد عبد الله بن أبي يعفور العبدي وهو من الاتباع المخلصين للامام الصادق (ع)، من القائلين بأن الائمة هم (علماء أبرار أتقياء). وهذا القول، بحسب مدرسي، كان مشاعاً بصورة واسعة في فترة أبي يعفور العبدي، يدل عليه وجود حشد واسع من أولئك الذين يحملون أفكاراً مناهضة للغلو في جنازة ابن ابي يعفور، بل وعرفوا من قبل بعض علماء الرجال باليعفورية٩٥. على أية حال، فإن قدر هذه الفرقة التواري خلف سطوة المفوضة، التي أصبحت الفرقة المهيمنة في زمان الامام الرضا، كما يدل على ذلك ما نقله يونس بن عبد الرحمن عن علماء العراق المحسوبين على التشيع والذين وضع بعضهم الرواية بإسم الامام الصادق. لقد درس بكلي R. Buckley بقدر من الاهتمام والتركيز على فترة الامام الرضا، ولحظ بأن رسائل (الرد على الغلاة) لم تظهر في أي زمن مضى حتى فترة الامام الرضا (٢٠٣هـ/٨١٨م)، بما يشير الى أن (نشاطاً جدلياً عميقاً ومعقداً ضد الغلاة ظهر في هذه الفترة)٩٦. وقد اضطلع بهذا النشاط ثلاثة من رموز التشيع الامامي وهم: هشام بن الحكم (توفي ١٧٩هـ/٧٩٠م) ويونس بن عبد الرحمن (توفي ٢٠٨هـ/٨٢٣م)، وأبو عيسى الورّاق (توفي بعد عام ٢٤٧هـ/٨٦١م). وهذا يدعو للقول بأن هؤلاء أول ثلاثة علماء الفرق في الاسلام، أي الامامية الذين كانوا بصورة رئيسية ضالعين في الحط من شأن الغلاة٩٧. ويمكن ملاحظة أن مناظرات ساخنة انعقدت بين المعتدلين والمتطرفين الشيعة بعد وفاة الامام الرضا، الذي ترك ابنه الأكبر البالغ سبع سنين، ليبدأ الجدل حول علم الامام بصورة رئيسية. وكما أسلفنا، فإن الامامية المعتدلين يعتقدون بأن الامام الجواد تلقى علمه عن طريق كتب آبائه٩٨. ولكن المفوّضة قالوا بأن لدى الامام مصدراً إلهياً غيبياً للعلم (نكت في القلوب ونقر في الآذان)٩٩. وكنتيجة، فإن الرؤية العقدية لدى المفوضة حظيت بانتشار واسع في المجتمع الشيعي الامامي وأفضت الى (زيادة شعبية فكرة الغلو القائلة بالمكانة الكونية للائمة)١٠٠. وأكثر من ذلك، فإن الامامية اللاحقين باركوا الفكرة، وضاعفوا جهودهم لجهة الدفاع عنها. وبحسب مدرسي، فإن القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي كان فترة خصبة لانتشار أدبيات الغلاة بصورة عامة والمفوضة بصورة خاصة في المجتمع الامامي١٠١. وكمحصلة، فقد نجح المفوّضة في تنظيم انفسهم داخل الاتجاه العام للمجتمع الامامي، بمعنى أن الامامية المعتدلين الذين شعروا بفداحة التهديد والهزيمة فرضوا تدابير عاجلة من أجل احتواء الخطر المتنامي للمفوضة. وبحلول منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، فإن كثيراً من رواة الحديث الشيعة قد تم طردهم من قم بسبب نقلهم روايات تشتمل على إشارات حول الطبيعة الخارقة المنسوبة للنبي (ص) أو الائمة (ع). في الجهة المقابلة، كان رد فعل المفوّضة على تلك التدابير حازماً حيث وصموا علماء قم ومن يسير على خطاهم بـ (المقصِّرة). يلزم الاشارة الى، كما يلحظ مدرسي، أن منصب الامامة في القرن الثالث الهجري قد عضّد الافكار المتطرفة كيما تحظى

بدعم أكبر من قبل المجتمع الشيعي. إن المجتمع الامامي شهد خلافاً حاداً مرة اخرى حول موضوع علم الامام. فقد ذهبت جماعة من نيشابور الى أن (الائمة يتحدثون لغات كل البشر والطيور والحيوانات كما يعلمون بما يجري في الكون مهما كان صغيراً ام كبيراً)١٠٢. لقد أنكر معتدلو الشيعة كل تلك المزاعم، ورفضوا فكرة استمرار الوحي١٠٣، قائلين بأن الائمة إنما اكتسبوا علمهم عن طريق كتب آبائهم. على أية حال، فإن المفوّضة واصلوا نجاحهم على حساب المعتدلين الذين أصبحوا في موقع ضعيف نسبياً.

وكنتيجة للصراع بين جبهتي المفوّضة والمقصّرة، فإن الاولى عبّرت عن نفسها بوصفها الممثل الحقيقي للتشيع، وأن عقائدها كانت في منتصف الطريق بين الغلاة والمقصّرة. وعليه، فإن مثل هذا الزعم قاد الى فشل جهود خصومهم، بمعنى ان المفوّضة لم يعودوا بعد ذلك مصنّفين كغلاة. من المثير للسخرية، أن المفوّضة شنّوا حرباً لا هوادة فيها ضد خصومهم ـ المعتدلين متهمين إياهم بـ (ضعف العقيدة)١٠٤، وقد اكتسبت التهمة تأييداً من أغلبية المجتمع الشيعي. ومن هذه النقطة، فإن أدبيات المفوّضة وجدت سبيلاً ممهداً للسجل العقدي والروائي الشيعي. وكما لحظنا من بعض الرسائل والكتب والمجمعات الروائية، فإن كثيراً من روايات الغلاة والمفوّضة أصبحت مهيمنة، يظهر ذلك، على سبيل المثال، من قيام النوبختي بتعديل موقف موقف الشيعة الاوائل، ومناصرته لفكرة أن الامام يكتسب علمه عن طريق (الالهام)، والنكت والرؤيا والملك المحدث ورفع المنار والعمود وعرض الاعمال وغيرها١٠٥. وحتى الامامية الذين يحلو لأمير معزي وصفهم بالمعتدلين والعقلانيين مثل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي فقد كانوا في مستوى ما مؤيدين للمفوّضة، فقد عرّف المفيد والطوسي المفضل بأنه ثقة وأنه من أصحاب الامام الصادق المخلصين والمقربين١٠٦.

الآن، إن الدليل الصلب الذي يقدّمه حسن مدرسي هو نتيجة تحقيق لكتاب الكافي للكليني. فالكتاب يضم ١٦.١٩٩ رواية، تشتمل على ٩.٤٨٥ حديثاً ضعيفاً أو مجهولاً١٠٧. واذا اضفنا الى ذلك نتيجة التحقيق الذي قام به R. Buckley والذي توصل الى أن ما يربو عن ثلاثة أرباع الروايات الشيعية الواردة في الكافي منسوبة الى الامام الصادق وأبيه الامام الباقر، وبالنظر أيضاً الى أن الامام الصادق وحده، على الضد من باقي أئمة المذاهب الاسلامية الاخرى، الذي يعيش رواة حديثه في الكوفه بينما يقيم هو في المدينة المنورة، بما سمح لعملية وضع الحديث (كما كشف عنها يونس بن عبد الرحمن لاحقاً) ان تتم مهمتها بسهولة، وان تعضد أفكار المفوضة المغالية التي تسربت الى التشيع الامامي وغمرت عقيدته الصافية التي بلّغها الائمة الاطهار.

وكنتيجة، فإن حسن مدرسي توصل من كل ماسبق الى أنه بالرغم من أن المفوّضة يعتبروا، من الناحية النظرية، فرقة انشقاقية هرطقية، من قبل المجتمع الامامي، فإن كثيراً من هرطقاتهم لقيت من يتبناها ويدعمها في الاجيال الامامية اللاحقة١٠٨. كما اعترض مدرسي بعض الافكار المتطرفة مثل الولاية التكوينية، السائدة في الادبيات الشيعية المعاصرة، والتي تماثل النظرية الكونية للمفوّضة المتعلقة بالخلق الأول١٠٩.

وقد شهد المجتمع الشيعي دورة جدل حامية حول الولاية التكوينية في العصورة المتأخرة. وقد خالف السيد محمد حسين فضل الله القائلين بها، وقال بأن (كل القرآن دليل على عدم الولاية التكوينية، لأن القرآن يؤكد أن النبي صلى الله عليه وآله لا يملك من أمره شيئاً، إلا ما ملكه الله). وكان السيد محمد تقي الحكيم قد ذكر في كتابه (سنة أهل البيت ومواضيع أخرى) بما نصه: (الخليفة الشرعي أي الامام، خليفة يستمد سلطته من الله، وهي في حدود السلطنة التشريعية لا التكوينية، لأن هذا النوع من السلطنة هو الذي تقتضيه كمشرع).

وعلى أية حال، فإن الانشعاب داخل المجتمع الامامي على أرضية عقدية كهذه ترتد الى عصور التكوين الشيعي الامامي، يلفت الى أن التعايش بين الاتجاهات المتضاربة داخل المعتقد الواحد يبدو أمراً مألوفاً وأن الانشقاقات الحادة لا تتم الا في حالة نادرة، وهو ما يسمح بفتح قنوات تأثير وتعبير بين هذه الاتجاهات.

ففي مقابل الاتجاه الامامي العقلاني، بدأت سلسلة جديدة من الافكار المغالية والمتطرفة بالترعرع في المجتمع الشيعي، تعود أول مرة الى انديات التصوف والفلسفة في المدرسية الشيعية، ثم في انتصار المشروع السياسي الثوري.

إن كتاب المرجع الديني السيد محمد الشيرازي (فاطمة الزهراء عليها السلام) يمثل انتصاراً للعقيدة التفويضية، فهو ينطلق من حديث قدسي مزعوم، يخاطب فيه المولى عز وجل نبيه المصطفى قائلاً: (لولاك لما خلقت الافلاك، ولولا علي لما خلقتك ولولا فاطمة ما خلقتكما). يشرح السيد الشيرازي الحديث القدسي على هذا النحو: (فالمحقق للغرض من الخلقة هو وجود الرسول وفاطمة الزهراء والأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم أجمعين). فلولاهم(عليهم السلام) لكانت خلقة العالم ناقصة، والله عزوجل لا يخلق خلقاً ناقصاً ومن هنا قال تعالى: (لولاك لما خلقت الأفلاك..). ويضيف (وعلى هذا الأساس يكون خلق النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) هو سبب خلق هذا الكون، وانه أول ما خلق الله هو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل البيت(عليهم السلام) ومن ثم خلق الله سبحانه وتعالى هذا الكون بأجمعه من نورهم. فهم العلة الغائية للتكوين كما يعبر عنه الحكماء). ونقل روايات منها، ماورد في حديث الكساء (المروي في مصادر الشيعة والسنة على السواء): (اني ما خلقت سماءاً مبنية ولا أرضاً مدحية ولا قمراً منيراً وشمساً مضيئة ولا فلكاً يدور ولا بحراً يجري ولا فلكاً يسري إلا في محبة هؤلاء الخمسة). وذكر أيضاً: وقال الإمام المهدي (عجل الله فرجه الشريف): (نحن صنائع ربنا والخلق بعد صنائعنا). ووافق ما قاله الصدوق في كتابه (الهداية) ونقله المجلسي في (بحار الانوار)، حيث قال الصدوق:

(ونعتقد أن الله تباك وتعالى خلق جميع ما خلق له ولأهل بيته (صلوات الله عليهم)، وانه لولاهم ما خلق الله السماء والأرض ولاالجنة ولا النار ولا آدم ولا حواء ولا الملائكة ولا شيئاً مما خلق (صلوات الله عليهم أجمعين). ويعلق السيد الشيرازي على قول الصدوق بما نصه (وهذا الكلام المنقول عن الصدوق (قدس سره) هو خلاصة أحاديث وروايات كثيرة جاءت عن أهل البيت (عليهم السلام) ترشدنا إلى أنهم (عليهم السلام) أساس خلق الكون، وقد جعلهم الله الوسائط في خلق العالم والعلة الغائية له، كما أنهم (عليهم السلام) سبب لطف الله تعالى وإفاضته على العالم، وبهم (عليهم السلام) إستمرار قيام العالم... وقد صرح بذلك في مختلف الأدلة.. فلولاهم لساخت الأرض. ولهم (عليهم السلام) ـ بما فيهم السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) ـ الولاية التكوينية إضافة إلى التشريعية.. ومعناها أن زمام العالم بأيديهم (عليهم السلام) حسب جعل الله سبحانه، كما أن زمام الاماتة بيد عزرائيل فلهم (عليهم السلام) التصرف فيها ايجاداً واعداماً، لكن من الواضح أن قلوبهم أوعية مشيئة الله تعالى.. فكما منح الله سبحانه القدرة للإنسان على الأفعال الاختيارية منحهم (عليهم السلام) القدرة

على التصرف في الكون)١١٠. والكتاب كله ينتصر لمعتقدات المفوّضة، ويكاد يكون سجّلاً أميناً لتراثهم العقدي.

يلتقي هذا الكتاب مع أدبيات الشيخية بزعامة الشيخ أحمد زين الدين الاحسائي، فجاء كتابه (شرح الزيارة الجامعة) جامعاً لعقائد المفوّضة، والتي مازالت شائعة بين أتباعه حتى اليوم، والتي تعبر عن نفسها في التبجيل الفارط في تطرفه وغلوه لرموز الفرقة ومنظومتها الطقسية.

وفي مستوى أقل جنوحاً، ذهب الامام الخميني، على سبيل المثال، والذي كان متأثراً بأعمال ابن عربي، الى تصعيد مقام الائمة فوق الانبياء (باستثناء الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله) والملائكة وهي فكرة تمسّك بها حتى نهاية حياته١١١.

هوامش

١ – ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، (بيروت ١٩٥٦) المجلد الخامس ص ٢

٢ – انظر: الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، (بيروت ١٩٨٥) المجلد الأول، ص ص ٣١٨ ـ ٣١٩

٣ – Society, 75, No.1, January-March 1955, P.6
Sectarian?" Journal of the American Oriental
Marshall G.S. "How Did the Early Shia Become
The Early Shi'ite Ghulah, p.310; Hodgson,
see: R. P. Buckley,

٤ ـ M.G. Hodgson, ibid, p.4

٥ ـ R. P. Buckley, op.cit., p.301

٦ ـ Early Shi'a Become Sectarian, op.cit., p.6;
M. Hodgson, How did the
أنظر ايضاً ابو الحسن النوبختي، فرق الشيعة، (بيروت ١٩٨٤) ص ص ٢٧ ـ ٢٨

٧ Volume 42, Issue 2: Autumn 1997, p. 302
Early Shiite Gulah, Journal of Semitic Studies,
R. P. Buckley, The

٨ R. P. Buckly, op.cit., p.304-305

٩ ibid, p. 305

١٠ ibid, p.309

١١ الحسن الصفار القمي، بصائر الدرجات، الطبعة الثانية (قم، د.ت) ص ٢٣٨، الشيخ المفيد، الاختصاص (طهران، د.ت) ص ٢٠٤، الشيخ الطوسي، إختيار معرفة الرجال، (قم، د.ت) الجزء الثاني ص ٤٣٦.

١٢ ـ الشيخ الطوسي، إختيار معرفة الرجال، المصدر السابق، الجزء الثاني ص ٤٣٦

١٣ الطوسي، إختيار معرفة الرجال، المصدر السابق الجزء الثاني ص ٤٣٧

١٤ ـ Buckly, op.cit., p.308-9

١٥ Early Shi'ism, Translated by David Streight,
Ali Amir Moezzi, The Divine Guide In
p.5 ,(New York, 1994) Mohammed

١٦– في التحقيق الذي قام به الشيخ محمد باقر المجلسي صاحب موسوعة (بحار الانوار) ظهر بأن كتاب الكافي للكليني يشتمل على ٩,٤٨٥ رواية مشكوكة وموضوعة، وتمثل هذه ثلثي الروايات الواردة في الكافي وعددها ١٩٩،١٦. أنظر: the Formative Period of Shi'ite Islam,
Hossein Modaressi Crisis and Consolidation in
p.47 ,(New Jeresy, 1993)

١٧ ـ Article, Tahqiqat Islami, Tehran, p.22
Carim Crow, Review

٨١ ـ ابو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (القاهرة ١٩٣٩) الجزء الثالث ص ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩، ابن النوبختي، فرق الشيعة، مصدر سابق ص ٢٢

٩١ـ Bernard Lewis, The Origins of Ismailism,
p.25 ,(Cambridge, 1947) see:

٢٠– انظر: طه حسين، الفتنة الكبرى، (القاهرة ١٩٤٧) ص ١٢٨ومابعدها، مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، (النجف الاشرف ١٩٥٦) ص ٢٩، والعسكري، مائة وخمسون صحابي مختلف (بيروت ١٩٦٨) ص ١١ ومابعدها

٢١– علي الوردي، وعاظ السلاطين، (بغداد ١٩٥٤) صص ١٥١، ٢٤٧ ـ ٢٤٨

٢٢– كمال الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع (بغداد ١٩٦٣) الجزء الاول ص ص ٣٦ ـ ٤٠

٢٣– Heinz Halm, Shi'ism, (Edinburgh 1991),
p.156

٢٤ Early Shi'a become Sectarian, op.cit., p.3.
See: G. Hodgson, How did the

٢٥– Watt, Islam and the Integration of Society,
pp.104-106 ,(Great Britain 1961) William M.

٢٦– Willian F. Tucker, (Ummayad Iraq of
Saman and the Bayaniyya: Shi'ite Extremists
World, October 1975, No.4, p.241 ,('Bayan B.
The Muslim

٢٧ – The Early Shi'ite Ghullah, op.cit., p.317
R. P. Buckly,

٢٨ – H. Heinz, Shi'ism, (Edinburgh 1991) p.157,

٢٩– M. Boyce, Zoroastrians, (London 1979),
p.42

٣٠ – Lewis, The Origins of Ismailism, pp.24-25
Bernard

٣١ – Religo-Political Factions in Early Islam,
1975) Richard Vaughan (ed) J Wellhausen, The
p.121 ,(Netherlands

٣٢ – Atonement and Ashura, JSAI 1994, P.167
G. R. Hawting, The Tawwabun,

٣٣ – كان سليمان بن صرد الخزاعي وزعماء الكوفة قد كتبوا رسائل الى الحسين يدعونه فيها للتعجيل بالقدوم الى العراق، واعلان الحرب ضد الخليفة يزيد، ولكنهم نكثوا وعودهم بنصرته. انظر: نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفين، (القاهرة ١٩٦٢)، ص ٦٥

٣٤ – did the Early Shia Become Sectarian, p.3
G. Hodgson, How

٣٥– H. Halm, Shi'ism, op.cit., p.157

٣٦– Matti Mossa, Extremist Shiite, (New York 1988)
xx ,

٣٧ – المانداني هو عضو في مذهب غنوصي صغير الحجم نشأ في الاردن وعاش في العراق يعتقد بأن البابا هو المسيح المخلّص.

٣٨ – Arabica, Issue No.22, 1975, pp.39-40
W. T. Tucker, al-Mughira and The Mughiriyaa,

٣٩ – ibid, p.39

٤٠– المناحيمية دين عالمي تأسس على يد شخص يدعى ماني، وقد انتشرت في انحاء العالم المعروف في الألفية الاولى قبل الميلاد من اسبانيا وحتى الصين. ولكن هذا الدين اختفي من الغرب في القرن العاشر الميلادي ومن

الصين في القرن الرابع عشر الهجري وهو الآن دين ممحو لا وجود له. وتعتبر المناحيمية المثال الأبرز على الغنوصية، ومن اهم متبنياتها العقدية الثنائية، وأن العالم نفسه وكافة المخلوقات هي جزء من صراع بين الخير الممثل في الخالق والشر ، والظلام الممثلة في القوة المدفوعة بالاهواء والشهوات. وفي عقيدة المناحيمية ان غالبية البشر خلقوا من مادة من السلطة السيئة، ولكن في داخل كل واحد كان هناك نور سماوي بحاجة الى تحريره من المادة المظلمة للجسد.

٤١ – H. Halm, Shi'ism, op.cit., pp.156-57
٤٢ – W. T. Tucker, Al-Mughira, op.cit., p.41
٤٣ – H. Halm, op.cit., p.29
٤٤ Hodgson, How did the Early.., op.cit., p.9
٤٥ – ibid, p.9
٤٦ – The Origins of Ismailism, op.cit., p.33
ibid, p.13; Bernard Lewis,
٤٧ – Hodgson, ibid, p.13
٤٨–ibid, p.4
٤٩ – H. Halm, op.cit., p.157; Hodgson, p.6
٥٠ – The Early Shiite Ghulah, op.cit., p.305 R. P. Buckley,
وانظر ايضاً: ابن حزم الفصل في الملل والاهواء، الجزء الخامس
٥١ ـ أحمد بن داود الدينور، الاخبار الطوال، تحرير سعيد عبد المنهم أمير، القاهرة ص ٢٨٨
٥٢– ابن مخنف، مقتل الحسين، (قم ١٩٨٧) ص ص ٢٥٩، ٢٨٠ وأنظر أيضاً: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، الجزء الثاني ص ٢٥٨
٥٣– النوبختي، فرق الشيعة، مصدر سابق، ص ٢٣، وأنظر ايضاً: ابن مخنف، مقتل الحسين، مصدر سابق ص ٢٨٠
٥٤– النوبختي، فرق الشيعة، ص ٢٩
٥٥– In the Formative Period of Shi'ite Islam, Hossein Modarresi, Crisis and Consolidation Literature, p.295-300 ,(New Jersey 1993)
Development of the Term Ghulat in Muslim p.20; Wedad al-Qadi, The
٥٦ – W. F. Tucker, Bayan.., op.cit., p.244.
٥٧– النوبختي، فرق الشيعة، مصدر سابق ص ص ٣٣ ـ ٣٤
٥٨– المصدر السابق ص ٣٤
٥٩–W. T. Tucker, Bayan.., op.cit., p.251
٦٠– الاشعري القمي، المقالات والفرق، (طهران ١٣١٦هش) ص ٦٦
٦١ – Gnostics, alMughira.., op.cit., pp.44, 45
Tucker, Bayan.., op.cit., p.249; Tucker, Rebel W.
٦٢ – In Early Shi'ism, New York 1994, p.78
M. Amir Mozzei, The Divine Guide
٦٣–Houssein Modarressi, Crisis…, op.cit., p.21
٦٤– النوبختي، فرق الشيعة، مصدر سابق ص ٤٢
٦٥ – H. Hodgson, op.cit., p.8
٦٦–of Isma'ilism, p.35; H. Halm, Shi'ism, p.156
Bernard Lewis, The Origins
٦٧ – H. Halm, Shi'ism, p.157
٦٨– Guide in the Early Shi'ism, op.cit., p.5
M. A. Moezzi, The Divine
٦٩ – ibid, p.130
٧٠ – ibid, p.129
٧١ Ibid, p.7-8
٧٢ –ibid, p.18
٧٣ – ibid, p.18-19
٧٤ – Review Article, Tahqiqat Islami, p224
Karim Crow,
٧٥ –ibid, p.223
٧٦ – ibid, p.222
٧٧– اختيار معرفة الرجال، الجزء الثاني ص ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠
٧٨–A. Moezzi, p.19
٧٩–A.Moezzi, p.69
٨٠– A. Moezzi, p.16
٨١ إختيار معرفة الرجال، الجزء الثاني ص ٤٣٦
٨٢ – الكشي، رجال الكشي ص ٢٠٦
٨٣– جامع الرواة، الجزء الثاني ص ٢٥٨، وتهذيب المقال الجزء الثالث ص ٥٢٧، وخلاصة الأقوال، ص ٢٥٨
٨٤ ـ وداد القاضي، الكيسانية، ص ص ١٦، ٢١ نقلاً عن
Der Imam al Qaism Ibn Ibrahim S. 229 V. Madelung,
٨٥ H. Modaressi, p.32
٨٦ المجلسي، بحار الأنوار، الجزء ٢٣ ص ٢٧٨
٨٧ H. Modaressi, p.32
٨٨النوبختي، فرق الشيعة، ص ٨٨
٨٩النوبختي، فرق الشيعة، ص ٩٠
٩٠اختيار معرفة الرجال، الجزء الثاني ص ٥٨٧
٩١ H. Modaressi, p.33
٩٢ H. Modaressi, p.157
٩٣ H. Modaressi, p.142
٩٤–H. Modaressi, p.29
٩٥ – H. Modaressi, p.31
٩٦ – R. Buckley, The Early Shi'ite Ghulat, p.319
٩٧ – R. Buckley, p.319
٩٨ ـ الفضل بن شاذان، العدة، المطبعة الحيدرية، النجف ١٩٦٢ ص ص ٤٦٣، ٤٧٢
٩٩– أنظر: حسن الصفار، بصائر الدرجات، قم ـ الطبعة الثانية ص ص ٣١٦، ٣١٩، وانظر ايضاً: المفيد، الاختصاص، ص ٢٧٨
١٠٠– H. Modaressi, p.33
١٠١ – H. Modaressi, p.34
١٠٢ – H. Modaressi, p.38
١٠٣ ـ ذكر الفضل بن شاذان بأن أبي الجحفه سأل علياً هل ترك لك النبي (ص) شيئاً غير القرآن، فرد عليه قائلاً: لا، سوى ما وهبه الله للانسان من ادراك، أنظر: الفضل بن شاذان، العدّة، مصدر سابق ص ٤٦٣
١٠٤ – H. Modaressi, p.43
١٠٥ ـ النوبختي، فرق الشيعة، مصدر سابق ص ٩٠
١٠٦ ـ أنظر: الشيخ المفيد، الارشاد، الجزء الثاني ص ٢٠٨ والطوسي، الغيبة، ص ص ٣٤٦، ٣٤٧
١٠٧ – H. Modaressi, p.47
١٠٨ H. Modaressi, p.48
١٠٩ H. Modarressi, p.49
١١٠ ـ الامام الشيرازي، فاطمة الزهراء عليها السلام، طبعة ١٩٩٩ وانظر ايضاً الامام الشيرازي: فاطمة الزهراء عليها السلام امتداد النبوة.
١١١ ـ الامام الخميني، النداء الأخير: الوصية الالهية السياسية، الصادرة عن مؤسسة الامام الخميني، طهران ١٩٩٢

الدستور..
والإطار القانوني

إعداد: عبد الله الراشد

القانون والسياسة: في النظرة الاولى، يبدو أن القانون والسياسة هما ضجيعان غريبان. إن مفهوم القانون ينقل صورة لتسوية التعارضات في المناخ الهادىء لقاعات المحاكم، فيما تحشد السياسة، على العكس من ذلك، صورة أشد حدّة حيث السلطة وليس القانون هي الاساس في حل النزاعات. ولكن في الواقع، فإن السياسة والقانون وثيقا الصلة. وفي الحقيقة، إن تطور السياسة الغربية كان محاولة لايقاع الحكام الشموليين في شراك الكابح أو الزاجر القانوني. وبحسب تعبير A.V.Dicey، الفقيه القانوني البريطاني في القرن التاسع عشر، إن الهدف كان استبدال (حكومة القوانين) بـ (حكومة الرجال). إن النظام القانوني، الذي يوفّر كلاً من الحماية للحقوق الفردية والوسيلة لتسوية الخلافات بين المواطنين والدولة، هو الانجاز الرئيسي للسياسة الليبرالية. وكما يضعها الفيلسوف الانجليزي جون لوك في اقرن السابع عشر (أينما ينتهي القانون يبدأ الطغيان). إن حكم القانون يوفّر أيضاً إطاراً لانشاء اقتصاد السوق القائم على العقد. من وجهة النظر الليبرالية، فإن القانون ليس مفصولاً الى حد كبير عن السياسة بوصفها إنجازاً له.

في القرن العشرين، تفارق القانون والسياسة كحقلين إكاديميين، ولكن ثمة حاجة الآن للتوفيق بينهما وجمعهما. إن ثمة سبباً لذلك، وهو تفجّر صناعة الدستور بعد عام ١٩٤٥، أولاً بين الدول المستقلة جديداً في أفريقيا وآسيا وتالياً بين الدول ما بعد التسلطية في أوروبا وأميركا اللاتينية. بالاضافة الى ذلك، فإن عدة ديمقراطيات ليبرالية بما في ذلك بلجيكا، كندا، وهولندا، والبرتغال، واسبانيا والسويد، قد تبنّت دساتير جديدة منذ عام ١٩٧٠. وسنحاول فيما يلي مناقشة الدساتير.

إن تنامي النزعة القضائية للحياة السياسية تعتبر سبباً آخر للتوحيد والجمع بين دراسة القانون والسياسة. في العالم الغربي، إن إرادة القضاة للدخول الى المضمار السياسي قد تزايدت، وأن الفعالية القضائية لم تعد ظاهرة اميركية بصورة رئيسية فحسب. إن تقنين السياسة الدولية هو السبب النهائي لبدء إعادة الصلة بين القانون والسياسة. فهناك المزيد من الاتصالات الدولية التي تجمع على مطلب المزيد من التنظيم القانوني. إن القضايا العالمية مثل الهجرة، والتجارة، والنقل، والبيئة يتم تعريفها ومناقشتها في إطار قانون سهل وصعب.

الحكم الدستوري

تعريف الحكم الدستوري: هو الحكومة التي تدار بواسطة القانون، إنها تضع حدوداً على نطاق عمل الحكومة، وترسي الحقوق الفردية وتخلق الفرص للاصلاح في حال تجاوزت الحكومة صلاحيتها. إن الحكم الدستوري هو ميزة تعريفية للتفكير الليبرالي الذي يسود في الغرب وبخاصة في الولايات المتحدة.

ومن أجل فهم الدور السياسي للدساتير، فإننا يجب ان نفحص فكرة الحكم الدستوري (أو النظام الدستوري أو الدستورية). وهذا يرجع الى حكم القانون. إن المشرّع البريطاني A.V. Dicey عرّف هذا المصطلح الهام إن لم يكن بصورة دقيقة على أنه (تفوق مطلق أو هيمنة القانون النظامي كما يتعارض مع نفوذ السلطة العشوائية.. وهذا يعني، من جهة أخرى، المساواة أمام القانون، أو خضوع كل الطبقات بصورة متساوية لقانون الأرض الاعتيادي) (أنظر: Dicey, 1959, first pub. 1885).

في أوروبا، فإن حكم القانون كان، بناء على ذلك، وسيلة للتغلب على النظام الاقطاعي، والتي لم تكن الحقوق تحت ظله ذات صفة عامة وشاملة وإنما اعتمدت على موقع الشخص في التراتبية الاجتماعية.

إن حكم القانون يؤهل، بدرجة حاسمة، أولئك المواطنين المتأثرين بعمل الحكومة لتحدي ذلك العمل في المحاكم المستقلة، بما يعني أيضاً توقّع أن تلتزم السلطة التنفيذية بالأحكام الصادرة عن المحكمة. ولذلك، فإن الحكم الدستوري هو كابح وزاجر للحكومة، بما فيها الحكومات الديمقراطية (وعليه فإن الانتقاد المتشدد هو أن الدساتير ليست شيئاً آخر غير حكم الميت على الحي). فقد نشأت ـ الدساتير ـ لتفرض كابحاً على الحكام الشموليين ولكن أيضاً لتوفّر غطاء مساوياً للاقليات المهدّدة في النظام الديمرقاطي من قبل الاغلبيات الجامحة. في هذا السياق، إن الحكم الدستوري يشكل حجر الزاوية للديمقراطية الليبرالية.

إن الولايات المتحدة هي الشاهد الرئيسي للنظام الدستوري، فقد بنيت البلاد على تدشينات وضعت من قبل الآباء المؤسسين في فيلادلفيا سنة ١٧٨٧. فهناك تم وضع أول دستور مكتوب وواضح، والذي أصبح الانجيل السياسي لأمريكا. إن أفكاره المركزية ـ الحكومة المحدودة وانبثاث السلطة ـ انحفرت في الثقافة الاميركية، لتخلق ليس كثيراً من المبادىء التي يمكن التناظر بشأنها كإطار يستقر بداخله التنظير السياسي. وأكثر من ذلك، فإن المحكمة العليا قد أصبحت المؤسسة القضائية الأكثر نفوذاً على الارض حيث أنها أمّنت (وفي بعض الاحيان بعد تأسيسها) دور تسوية الخلافات الدستورية، إن النزعة الدستورية تغمر العملية اليومية للسياسة

الاميركية.

في المقابل، فإن بريطانيا مثال الديمقراطية حيث الحكومة الدستورية أقل تأميناً، وينشأ ذلك، جزئياً، لأن الدستور ليس مصنّفاً أو مجموعاً في وثيقة محددة، وليس أيضا محصّناً في القانون الاساسي، ولكنه دستور غير مقيّد بتقاليد أو أعراف والتي هي بحسب التعبير المجازي الصادم لمارشال (١٩٨٤) (كمنزلق ينسل منه حنكليس أو أنقليس). والأكثر أهمية، كما يشير الى ذلك بروسر (Prosser, 1996) إن تقاليد الملكية مازالت تمنع تطور الدستور البريطاني. وبالرغم من أن لدى الملكية الآن القليل من السلطة السياسية المباشرة، ففي القانون مازال الشعب يعامل الى حد ما كرعايا، وإن ذلك قد أخّر تطوّر الحقوق الجلية للمواطنين. وحتى وقت قريب، على سبيل المثال، كان من المستحيل بالنسبة للشعب أن يقاضي كثيراً من المؤسسات العامة حيث أن هذه الهيئات مثّلت النظام الملكي، ولأن الملكة هي من الناحية الفنية مصدر القانون، فإنها لن تكون شخصياً خاضعة لهذا القانون. إن معاملتهم كرعايا، فإن الشعب غالباً ما يتصرف على هذا الاساس، بما يؤدي الى الاخفاق في تأكيد تلك الحقوق المنبثة في القانون العام.

إن كل الدول تقريباً لديها دساتير، ولكن هناك البعض فقط من لديه حكم دستوري، والسبب في ذلك أن الحكم الدستوري هو مفهوم ثقافي أكثر من كونه مفهوماً قانونياً (أنظر: Baun, 1995 Franklin and). إنه يرجع الى قبول حكم القانون من قبل الطبقة السياسية الحاكمة، وبدونه يكون الدستور نفسه في حكم العدم. إن الانظمة التسلطية من النادر ما تتخلص من الدستور ولكن دائماً ما يكون ذلك مجرد ورقة التين التي يراد منها أن تغطي السلطة العشوائية، وعليه، فإن الدستور بدون ثقافة داعمة او مساندة وخصوصاً بين النخبة، يظل بقيمة محدودة للغاية.

إن الانظمة الشيوعية قد أنتجت نقيضاً مفيداً للتقليد الغربي، حيث إنها رفضت صراحة الفكرة الغربية للحكم الدستوري من خلال التركيز على الحكومة المحدودة، والحقوق الفردية، والملكية الخاصة. ويسأل الشيوعيون، ما هو الذي طلبه التقليد الغربي غير التأكيد والتشديد على الأمر الواقع؟ في الدول الشيوعية، فإن الدساتير كانت ذات قيمة قليلة، فليس هناك شيء يحول دون اضطلاع الحزب بمهمة بناء النظام الاشتراكي، وأن مهمة الحزب كانت على درجة كبيرة من الاهمية كيما تكون خاضعة لحدود شكلية. وعليه، فإن الانظمة الشيوعية كانت خاضعة لقيادة الحزب أكثر من كونها مقيدة بالدستور، وهي نقطة جرى التشديد عليها في الدساتير نفسها. فعلى سبيل المثال، فإن الدستور الصيني يمنح حقوقاً محددة الى الكل ولكنه يضيف بأن تلك الحريات مشروطة بدعم المبادىء الاشتراكية، بما في ذلك دكتاتورية البروليتاريا. وفي تضاد رئيسي مع الفكر الغربي، فإن الشعب قد يخسر حقوقه الفردية لسنوات عديدة فيما إذا ما وجد متلبساً بجرم الاخفاق في دعم المبادىء الاساسية ـ الكرت الاصفر للرطانة السياسية. والى جانب التشديد على سيادة الحزب، فإن الدستور الشيوعي يشدد أيضاً على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية مثل حق العمل.

وعلى الضد من أماني الليبراليين الغربيين، فإن سقوط الشيوعية لم يؤد الى قيام حكم دستوري في أوروبا الشرقية. إن كثير من بلدان ما بعد الشيوعية، وخصوصاً الدولة المتناسلة من الاتحاد السوفييتي، قد انزلقت ببساطة من نظام لا دستوري الى آخر لا دستوري. ويرجع (Acherson, 1995, p.14) الى دول الحزب الواحد مابعد الشيوعية، حيث أن الاقتصاديات شبه الحرّة تغذي الفساد المتفاقم. وحتى إنتخاب حكومة اصلاحية عام ١٩٩٧، فإن الإئتلاف الحكومي في رومانيا تشكّل من عناصر شعبوية، ووطنية، وجماعية أو بالاحرى العناصر غير الموجّهة التي تفتقر الى النية لبدء التحول الدستوري الديمقراطي على النمط الغربي (Pogany, 1996, p.584).

وحتى في مركزها الغربي، فإن فكرة الحكم الدستوري تواجه تحديات جديدة. وبالخصوص، فإن الانظمة الثقافية المتعددة تفرض صعوبات شديدة (Slaughter, 1994). إن كثيراً من الجماعات الاثنية والثقافية تطالب باعتراف رسمي وحماية لأوضاعها، وأمثلة ذلك الشعوب الاصلية، والاقليات الدينية، والنساء. وعلى أية حال، فإن فكرة حقوق الجماعة تتقعّد بصعوبة الى جانب التقليد الغربي للحقوق المتساوية لكافة الافراد (Jones, 1994). إن هذه المشكلة بالخصوص تعتبر حادة حين تريد الجماعة قياساً للحكومة الذاتية، بما يشمل الحق في السيطرة على أعضائها بطريقة تسير على الضد من الروح الليبرالية للدستور الوطني. على سبيل المثال، قد تصرّ بعض الجماعات على التعليم الديني أو الزيجات المعدّة لأبنائهم، أو على التعامل المختلف (غير المتكافىء) للرجال والنساء. إن مثل هذه المطالب لا تنسجم بسهولة مع الاطار الليبرالي. المثال الآخر، العديد من الشعوب الاصلية في أمريكا لا تقبل الملكية الخاصة للأرض (من السخف، كما يقولون، بيع الهواء)، يبقى، أن فكرة الملكية الخاصة هي جزء من النظام الدستوري الغربي. إن الاعتراف الدستوري بجماعة، المتعارض مع الحقوق الفردية، مستهجن في التقليد الليبرالي الغربي.

الدساتير

يرتّب الدستور الهيكلية الرسمية للحكومة، ويحدد سلطات ومؤسسات الحكومة المركزية، وهكذا التوازن بين الحكومة المركزية والمستويات الاخرى من الحكومة. إضافة الى ذلك، فإن الدساتير تحدد حقوق المواطنين وفي ضوء ذلك فهي تضع حدوداً على الحكومة كما تحدد الواجبات تجاهها.

يمكن النظر الى الدساتير من طريقين او زاويتين مختلفتين: الاولى تعكس الدور التاريخي في الغرب لتحديد سلطة الدولة على مواطنيها. من وجهة نظر الليبرالي النمساوي Friedrich Hayek (١٩٦٠) فإن الدستور ليس سوى جهازاً لتحديد سلطة الحكومة. في نفس السياق، يعرّف Carl Friedrich (١٩٣٧) الدستور على أنه (نظام من القيود المؤثرة والمنظّمة على عمل الحكومة). وبوحي من هذه المقاربة وإنعكاس لها، فإن لائحة الحقوق (Bill of Rights) تشكل الآن جزءاً من كافة الدساتير المكتوبة تقريباً. إن أول لائحة حقوق تتألف من ١٠ تعديلات ألحقت بالدستور الاميركي في سنة ١٧٩١. وتغطي اللائحة هذه الحقوق مثل حرية الدين، والكلام، والصحافة، والاجتماع (والأكثر شؤماً) حق الشعب في الاحتفاظ

وحمل السلاح. وتنزع الدساتير الحديثة كيما تكون أكثر طموحاً في إفاداتهم حول الحقوق، وفرض الواجبات على الحكام مثل تلبية كافة حقوق المواطنين في العمل والرعاية الصحية. إن الحالة المتطرفة هي الدستور البرازيلي لعام ١٩٨٨ (Howard, 1993). إن هذه الوثيقة الطويلة قدّمت وعوداً فارهة عديدة بحيث تطلّبت جلسات مراجعة خاصة للكونغرس في عام ١٩٩٣ ومرة ثانية في ١٩٩٧ لتخفيض زخم الالتزامات الواردة فيها. ولكن رد الفعل البرازيلي للدستور الوارف والمزخرف كان غير عادي. وفي الغالب، فإن التعهدات الكبيرة التي قطعت لجهة رعرعة صناعة الدستور كان يتم تجاهلها حين يأتي الحديث عن من يجب عليه أن يدفع.

الزاوية الثانية في النظر الى الدساتير تتجاهل دور الدساتير في كونها ترتّب هيكلية الحكومة. يصف Duchacek (١٩٧٣) الدساتير على أنها خرائط السلطة، فالدساتير ـ بحسب وجهة نظره ـ توصّف التوزيع الرسمي للسلطة داخل الدولة. إن الدساتير تحدد ممرات أو مسارات السلطة، وتكشف عن إجراءات صناعة القوانين والوصول الى قرارات. ولذلك، فإن الدستور هو شكل من الهندسة السياسية التي يجب أن تخضع للمحاكمة شأنها في ذلك شأن أي بنية أخرى من حيث كونها تقف امام اختبار الزمن. وعليه، فإن الدستور الاميركي، الذي مازال يسير من قوة الى قوة بعد مرور أكثر من مائتي عام، يجب أن ينظر اليه على أنه إنتصار. فقد حدد الانقسام الكلاسيكي بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والتي تعمل جميعها في إطار فيدرالي. ويناقش Sartori (١٩٩٤, p.198) بأن الخاصية التعريفية للدستور هو توفير إطار للحكومة. وبحسب قوله (إن الدستور بدون إعلان الحقوق لا يزال دستوراً، فيما الدستور الذي يكون جوهره ومركزه ليس توفير إطار الحكومة لا يعد دستوراً).

ويشتمل الدستور النموذجي على أجزاء عدة (Duchacek, 1991). إن مقدمة الدستور تبحث عن دعم شعبي للوثيقة مع اعلان حيوي للمبدأ، الذي هو غالباً مكيّف من أمريكا: (نحن شعب الولايات المتحدة، وفي سبيل تشكيل إتحاد كامل تماماً، نقر بالعدل، ونضمن السلام الداخلي، ونوفّر الدفاع المشترك، ونطوّر الرفاه العام، ونضمن مباركة الحرية من أجلنا ومن أجل إزدهارنا، نقر ونثبّت هذا الدستور للولايات المتحدة الاميركية).

ويحدد القسم التنظيمي سلطات مختلف مؤسسات الحكومة. إن لائحة الحقوق تغطي الحقوق الفردية وربما الجماعية أيضاً، وتشمل الوصول الى الاصلاح القانوني، وعليه تضع حدوداً على الحكومة، وأخيراً، فإن إجراءات التعديل تعرّف القوانين التي بموجبها يتم مراجعة الدستور.

إن ثمة تمييزاً تقليدياً بين الدساتير المكتوبة وغير المكتوبة، ولكن يبقى أن ليس هناك دستور غير مكتوب بالكامل، وحتى الدساتير البريطانية والنيوزلندية غير المكتوبة تشتمل على تشريعات وقانون عام. إن التقابل بين الانظمة المصنّفة وغير المصنّفة، هي التحديد بصورة تفصيلية في وثيقة مستقلة موحدة أو هيئة قوانين. إن دستور ألمانيا، على سبيل المثال، تم وضعه في القانون الاساسي المصادق عليه عام ١٩٤٩. إن دساتير كل من بريطانيا ونيوزلندا واسرائيل هي غير إعتيادية كونها ليست مرسمنة بطريقة ما.

إن إجراءات التعديل على درجة كبيرة من الاهمية. إن أغلب الدساتير جامدة، وهذا ما يجعلها مقبولة لمصالح مختلفة داخل البناء. وبشكل خاص، فإن الاطار الجامد يحدد مقدار التلف الذي يحصل في السلطة بفعل المعارضين السياسيين، حيث يجب عليهم الالتزام بالقيم المؤطّرة في التسوية الدستورية. إن الدستور الصارم يقدّم أيضاً فائدة عامة، مثمّنة من قبل الليبراليين، وهي عبارة عن قابلية التنبوء بالخاضعين له. في المقابل، إن الفائدة الرئيسية للدستور المرن هي تكيّفه مع الظروف المتغيرة. في نيوزلندا على سبيل المثال، سمحت هذه المرونة في الدستور الى إعادة صياغة النظام الانتخابي والادارة الحكومية في البلاد في الثمانينيات والتسعينيات. وسواء كان للأفضل او للأسوأ في العديد من البلدان فإن تغييرات راديكالية كهذه تطلبت تعديلاً دستورياً.

من الناحية العملية، رغم ذلك، فإن العديد من الدساتير الصارمة قابلة للتكيّف أكثر مما تبدو عليه. خذ الولايات المتحدة على سبيل المثال، ففي النظرة الاولى فإن الدستور الاميركي يبدو بدرجة كبيرة على أنه غير مرن ـ حيث يتطلب التعديل الدستوري أغلبية بثلثي الكونجرس والمصادقة بثلاثة أرباع الولايات. يبقى، أن الدستور لا يزال خاضعاً ـ وليس عن طريق التعديل الرسمي ـ الى التفسير القضائي المتغيّر. إن المحكمة العليا أصبحت ماهرة في تكييف الوثيقة القديمة مع الازمنة الجديدة. وعليه، فإن تعارضاً بين الدساتير المرنة والجامدة يكمن في أن السلطة القضائية في الدساتير الجامدة تدير عملية التطور بينما في الاولى يتسلم السياسيون زمام الأمر.

إن التعديل المستمر هو إشارة على أن النظام السياسي (والدستور) في حالة إنهاك. إن تعديلات كثيرة أيضاً هي انهزام ذاتي، حيث أنها تخفّض الاحساس بأن الدستور يقدّم وصفة مستقرة للحكم. لقد شهدت بلجيكا وكندا تغييرات دستورية في رد فعل على خلافات بين جماعات اللغة. إن التعديل الدستوري قد يعكس مشاكل ولكن يبدو أنه بمفرده غير قادر على حلها.

صناعة الدساتير

بحسب ما كتب المنظّر السياسي الانجليزي جون ستيوارت ميل (الطبعة الاولى ١٨٦١) فإن الدساتير (هي من عمل الرجال.. إن الرجال لا يستيقظون في صباح صيف ما ليجدوا هذه الدساتير وقد انبثقت). وعليه، كيف تخرج الدساتير الى الوجود؟ في الغالب، إنهم يشكلون جزءا من بداية نقيّة عقب فترة اضطراب. وتشمل هذه الظروف تغيير النظام (على سبيل المثال إنهيار الشيوعية)، وإعادة الاعمار بعد الهزيمة في الحرب (على سبيل المثال اليابان بعد ١٩٤٥)، أو الفرض الخارجي (على سبيل المثال نفوذ الاتحاد السوفييتي في أوروبا الشرقية بعد ١٩٤٥)، والاستقلال (على سبيل المثال معظم أفريقيا في الخمسينيات والستينيات). لقد كانت الثمانينيات والتسعينيات فترات مشغولة من قبل صانعي الدساتير: فقد كان هناك ١٧ دستوراً جديداً قد تم وضعها في أوروبا الشرقية بين ١٩٩١ و١٩٩٥ وأكثر من ٣٠ دستوراً في أفريقيا خلال

التسعينيات (أنظر: Vereshchetin, 1996).

إن الدساتير هي، لذلك، وثائق مصممة لخلق وتحديد نظام جديد، ولكن هذه الدساتير نادراً ما تولد في إحتفال. إن أغلبها هي نتاج أزمة، فمن يفضّل دستوراً جديداً إذا كان كل شيء يسير على ما يرام؟ وعادة، فإن الدساتير هي عبارة عن توافقات تمت بين لاعبين سياسيين ربما كانوا للتو في نزاع ومازالوا لا يثقون في بعضهم.إنها مناوشات وهدنة محكمة في كلمات ناعمة ودقيقة (Weaver and Rockman, 1993). من الامثلة على التسويات المناقشة تشكّل السود والبيض الذين عملوا على دستور ١٩٩٦ في جنوب افريقيا، في محاولة لتلطيف الديمقراطية لتنبعث من التاريخ الخصامي لنظام الرق في الماضي القريب.

وحتى الدستور الاميركي لعام ١٧٨٧ كان يوصف بانه (شيء من المخاصمات والتوافقات). وفي صيغته الكاملة، فإنه منظومة من الاقتراحات المتنافرة التي رقعت ببعضها، بل وأكثر من ذلك حسبما اعتقد كثير من مؤطريها (أنظر: Finer, 1997, p.1495). حملت في أزمة ووضعت عن طريق توافق، فإن الخطر بأن الدستور لن يمنح الحكام الجدد الصلاحية المطلوبة لحكم فعّال. إن الدستور الاميركي، على سبيل المثال، يقسّم السلطة الى نقطة حيث أن نقادها يدّعون بأن الحكومة وبخاصة الرئيس غير قادر من الناحية العملية على الحكم (Cutler, 1980). إن بعض الدساتير لا تعمل أكثر من تمرير حزمة المشاكل السياسية غير المحلولة الى الجيل اللاحق.

إن السؤال المركزي حول الدساتير هو: متى تنجح في خلق إطار سياسي مستقر؟. من الناحية الجوهرية، كما يبدو، أن ذلك ممكن حين لا تحاول هذه الدساتير كثيراً فعل ذلك. إن روح وهكذا رسالة الدستور هي من المحتمل للغاية أن تنتعش حين يعكس الدستور المصالح والقيم المهيمنة. إن الدستور الاميركي ثبّت حكومة مركزية محدودة، مخلّقة، كما يضع ذلك الرئيس جون آدمز، من (الضرورة الطاحنة للامة الحائرة). في حال خلقت مركزاً أشد قوة، كما أراد بعض المؤسسين ذلك، فإن الدستور قد يغرق تحت تأثير المعارضة من الولايات والمستوطنين المتحررين ذهنياً.

على العكس من ذلك، فإن الدساتير الليبرالية ـ الديمقراطية والتي أوصى المستعمرون الراحلون في الخمسينيات بالدول الجديدة في أفريقيا وآسيا قد أخفقت لأنها لم تأخذ في حسبانها التفاوتات الاجتماعية والثقافات غير الديمقراطية. وكان من السذاجة الافتراض بأن الدساتير الغربية ستصدر في ظروف أو شروط مختلفة في العالم النامي، فكثير من هذه الدول خضعت تحت حكام تسلطيين. إن البدايات النقيّة أصبحت بدايات خاطئة. على أية حال، إن الانتشار الواسع لعملية إعادة الدمقرطة لتلك الدول عبر الحرب الباردة كشف عن عودة جزئية بصورة حازمة للحكومة الدستورية، وبالخصوص في أميركا اللاتينية.

إن هدف صنع الدستور هو لمنح الحكام الجدد الادوات للحكم بصورة فاعلة. يبقى، أننا هنا بحاجة للوصول بدون عزل أي جماعة ضالعة في تصميم ووضع الدستور، بما يشمل أولئك الذين يخشون أنهم مقدّر عليهم المعارضة. إن هذا يعتبر موازنة دقيقة، فالمقارنة بين الدستور الايطالي لسنة ١٩٤٨ مع التفاهم الفرنسي لعام ١٩٥٨ توضح النقطة. فبينما بقيا كل من الدستورين على قيد الحياة، فإن الدستور الايطالي أثبت بأنه أقل نجاحاً. إن العلامة الفارقة في الدستور الايطالي هو (garantismo) أي بمعنى أن كافة القوى السياسية مكفولة بحصة في النظام السياسي. وعليه، فإن الوثيقة تؤسس لجمعية بمجلسين تشريعيين قويين وحكم ذاتي ممتد. إن هذه الضوابط على السلطة يقصد بها منع دكتاتورية ما قبل الحرب من التناوب. من الناحية العملية، فإن (garantismo) ساهم في الحكومة غير الفاعلة وفي النهاية في انهيار أول جمهورية بين ١٩٩٢ و١٩٩٤.

في المقابل، فإن دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة قصد تركيز السلطة أكثر من ضبطها. وكان ذلك رد فعل على عدم استقرار السلطة التنفيذية التي تخللت الجمهورية الرابعة. في فرنسا، فإن أهداف الجمعية المكبوحة او المقيدة والسلطة التنفيذية القوية قد أنجزت بوضوح، بالرغم من أن الحل الخيالي للسلطة الهجينة والذي يخلط الحكومة الرئاسية والبرلمانية لا يزال يسبب مصاعب. ولكن الدستور الفرنسي استمر على قيد الحياة لأنه، وعلى العكس من إيطاليا، لم يشجع حكومة فاعلة.

النظر القضائي والمحاكم الدستورية

النظر القضائي هو حسب تعريف سميث (١٩٨٩) هي (سلطة المحاكم العادية أو الخاصة التي تعطي تفسيراً رسمياً وموثقاً للدستور والملزم لكافة الاطراف المعنية). وتغطي هذه السلطة ثلاثة أجزاء رئيسية: الحكم على قوانين محددة بأنها دستورية، حلحلة النزاع بين الدولة والمواطنين حول الحريات الاساسية، وحلحلة النزاعات بين المؤسسات المختلفة أو مستويات الحكومة.

ليست الدساتير فرضاً ذاتياً بقدر ما هي صنع الذات. ولابد أن توجد مؤسسة ما لتطبيق الدستور، لمواجهة من يقوم بتكسير القوانين والممارسات التي تشكّل هجوماً على مبادىء الدستور. إن هذا يقيّم السلطة التي تقع في حوزة الجهاز القضائي. سواء كان للأسوأ أو الأحسن، فإن النظر القضائي يعطي القضاة غير المنتخبين موقعاً فريداً في وفوق السياسة ـ فبإمكان السلطة القضائية تجاوز القرارات والقوانين التي تصدرها الحكومات الديمقراطية. في الواقع، إن المحكمة العليا في الهند قادرة أيضاً على تجاوز التعديلات على الدستور نفسه. وأكثر من ذلك، فإن السلطة القضائية يتم تحديدها جزئياً بواسطة الدستور نفسه، حيث أن التفسير يتفاوت بدرجة لا مناص منها بحسب المزاج السائد في كل زمن. وبحسب رئيس المحكمة العليا الاميركي Hughes الذي أشار مرة (نحن نعيش تحت دستور. ولكن الدستور هو ما يقوله القضاة). وفي الغالب، فإن القضاة لا يتفقون فيما بينهم على تفسير الدستور، وإن ربع الاحتجاجات القضائية فحسب والتي يتم التوصل اليها من قبل تسعة قضاة في المحكمة العليا الاميركية تشكل إجماعاً (أنظر: Hodder William, 1996, p.20).

إن المحاكم الدستورية، التي تتمتع بموقع متميز، تعبّر عن مفهوم ليبرالي للسياسة، وتفرض تقييداً على سلطة ليس الحكام فحسب ولكن الانتخابات أيضاً التي تولّدها. إن النظر القضائي يؤدي الى استقرار وتحديد الديمقراطية.

وتعرّف المحاكم الدستورية على أنها تلك المحاكم الخاصة المنفصلة عن العملية القضائية العادية، والتي بإمكانها التعليق وإبداء الرأي في القضايا الدستورية دونما الحاجة الى مناسبة متصلة بقضية محددة. وهذه المحاكم هي أقرب الى السياسة منها الى القضاء في الشكل بالقياس الى محاكم الاستئناف، مثل المحكمة العليا الاميركية، والتي ترأس التراتبية القضائية النموذجية او السائدة.

في الواقع، إن من المستبعد جداً أن تكون السلطة القضائية مطلقة التأهيل، وسبب ذلك أن الدساتير نفسها تضع قيوداً على القضاة من جهة كونهم قادرين على القول ما يشأون عن تلك الدساتير. فرؤوساء المحاكم العليا هم فقط (سادة غير أحرار للمستند الذي يتحدد قيمته في دفاعهم عنه) (Rousseau, 1994, p.261). الأكثر أهمية، أن تأثير الاحتجاجات القضائية للمحاكم تعتمد على مقامها بين أولئك الذين يضطلون بتطبيق قراراتها. وبعد ذلك كله، فإن السلطة الوحيدة لدى المحكمة هي في أقوالها، أي الصرّة والسيف الموجودان في مكان آخر. وعليه، فإن المحاكم يجب أن تأخذ في نظر الاعتبار المناخ الواسع للرأي داخل الفضاء الذي يعملون بداخله. وهكذا، وكما استنتج أوبرين O'Brien (١٩٩٣, p.16) بشأن المحكمة العليا الاميركية:

إن نفوذ المحكمة على الحياة الاميركية كانت في لحظة ما غير ديمقراطية وأيضاً ومناهضة للأغلبية. ولكن هذه السلطة، والتي تنبع من اعطاء معنى للدستور، تقع بصدق، بحب الأقوال البيضاء لرئيس المحكمة العليا (على موافقة فقط الشعب الحر).

إن النظر القضائي قد يحدد حكم الاغلبية ولكن يتم فعل ذلك بواسة تطبيق الديمقراطية الليبرالية. وكما لاحظ سميث (١٩٨٩) فإن وظيفة النظر القضائي قد تخوّل به المحاكم العادية او الخاصة. إن أستراليا وكندا والهند والولايات المتحدة هي أمثلة على المقاربة السابقة، فيما تزاول أعلى محكمة دور محكمة الاستئناف لمجمل النظام القضائي. في الولايات المتحدة، فإن الدستور يضع السلطة القضائية في محكمة كبرى واحدة، وفي محاكم أدنى كما يقضي بذلك الكونجرس من وقت لآخر. إن القضايا الدستورية يمكن أن تثار وتطرح في أي جزء من النظام القضائي العادي، فيما يتم إختيار المحكمة الكبرى للحكم على تلك القضايا التي اختارتها والتي لها أهمية واسعة.

إن القارة الأوروبية (الشرقية والغربية) تفضل محاكم دستورية خاصة، منفصلة عن النظام القضائي العادي. وهذه المحاكم هي حديثة، ولكن تبدو إنها إختراع ناجح. في أوروبا الغربية، تم تبني هذه المحاكم بعد عام ١٩٤٥، كما، على سبيل المثال، في ألمانيا الغربية، والنمسا، واليونان، وأسبانيا، وفرنسا. والى حد ما، فإن هذه المحاكم قد أصبحت (القاعة الثالثة) للسياسة. ويفيد (Shapiro and Stone, 1994, p.405) بأنه (في حال سيطرة السلطة التنفيذية على العملية التشريعية، فإن تأثير المحاكم الدستورية قد يواري في بعض الاحيان البرلمانات).

ومع إنهيار الشيوعية، فإن المحاكم الدستورية قد انتشرت الآن الى معظم الانظمة مابعد الشيوعية، على سبيل المثال، روسيا، وهنغاريا وبولندا. إنهم يمثلون قصة ناجحة في التاريخ المختلط للدساتير مابعد الشيوعية. إن المحكمة الهنغارية، على سبيل المثال، قدّمت إحتجاجات هامة حول موضوعات مثل عقوبة الاعدام، والاجهاض، والملكية الخاصة.

وفي ألمانيا، تمارس المحكمة الكبرى الفيدرالية الفاعلة نفوذاً واضحاً، وحيث أن السلطة السياسية لا تزال تحت غمامة بعد ١٩٤٥، فإن قرارات المحكمة تجاوزت على موضوعات أخرى مثل الاجهاض، والاصلاح الجامعي وتمويل الاحزاب السياسية. وفي الفترة مابين ١٩٥١ و١٩٩٠، فإن المحكمة قضت بأن ١٩٨ قانوناً فيدرالياً (أي حوالي ٥ بالمئة من الاجمالي) ناقضت القانون الاساسي (Keating, 1993, p.276). في صياغة مذكرات جديدة، فإن صانعي السياسة في المانيا يتوقعون رد الفعل المحتمل للمحكمة، ويجادل كومرز(١٩٩٤) Kommers بأن تأثير المحكمة الالمانية هي متساوية بالكامل مع نفوذ المحكمة العليا الاميركية. فالولايات المتحدة والمانيا هما ثقافتان قانونيتان ولكن لدى المحكمة الفيدرالية الاميركية ميزة العمل داخل مجتمع يقبل بدرجة أكبر بالتنظيم القانوني.

في فرنسا، أصبحت المحكمة الدستورية (Constitutionel Conseil) قوة هامة أيضاً، فقد كان الهدف منها في الاصل هو مساعدة السلطة التنفيذية في السيطرة على السلطة التشريعية، وقد تسلّمت الآن سلطة تقييد الجهاز التنفيذي. لقد شدّدت على حق ابطال صلاحية التشريع غير الدستوري، وقد فعلت ذلك في حوالي نصف المذكرات القانونية السبعين التي تم تمرير المداولات القضائية بشأنها بين ١٩٨١ و١٩٨٦ (and Allen, 1987, p.184 Kesselman, Krieger).

ولكنها المحكمة الكبرى الاميركية التي تقدّم مثالاً أصلياً على النظر القضائي. ومن السخرية، فإن الدستور نفسه لا يحدد دور المحكمة في الفصل في الخلافات الدستورية. وبخلاف ذلك، فإن هذه الوظيفة قد تم اكتسابها تدريجياً بواسطة رؤوساء المحاكم العليا انفسهم، والتي يؤكد Marbury v. Madison (١٨٠٣) بأنها كانت حاسمة. وبرغم أن نشاطاتها اخذت شكلاً قانونياً، فإن وظيفة المحكمة العليا كانت سياسية بصورة واسعة، وبالمعنى الحقيقي إنها تتربع على النظام الدستوري. فهي مسؤولة عن حماية الحقوق الدستورية للأفراد، كما أنها تنظر في دستور تشريعات الكونجرس وعمل السلطة التنفيذية. إن أحكامها القضائية قد تكون أبعد من ذلك، فعلى سبيل المثال فإن الحكم الفردي في ١٩٨٢ (Chadha v. Immigration and Naturalization Service)، أبطل أقساماً لا تقل عن ٤٩ تشريعاً. إن المحكمة قد فرضت أيضاً ضوابط هامة على الرئاسة، وفي سنة ١٩٧٤، على سبيل المثال، حكمت المحكمة بأن على الرئيس نيكسون تسليم تسجيلات شريط المناقشات السرية حول قضية واترجيت، وقد ختم هذا القرار مصير الرئيس بصورة مؤثرة.

وكما هو الحال بالنسبة لمعظم الهياكل القضائية، فإن المحكمة العليا تفضّل مبدأ الوقوف بجانب القرارات، (أي الالتزام بالسوابق). وفي بعض الاحيان، رغم ذلك، فإن المحكمة تنقلب بوقاحة على سوابقها القانونية. إن التنافر او التناقض قد أثبت بأنه مصدر قوة، تمكّن المحكمة من تكييف الدستور مع متغيرات المزاج الوطني. على

سبيل المثال، فإنه بعد صراع الساقة ضد الصفقة الجديدة، فإن المحكمة تنازلت عن حق الحكومة الوطنية في تنظيم الاقتصاد.

وفي بعض الاوقات، غيّرت المحكمة وبصورة متعمدة رأيها وسعت لقيادة الامة. إن أهم هذه المبادرات، كانت تحت قيادة رئيس المحكمة العليا Warren في الخمسينيات والستينيات، المتعلقة بالحقوق المدنية للسود. وفي قرارها الرئيسي والاجماعي (في Brown v. Topeka 1954)، فإن المحكمة حظرت التمييز العرقي في المدارس، وقد عكست المحكمة بصورة دراماتيكية سياستها السابقة بأن تكون تسهيلات (منفصلة ولكن متساوية) للسود تندرج في الدستور.

وبالرغم من الالتزام بالسوابق، فإن المحكمة قد بدت في بعض الاوقات متعاطفة مع نقد Viscount Snowden للسوابق:

(كل التقدم الانساني قد تم عن طريق تجاهل السوابق، واذا ما استمر الانسان في كونه عبداً للسوابق، فيجب علينا العيش في الكهوف والعيش على المحار والحبوب البرية).

إن المحكمة الكبرى في الثمانينات والتسعينيات هي أكثر محافظة ولكن لاتزال قادرة على تأكيد ذاتها.

الفعالية القضائية

وترد الفعالية القضائية الى إرادة القضاء للمغامرة خارج القرارات القانونية من أجل التأثير على السياسة العامة. إنها على الضد من القيد القضائي. وهذه الفلسفة المحافظة تقضي بأن القضاة يجب عليهم ببساطة تطبيق القانون (بما يشمل الدستور)، بصرف النظر عن دلالات السياسة وقيم القضاة أنفسهم. إن المصطلحين تطورا بالارتباط مع المحكمة الكبرى الاميركية ولكن لديهما تطبيقاً واسعاً في حقبة السياسة القضائية.

مع التحرك العالمي الواسع نحو حكومة أكثر ديمقراطية ودستورية، فإن القضاة يكسبون نطاقاً سياسياً أكبر. في باكستان، فإن البلاد تحكم من قبل العسكر لأكثر من نصف تاريخها تقريباً، وأن المحكمة الكبرى اتهمت رئيس الوزراء بالعصيان في ١٩٩٧، معجّلاً بأزمة سياسية. ولكن التوكيد القضائي يرى غالباً في الديمقراطيات الراسخة. على سبيل المثال، فإن المحكمة العليا الاسترالية تحت السير أنتوني ماسون Sir Anthony Mason (رئيس المحكمة العليا في الفترة ما بين ١٩٨٧ ـ ١٩٩٥) كشفت بوقاحة عن (الحقوق الضمنية) في الدستور والتي ظلت غير مكتشفة عن طريق السلف المترددين الجبناء. لقد أصدرت المحكمة الكبرى الهولندية قانون حالة هامة في قضايا بدا أن البرلمان غير قادر على التشريع بشأنها، مثل الاجهاض، والاضربات، القتل الرحيم او القتل بدافع الشفقة للمرضى الذين لا يرجى شفاؤهم (euthanasia).

لقد وضعت المحكمة الكبرى في اسرائيل في الاعتبار المناشدات من قبل الفلسطينيين بأنه في بعض الحالات فإن الجيش الاسرائيلي قد تجاوز صلاحيته في المناطق المحتلة. وفي العالم الغربي، فإن التدخل القضائي في السياسة العامة قد تنامت، مسجلاً تحوّلاً من الحكومة الى إطار الحكم بصورة عامة (Vallinder, 1995 Tate and).

مالذي يفسّر خضوع السياسة للتشريع القضائي؟ إن العامل المركزي يبدو كونه النطاق المتناقص للمؤسسات السياسية والايديولوجيات الاخرى، بما يدع فضاءً يشاء النظام القضائي الدخول اليه والزعم بأنه منه. وعليه، فإنها الطبيعة المتغيرة للسياسة، وليست التطورات الحاصلة داخل النظام القضائي نفسه، هي المفتاح الرئيسي. على سبيل المثال، فإن ثقة الشعب الاسرائيلي في الاحزاب السياسية قد ارتكست مع ان الثقة في النظام القضائي تبقى عالية (Edelman, 1995, p.408). إن فساد أيديولوجية الجناح اليساري، قد سمحت أيضاً لنطاق قضائي أكبر. إن الاشتراكيين كانوا دائماً مرتابين في القضاة، معتقدين بأنهم مدافعون أقويا عن الوضع القائم (status quo)، وأنهم يفتقرون للمشروعية الديمقراطية. وعليه، في السويد، على سبيل المثال، فإن ارتكاس قوة الديمقراطية الاجتماعية قد أعطى مساحة اكبر الى القضاء المقيّد تقليدياً (أنظر: Holmstrom, 1995). في بريطانيا، إن تحييد الامتياز الملكي، والذي سمح للدولة للزعم بأنها فوق القانون، وأنها أعطت كذلك فرصاً أكثر للقضاة. وفي العالم الديمقراطي، فإن جماعات المصالح، والاحزاب والمواطنين الواعين حقوقياً قد أصبحوا أكثر نزوعاً الى مواصلة صراعهم في الحقل القضائي. وأخيراً، فإن المعاهدات الدولية أعطت القضاة رافعة اضافية بإمكانهم استعمالها لكسر القيد القضائي. إن وثائق مثل الاعلان العالمي لحقوق الانسان لهيئة الامم المتحدة (١٩٤٨)، والمعاهدة الاوروبية لحقوق الانسان (١٩٥٠)، قد أعطت القضاة تأسيساً شبه قضائي والذي يبنون عليه ما تم النظر اليه في السابق على أنها تصريحات سياسية الى حد بعيد.

بطبيعة الحال، فإن الفعالية القضائية قد سارت بصورة أبعد في بعض الديمقراطيات اكثر من غيرها. وفي المراتب العالية المقارنة للفعالية القضائية، فإن الولايات المتحدة تأتي دائماً في القمة، ثم تليها كندا واستراليا والمانيا وايطاليا واسرائيل واليابان وفرنسا والمملكة المتحدة ثم السويد. وتبدي الولايات المتحدة كل المميزات التي تدعم الفعالية القضائية. وتشمل هذه: الدستور المكتوب، الفيدرالية، الاستقلال القضائي، لا محاكم ادارية منفصلة، الوصول السهل الى المحاكم، تقليد قانوني عام، تقدير عالي للقضاة وحكومة محددة (Holland, 1991, p.7). إن الولايات المتحدة هي عقد وجيش من المحامين سيظل دائماً منشغلاً بلا طائل بالمصطلحات.

إن قلة من هذه الشروط متوفرة في بريطانيا، البلد الوحيد من بين الدول الديمقراطية القليلة التي تعمل بدون نظر قضائي. فهناك، تتماسك السيادة البرلمانية، وأن على القضاة العثور على وسيلة أخرى لاخضاع السياسيين. على أية حال، فحتى في بريطانيا فإن الفعالية القضائية تزداد، بما يعكس الى حد كبير التأثير الاوروبي، وأن القضاة البريطانيين أثبتوا بأنهم على استعداد للاشتراك في المحكمة الاوروبية حيث أنها سعت الى تأسيس نظام قضائي يصلح للعمل في كافة الدول الاعضاء. بالاضافة الى ذلك، فإن النظام القضائي الوطني قد نما بثقة حيث أنه شهد خسارة الحكومة لقضايا في المحكمة الاوروبية (Woodhurst, 1996 p.439). إن

ظهور الجيل الشاب من القضاة، وبعض النزاعات العامة بين السلطة القضائية والوزراء المحافظين حول سياسة الحكم القضائي، قد شجّع أيضاً القضاة كي يصبحوا أقل تبعية أو ثانوية.

في الديمقراطيات الاخرى والتي لديها تقليد القيد القضائي قد بدأت أيضاً بالتحرك في اتجاه فاعل. خذ إليك كندا، ونيوزلندا، ففي كندا تم الحاق ميثاق الحقوق والحريات بالدستور في عام ١٩٨٢، الامر الذي منح القضاة دوراً أكثر بروزاً في الدفاع عن الحقوق الفردية. وفي السنوات العشر التي تلت اعلان الميثاق، فإن المحكمة الكبرى ألغت ٤١ تشريعاً، مبدية مصلحة خاصة في حماية حقوق المتهمين في ارتكاب جرائم (Morton, 1995, p.58).

لقد وضعت نيوزلندا لائحة الحقوق في عام ١٩٩٠، بما يكفل حماية (حياة وأمن الفرد)، وأيضاً تؤسس لحقوق ديمقراطية تقليدية ومدنية (على سبيل المثال، حق التصويت وحرية الاعتقاد والاجتماع والحركة). على أية حال، فإن القضاة في نيوزلندا غير قادرين على كبح التشريع الذي ينتهك لائحة الحقوق. ومن أجل حماية السيادة المبجّلة للبرلمان، فإن عضو البرلمان يتلقى بصورة مجرّدة نصيحة من المدعي العام حول ما اذا كانت مقترحات تشريعية متوافقة مع الحقوق الاساسية (Mulgan, 1997, p.178). تتبنى بريطانيا دار منتصف الطريق المماثلة لادخال المعاهدة الاوروبية لحقوق الانسان في القانون البريطاني. إن مقاربة نيوزلندا تكشف بأن الفعالية القضائية يمكن ان يتم استيعابها حتى في البلدان ذات التقاليد الفاعلة للسيادة البرلمانية.

الاستقلال القضائي والتجنيد

تقبل الديمقراطيات الليبرالية الاستقلال القضائي بوصفها عنصراً جوهرياً لحكم القانون. وفي بريطانيا كما في النظام القضائي الاميركي، فإن القضاة يبقون في مناصبهم مدى الحياة طالما حافظوا على الالتزام الاخلاقي. وفي القارة الاوروربية، فإن السلطة القضائية تخضع بصورة كبيرة لسيطرة الدولة أكثر من بريطانيا والولايات المتحدة، ولكن يبقى القضاة في مأمن في أعمالهم. وبعد الحرب، فإن القضاة التي تم تعيينهم خلال الحقبة الفاشستية في ايطاليا والمانيا ثبت من الصعب بصورة حرجة ازالتهم. بطبيعة الحال، فإن استقلال السلطة القضائية ليس بالضرورة يعني قضاءا محايداً. فالقضاة بصورة عامة يرون مهمتهم بوصفهم حاملين لقيم مهيمنة، وعليه فإنهم يهدفون الى استقرار المجتمع. إن قاعدة التجنيد الضيق للسلطة القضائية هي بدرجة كبيرة مقتصرة على الذكور والبيض والطبقة الوسطى بما يعزز النزعة المحافظة.

إن الاستقلال القضائي يثير مشكلة كيفية إختيار القضاة، وإن التصميم المفضَّل يعتمد على الوزن المعطى للاستقلال القضائي من جهة، وإستجابة الرأي العام أو التوازن الحزبي من جهة ثانية. إن الاستيعاب من قبل قضاة آخرين هو ضمانة بالغة التوكيد على الاستقلال ولكن الانتخاب الديمقراطي، كما يتم مزاولته في بعض الولايات المتحدة، يوفّر استجابة للاهتمامات الشعبية.

بالنسبة للمحاكم المكلّفة بالنظر القضائي، فإن الاختيار يتعلق عادة ببعد سياسي واضح. في الولايات المتحدة، فإن المحكمة الكبرى مهمة للغاية حيث أن المناصب فيها (مرشّحة من قبل الرئيس ولكن تخضع لموافقة مجلس الشيوخ) هي قرارات رئيسية. إن مصادقة مجلس الشيوخ تتعلق عادة بمعركة حامية بين حلفاء الرئيس وخصومه.

إن التجربة القضائية والقدرة القانونية للمرشح قد يكون لهما مدخلية أكثر من الايديولوجية، والمحازبة، والتاريخ الشخصي النزيه. في جنوب أفريقيا، يعيّن رئيس الجمهورية القضاة الرئيسيين، بعد التشاور مع هيئة الخدمات القضائية التي تشمل ممثلين من كل من خبراء قانونيين والسلطة التشريعية. في الدول الاوروبية، فإن أعضاء المحاكم الدستورية عادة ما يتم إختيارهم من قبل المجلس، رغم أن في رومانيا وبلغاريا يختار الرئيس أيضاً بعض الاعضاء. وعليه، فإن العوامل السياسية تؤثر على تعيينات المحكمة، مستبعدة التمايز الحاد بين القانوني (التشريعي) والسياسي.

وفي حال تم تعيينهم، يواصل القضاة تطوير عملهم. وهذا يعني أن فحوى قراراتهم لا يمكن دائماً التنبوء بها بموجب التعيين. إن المثال الكلاسيكي هو :Earl Warren لقد أصبح رئيس القضاة في المحكمة العليا الاميركية في ١٩٥٣ ولكنه أفزع الرئيس ايزنهاور بأحكامه الليبرالية. فقد وصف ايزنهاور لاحقاً تعيينه لهذا القاضي بما نصه (إنه أكبر خطأ أحمق اقترفته في حياتي). إن النقطة الحاسمة هنا هي المنصب. فبينما يبقى رؤوساء القضاء الاميركيون في مناصبهم مدى الحياة، مع النظر الى (سلوكهم الخيّر)، فإن المحاكم الدستورية في أوروبا تحدد عادة مدة بقاء قضاتها لفترة واحدة من سبع الى تسع سنوات، وهذا يعكس البيئة السياسية للمحكمة الدستورية بصورة فريدة وتحديد تاثير القاضي الفرد.

السلطة القضائية في الانظمة التسلّطية

لم يكن للاستقلال القضائي أي دور في الدول الشيوعية، فقد أصبحت السلطة القضائية هناك أداة للقوة عن طريق اعادة البناء التسلطي للمجتمع. ففي عهد ستالين، كشف نظام القضاء السوفييتي عن انحيازية إجرائية. فقد أوقعت إتهامات إجمالية غامضة مثل (نزعات خطرة إجتماعية)، (عدو الشعب)، أولئك المشتبه في كونهم معارضين للنظام. وخلال فترة الخمسينيات والستينيات هيمن البوليس في الصين على النظام القانوني مستعملاً المحاكم كأجهزة تعليمية لتحذير المواطنين من السلوك السيء. إن القضاة في الدول الشيوعية تم اختيارهم بناء على (الذهنية الحزبية) لديهم، وكان يتوقع منهم أن يضعوا هذه (الفضيلة) في الاثر الخير في المحكمة.

ولكن كما هو الحال بالنسبة لكثير من الجوانب الاخرى للسياسة الشيوعية، فإن هذا الوضع كان قد تبدّل قبل ثورات ١٩٨٩. وحتى الانظمة التسلطية بإمكانها اكتشاف خاصية تطبيق القوانين بصورة ثابتة. فحين كان يقاضي مواطن مواطناً آخر، أو حتى حين تقاضي شركة أخرى فإن مصالح الحزب الشيوعي تتحقق بصورة مؤكدة من خلال تسوية القضية عن طريق القانون. ولذلك، فإن المحاكم تراقب مقياس (القانونية الاشتراكية). في الصين، أيضاً، أصبحت القوانين أكثر دقة بعد فجوة الثورة الثقافية. إن القوانين

وبخاصة بعد موت ماو كانت تسنُّ للتحقيق في الجرائم ومحاكمة المتهمين، وقد يسود القانون طالما أن الحزب لم يكن متورطاً بصورة مباشرة.

في الانظمة التسلطية غير الشيوعية، يواصل الحكام ابقاء السلطة القضائية في رباط محكم، على الاقل في القضايا ذات الايقاع السياسي العالي. وفي أندونيسيا، فإن الرئيس سوهارتو هو فوق القانون. وأن وزارة العدل تدير المحاكم وتدفع مرتبات القضاة، والقضاة يدركون الدلالات وراء ذلك. إن كثيراً من الانظمة غير الديمقراطية تستعمل بصورة مفرطة اعلان حالة الطوارىء الذي هو معفي من التحقيق القضائي. فما إن يتم فرضها، فإن مثل (حالات الطوارىء) هذه تستمر لعدة سنوات، وربما عقود. إن الاجراء القضائي غالباً ما يرتّب لصالح مدعي الدولة، إنه تكتيك شائع لاستعمال المحاكم الخاصة التي تقدّم عرض الحكومة دون حضور كثير للاستقلال القضائي. ومثل كثير من الحكام التسلطيين، فإن رئيس بيرو فوجيموري وجد بأن المحاكم العسكرية مفيدة لهذا الغرض. لقد مال فوجيموري أيضاً الى فصل القضاة غير المرغوب فيهم، وهي سياسة بلغت حافاتها القصوى لدى الرئيس المصري جمال عبد الناصر في ١٩٦٩. فقد تخلص من ٢٠٠ قاض مرة واحدة: (مجزرة القضاة).

إن هذا النمط من الخضوع القضائي للسلطات التنفيذية التسلطية تصبح أكثر واضحة تحت الحكم العسكري، وإن المحكمة الكبرى الارجنتينية، على سبيل المثال، قبلت بصورة روتينية الاحكام التي اصدرتها بصور فنية الحكومات العسكرية غير الشرعية. إن الجنرالات سيطروا على وسائل القهر والقضاة عدّلوا قراراتهم كيما تناسب تلك الوسائل. وفي أغندا، هناك حالة متطرفة، حيث أن الرئيس عيدي أمين قتل رئيس القضاة. إن التسلطية وحكم القانون غير متوافقين، وإن الرداء الاسود هو حماية بائسة ضد الصارم المسلول. يبقى أن إرادة القضاة لرفع رؤوسهم فوق الحاجز غالباً ما يعتبر مؤشراً مبكراً على التحرر الذي يفضي الى الانهيار النهائي للسلطة العشوائية.

القانون الاداري

القانون الاداري (Administrative law): يصمم المبادىء المحددة التي تحكم عملية صناعة القرارات من قبل هيئات القطاع العام، ومن الناحية المبدئية الجهاز البيروقراطي. على سبيل المثال، لابد لقرارات موظفي الخدمة المدنية البريطانيين أن تكون ضمن صلاحياتهم، وثانياً أن تتخذ بناء على إجراء عادل، وثالثاً تتوافق مع نظام العدالة الطبيعي، إن القانون الاداري يحدد أيضاً العلاجات للخروقات لتلك المبادىء.

وحيث يضع القانون الدستوري المبادىء الاساسية التي تحكم العلاقة بين المواطن والدولة، فإن الحقل المنفصل من القانون الاداري يغطي القوانين التي تحكم هذا التفاعل في التنضيدات التفصيلية. وحيثما نمت الحكومة، فإن القانون الاداري بناء على ذلك يتوسع. إن الاسئلة الاعتيادية التي أثيرت بخصوص القانون الاداري هي: هل تمت تقوية المسؤول لصناعة قرار ما (تلك هي الجدارة؟). هل تم اتخاذ القرار بطريقة صحيحة (على سبيل المثال بقدر كاف من التشاور)؟ ماذا يجب فعله إذا ما تم اتخاذ القرار بصورة غير صحيحة أو كانت له نتائج غير مرغوبة (تلك هي المسؤولية)؟ إن مثل هذه الاسئلة تثار في كافة الدول الحديثة، وأن الانظمة الديمقراطية الليبرالية تبحث عن إجابات شبه قانونية. وبينما يكون التركيز التقليدي للقانون الاداري على أعمال الحكومتين المحلية والمركزية، فإن نطاقها قد يمتد، بصعوبة الى حد ما، الى المؤسسات والمنظمات العامة التي تعمل وفق عقد مع الحكومة.

إن نكهة القانون الاداري ينتقل بواسطة محتواه، بما يغطي مجالات مثل الخلافات المتعلقة بالهجرة، والتطبيقات التخطيطية، وقضايا الضريبة، والتوظيف، والامن الاجتماعي. في هذه المجالات، من المحتمل جداً أن يواجه المواطن الانشغال البيروقراطي الكثيف. إن مثل هذه الموضوعات ليس لها نظائر في القانون التجاري والخاص وعليه فإنها بحاجة الى معالجة منفصلة.

وهناك ثلاث طرق للتعامل مع مشكلة تنظيم الادارة. الاولى كما هي سارية في القارة الأوروبية وتقضي بتأسيس نظام منفصل للمحكم الادارية. وتعتبر فرنسا المثال الأكثر نفوذاً للمقاربة الانفصالية هذه. إن مجلس الدولة (Conseil d'Etat) يقف على قمة نظام دقيق للمحاكم الادارية. إن كافة القرارات الادارية تتخذ بواسطة الوزراء ويخضع مسؤولوهم للتقييم من قبل المجلس. ومن خلال قانون الحالة الخاصة بها، فإن المجلس طوّر مبادىء عامة لتنظيم السلطة الادارية. إن الحكومة تشاور المجلس بكل ما يتعلق بالتشريع المقترح، إن إمتياز المجلس وإستعلانه الممنوح للأحكام يمكّنه من ضبط السلطة التنفيذية حتى في بلد لديه تقليد دولة قوية (Dreyfus, 1990, pp.142-3).

إن الحل الثاني، المفضّل في البلدان الانجلو- أميركية والتي لديها تقليد قانوني، يكمن في إنكار المائز بين القانون الخاص والعام. إن الفكرة من وراء ذلك، والتي من النادر ما يتم تحقيقها بالكامل من الناحية العملية، هي أن نظاماً قانونياً عاماً واحداً يجب تطبيقه على المعاملات الخاصة والعامة. على سبيل المثال، إن التوظيف في القطاع العام يمكن تنظيمه بواسطه ذات القوانين التي تغطي القطاع الخاص، فليس هناك حاجة لتشريعات خاصة. إن قوة هذه المقاربة التكاملية تكمن في كونها تتفادى الخلافات الحدودية بين المحاكم العادية والادارية. إن القضية هنا أن القطاع العام سيقلّص كثيراً من مهام الشركات الخاصة، بما يثير مشاكل للفلسفة الانفصالية. وأيضاً، يتطلب نوع واحد من القانون نظام محاكم موحد. وعلاوة على ذلك، فإن الفلسفة التكاملية تعكس مفهوماً معتدلاً للمجال العام. فالدولة تلتزم بنفس القوانين شأنها شأن مواطنيها.

في الواقع، إن المحاكم الخاصة يتم نادراً تفاديها بصورة كاملة، وحتى الولايات المتحدة لديها محاكم مكرّسة لقضايا الضريبة، والعسكريين، وبراءة الاختراع. فإذا لم تكن هناك محاكم خاصة، فإن المحاكم الادارية تستثمر ذلك لفائدتها. فهذه المحاكم، التي تتعامل على سبيل المثال مع الاستئناف المتعلقة بقانون التوظيف وتنظيمات الامن الاجتماعي، هي غير رسمية نسبياً. إنها أسرع، وأرخص، وأكثر مرونة (رغم أنها في الغالب أكثر سريّة) من المحاكم.

في بريطانيا، تسوّي المحاكم الادارية، وليس المحاكم العادية، معظم القضايا الادارية.

أما المقاربة الثالثة للتنظيم الرسمي للبيروقراطية هي عبر الاشراف الاداري (Administrative supervision). لقد أدخل بيتر الكبير (Peter the Great) هذا الجهاز الى روسيا في سنة ١٧٢٢، ويتم استعماله الان في كافة أنحاء أوروبا الشرقية. إن الضابط الذي يعرّف كنائب عام أو وكيل يشرف على قانونية الاعمال الادارية وبامكانه تعطيل القرارات في انتظار حل قضائي او غيره. لقد أحيت روسيا دور النائب العام او الوكيل في عام ١٩٩٢. ويجب أن نفرّق هنا بين النائب العام والمحقق (اي على وزن ديون المظالم الذي يحقق في شكاوي الاشخاص على الحكومة). إن المحقق هو ابتكار غربي، ووظيفته ليست صناعة قانون إداري ولكن للتحقيق في الدعاوى المتعلقة بسوء الادارة في قضايا فردية، إن دور النائب العام هو أوسع، بما يشمل مبادىء وأيضاً قضايا.

القانون الدولي والانظمة

القانون الدولي هو نظام من القوانين والذي تعتبره الدول والمؤسسات الاخرى ملزماً في العلاقات المشتركة، وهو نابع من المعاهدات، التقاليد والمبادىء المقبولة والنظرات الخاصة بالسلطات القانونية. إن مصطلح (القانون الدولي) صكّه الفيلسوف الانجليزي جيريمي بنتام في سنة ١٧٨٠.

إن القانون الدولي غالباً ما يتم إهماله كونه منفصلاً عن العالم الحقيقي للسياسة، وإن المجادلة هنا أنه بدون سلطة سيادية لفرضه، فإن القانون الدولي ليس شيئاً آخر غير القناعة الادبية. فقد كتب الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز (١٥٨٨–١٦٧٩): (حينما لا تكون هناك سلطة مشتركة، فلن يكون هناك قانون). ولابد من الاشارة الى أن المنظمات المتداخلة مع الحكومة قد تزاول بعض النفوذ على الدول، وعليه يجب علينا الاقرار بالدور الذي يلعبه القانون الدولي. إنها كثافة مطلقة، صلبة وناعمة على السواء، تتجلى من خلال عشرة آلاف أو نحو ذلك من الاتفاقيات المسجّلة في هيئة الامم المتحدة. وتغطي هذه الاتفاقيات مجالات عديدة مثل التجارة العالمية، والبيئة وحقوق الانسان. في المجمل العام، فإن الدول تمتثل لهذه الشبكة المعقدة من القوانين. وكما كتب هنكين Henkin (١٩٦٨, p.47) (كل الدول في الغالب تحترم أغلب القوانين الدولية وتقريباً كل واجباتها في كل الاوقات). وفي الواقع، إن القانون الدولي قد ينال احتراماً وتطبيقاً أكبر مما يفعله القانون الوطني (أو كما يطلق عليه المحامون الدوليون القانون البلدي)، وعليه فإن انعدام فكرة هوبز السيادية لم تمنع من ظهور مجتمع دولي محكوم بالقانون (Bull, 1977).

وكما أسلفنا في تعريف القانون الدولي فإن هناك أربع مصادر رئيسية يعتمد عليها القانون وهي:

- المعاهدات
- العرف
- المبادىء العامة التي حظيت بقبول الامم المتحضّرة
- السلطات القانونية

إن تشريعات محكمة العدل الدولية والتي ينبع منها التصنيف تفرض على رؤوساء المحكمة تطبيق تلك المصادر للتوصل الى قرارات. وعلى أية حال، فإن محكمة العدل الدولية قد تأسست في ١٩٤٦ وأن عالم اليوم يتطلب تفسيراً أشمل للقانون الدولي. على سبيل المثال، فإن إعلانات (وليس قرارات) الامم المتحدة هي التي عادة ما تنال صفة قانونية. إن الهيئات التي تصنّف القانون، مثل هيئة القانون الدولي (١٩٤٧)، تساعد أيضاً على تطويره. وبصورة أكثر عمومية، فإن القانون السهل يتألف من مستويات وأهداف متفق عليها على المستوى الدولي، وإن مثل هذه المعايير قد لا تناسب المصنفات التقليدية للقانون ولكنها ترشد الى كيف يجب على الدول أن تتصرف.

ولذلك، فإن الصورة المتطورة تكشف عن القانون الدولي المندك في السياسة العامة المشروطة (أي التي يتوقف تحققها على تحقق أشياء أخرى). ويوظّف علماء السياسة مصطلح النظام الدولي لجهة صناعة السياسة الدولية في قطاعات محددة. إن النظام (regime) هو فكرة واسعة أكثر من كونه مؤسسة (institution)، وأن ثماره تشمل القانون ولكنها تذهب الى أبعد من ذلك. إن النشاطات التعاونية للنظام قد تتسلط على المؤسسة مثل منظمة الطيران المدني العالمية او منظمة الملاحة الدولية، وعلى أية حال فإن دور النظام الدولي يكمن في المعايير المشتركة مثل التطلعات المشتركة، ليس في هيئة تنظيم رسمي. إن الامثلة الجلية لمثل هذه الانظمة تشمل التجارة العالمية، والمال والنقل الجوي، والمحافظة على الحيتان، والطاقة النووية.

ويتألف النظام الدولي من ترتيبات حاكمة معدّة وموجهة من قبل دول لتنسيق تطلعاتها وتنظيم جوانب السلوك الدولي في مجالات مختلفة. وهذا يعني أنه في بعض المجالات مثل التجارة العالمية فإن المتخصصين من مختلف الدول والهيئات غير الدولتية يتعاونون على إعداد المعاهدات، الاتفاقيات، والاعلانات.

في النظام الدولي، فإن المتخصصين الذين يعملون بموجب سلطة حكومة بلادهم يسعون الى تأسيس مستويات وسياسات لتنظيم مجال قضيتهم الخاصة. إن المناظرة داخل موقع المؤتمرات التي تعطي تعبيراً واضحاً لفكرة النظام هي شأن فني يتعلق بالمشاركين من مختلف المنظمات التي تسهم في تطوير علاقات الثقة والتبادل. إن صانعي السياسات في النظام يتمتعون بصورة حاسمة بسلطة جوهرية ممنوحة من سادتهم السياسيين. وطالما أن المفاوضين لا يسببون متاعب في بلدانهم، فإنهم يكتسبون مكانة معتبرة. وعليه فإن الانظمة الدولية، وصانعي السياسات يشكلون ناديهم الخاص الذي يعرف أعضاؤه أو يعتقدون بأنهم يعرفوا ماذا يجب فعله. واعتماداً على تجاوز الاولويات السياسية للحكومات، فإن الاعضاء يسعون للتقدم بإتجاه اهدافهم المشتركة. وفي الغالب، فإن الحكومات تكون مسرورة للاضطلاع بمسؤولياتها الموكلة اليها، وأن يتم الالتفات الى أنها تقوم بفعل ذلك، وخاصة حين تكون كلفة ذلك منخفضة. وبعد ذلك كله، فإن التجمع أو الحشد يساعد على بناء مصداقية في المجتمع الدولي بما يسمح للحكام بالشعور بالامان بدرجة أكبر في مجال سيادتهم، بالدقة لأنهم مقبولون كشركاء كاملين في الانظمة الدولية.

نقد تقرير الخارجية الاميركية حول حقوق الانسان في السعودية

صمت مشين حيال قضية إعتقال الإصلاحيين

أصيب الاصلاحيون في السعودية بخيبة أمل كبيرة عقب صدور تقرير الخارجية الاميركية حول حقوق الانسان في السعودية في فبراير الماضي، والذي تضمن إشادات ضمنية باوضاع حقوق الانسان في هذا البلد، والذي كان بالامس القريب مدرجاً على قائمة الدول المنتهكة لحقوق الانسان الاساسية وللحريات الفردية.

في أحسن الاحوال، لاذ معدو التقرير بالصمت عن انتهاكات حقوقية عديدة في السعودية.. فقد صمت التقرير عن خروقات أهل الحكم في مجال الحريات الفردية، وحرية التعبير، والاعتقاد، والاجتماع، وصمت أيضاً عن الانتهاك السافر لحقوق المرأة السياسية والفكرية والاجتماعية.. في وقت كانت المرأة في هذا البلد قد بدأت في تأهيل إطارات عمل نسوية من اجل النشاط المطلبي السلمي، ولكن أكبر قصور وتقصير في تقرير وزارة الخارجية الاميركية هو تجاهله لقضية الاصلاحيين الثلاثة ومن لحق بهم فيما بعد من الناشطين الحقوقيين والمناصرين للاصلاح السياسي في السعودية.. إن صمتاً بحجم صمت وزارة الخارجية عن قضية بحجم قضية اعتقال الاصلاحيين لا ريب أنه مشين وموضع تساؤل إستنكاري كبير. فقد كان وزير الخارجية الاميركي السابق كولن باول شخصياً شاهداً على حدث الاعتقال، وقد صرّح بأنه ناقش نظيره السعودي الامير سعود الفيصل في موضوع اعتقال الرموز الاصلاحيين في السعودية، الذي جاء قبيل زيارة كولن باول الى الرياض، وكان متوقعاً منه بل ومن الادارة الاميركية أن تبدي موقفاً حازماً إزاء قضية تقع في حقل مبادئها وقيمها الديمقراطية.

إن تجاهل التقرير لقضية الاصلاحيين الثلاثة ينمّ عن موقف أميركي غير مبرر من قضية الاصلاح السياسي في السعودية، وإن صمت الخارجية الاميركية إزاء اعتقال الاصلاحيين يفهمه التيار الاصلاحي الوطني في المملكة على أنه تجاهل مقصود لموضوع الاصلاح السياسي برمته. وعليه، فإن الاصلاحيين في المملكة ينظرون الى تصريحات الرئيس الاميركي حول الاصلاح السياسي في السعودية بأنها غير ذات قيمة ما لم تتحول الأقوال الى أفعال، وأن الطريقة المزدوجة والموارية التي تتبعها الادارة الاميركية حيال قضية الاصلاح السياسي والرموز الاصلاحية في السعودية هي مورد استنكار وشجب من كافة القوى السياسية الديمقراطية في هذا البلد، بل ويشاطرها في ذلك القوى الديمقراطية في كل أرجاء العالم. ولذلك، فإننا ندعو الخارجية الاميركية لإعادة النظر في تقريرها السنوي عن أوضاع حقوق الانسان في السعودية وعدم الخلط بين الاغراض السياسية للعلاقات الثنائية بين البلدين والمبادىء الديمقراطية التي تضمنها الدستور الاميركي وعكستها التجربة السياسية والادارية في الولايات المتحدة وأشاعتها المؤسسات الثقافة والفكرية وأعلنها الخطاب السياسي الرسمي الاميركي. إن المصالح بين الولايات المتحدة والمملكة لا يجب أن تحول دون تشجيع الاخيرة على تبني الاصلاح السياسي الشامل والفوري خياراً شعبياً وطنياً، وإن من مصلحة الادارة الاميركية التعامل بصدق وجديّة مع إرادة الاغلبية الساحقة في المجتمع السعودي، هذه الارادة التي تجسّدت في انبثاق تيار وطني إصلاحي يمثّل الطيف السياسي والاجتماعي العام في المملكة، فقد جاءت عرائضه المرفوعة الى القيادة السياسية السعودية منذ يناير عام ٢٠٠٣ كاشفة عن مستوى متقدم في الرشد السياسي والنضج الفكري ووعياً راقياً بوسائل العمل السياسي السلمي، وكان يؤمّل من القوى الديمقراطية في العالم أن تقف الى جانب ارادة الأغلبية الشعبية في هذا البلد ودعم خياره الاصلاحي السلمي الديمقراطي. الا أن التيار الاصلاحي الوطني الذي واجه تدابير قمعية مشينة من قبل أجهزة الأمن السعودية منذ منتصف مارس من العام الفائت، كان يتطلع الى موقف أشد حزماً من الدول الحليفة والصديقة للسعودية من أجل الضغط على الاخيرة للتفريق بين العمل المطلبي السلمي والعمل الارهابي الذي نشأ برعاية منها وانشق من تحت عبائتها وحظي بدعم واسناد مالي ولوجستي من مؤسساتها. كان يأمل الاصلاحيون وقوف الدول الديمقراطية الى صف التيار الاصلاحي الوطني لكبح تغوّل النزوع الامني الذي أسقط مصداقية العائلة المالكة وأسقط معها الصامتين على تدابيرها القمعية.

لابد من تذكير الادارة الاميركية بحقيقة أن وقوفها في الماضي الى جانب النظام الشمولي في المملكة ودعمها الاستراتيجي لمؤسسات النظام، قد تسبب في تعطيل عملية الانتقال الى الديمقراطية وإنها تتحمل بصورة مباشرة او غير مباشرة جزءا من مسؤولية انفراط السلم الاهلي الداخلي بتفجّر ظاهرة العنف وكسر ارادة الإغلبية السكانية.

إن القوى الاصلاحية الوطنية في المملكة تدرك تماماً أن عامل النفط يلعب دوراً مركزياً في توجيه المواقف وصنع السياسات للدول الكبرى بما يتعدى في أحيان كثيرة على المبادىء الديمقراطية التي تتبناها، ولكن يلزم الفات انتباه هذه الدول بأن هذا النهج لا يؤسس لعلاقة مستقبلية صحيحة مع أغلبية ستنظر الى حلفاء الاستبداد اليوم على أنهم قوى مضادة ومعارضة لارادة الشعب وللديمقراطية كمبدأ، وبالتالي فإن التغيير الديمقراطي قد يشمل الموقف من الحلفاء الاستراتيجيين للنظام الشمولي في المملكة.

يتطلع التيار الاصلاحي الوطني في السعودية الى أن تقوم الادارة الاميركية بمراجعة دقيقة لموقفها من أوضاع حقوق الانسان في السعودية، وبالتحديد من قضية الاصلاحيين الذين لا يزالون رهن الاعتقال في السجون السعودية، بل وان تعلن عن موقف صريح إزاء عملية الاصلاح السياسي في السعودية.. خاصة وأن التصريحات الصادرة عن الادارة الاميركية الحالية بدءا من الرئيس بوش وانتهاءً بوزير خارجيته كونداليزا رايس والتي تخلق انطباعاً باهتمام الادارة بدمقرطة السعودية وبلدان أخرى في الشرق الاوسط لم تتجاوز حد الضغط السياسي لتحقيق مكاسب اقتصادية او سياسية محددة. إن تبديد مثل هذه الانطباعات يتطلب إستمراراً وإصراراً في الضغط على السلطات السعودية من أجل الافراج الفوري عن الاصلاحيين والبدء الفعلي بتغييرات جوهرية في النظام السياسي السعودي.

التحالف الوطني من أجل الديمقراطية في السعودية

هناك معضلات في اعتبار العائلة المالكة رمزاً وطنياً

دعاة الاصلاح في السعودية: قبلوا بالرمز والرمز لم يقبل!

د. مضاوي الرشيد

فبينما تحاول الدولة احتضان العنف عن طريق الحلول الأمنية وجهود الوساطة نراها لا تبالي بالرأي العالمي والذي شجب سجن الاصلاحيين الثلاثة عبد الله الحامد، متروك الفالح وعلي الدميني، هذا الشجب تجاوز العمل الذي تقوم به مؤسسات حقوق الانسان العربية والعالمية، اذ ان قضية المساجين هؤلاء قد تبنتها جمعيات علمية واكاديمية منها جمعية دراسات الشرق الاوسط وغيرها من الرابطات المهتمة بشؤون العرب والمسلمين، ورغم الرسائل التي طالبت بالافراج عن المساجين نرى ان قضيتهم ما تزال سجينة الارادة الملكية ورهينة الحزبية التي تعشعش في رأس الهرم.

ورغم لوائح الاتهام الطويلة نجد ان سجن الاصلاحيين انما هو ردة فعل على وجود نظرية سياسية تتجاوز ما اعتاد عليه النظام وفكره، حيث ان هذا النظام لا يعرف من السياسة وفكرها سوى الخلع والبيعة، وقد استعمل النظام هذه الازدواجية خلال مراحل تاريخية مختلفة. خذ مثلا الصراع على السلطة بين الاخوين السعوديين عبدالله وسعود عام ١٨٧٠، او الصراع بين سعود وفيصل في ١٩٦٤. هذه الحالات من الصراع الداخلي على السلطة حسمت بخلع ولي امر ومبايعة آخر دون اي جدل او مناقشة، اذ ان ما يسمي بأهل الحل والعقد غير قادر في مثل هذه الحالات الا على تثبيت الحاكم في حكمه بعد الاستيلاء على السلطة خوفا من الفتنة.. هذا الخوف الذي تحول خلال العصور السابقة الى حالة مرضية اشبه ما تكون بالفوبيا، وهي نوع من الخوف غير المبرر.

فكر الخلع (الخروج) والبيعة مرتبط ايضا بفكر شرعية السيف كعامل اساسي في تثبيت الحاكم وبفكر شرعية التعيين اي بمفهوم وراثة الحكم كأن يقوم حاكم حالي بتعيين خليفته بغض النظر عن صلاحية هذا الخليفة وقدراته. هذا الموروث الثقافي المعتمد على السيف والتعيين ادي الى تهميش اهم عامل يمكن له أن يحل أزمة السياسة والاصلاح في بلد كالسعودية وهو عامل الشورى الذي يسبق البيعة. بتغييب الشورى الحقيقية ارتبطت السياسة في السعودية بمفاهيم ومصطلحات سلخت عن بيئتها التاريخية الماضية واصبحت مسلمات خارجة عن التاريخ، تستغل بأبشع الاساليب وتمارس بعنجهية واستعلائية تحت مظلة دينية يعرف الجميع انها اداة بيد السلطة توجهها الى حيث مصدر الريح.

جاء خطاب الاصلاح الدستوري والمجتمع المدني بثقافة سياسية ليست بالجديدة في المحيط العربي ولكنها بالفعل صدمة لرموز النظام السعودي. هذه الثقافة ليست بالغريبة ايضا اذ حرص من بلورها على ان ينتزعها من قراءة عقلانية مفصلة لنصوص قديمة لها قدسيتها عند الجميع. رغم ذلك سجن دعاة الاصلاح ووجهت لهم تهم كثيرة لا مجال لسردها الان.

ولكن يجب الاشارة الى نقطتين هامتين في الخطاب الاصلاحي الدستوري اولا: تضمن الخطاب نقلة نوعية من فكر الخلع والبيعة الى فكر بناء المؤسسات التي تضمن الاستمرارية في الحكم على صعيد الدولة واجهزتها. هذه الاستمرارية هي الملاذ الوحيد الذي يجب ان يلجأ اليه كل من خاف من الفتنة والفتن اذ انها تقر بزوال الشخصيات واستمرارية المجتمع، بل هي تفصل بين ديمومة المجتمع وزوال الحاكم فأي خلع او بيعة لا تحصل الا بتدخل مؤسسات شورية وليس نتيجة استقطاب لرموز معينة من قبل الافراد المتصارعين على السلطة والمتنافسين على كرسي الحكم.

ثانيا: تضمن الخطاب الدستوري اقرارا صريحا وعلنيا من قبل الموقعين عليه بالالتفاف حول الاسرة الحاكمة والتي اعتبروها رمزا للوحدة الوطنية ورغم هذا لم يسلم دعاة الاصلاح الثلاثة من السجن. تجربة السجن هذه اثبتت حقيقة مهمة تدور حول قبولهم بالرمز وعدم قبول الرمز بهم. هذه الحقيقة تفتح ملف الرمز والرمزية والذي يجب ان يتعاطي معه اصحاب الخطاب بنوع من مراجعة المفاهيم واعادة صياغة الخطاب والموقف.

بعد انقضاء أكثر من عام على سجن دعاة الاصلاح الدستوري في السعودية يتضح لنا بشكل جلي ان النظام لا يخاف ما يسميه بالارهاب مثلما يخاف من الرؤية السياسية الواضحة وخاصة تلك التي تطرح موضوع الاصلاح على الساحة بشكل علني جاء نتيجة جهود جماعية لنخبة فكرية وثقافية وسياسية وحتي دينية.

ما هو الرمز؟ دراسات الرمز والرمزية تفتح المجال للخوض في ماهية ما يسمي بالرمز وهو بتعريفه البسيط يدل على شيء غير ذاته ومعنى يتضمن كل او بعض خصوصياته، ومن اهم خصائص الرمز ان تشترك في صنع معناه شريحة كبيرة من المجتمع ويتقبله طيف كبير من البشر. كذلك من خصائص الرمز ان يكون بعيدا عن التشكيك اي ان يكون متفقا عليه.

لنأخذ مثلا كيف ان الأسد رمز للقوة، والثعلب رمز للمؤامرة والخيانة، والسيف رمز للقوة، والتاج رمز للاستقلالية.. وتستعمل هذه الرموز من الحيوانات والأشياء للدلالة على المعاني المختلفة، فنطلق صفة الأسد على الرجل الشجاع، والثعلب على المراوغ الذي ينسج المؤامرة في الخفاء، وتلبس ملكة بريطانيا تاجها على رأسها لترمز لاستقلاليتها واستقلال دولتها وهلم جرا. وبالاضافة الى هذه الرموز تستعمل المجتمعات الالوان لترمز لمعان كثيرة فالأسود رمز للموت، والأحمر للخطر والدماء، والأبيض للسلام. تبقي هذه الرموز محصورة في بيئة محدودة الى ان يعمم معناها ويشترك في فهمها الكثيرون، ويتفق عليها الجميع، ويفهم المجتمع الدولي ان رفع العلم الأبيض هو طلب للسلام او الاستسلام، والمهم في الموضوع هو الإتفاق على المعنى؛ ولولا هذا الاتفاق يبقى الرمز محصورا في بيئة ضيقة ولا يعمم مفهومه على الجميع.

واذا عدنا الى موضوعنا نجد ان دعاة الاصلاح الدستوري قد اعتبروا العائلة الحاكمة رمزا للوحدة الوطنية، وربما ان هذا ما اتفق عليه الموقعون على عرائض الإصلاح، علما منهم بأن الوضع الحالي لا يسمح الا بمثل هذه الخطابات، ولكن هناك بعض المعضلات التي تتصل بمفهوم العائلة كرمز والعائلة كعامل مهم في الوحدة الوطنية. يمكن تلخيص هذه المعضلات كما يلي:

اولا: لا يوجد عائلة واحدة تمثل الرمز ولكن هناك عدة رموز داخل العائلة لكل واحد منها خصائص قد يشترك بها مع البقية وقد يختلف عنهم. فعن أي رمز نتحدث هنا؟ ومن هو الرمز المتفق عليه من قبل المجتمع ليس كله ولكن اكثريته؟ هل هو رمز التمدن والانفتاح والعصرانية المتمثلة بتشجيع نمط حياتي معيشي معين ام هو رمز التشدد والبطش والتضييق على حريات البشر؟ ام هو رمز اللامبالاة وحياة الترف والرفاهية ورحلات القنص والسياحة؟ هل هو يا تري رمز قديم من الجيل الاول ام انه حديث من الجيل الثاني؟

ثانيا: يجب ايضاح العلاقة بين الرمز (ان تم الاتفاق على شخصه) والوحدة الوطنية. يعتقد دعاة الاصلاح ان بقاء الرمز امر ضروري وسبب رئيس خلف الوحدة الوطنية المزعوم وجودها حاليا. وهنا لا بد ان نسلط الضوء على هذه العلاقة.

ان ربط الوحدة الوطنية برمز بشري زلة غير مقبولة من دعاة الاصلاح اذ ان البشر زائلون والوطن يبقي ـ ليتهم اتخذوا من الاماكن المقدسة الرمز المطلوب للوحدة الوطنية. فقدسية الدين والمكان ستبقي اما البشر فهم حالة طارئة مرتبطة بحقبة تاريخية تعتبر قصيرة في تاريخ اي شعب. ان اي قراءة لتاريخ توحيد المملكة لا تعترف بعامل الدين كرمز فوق كل الرموز هي قاصرة عن فهم الماضي. فنجد والحجاز والشرقية لم تتوحد بسبب رمزية العائلة الحاكمة او حتي سيفها بل توحدت بسبب رمزية الدين وقدرته على تحريك المجتمع بكافة اطيافه، فهل يا تري الدين بشريعته واماكنه المقدسة لا يخلق الوحدة الوطنية وهو بحاجة لرموز بشرية؟ هذه الاسئلة كانت تدور في فكر الاصلاحيين ولكن اثباتهم في خطاباتهم لرمزية بشرية لا يمكن ان يفسر الا من باب الحيطة والحذر والتأني في خطوات المجابهة الحتمية والمتوقعة مع السلطة السياسية، وهذا ما ذكره عبد الله الحامد اذ انه معروف بعلمه وقدرته على التحليل وبلورة الرؤية حين نبه ان المسيرة طويلة والمواجهة حتمية وحذر من تعرض بعض الاصلاحيين للسجن وغيره من اشكال الضغط المباشر وغير المباشر. وها هم الاصلاحيون قبلوا بالرمز والرمز لم يقبل.

ثالثا: لقد اثبتت الاحداث المتتالية خلال اكثر من سبعة عقود ان هذا الرمز المزعوم لم يكن عامل وحدة، بل عامل تقسيم للمجتمع حين اتبع سياسة فئوية على صعيد المناطق والجماعات التقليدية كالقبيلة مثلا والحديثة كالنخب الثقافية الجديدة التي افرزتها التنمية والتعليم منذ منتصف القرن العشرين.

واذا اخذنا دراسات علمية كالتي قام بها الدكتور الفالح والصيتان مثلا نجد انهما يلفتان النظر الى التفاوت المناطقي والبشري الذي كرسه هذا الرمز لان الرمز المزعوم هذا لا يستطيع ان يحكم الا بالتفرقة المناطقية حين يرفع منطقة على اخري او نخبة اجتماعية على مثيلتها في منطقة اخري. وممكن ان نذهب الى ابعد من هذا اذ ان النظام اليوم يحاول ان يقسم ويفرق افراد العائلة الواحدة من خلال عرائض يعرضها على بعضهم تتضمن ادانة لابنائهم واخوانهم وحتي بناتهم وكل من اتخذ موقفا صريحا وواضحا من هذا الرمز. اليوم الرمز المزعوم عامل فرقة وتقسيم بل هو عامل فتنة حقيقية خاصة اذا استعرضنا كيفية تعامله مع التيارات السياسية الداخلية من الاسلامية الى الليبرالية. من خلال عملية استقطاب مدروسة ومبرمجة تحولت هذه التيارات الى اداة تستغل من قبل السلطة لضرب بعضها بالبعض ولضرب الرموز الاخري الصغيرة في باقة الرمز الكبير.

إن هيمنة الرمز المزعوم هذا على كل مرافق الحياة والمؤسسات التي من المفترض ان تكون مدنية كأندية الثقافة والرياضة والصحافة وغيرها بالاضافة الى المؤسسات الخيرية وحتي الاهلية أدت الى تناحر وتنافس بين هذه المؤسسات غذته تعددية الرمز والذي له مصالحه الخاصة به بل تعدته الى استغلال هذه المؤسسات في حربه على الرموز الاخري. ونري اليوم ان كل رمز اصبحت له حلقة اجتماعية يستعملها كبطاقة ضغط على رمز آخر في سلسلة الرموز. ان تعددية الرموز واستقطابها لهذا الفريق او ذاك انما هو عامل ابعد ما يكون عن الوحدة الوطنية، بل هو المحرك الاول والاخير للانقسامات والتشظي وحتي المواجهة بين افراد المجتمع وتكتلاته المختلفة، هذه المواجهة التي قطعت اشواطا بعيدة عن الحوار والتقبل بالتعددية المناطقية والثقافية والفكرية بل اصبحت حتمية لا تقبل ان تبقي خفية وهي تظهر بأبشع صورها خاصة في ما يسمي بمنتديات الحوار الالكترونية هذه المنتديات التي تتبني تقديس هذا الرمز او ذاك ومن ثم تطلق العنان لاصابعها على الكيبورد لتخط اكبر شرخ في المجتمع خاصة عندما تلعب على احقاد دفينة وكراهية غذتها سياسات الرمز او الرموز المتعددة.

رغم كل ما سبق ذكره يظل دعاة الاصلاح في السجن الرمز الوحيد لجرأة حقيقية ورغبة عميقة ومبادرة صادقة لطرح رؤية سياسية تتجاوز محدودية رؤية النظام ومفهومه للسياسة هذا المفهوم الذي لم يتجاوز مفهوم الخلع والبيعة والذي رسخ مفهوم الولاية بالاستيلاء والتعيين متجاهلا الشوري بل ضاربا بها عرض الحائط.

(عن القدس العربي ـ ٢١/٠٣/٢٠٠٥)

المعارضة السعودية:

التأرجح بين الهوى الإقليمي والوطنية الجامعة

(٢) المعارضة في نجد

لم تخرج المعارضة في نجد عموماً من إسارها المناطقي والطائفي؛ بالرغم من أن عدداً من التنظيمات السياسية ذات الأيديولوجيات القومية واليسارية والتي كانت قاعدتها في المنطقة الشرقية وكوادرها الوسيطة من المواطنين الشيعة، هذا التنظيمات كانت قياداتها ذات منشأ نجدي سواء قطنت المنطقة الشرقية أو نجد نفسها.

اذا كانت التنظيمات السلفية قد غرقت في مستنقع المناطقية والطائفية، فإن التيارات الليبرالية التي نشأت في نجد لم تخرج هي الأخرى من إطارها المناطقي، وإن تحررت من الإسار الطائفي؛ بيد أن هذه الملاحظة قد لا تكون دقيقة، فكثير من المراقبين للحركة السياسية في نجد يعتقدون بأن النخبة السياسية النجدية تتمتع بحسّ طائفي عالي الوتيرة، وهي بالرغم من كونها على طرف نقيض مع التيار السلفي ـ النجدي المكافئ لها، إلا أنها ترى في (الوهابية) مكوناً أساسياً للهوية والسيادة النجدية (انظر مثلاً دراسة د. خالد الرشيد: إشكالية الوحدة والإنفصال في المملكة العربية السعودية؛ وكذلك الإشارات التي وردت في دراسة الدكتور متروك الفالح: المستقبل السياسي للسعودية في ضوء ٩/١١: الإصلاح في وجه الإنهيار والتقسيم؛ والتي تفيد بأن النخبة النجدية غير الدينية هي التي تسيطر على الدولة وترفض الإصلاح).

المعنى المراد إيصاله هنا، أن النخبة النجدية عامة، حتى المعارضة منها، هي مؤطرة مناطقياً إن كانت دينية ـ طائفية، ومؤطرة طائفياً ومناطقياً إن تحدّثت وطنيّاً. يخرج هنا ـ وبالدليل ـ حركة شمال نجد المعارضة، ونقصد بها (حائل) إذ يكشف تراث المعارضة الوطنية في السعودية، أن قيادات العمل الوطني التي جاءت من الشمال النجدي كانت أصدق في التصاقها بمشروعها الوطني ومفاهيمه الحديثة، كما تدلّنا على ذلك تجارب شخصيات وتنظيمات كان لرجال من حائل دورٌ فيها (نذكر هنا بدور المناضل ناصر السعيد، وهو من حائل، وكان قومي ناصري النزعة، صادق الوطنية، ورأس تنظيم إتحاد شعب الجزيرة، كما نذكر بآخرين من حائل قاتلوا الى جانب المقاومة الفلسطينية وقاموا بعمليات ضد إسرائيل وسجنوا فيها مثل المناضل رخا الدليم، فضلاً عن آخرين يقطنون دول الجوار الخليجي وبعض العواصم الأوروبية).

رجال حائل بدوا متسامين على مناطقيتهم النجدية، خلافاً لنظرائهم القصيميين، كما كانوا متسامين على الإنتماءات الدينية الوهابية، بل كانوا شديدين ضدّ هذه الأخيرة. وحتى القبلية الشمّرية، لم تك تُلحظ في حركة المعارضين الوطنيين (من حائل).

فيما عدا حائل، فإن معظم أصناف المعارضة في نجد حملت مواصفاتها الخاصة بها، وهي في الغالب الأعم: إقليمية الهوى، مذهبية طائفية، وعنفيّة. في بعض الأحيان يجمع بعض أصناف تلك المعارضة الصفات الثلاث، كما في حركة الإخوان.

حركة الإخوان: التجدّد المتشدّد

إن حركة الإخوان التي نشأت في منتصف العقد الثاني من القرن الميلادي الماضي، والتي قام على أكتافها عبء التوسّع السعودي، تحولت فيما بعد الى حركة معارضة للملك عبد العزيز حتى صفّى قيادتها في يناير ١٩٣٠م. تلك الحركة كانت تؤمن بإدخال الناس في الدين حسب فهمها: بالعنف وقوة السلاح وعبر الجهاد المستمر الذي لا يتوقف عند حدود قطرية مصطنعة، أو جغرافيا غير مواتية؛ ومع أنه من المفترض في حملة رسالة تزعم تجديد الدين، أن تنظر الى الناس باعتبارهم سواسية، وتبتعد عن اعتبارات الأصول والأعراق والأقاليم، إلا أن حركة الإخوان التي انضم اليها كل المجتمع النجدي بالقهر او بالرغبة، لم تتفلت من الداء المناطقي والقبلي. فحين ثار الإخوان ضد

مرجعيتهم السياسية (السعودية) أعادوا تفعيل الروابط القبلية مقابل الروابط الدينية التي استخدمت من قبل في مكافحة الآخرين واحتلال ديارهم؛ فكان لعتيبة زعيمها المعارض: سلطان ابن بجاد؛ وكان لمطير زعيمها: فيصل الدويش وابنه عزيز؛ وكان للعجمان زعيمهم: ابن حثلين؛ وكذا بقية الزعماء مثل ابن لامي (ابي الكلاب) وزعيم الرولة (ابن مشهور) الذي دسّ السعوديون له السمّ فيما بعد وقتلوه في الخارج.

ومثل حركة الإخوان الأولى، جاءت حركة الإخوان الثانية بزعامة جهيمان العتيبي عام ١٩٧٩م؛ فالرجل بدا وكأنه تسامى على الإنتماء القبلي، بل وعلى الإنتماء الوطني؛ حيث شارك معه مقاتلون من جنسيات مختلفة مصرية ويمنية وعراقية ومصرية وغيرها، مثلما شارك معه آخرون من قبائل غير عتيبة مثل قحطان (لا ننسى أن المهدي الذي تمت مبايعته في الحرم من قبل الحركة هو محمد القحطاني). لكن ـ كما أوضحت بعض الدراسات الغربية ـ فإن القبليّة لم تخرج من (دماغ) جهيمان بتاتاً، وكأن الحركة الدينية عامة بالرغم من تبنّيها من الناحية النظرية أطراً فكرية أوسع من المنطقة والدولة القطرية الى (الأممية) إلا أنها في مستقرّها النهائي خاضعة لمزاج غير عقدي (قبلي ومناطقي وأحياناً وطني/ قطري). ولذا لاحظنا في حركة جهيمان أن الكثير من الأتباع جاؤوا من عتيبة ومن ساجر، ومن حفدة الأخوان القدامى، وهو ـ أي جهيمان ـ كان واحداً من أولئك الحفدة، كما كان من المدافعين عن أجداده بالقلم والسنان (انظر مثلاً رسالة جهيمان: دعوة الإخوان كيف بدأت والى أين تسير).

حتى الحركات السلفية الحديثة، التي ظهرت بعد جهيمان، خاصة بعد أزمة احتلال الكويت، وبعد تفجيرات نيويورك ٢٠٠١/٩/١١م، فإن هواها وخطابها كان ولايزال ذا لحن طائفي، وذا عمق مناطقي، شديد النزعة باتجاه استخدام العنف تجاه الآخر الفكري أو السياسي. بدا وكأن العصبية النجديّة ستخفّ في التيار السلفي الحديث، ولكن التأسيس الفكري والثقافي والنفسي والمصلحي لهذا التيار يجعل نجاحه في هذا الأمر شبه مستحيل، بالرغم من انتشار التيار السلفي في مناطق أخرى غير نجدية.

ومن جهة العنف، فرغم أن المعارضة السلفية الإخوانية استخدمته على نطاق واسع في العقود الثلاثة الأولى من القرن الماضي، مرّة ضد المخالفين الفكريين والمذهبيين (أي ضد الشيعة والحجازيين وسكان حائل والإسماعيليين وكل الإمارات في الجزيرة العربية) إنتصاراً لرؤية مذهبية، وتجييراً لتلك الرؤية والحرب الدموية لصالح مشروع سياسي نجدي/ قصيمي ـ سعودي/ عائلي؛ ومرة اخرى لما تحقق مشروع قيام دولة نجد من البحر الى البحر ومن حدود الأردن والعراق شمالاً الى حدود اليمن جنوباً، وحينها تضاءلت قيمة الأداة الإخوانية (الجيش السعودي) فقررت الثورة على صانعيها، وارتدّت الى عصبيتها القبلية مقابل العصبية المذهبية والمناطقية للعلماء، فكانت موقعة السبلة، وكانت حينها نهاية الإخوان.

سار على ذات النهج وبنفس الإسم (الإخوان/ جماعة الدعوة المحتسبة) جهيمان العتيبي حين اقتحم مع مئات من مقاتليه الحرم المكي الشريف في نوفمبر ١٩٧٩م لتحقيق نبوءة تفيد بإسقاط النظام السعودي عبر الخسف بجيش آل سعود حين يقتحم الحرم؛ وقد اقتحم الجيش السعودي بمعاونة القوات الفرنسية الخاصة وكذا الأردنية والمغربية الحرم الطاهر، وتمّ تدمير منارات الحرم، وأرضياته، وأقبيته بالدبابات، فلم يخسف الله بالجيش، كما لم يخسف من قبل بالجيش الأموي في عهد يزيد أو في عهد الملك بن مروان على يد الحجاج!

إن حركة أحفاد (الإخوان) القدامى التي قادها جهيمان وصفت نجدياً بالتطرف، سواء من قبل الفئة الليبرالية (او العلمانية) أو من قبل المؤسسة الدينية، التي لم تفتأ أن تطلق على جهيمان وجماعته لفظ الخوارج والمروق من الدين والفئة الضالة، وهي ذات الألفاظ والتهم التي استخدمها المشايخ أنفسهم ضد زعماء الحركة الإخوانية الأولى، وسيكررون الأمر لاحقاً بعد جهيمان كما هو حاصل اليوم. وبقدر ما أكدت حركة جهيمان على عنفية الحركة فإنها أكدت على طائفيتها وبدا ذلك واضحاً في عدائها الشديد للمواطنين في شرق المملكة وغربها وجنوبها من الذين لا يعتقدون بمذهب الدولة الرسمي ـ الوهابي. وكان جهيمان يشنّع على الدولة السعودية ـ كما هو واضح في رسائله ـ بأنها سمحت لغير الوهابيين بالحج، وبأن يكونوا مواطنين في الأساس! يقول جهيمان في (رسالة بيان الشرك وخطره): (لماذا لا يُكفّر اليوم من يدعو علياً وفاطمة ورضي الله عنهما، وكذلك من يدعو الرسول صلى الله عليه وسلم من دون الله؟ ولماذا تُرك العمل بقوله تعالى: "إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا"؟ بل نرى المشركين الشيعة وأمثالهم يملؤون مكة والمدينة ويجاهرون بشركهم؟! ثم نتساءل: هل وُجد في دين الإسلام من يأخذ الزكاة من الروافض، ويعطيهم الإعانات، ويعتبرهم من رعاياه، كما يعامل اليوم رافضة الجنوب والأحساء).

وفي رسالة (الإمارة والبيعة والطاعة) وجه الى الحكومة اتهاماً بأنها (والت وصالحت النصارى وأوت المشركين من الشيعة والروافض) ويمضي فيقول بأن آل سعود (ليس لهم على المسلمين بيعة ولا تجب عليهم لهم طاعة، ومع ذلك لا يلزم من هذا كله تكفيرهم ـ بل من أظهر منهم الإسلام حكمنا له به حتى تثبت ردّته عنه فنحكم عليه بالكفر.. مع اعتقادنا أن بقاءهم اليوم هدم لدين الله عز وجل ولو كانوا يدعون الإسلام، نسأل الله ان يريحنا منهم أجمعين).. ويضيف: (وامتازت دولتنا بقسط وافر من هذا التلبيس منها ومن علمائها، والتي تسمي نفسها اليوم بدولة التوحيد، وإنما وحدت بين صفوف المسلمين والنصارى والمشركين، وأقرّت كلا على دينه كالروافض، وحاربت من خالف ذلك، وقاتلت من قاتل المشركين الذين يدعون علياً والحسين، وقد حاربت كذلك عبادة القبور والقباب وأرست قواعد عبادة الريال)(١).

الوسطيون: هل هم وسطٌ فعلاً؟

تصور الكثيرون أن العنف في المعارضة

الدينية ـ السلفية ليس أصيلاً، بل هو ظاهرة مؤقتة، وأن السلفيين صاروا أقلّ ميلاً باتجاه العنف، أولاً لأنهم شركاء حقيقيون في السلطة، وثانياً لأنهم ومناطقهم أصابوا من غنائم التنمية الإقتصادية الشيء الكثير بما لها من تأثيرات نفسية وفكرية عميقة، وثالثاً لإن قوى الأمن تمددت وتطورت وسائلها، وبالتالي فإن إمكانية عودة العنف بدت بعيدة بالنسبة للحكومة ولدى الكثير من المراقبين.

لكن التيار السلفي فاجأ الجميع بشراسته في مطلع التسعينيات من القرن الماضي، وكررها في أحداث نيويورك ٢٠٠١ المعروفة. في الحالة الأولى ـ التسعينيات ـ بزّت الرموز السلفية ـ التي حسبت متنورة ـ التقليديين من مشايخ المؤسسة الرسمية في طائفيتها الفاقعة، وفي المدى الذي وصل اليه عنفها النظري وتحريضها العملي على تطبيقه. لقد تبين اليوم بشكل واضح أن طائفية من يعتبرون أنفسهم وسطيين أو صحويين أو متنورين في الوسط السلفي، ويطرحون أنفسهم كبديل لرجال المؤسسة الدينية التقليدية، هم أشدّ طائفية من الدولة السعودية نفسها، ومن التقليديين الوهابيين، وأضحت الدولة تستخدم شراستهم الطائفية في تخويف الآخرين بهم، وحملهم على القبول بأهون الشرين!

إن ما قاله الشيخ سلمان العودة، وناصر العمر، وسفر الحوالي عن الشيعة والصوفية في الحجاز والإسماعيلية في الجنوب وغيرهم، حتى الليبراليين السعوديين أنفسهم، قد يكون غير مسبوق في تاريخ المملكة(٢). فالشيخ سلمان، وهو أهون من زميليه، قدم الكثير من الكلام ضد المخالفين (انظر مثلاً محاضرته: أسباب سقوط الدول) حيث وصف التشيع بأنه مذهب رافضي خبيث صنعه اليهود والنصارى، واستمع لمحاضرته الأخرى التي ندد فيها بسواقة المرأة للسيارة وكيف أنه استثير لمجرد وجود (رافضية!) تشغل منصباً إدارياً وسطياً في كليّة البنات بالدمام! وانظر أقواله الأخرى التي طالب فيها بتمييز المواطنين الشيعة من حيث اللبس حتى يسهل تمييزهم ومن ثمّ الإساءة إليهم، شأنهم في ذلك شأن ما جرى في التاريخ الإسلامي من تمييز المسيحيين والمسيحيات!! وأيضاً انظر كتابه (في حوار هادئ مع محمد الغزالي) الذي ردّ فيه على كتاب الشيخ محمد الغزالي رحمه الله (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث)؛ فكان كتاب العودة لا علاقة له كثيراً بالحوار ولا بالهدوء المزعوم في العنوان، والذي لم يعترف بأن الغزالي (شيخ)! لأنه انتقد منهج تفكير السلفيين من جهة ودعا الى الإعتدال في الموقف من الشيعة.

أما ناصر العمر، وهو من القيادات الجديدة فله مواقف شديدة التطرف ضد أهل الحجاز والشرقية والجنوبية، وله مذكرة رفعها للشيخ المرحوم ابن باز وعلماء المؤسسة الرسمية يحرضهم أكثر على الشيعة! حملت عنوان: (واقع الرافضة في بلاد التوحيد) دعا فيها الى استئصال الشيعة، وايقاف تكاثرهم! وفرض الإقامة الجبرية عليهم، وفرض المذهب السلفي رغما عنهم! ووضع العلماء الشيعة في الإقامة الجبرية، وضرب عنق من يخالف ذلك!

ومن رموز التيار الجديد سفر الحوالي الذي هو الآخر كان من أشد المحرّضين على علماء الحجاز مثل المرحوم الشيخ محمد علوي مالكي، وهناك عشرات المحاضرات والكراسات في هذا الشأن، التي لا نحتاج لكثرتها أن نذكرها، التي تكفر الحجازيين والشيعة والإسماعيليين وغيرهم. ويتهم هذا التيار المخالفين له من مختلف التوجهات بأنهم متآمرين ضده سواء مع الحكومة أو مع الغربيين أو مع بعضهم البعض، كأن يكون هناك اتفاق بين الليبراليين والشيعة والحجازيين. وإذا صحّ هذا الإتهام الأخير، فلأن التيار السلفي يخيف مخالفيه، فهو يتوعدهم بأكثر من قمع حريتهم الناقصة ليصل الى قطع الأعناق والنفي من الوطن والحرمان من حقوق المواطنة وإكراههم دينياً. ولن نعدم بأن هناك فئات تؤيد العائلة المالكة لا حباً فيها وإنما خشية من هذا التيار المتطرف، وهذا ما تريد أن توصل العائلة المالكة المواطنين إليه من نتائج؛ فهي من جهة تشحذ وتشيطن التيار السلفي ليقمع خصومه وخصوم الحكومة من أجل أن ينبطحوا ويتنازلوا!

حين ظهر التيار السلفي (الصحوي أو الوسطي) حارب على أكثر من جبهة، ودخل السياسة من بابها الخطأ أحياناً، عبر تكتيل وحشد الأتباع على قاعد الإختلاف مع الآخرين. وفي حمّى المطالبة بالإصلاح، عبر حركة عرائض أخذت في الظهور في بداية التسعينيات، توقّف الأمر حين دخل التيار السلفي لينسف الحراك القائم ويطرح صراعاً مفتوحاً مع العائلة المالكة، بدأ بحركة المساجد والأشرطة ومن ثم (مذكرة النصيحة) المؤدلجة التي تستهدف زيادة حصة التيار السلفي في السلطة والمزيد من (توهيب) المجتمع واستبعاد الآخرين المخالفين وقمعهم أكثر. توقفت حركة العرائض، وبقيت النخب المثقفة تتفرج على الصراع بين السلطة والتيار الصحوي الجديد، الذي جرى قمعه كما قمع معه الحراك نحو التغيير، فكانت النتيجة تأجيلاً له لمدّة عقد كامل على الأقل، وها هي التجربة تتكرر مرة أخرى عبر حركة العنف التي يراد منها تأجيل العمل الإصلاحي عقداً آخر، ما لم تحدث تطورات أخرى محلية واقليمية ودولية ضاغطة.

التيار الصحوي كان قليل التجربة السياسية، وبالتالي كانت أخطاؤه كثيرة جداً؛ ونظراً لفتحه أكثر من معركة مع أكثر من جهة إضافة الى الحكومة، خسر الكثير من التعاطف، فزجّ برموزه في السجن كما حدث مع الشيخ العودة (في إطار ما سمي بانتفاضة بريدة) والحوالي وناصر العمر، وآخرين. وقد تغير مزاج المعتقلين السياسي بعد خروجهم من السجن، فأضحوا أكثر نعومة في تعاملهم مع السلطات، لكن ما اعتبر (ثوابت عقدية) بقي على حاله، ونقصد به مواقفهم تجاه الشيعة والحجازيين الصوفيين. بل زادوا في الأمر أكثر وأكثر كما هو مثال الحوالي والعمر، فقد بدا وكأن الرجلين طلقا السياسة ليتفرغا لأعداء (الدين الصحيح)؛ فمقابل هدوئهم تجاه السلطات السياسية تنمّروا أكثر على الشرائح الإجتماعية غير الوهابية؛ بل حاولوا تصدير العنف الى خارج المملكة (العراق مثلاً)، وذلك تخفيفاً من الإنفجارات الداخلية.

من الواضح أن من يطلق عليهم صحويين

ووسطين يمثلون تيارات مختلفة في السياسة، فبعضهم يقترب من الحكومة كثيراً: كالعبيكان ومحسن العواجي؛ وبعضهم يحاول التعاون مع السلطات ضمن حدود بغية (الحفاظ) على وحدة التيار السلفي وعدم وقوع صدام بين التيار والحكومة يكون الرابح فيه (الروافض والصوفية والعلمانيون)! ويمثل هذا التيار الحوالي. وبعضهم طلّق السياسة مثل الشيخ عائض القرني بعد تجربة مريرة انتهت بتدبير مخابراتي استهدف تلطيخ سمعته، وبعضهم الأخير انساق وراء العنف يشرعنه ويؤسس له، كما هو الخضير والفهد والخالدي، وغيرهم. واخيراً هناك من احتفظ بمسافة واضحة بينه وبين السلطات السعودية كالشيخ سلمان العودة.

وفي الجملة فإن هؤلاء الوسطيين ـ بنظر غيرهم ـ ليسوا وسطيين. فحركات العنف السلفية الأكثر تشدداً تعتبرهم (انهزاميين) (مهادنين) (متخاذلين)؛ والليبراليون يصفونهم بأنهم لا يختلفون عن العنفيين في شيء، بل أن العنف خرج من تحت عباءتهم، فالوسطية لديهم (وهم) ـ مثلما كتب تركي الحمد عن: وهم الوسطية. ويرى الباحث السعودي علي العميم أن الصحويين او الوسطيين (يتبنون موقفاً سياسياً يمكن وصفه بأنه موال للجسم الديني للدولة السعودية وغير موال للجسم السياسي فيها... بكلام آخر، هم موالين لـ(الدعوة) وغير موالين لـ (الدولة) التي تمخضت عنها في الطور السعودي الثالث).

ويعتقد عبد العزيز الخضر ـ رئيس تحرير المجلة ـ أن الحدود الفاصلة بين التكفيريين والرسميين والوسطيين (او الصحويين) من جهة سحب بساط الشرعية عن الدولة وتوفير المستلزمات الفكرية والعقدية لممارسة العنف ضدها غير موجودة، فحسب رأيه إنه لا فرق من حيث الأيديولوجيا بين المعتدل والصحوي والرسمي السلفي، فكلهم ينتمون الى ذات المدرسة التي أفرزت العنف وشدد على أن (الإختلافات في حقيقتها شكلية، والأزمة الفكرية واحدة، وأي محاولة تفريق جذرية هي من قبيل الأمنيات أكثر منها حقيقة واقعية تستحق أن يتوهم تيار أنه في مأمن من تحمل أخطاء ما يحدث من أزمات سياسية ونزوع نحو العنف)(٣). لذلك ـ حسب الخضر ـ لا توجد موجة تطرف وعنف ديني في المملكة إلا وتتقدمها أسماء دينية، في ظاهرة تتكرر كل بضع سنوات جاعلة البلاد محط تجارب(٤).

لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية وحركة الإصلاح:

وقد تحدثنا عن هذه الحركات وتقييمنا لها في عدد يناير الماضي من المجلة تحت عنوان: (قصور حركة التغيير من الخارج في مسيرة حركة الإصلاح) ولا نعتقد بفائدة تكرار التحليل هنا مرة أخرى.

السلفيون العنفيون: القاعدة وذيولها

محفّزات العنف كانت كثيرة في المملكة ولاتزال، من بينها الإختلالات الفكرية والإقتصادية والسياسية؛ ولعلّ ما صدرته المملكة من أفكار متطرفة الى أفغانستان ارتدّ عليها عنفاً غير متوقع. هناك قابلية للعنف في الثقافة السلفية، وهناك انسدادات حقيقية في المجتمع غير مبررة، وهناك أيديولوجيا تشرعن الخروج على نظام العائلة المالكة، وهناك فوق هذا تقنيات سياسية وتنظيمية ومسلّحة استوردت من خارج الثقافة المحلية ـ سواء من خلال التفاعل المباشر في أفغانستان مع تنظيمات إسلامية، أو من خلال الإسلاميين المستقدمين للعمل في السعودية ـ لتلعب كلها دوراً كبيراً في انفجار الأوضاع الأمنية.

بتراجع شرعية النظام في التسعينيات لأسباب سياسية واقتصادية وعقدية؛ ومع عودة السعوديين الأفغان الى ديارهم، بدا أن الأرض أخذت تميد بالأمراء؛ فكان انفجار العليا في الرياض عام ١٩٩٥، وكان انفجار الخبر عام ١٩٩٦م، وكانت بصمات تيار العنف القادم من أفغانستان واضحة بالرغم من أن الحكومة ـ وفيما يتعلق بحادثة الخبر ـ لم تشأ أن تضخّم شأن القاعدة وابن لادن، فأوحت بأن المواطنين الشيعة هم وراء العملية، الأمر الذي سبب إزعاجاً لبعض المتطرفين السلفيين، لأن نسبة العملية الى الشيعة يمنحهم (شرف لم يدّعوه)! ومع هذا اعتقلت السلطات المئات من مختلف التنظيمات، وبينها الشيعية، ولازال الكثيرون يقبعون داخل السجون بذات الحجة التي مضى على وقوعها تسع سنوات دون أن يدانوا أو يحاكموا!

لم يكن العنف الذي انفجر منذ منتصف التسعينيات إلا بداية اكتشف الملك فهد أنها قد تتطور الى ما هو أسوأ، فأمر بإطلاق سراح العائدين من أفغانستان من جهة، ثم ما لبث أن أعادهم وعاملهم بقسوة بالغة ـ البريء والمتهم ـ وفي نفس الوقت أرسل مسؤول الإستخبارات الأمير تركي الفيصل الى أفغانستان ـ حسب مصادر المخابرات الأميركية المنشورة في تقرير ٩/١١ عن السعودية ودورها فيه ـ وذلك ليفاوض زعيم الطالبان الملا عمر بحيث يقنع ابن لادن بأن يوفّر السعودية في صراعه مع أميركا! وقيل أن عشرين مليوناً من الدولارات قدّمت من أجل إنجاح تلك الصفقة، في حين نفى السعوديون ذلك.

جاءت انفجارات نيويورك وواشنطن كالصاعقة على رؤوس المسؤولين السعوديين، بالنظر الى أنها دقّت اسفيناً في العلاقات السعودية الأميركية، والعلاقات السعودية الغربية عموماً. وكان من الطبيعي أن يستنتج المراقبون بأن العنف السعودي الذي وصل الى نيويورك وواشنطن قادر على أن يفعل ذات الشيء داخل السعودية نفسها وبأيدٍ سعودية نفسها. في الفترة اللاحقة لتلك الأحداث العنيفة، كانت تصريحات الأمراء ـ خاصة الأميرين سلطان ونايف ـ تؤكد أن لا وجود لتنظيم القاعدة ولا لخلاياه في السعودية. لكن القاعدة لم تكن لتوفر ساحة صدام مع أميركا مثلى كالسعودية حيث يترعرع فكرها ويتزايد مؤيدوها وأتباعها.

وهكذا بدأت الإنفجارات تتوالى في العاصمة السعودية وفي مدن أخرى من المملكة حيث المواجهات المستمرة على خلفية إسقاط النظام السعودي ـ الذي أصبح كافراً الآن ـ أو على خلفية مواجهة الأميركيين (وآل سعود بنظر القاعدة من

ذيولهم) وسجل تنظيم القاعدة في بلاد الحرمين إسمه على معظم العمليات العسكرية التي قامت ولاتزال. لقد سقط الكثير من رموز وقيادات القاعدة في السعودية، وهناك من يرى بأن العنف وإن كان سيستمر إلا ان القاعدة لن تكون بديل حكم، وإن كانت ستساهم في تقويض نظام الحكم الحالي؛ ومع هذا ينبغي الإلتفات الى ظاهرة أن المجتمع النجدي بعامته وقياداته لم يلتف حول القاعدة، ربما لأن أسامة بن لادن لا ينتمي الى العصبة النجدية، وإن انتمى الى تراثها المذهبي/ السلفي.

بيد أن ابن لادن فشل في جرّ القيادات الدينية والنخبوية عامة في نجد الى مشروعه في وضع حدّ للزواج الديني السياسي السعودي، ولعل السبب يعود الى ان التيار السلفي عامة لا يستطيع أن يحكم على آل سعود بالطلاق النهائي (كفراً ومن ثمّ إسقاطاً) لأن هذا التيار شريك في الغنم، وله مصالح لا يستطيع او لا يريد التضحية بها. ولهذا فهو مجبر ان يمنح شرعيته للنظام القائم وممارساته لأنه في واقع الأمر يشرعن نفسه أيضاً. لهذا فشل ابن لادن في إيجاد حالة طلاق نهائي للتحالف الوهابي السعودي.

نجد الفتاة: من آل سعود الى نجد

تأسس تنظيم نجد الفتاة في الخمسينات الميلادية، وضم بين صفوفه الطبقة العليا من العاملين النجديين في جهاز الدولة، وشددت مطالبه المعلنة على الإصلاح السياسي، وخاضت قيادته وبينها عبد الله الطريقي وناصر المنقور وجميل الحجيلان وغيرهم، صراعاً مريراً لإجبار العائلة المالكة على تقديم تنازل ما للمواطنين ووضع البلاد على طريق الإصلاح باعتماد دستور وإنشاء برلمان وتطبيق نظرية الحكم اللامركزي؛ بالرغم من أن هناك من يعتقد بأن حركة التنظيم لم تكن تستهدف هذا كله وإنما رفعت هذه المطالب للتغطية على هدفها الأساس وهو: إعطاء مثقفي نجد دوراً أكبر في جهاز الدولة وإشراك قيادته في صنع القرار.

وفي الحقيقة فإن هذا الإسم (نجد الفتاة) يثير الإستغراب الشديد؛ إنه يحمل شعوراً مناطقياً متعاظماً للغاية؛ فضلاً عن كونه يحمل صبغة (علمانية) وبالتالي من الصعب أن يلقى تفهّماً إذا كان حملته يمثلون المنطقة الحاكمة. ولو أن الحجازيين فعلوا ذلك في الغرب وكذا الشيعة في الشرق، لما كانوا ملومين لأن مناطقهم أو بعضها على الأقل تبحث عن دور أو مشاركة، وبالتالي لا معنى لتميّز نجد (المتميّزة أساساً) والمسيطرة من الناحية الفعلية على الحكم، اللهم إلا إذا كان الغرض فصل نجد عن جسد الدولة وهذا لم يكن مطلوباً. ولو كان الإسم: (السعودية الفتاة) على غرار (مصر الفتاة، او تركيا الفتاة) لما كان الإسم يثير ما أثاره من اندهاش واستغراب، خاصة وأنه لا مقام لنجد بدون جناحيها في الشرق والغرب.

ان الحركة التي تصنف على أنها ليبرالية أو علمانية في نجد، هي أيضاً حركة مناطقية ولا تشذ ـ كما يراها المراقبون ـ عن الحركات الفئوية الأخرى. ورغم أن مثقفي نجد لعبوا دوراً مستنيراً في الخمسينيات وبداية الستينيات الميلادية لإخراج الحكم من أيدي الأقلية الحاكمة، ومارسوا دوراً أساسياً في النضال الوطني.. إلا أن بعض هؤلاء المعارضين اليوم لا يعتبرون أنفسهم معنيين بكامل التراب الوطني، وأنهم لا يسعون لإنصاف من هم على شاكلتهم في المناطق الأخرى، بل لا يستهدفون إلا تحصيل حصة من الحكم والقرار من يد النجديين أمثالهم: سواء كانوا سلفيين أو من العائلة المالكة.

لقد أصبح إصلاح النظام عند بعضهم يعني: إشراك مثقفي نجد ممن هم خارج الجهاز في ماكنة السلطة مع العائلة المالكة وعلى أحسن التقادير: فإن البعض قد يكون مهتماً بإخراج كثير من السلطة من يد آل سعود، ليتم تداولها في المحيط النجدي بحيث لا تتجاوز أسواره. ويشعر البعض بالأسى أن نجد التي تعتبر قاعدة التوحيد السياسي للمملكة يصرّ مثقفوها على دورها (الحاكم والمتميز) وعلى هويتها المذهبية الطائفية الطاغية.

ويعتقد كثير من المثقفين الليبراليين النجديين أنه ليس من مصلحة المملكة أن تنزوي المعارضة النجدية المطالبة بالإصلاح فتحصر نفسها في إقليمها لأن ذلك يخنقها، ويضر بسمعتها، بل ويضر بحركة المعارضة الإصلاحية التي تجتاح المملكة من شرقها الى غربها ومن شمالها الى جنوبها؛ لكن الدور المعيّن لنجد هو أن تقود المعارضة لا أن تُقاد، وهناك مؤشرات كثيرة على ذلك.

هناك خشية لدى عدد من مثقفي المملكة بأن تكرر تجربة تنظيم (نجد الفتاة) بالرغم من أن النخبة المثقفة النجدية تبدو وكأنها أكثر اصطفافاً اليوم مع آل سعود (ونقصد بالنخبة أولئك المشاركين في السلطة).. ويخشى إصلاحيون من خارج نجد أن يجري تسوية الصراع النجدي على حساب المعارضة الإصلاحية التي تريد تغييراً في بنيان السلطة لا أن يستخدم الصراع من أجل تغليب مصالح فئوية خاصة بنجد.

يمكن تلخيص ما يتعلق بالمعارضة في نجد في التالي:

اولاً ـ بحكم انغلاق نجد عن العالم لقرون طويلة، كان لا بدّ لأهلها أن يحتفظوا بعصبيتهم الدينية والمناطقية وأن تتأثر المعارضة المتولدة من تلك البيئة بتلك العصبية. لقد ولدت الأفكار الطائفية بل والمذهب الوهابي نفسه في هذه البيئة الصحراوية الجافة، فكان المنتج الفكري جافاً حاداً صدامياً إقصائياً منغلقاً وبالتالي مولداً للعنف والتطرف ورافضاً التواصل الفكري مع الآخر، مع شعور بالعلو والسمو على كل الأفكار والمذاهب والتيارات الأخرى التي ينظر اليها بدونية واحتقار.

ثانياً ـ المعارضة في نجد سواء كانت سلفية دينية، أو إصلاحية ليبرالية، تستهدف الحصول على نصيب وافر من السلطة باعتبار أن آل سعود لا يمثلون سوى بيت من بيوتات نجد. ولكن بعض المعارضين النجديين يتفقون مع العائلة المالكة في تقديم نجد على ما سواها من المناطق، وأن تكون لها السيطرة وقصب السبق في كل الأمور مع محاولة إيجاد شيء من تعديل للإختلال القائم في مسائل التمثيل السياسي والخدمات العامة للمناطق.

وهناك بين النخبة النجدية المعارضة أو المختلفة مع نظام الحكم من يحصر خلافه مع النظام في أمر جزئي: أن يكون لهم تمثيل في الحكم بنسبة أكبر مما هو بأيديهم حالياً؛ ولعل هذا هو سرّ الخلاف بين السلفيين وآل سعود؛ ولربما يكون هو ذات السبب في تذمّر بعض أفراد النخبة النجدية الليبرالية التي تبدي حرصاً كبيراً على النظام ولا تريد أن تمسّ بأساساته.

ما بين المعارضة النجدية السلفية والعائلة المالكة شعرة واحدة: فقد تجدها بعد أن كانت مؤيدة بشكل صارخ للنظام، معارضة له أشد المعارضة الى حد حمل السلاح، ولكنها قد تنقلب مرّة أخرى لتصالحه وتكون أكبر الداعمين له، ولعل المراقب لمواقف مجمل الأجنحة للتيار السلفي النجدي يكتشف شيئاً مما نقوله. فإذا كانت تجربة الفكر السلفي وما يولده من حركات عنف قد عززت قناعة الكثيرين بأن الموجة السلفية الحالية ستستخدم العنف من أجل اسقاط النظام والسيطرة على الحكم هي أو جناحها السياسي ـ كما يوصفه البعض بالوسطي ـ وذلك لقيام حكم ديني صرف على قاعدة طائفية وهابية ومناطقية نجدية كاملة شاملة.. فإن إمكانية انقلاب السلفيين الى موالين او داعمين للحكم كما كانوا امرٌ متاح لأمراء الحكم؛ وهذا ما يقوم به الأمير نايف وابنه محمد بالتحديد، ويبدو أن نجاحاً قد تحقق في هذا الإتجاه وقد انعكس على تضخم الدور السلفي في الإعلام وفي الشارع (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

ثالثاً ـ إن المعارضة الدينية السلفية في نجد لا تنتظم في هيكل تنظيمي واحد، بل هي تيار واسع تخترقه كل التنظيمات بما فيها تنظيمات الحكومة الدينية والمخابراتية. وأما المعارضة الليبرالية فهي أشبه ما تكون بتجمع للنخبة. لربما كان من الصعب جداً إيجاد تنظيم في صفوف المعارضة في المنطقة الوسطى وذلك لأن الروابط التقليدية خاصة القبلية والدينية كانت تقوم مقام التنظيم السياسي بمعناه الحديث. والى وقت قريب كان هناك من بين السلفيين من يعتقد أن التنظيم الحزبي (بدعة) وهو ما يقوله جهيمان، رغم أن ما قام به لا يخرج في جوهره عن عمل أي تنظيم سياسي أو عسكري آخر! ولولا نجاح وبروز التنظيمات الاسلامية في العالم العربي واحتكاك جمهور غير قليل من السلفيين بها فكرياً أو على الأرض في أفغانستان والشيشان وغيرها لما ولدت التنظيمات الكثيرة المبتدئة على الساحة السلفية، ولما تطور الأمر الى بروز تنظيم القاعدة في السعودية.

هوامش

(١) فالمرحوم جهيمان ـ غفر الله له ـ ورغم ما فعلته الحكومة السعودية بمواطنيها الشيعة من اضطهاد طائفي سافر قلّ نظيره في الكون كلّه، فإنه يطالبها بتغيير مذهبهم بالقوة، أو قتلهم. ومع هذا فإن من دافع عن جهيمان ونشر مواقفه وقضيته هو وأتباعه، هم الشيعة في المملكة، حيث صدرت عن حركتهم السياسية ثلاثة كتب بالعربية عن واقعة الحرم مثل: (زلزال جهيمان في مكة، وانتفاضة الحرم) وكذلك كتاباً رابعاً باللغة الإنجليزية، حتى أن أحد الباحثين الغربيين وهو جوزيف كشيشيان استغرب من هذه المفارقة.

(٢) شن الدكتور غازي القصيبي، وزير العمل الحالي، والسفير السابق في لندن والبحرين، حملة على الجيل السلفي الجديد وتشدده وغلوه، وذلك في كتابه (حتى لا تكون فتنة) فوصف الوجوه الجديدة بـ (الفقهاء السياسيين) الذين يريدون اسقاط الحكم عن طريق الثورة الإسلامية، وإشعال حرب التطرف الطائفي. وعلق على دعوات رموز من هذا التيار بقتل المعارضين (العلمانيين) و (الشيعة) كتلك الدعوة التي جاءت من الشيخ عائض القرني بالقول: (هذه أول مرة في تاريخ المملكة تتم فيها الدعوة الى حرب أهلية وبهذه الصورة العلنيّة الإستفزازية). وكان القرني قد شنّ هجوماً على المخالفين له في محاضرة حملت عنوان (سهام في عين العاصفة) قال فيها: (كيف إذا أُخذت رؤوسهم بسيف ولي الأمر الذي يحمي رسالة التوحيد فصلبهم بعد صلاة الجمعة وقطف رؤوسهم.. ومن أعظم ما ينتظرون سيف العدل المشهور الذي أخذ رؤوس قطاع الطرق والمدبرين للفتن والمروجين للجرائم وهم أعظم من يروج للجرائم ويدبر الفتن، فجدير بالسيف أن يأخذ رؤوسهم). واستفسر القصيبي: (من هم يا أخي هؤلاء؟ ثلث الشعب السعودي؟! نصف الشعب السعودي؟! من هم هؤلاء الذين تريد أن تقطف رؤوسهم، وهذا تعبير ما سمعناه إلا منك منذ خطبة الحجاج في مسجد الكوفة؟!).

(٣) عبد العزيز الخضر الوطن ـ ٢٠٠٤/١/٢١. عدم التفريق هذا يؤمن به عدد كبير من الباحثين: انظر مثلاً المحامي والناشط الإصلاحي عبد الرحمن اللاحم: ـ الوطن ٢٠٠٣/١١/١٣ الذي رأى ان العنف جاء عبر مقدمات مثل التكفير والتبديع والتفسيق وأنه مازال يمارس تحت الشمس وفي وضح النهار عبر المنابر وفي المدارس وعبر المنشورات دون تدخل من القيادات الدينية والسياسية. وانتقد السلطات الدينية الرسمية من أنها كانت صامتة ولا تثب إلا اذا كفرت الدولة، وقال ان الخطاب الرسمي لم يتخلص من لوثة العنف والتطرف، ومع الإختلاف بين السلفيين حول الموقف السياسي من الدولة فقد (جمعتهم لغة العنف لأنهم ببساطة نهلوا من المعين نفسه: ثقافة دينية ملغمة). واتهم المنضوين تحت مسمى التيار الوسطي (كالحوالي والعواجي) بأنهم ساهموا في ترسيخ ثقافة العنف وأنهم (مازالوا يدعون الى تكميم الأفواه ومصادرة حريات الناس بالأدوات نفسها وبالخطاب الإقصائي ذاته وكأنهم أصبحوا أوصياء على المجتمع الذي لا نعلم متى يبلغ سن الرشد). بل أنه اعتبر التيار الصحوي أو الوسطي ممثلاً سياسياً لجماعات العنف التي تطالب بالمزيد من التشدد.

أيضاً تحدث تركي الحمد عن (وهم الوسطية) بين السلفيين السعوديين الذين يطلقون على أنفسهم صفة الوسطية ويتهمون غيرهم بالتطرف والغلو؛ وقال ان الوسطية مفهوم غامض، وتساءل عن معيار الوسطية ومحدداته الزمانية والمكانية ورأى انها (الحرية والأمن والعدل)(انظر: د. تركي الحمد، وهم الوسطية، الشرق الأوسط ٢٠٠٤/٥/٣م).

(٤) عبد العزيز الخضر، الوطن، ٢٠٠٣/١١/٢٦

حكايات لها معاني

مرافئ

(١)
أين بوش من آل سلول؟

تساءل أحدهم عما إذا كانت ديمقراطية الرئيس بوش تتسع بحيث تشمل السعودية؟ ولماذا يمتدح من أسماهم (آل سلول) بمناسبة أو بدون على خطواتهم (الديمقراطية)؟ ألم يكن بوش يصف بعض السعوديين بأنهم "لفّ موس" أولئك الذين قتلوا الأميركيين الطيبين في أحداث نيويورك؟! أو لم يقل بوش بأن أمن أميركا مرتبط بانتشار الديمقراطية في الشرق الأوسط خاصة السعودية المفرخة للإرهاب؟

لماذا لم تتحدث واشنطن عن الإصلاحيين الذين اعتقلوا في سجون الطيبين من آل سعود؟! لماذا لم تدافع الخارجية الأميركية عن دعاة الإصلاح والديمقراطية؟! هل نعتبر تأخير النقد للحليف السعودي مجرد تكتيك، وأن الإستراتيجية الأميركية ستأتينا على بلدوزر صهيوني ليحقق الديمقراطية؟!

(٢)
الدفاع عن حقوق المرأة

يطيب لدعاة السلفية المتطرفين الحديث عن الإسلام واحترامه لحقوق البشر! لحقوق الطفل! لحقوق المرأة! لحقوق أهل الكتاب! لحقوق المختلف!

وصحيح ما يقولون أن الإسلام يحترم كل هؤلاء!

لكن الصحيح جداً، هو أن الوهابيين الذين يتحدثون عن هذه الأمور لا يطبقون أيّ منها!

نعم الإسلام يحترم حقوق الإنسان، ولكن الوهابية ليست ممثلاً أميناً له، ولا مطبقاً لأحكامه!

انظروا أي من الحقوق احترموها وحافظوا عليها!

لم يحفظوا حقاً لا لرجل ولا لإمرأة! حتى من اتفق معهم في الفكر والرأي!

لا أقليات حفظت حقوقها، ولا امرأة نظر إليها بكرامة أو كبشر!

الوهابية تعيش على العرف وتعتمد العرف القبلي وتصوره ديناً!

(٣)
أقفلوا مصانع الإرهاب

أقفلوا مصانع الإرهاب قبل أن يأتوكم من الخارج فيغلقونها لكم، وينهون حكمكم مرة واحدة!

قال أحد الصحافيين السعوديين لوزير الطاقة الأميركي في حكومة كارتر جيمس شلسنجر، بأن المملكة جادّة في مكافحة الإرهاب، وعدد اليه ما صنعته الحكومة من محاولات لتغيير المناهج، ووضع قيود مشددة على البنوك، ومراقبة الجمعيات الخيرية وما أشبه. فرد شلسنجر، بأن كل هذا لا يفيد، فالمهم لدى الولايات المتحدة هو إغلاق المصنع الذي يتمثل اليوم في (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية). وبدون إغلاق المصنع لا فائدة من مكافحة الإرهاب!

المصنع يجب أن يغلق قبل أن يكافح المنتج!

(٤)
محظوظون بالنفط

قد يطول عمر النظام بسبب ارتفاع أسعار النفط، فالمال قد يؤخر الإصلاحات إذا ما أحسن آل سعود استخدامه. أي أن بإمكانه أن يكون بديلاً عن الإصلاحات ولو الى حين.

سعر برميل النفط يقترب من الستين دولاراً؛ وهذا ما يجعل الأمراء قادرين على النهب أكثر فأكثر. أي أننا ننتظر فساداً متضخماً بسبب السيولة المالية، وننتظر نهباً غربياً على شكل صفقات سلاح مع بريطانيا وغيرها، وننتظر أن تضغط أميركا على السعوديين ليمولوا بعض مشاريعها في هذا البلد أو ذاك. وأيضاً ننتظر أن يقوم الأمراء بتنشيط سياسة (الشرهات) لإسكات الأفواه التي تشتمهم ليل نهار.

وبإمكان آل سعود أن يحسنوا الخدمات، ويتخففوا من البطالة وآثارها، ويجندوا أكثر وأكثر من الدبابير العاملين في وزارة الداخلية والمباحث ليتجسسوا على المواطنين. وبإمكانهم أن يشتروا هذا وذاك في الداخل والخارج.

بهذه الأساليب يمكن أن يطول عمرهم، ولو قليلاً.

لكن يا ويلهم إن فشلوا في شراء صمت أميركا؛ وفشلوا في شراء صمت شعبهم!

(٥)
منتدى الساحات: انتهى غرضه وسيغلق!

منتدى الساحات المحرض على العنف وعلى القتل وعلى الإرهاب لم يغلق! لماذا؟!

ببساطة لأن جهاز المباحث السعودي معشعش فيه، وليس مستبعداً أن يكون هو الذي يديره عبر أحدهم تمّ اختراقه!

الغريب من هذا المنتدى أنه يشتم كل أحد إلا وزير الداخلية وابنه محمد! فتجد لهما المديح! صدق من قال: القط ما يحب إلا خنّاقه!

وليس من الغريب أن يشتغل رجال المباحث في تلميع زعيمهم الأمير نايف وأبناءه!

المهم أن منتدى الساحات هذا صار مصيدة لمؤيدي ابن لادن، وأنه موقع يعبّر عن مشاعر التيار السلفي وأفكاره، كما أنه موقع للهاكرز الذي يمارسون (الجهاد الإليكتروني) وموقع يستفيد منه البعض في تجنيد شباب الجهاد وإرسالهم الى العراق!

ويبدو أن المنتدى المصيدة حقق أغراضه، وقد يتم قريباً إغلاقه.