شؤون سعودية
Saudi Affairs

Issue 20 - November 2004

العدد العشرون – نوفمبر ٢٠٠٤

وجهات نظر غربية بشأن الإصلاح السعودي

تاريخ حركة الإصلاح في السعودية

بالحرية نستدلّ على الإصلاح

آليات الإستبداد وإعادة إنتاجه

تعقيب: إعادة قراءة أسباب ظاهرة الفساد

الدمج الوطني ومحرّضات النزوع الإنفصالي في السعودية

(شرعنة الإنفصال) مقابل (شرعنة الهيمنة) الفئوية

الإصلاحيون الليبرو ـ إسلاميون الجدد في السعودية

سؤال الساعة: هل تستطيع السعودية إصلاح ذاتها؟

قطع علاقة

وضعوا فوق فمي كلب حراسه
و بنوا للكبرياء
فى دمي، سوق نخاسه
وعلى صحوة عقلي
أمروا التخدير أن يسكب كاسه
ثم لما صحت:
قد أغرقتني فيض النجاسه
قيل لي: لا تتدخل فى السياسه
تدرج الدبابة الكسلى على رأسي
الى باب الرئاسه
وبتوقيعي بأوطاني الجواري
يعقد البائع والشاري مواثيق الخناسه
وعلى أوتار جوعي
يعزف الشبعان ألحان الحماسه
بدمي ترسم لوحات شقائي
فأنا الفن.. وأهل الفن ساسه
فلماذا أنا عبدٌ والسياسون أصحاب
قداسه؟
قيل لي لا تتدخل فى السياسه
شيدوا المبنى... و قالوا
أبعدوا عنه أساسه
أيها السادة عفواً
كيف لا يهتزّ جسمٌ
عندما يفقدُ رأسه؟

أحمد مطر
(لافتات ١)

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

رحيل المالكي وفرح دعاة التكفير والتطرّف

ورحل زعيم الحجاز الديني، وفقيه مكّة، السيد محمد علوي المالكي الى حيث اختاره الله يوم الجمعة الموافق للتاسع والعشرين من أكتوبر ٢٠٠٤. فاهتزّ الحجاز وأهله، واضطرب الصائمون العابدون (ممن يعرفون قدره داخل البلاد وخارجها، من أندونيسيا الى ماليزيا مروراً بالخليج ومصر وحتى أقاصي المغرب العربي) لهذا الحدث الجلل والمصاب الأليم لفقدان هذا الرمز. وحدهم فقط، متطرفو الوهابية، من عبّر عن فرحة بعضها مكتوم والآخر معلن بأن (مبتدعاً) قد أراحهم الله بموته وموت بدعته!

لا شيء يحزّ في النفس ويبعث فيها الألم، أكثر من أن يصبح موت (رمز التعددية ووجهها الوضّاء) ورمز (التسامح والسماحة) و (القبول بالآخر) عيداً لقاصري النظر، ومنتجي الفكر التكفيري المنحرف.. وانتصاراً لمنهج ومذهب لم يثبت أن قادر على الحياة بدون العيش على أكتاف دولة تحميه وتدعمه وتنشره.

لم يوفّر متطرفو الوهابية تهمة أو شتيمة إلا وألصقوها بذلك العَلَم، لمجرد أنه يخالفهم في (بعض) ما يرونه من اجتهادات. فأصبح الراحل بنظرهم، خرافياً، صوفياً كافراً، مبتدعاً، عابداً للأوثان دون الرحمن، يدعو الى الجاهلية وإعادة الناس الى الشرك بالله، تعالى الله عمّا يقولون. وقد ألّفوا الكتب ضدّه وروجت داخل البلاد بأرخص الأسعار، وانبرى زعماء الوهابية للتشهير به والتحريض ضد شخصه، وتناوله رواد منابرهم بالشتم الصريح، وعلى منابر النت لم يذكروه إلا بكل نقيصة واحتقار، دون أن يسمح له بالردّ لا في صحيفة ولا في مجلة ولا في إذاعة، ولم يسمح له بطباعة كتبه ولا بنشرها في الداخل، انتصاراً من قبل رجال الحكم لمدرسة الوهابية وقيمها المناطقية.

إنّ رحيل السيد محمد علوي المالكي لن يؤدي الى نصر (مذهبي) أوتوماتيكي للوهابية؛ فإذا كان دعاتها قد فشلوا في (وهبنة) الحجاز بعد ثمانين عاماً من الإستيلاء عليه، فإنهم لن يجدو في وفاة السيد المالكي ذلك النصر الذي ينتظرونه، إذ قد توفي من هو أعظم منه من رجالات الحجاز وعلمائه؛ خاصة وأن القضية ليست صراعاً بين مدرستين فكريتين بقدر ما هو محاولة تنسيج المجتمع ضمن بوتقة ثقافية واحدة مدعومة سياسياً ومناطقياً.

إن رحيل العَلَم السيد المالكي هو خسارة لكل أبناء الوطن، بمن فيهم أولئك الباحثون عن نصر مذهبي، وبمن فيهم أولئك الذين رموه بالحجر وبالشتم وبالتسخيف والتكفير، ابتداءً من قمة المؤسسة الدينية الرسمية التي وقعت فتاوى تكفيره وطرده من عمله كمحاضر، وانتهاءً بتلك الأيادي التي خطّت الشتم ولم توفر الإتهامات الباطلة بحقّه، كما فعل سفر الحوالي والشيخ المنيع وغيرهما.

ذلك أن المالكي مثّل الصورة الرمز في الإصرار على بقاء (التنوّع) الثقافي والمذهبي في المملكة. كان وجوده ومدرسته ـ رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه ـ الدليل الساطع على مقاومة (الأحادية الثقافية) التي لا تضرّ المجتمع فحسب، بل تضرّ بأصحاب تلك الدعوة، لو كانوا يعلمون. فضلاً عن أن وجود التنوّع، وتحدّي البقاء الذي أثبته المالكي، وتحمّل في سبيل ذلك غضب وعَنَت المؤسستين النجديتين السياسية والدينية على حدّ سواء، كان تأكيداً على بقاء ما لا يجب إلغاؤه، وحفظ ما لا يمكن دمجه.

لا شكّ أن رحيل الرمز من الصورة في هذه الأجواء مخيبة الآمال في المملكة على صعدها الثقافية والسياسية، وما يكتنفها من مؤامرات وعنف وإقصاء، يمثل خسارة لكلّ أولئك المواطنين الباحثين عن التعايش والتسالم والتصالح بين مكونات المجتمع السعودي مختلفة المشارب والتوجّهات. ولعل فقدان الزعيم الديني، يغري دعاة التطرّف والتكفير ومن وراءهم من المسؤولين والأمراء الى إعادة الكرّة بتبنّي سياسات إستئصالية جديدة في ميادين الثقافة والدين وأسلمة المواطنين من جديد حسب العقيدة النجدية السلفية الصحيحة!

انتقل السيد محمد علوي المالكي الى الرفيق الأعلى، فإنا لله وإنّا إليه راجعون.

ولنا أملٌ وطيد، أن تقوم الثلّة المؤمنة من أهله ومحبيه وأتباع مدرسته، بالسير على خطاه بالسماحة والإعتدال وأيضاً بالإصرار الذي أبداه الراحل.

سؤال الساعة

هل تستطيع السعودية اصلاح ذاتها؟

هل هناك إمكانية لمزاولة اصلاح ذاتي، مع علمنا بأن الوسائل السلمية والأفكار الطيبة التي وردت في عرائض الاصلاحيين عاجزة عن تحفيز المنزع الاصلاحي لدى النخبة الحاكمة، بما يجعلها تقدّم عملياً إجابة حاسمة على السؤال الكبير: هل تستطيع السعودية اصلاح ذاتها؟

إن هناك قوتين كابحتين للاصلاح ويعملان في جهد مشترك مناوىء للعملية الاصلاحية، ويرتدان ضدها أي المؤسسة الدينية التقليدية والعائلة المالكة، إذ لا يمكن أن يأتي المخرج لا من أي هاتين القوتين، فقد حدّد أفراد هاتين القوتين مواقعهم ومصيرهم على أساس العيش المشترك والتصاهر المصلحي الذي ينبذ ما عداهما خارج الحياة السياسية.

إن هذه العلاقة الاندماجية بين قوتين تشكّلان عنصري الازمة الداخلية، وهي التي حرمت البلاد من الاندراج في سياق تطوري بمعنى تحقيق بعض ضروب التقدم والنمو، أفضت الى انقطاعات وانسدادات تاريخية. بل قد نصل في نهاية الطريق الى القول بأن محصّلة العلاقة الثنائية بين تلك القوتين العظميين المحليتين قد نزع وبصورة نهائية فرص النمو الداخلية، بما وضع الجميع في تراجع وأزمة.

إن تواصل هذه العلاقة كان يعني الانحراف بعيداً عن الحل النهائي، وعن خط الخلاص الحقيقي والجماعي الذي كان على الدولة ان تسلكه منذ عقود. لم يكن التغيير، كقانون طبيعي، نداءً مستورداً وليس بالفاقد الاحساس الذي يتطلب منبّهاً خاصاً من أجل الامتثال لشروطه، فسيظل التغيير القانون الالهي والانساني المقدّس، إذ أن توقفه يعني حلول الوفاة والعدم الكلي. وهذا القانون يسري على أوجه الحياة بأكملها، وليست الوجه السياسي منها سوى الأجدر بالتغيير باعتباره الضابط لكافة شؤون الحياة الاخرى.

لا ننفي وجود نوايا ما لدى بعض التوّاقين للتغيير داخل مؤسسة الحكم، ولكن هذه النوايا مازالت تجسّد نفسها في هيئة أعمال ضئيلة بالقياس الى خطورة وتشابك المشكلات التي تعاني منها الدولة. لا يكفي إغراق غرفة عمليات مؤسسة الحكم بالأقراص المهدّئة من أجل إنجاز حل حاسم ونهائي للدولة.

في المقابل، إن توسّل العائلة المالكة بالذريعة المقيته الملفوظة بأن المؤسسة الدينية تمثّل القوة الكابحة للتغيير لا تعدو كونها مثار سخرية، فهذه المؤسسة تحظى برعاية الدولة وتستأثر بمصادر التوجيه الداخلي، وتقرر السياسات الدينية العامة عن طريق الحضور الكثيف في وسائل الاعلام الرسمية. هذا لا ينفي أن المؤسسة الدينية تحقق وجودها واستمراريتها عن طريق المنابذة الشديدة للتغيير، وبخاصة ذلك الشكل الذي يؤول الى الاطاحة بسيادتها ومركزيتها، إذ لا يمكن تصوّر وجود مؤسسة دينية تتكافىء قانونياً واجتماعياً وسياسياً مع أي من مؤسسات المجتمع المدني او مؤسسات التوجيه الثقافي التي ليس بينها وبين المجتمع واسطة الدولة. إن ثمة تفسيراً معقولاً يقول بأن ظهور جماعات العنف بخلفيتها الدينية هو التعبير المدوّي للصوت المخنوق لدى المؤسسة الدينية التقليدية التي باتت تشعر بأن ثمة انفصاماً تدريجياً بين الدين والدولة، الامر الذي سيحرمها من مجال امتياز تقليدي شديد التأثير، وهو المجال الديني. وعلى أية حال، فقد سعت الدولة الى التخفيف من وطأة هذا الشعور عن طريق اعادة تفعيل الادوات التوجيهية التقليدية الخاصة بالمؤسسة الدينية بإغراق وسائل الاعلام المحلية أو المموّلة سعوّدياً بالرموز والبرامج الدينية المصمّمة لارضاء المجتمع الديني واشاعة خطاب ديني متواطىء مع أغراض السياسة الرسمية في مرحلتها الراهنة.

في الوقت نفسه، لا يجب تحميل المؤسسة الدينية كل رزايا الاستبداد، فلدى العائلة المالكة ما يكفي من المناهضين تكوينياً للاصلاح السياسي في البلاد. في حقيقة الأمر، إن تجارب العمل السياسي النضالي في السعودية تكشف بجلاء أن اجهاضات النشاطات الاصلاحية كانت تتم بقوة الامراء وليس العلماء. صحيح ان كل عملية اعدام تتم في هذا البلد تستند الى فتوى عالم دين، ولكن كثيراً من الفتاوى ذات الخلفيات السياسية كانت تصدر بطلب أو بعد عملية اقناع مكثفة يقوم بها الامراء الكبار.

ومهما تكن القوة الكابحة للاصلاح السياسي، فإن السؤال الذي طرحته مجموعة الازمة الدولية في يوليو الماضي مازال صالحاً: هل تستطيع السعودية اصلاح ذاتها؟

تقرير مجموعة الازمة الدولية (آي سي جي) عن السعودية بعنوان (هل تستطيع السعودية اصلاح ذاتها؟) يعدّ سؤالاً محورياً منذ بدء النشاط الاصلاحي في شكله الوطني في يناير ٢٠٠٣ ثم ازداد السؤال الحاحاً بعد الخامس عشر من مايو الماضي اي بعد اعتقال نخبة من الرموز الاصلاحية وتشديد الاجراءات الرقابية على حرية التعبير.

الجدير بالاشارة أن مجموعة الازمة الدولية هي منظمة دولية غير ربحية مستقلة، ومقرها بروكسل، ولديها موظفون من خمس قارات في العالم يعملون من خلال سبعة عشر مكتباً في عواصم عربية وعالمية عبر تحليل ميداني لأكثر من ٤٠ بلداً واقليماً أملاً في دفع او حل نزاعات خطيرة فيها. إن دراسات هذه المجموعة تعتمد دائماً على بحوث ميدانية، وأن فرق المحللين السياسيين التابعين لهذه المنظمة يتموقعون داخل او بالقرب من البلدان التي على حافة العنف او النزاع أو التي قد بلغ فيها النزاع الداخلي مستوى تصاعدياً. وبناء على المعلومات والتقييمات المستخلصة من دراسات ميدانية تقوم منظمة آي سي جي باصدار تقارير تحليلية منتظمة تشتمل على توصيات عملية موجّهة أساساً لصنّاع القرار الرئيسيين في العالم. وتوزع المنظمة تقاريرها بصورة واسعة عن طريق الايميل أو في هيئة تقارير مطبوعة الى المسؤولين في وزارات الخارجية والمنظمات الدولية اضافة الى موقع المنظمة على الانترنت.

تعتقد المجموعة بأن النظام السعودي يواجه واحدة من أشد المراحل صعوبة في تاريخه، فالخوف من التغيير بات مألوفاً بالنسبة لنظام يسيطر على قوة وامتيازات هائلة، ولذلك فإن العائلة المالكة ستحتسب أي اصلاح جدي مخاطرة لا تستحق المجازفة. وتقول المجموعة بأن المفارقة تكمن في أن برنامجاً للتغيير سيمهّد السبيل الممكن للاستقرار، وأن الخطر المتعاظم سيأتي من عمل لا شيء على الاطلاق.

تقرير المجموعة يفيد بأن النظام السعودي ليس على حافة الانهيار كما أن البلاد ليست على مشارف حرب أهلية. وفي هذا السياق، فإن المجادلة

بأن الانفتاح السياسي قد يفضي الى اعطاء القوى المتشددة صوتاً ونفوذاً تبدو مغرية. ولكن يستدرك التقرير بأن تبني مقاربة محافظة كهذه سيكون في نهاية المطاف إستراتيجية الانهزام الذاتي. وينبّه التقرير الى أن القوى المتشددة ـ ذات الخلفية الدينية ـ لم تظهر في فراغ، فجذورها عميقة في التاريخ السعودي. وأن هذه القوى لديها مصلحة ضئيلة في الانتخابات الحرة، أو في مشاركة سياسية أكبر بالنسبة للمواطنين، ولكن هذه المجموعة تفيد من تآكل مشروعية النظام من اجل تجنيد متطوّعين جدد.

ويسلط التقرير الضوء على النشاط الاصلاحي الذي قاده الليبراليون والاسلاميون التقدّميون والوطنيون والشيعة والذي بدأ بالضغط من أجل التغيير حيث تقدّم هؤلاء برؤية بديلة متوافقة مع الاسلام وقد التحمت هذه القوى في تيار شعبي يبدي احتراماً تاماً للدور التوحيدي لآل سعود. ورغم الاقرار الظاهري من قبل العائلة المالكة بالحاجة للاصلاح السياسي والتعليمي الا أن هذا الاقرار لم يتحوّل الى قرارات عملية كبيرة، بل بقيت التغييرات مقتصرة على جوانب شكلية ولم تطل البنى السياسية والادارية والقانونية للدولة. وقد أثار التقرير شكوكاً في تصميم العائلة المالكة على الاصلاح، وبخاصة بعد اعتقال الرموز الاصلاحية، والتدابير القمعية اللاحقة التي طالت حرية التعبير والاجتماع بما أضفى لوناً باهتاً ومزيداً من الشكوك على الاصلاحات الشكلية.

على الضد من منهجية الحكومة، حين توسّلت بالهجمات الارهابية كذريعة للتخلي عن الاصلاح فإن المجموعة تشدد على أن هذه الهجمات هي سبب إضافي من اجل تسريع عملية الاصلاح، انطلاقاً من حقيقة أن الاصلاح لن يأتي بسهولة بدون مخاطرة.

إن الصراع المحتدم بين العائلة المالكة وجماعة العنف يندك في في اطار الشرعية الدينية، حيث يسعى كل طرف تجريد الاخر من الشرعية الدينية. فالدين يلعب دوراً مركزياً في الخطاب السياسي بالنسبة للحكام والمعارضين على السواء وهو ادارة شرعنة. وبالنسبة للعائلة المالكة، فإنها في الوقت الذي تحاول اجهاض محاولات جماعات العنف من اجل تمزيق الشرعية الدينية، فإنها في المقابل أطلقت العنان للتيار الديني التقليدي كيما يعيد انتاج نفسه ويتوسع بدرجة واسعة من اجل تأكيد الهوية الدينية للدولة وتعزيز مشروعيتها والابقاء على حليفها التقليدي كسلاح استراتيجي بيدها ضد خصومها سواء كاانوا دينيين او ليبراليين.

إن الاهمية المركزية لتقرير مجموعة الازمة الدولية يكمن في التوصيات التي تقدّمت بها في تقريرها للحكومة السعودية، والتيار الاصلاحي الوطني واخيراً الحكومات الغربية في مجال الاصلاح السياسي وسبل تطويرها وتعزيزها.

توصيات للحكومة السعودية على النحو التالي:

١ ـ التزامها ببرنامج تدريجي ومخطط وشفاف للاصلاح السياسي من خلال

أ ـ نشر أجندة اصلاحية تفصيلية وشاملة، تتضمن مستويات وجدول زمني لتطبيقها.

ب ـ اقتراح تشريعي خاص بتشريع وتنظيم المنظمات والاتحادات الثقافية والاجتماعية والمدنية، والسماح على وجه الخصوص بتأسيس منظمة حقوقية مستقلة بناء على الجدول الزمني المعلن.

ج ـ بذل الجهود لتطوير الوحدة الوطنية والحوار والتسامح بين الشيعة والسنة والمجموعات الاسلامية الاخرى في المملكة.

د ـ توسيع الحوار الوطني بما يجعله أكثر شمولية، وتوضيح وتطوير أجندة بما يسمح للمواطنين باللقاء ومناقشة الموضوعات الرئيسية خارج التجمعات التي ترعاها الحكومة.

هـ ـ رفع القيود على كتّاب العرائض واطلاق سراح المعتقلين والسماح بالنقاش العام في الاعلام وفي أي مكان آخر بالنسبة لأولئك الذين ينادون بالتغيير السلمي.

٢ ـ تقوية المؤسسات والعمل على توزيع ومراقبة السلطة عن طريق:

أ ـ توسيع الصلاحية التشريعية لمجلس الشورى، ومنحه سلطة مراقبة الشؤون المالية وهكذا الميزانية العامة، وسلطة المراجعة والمصادقة على التعيينات الوزارية، وهكذا منحه قدرة غير مقيّدة لدعوة الوزراء للمسائلة.

ب ـ تأسيس آلية شفافة لكافة شؤون الحكومة المالية والتجارية، عن طريق النشر والالتزام بميزانية وطنية محددة بوضوح بتفصيلات دقيقة لمصادر دخل ونفقات الدولة، بإخضاع المصروفات العامة للاشراف المستقل، وتحديد قائمة بأسماء الامراء في العائلة المالكة الذين يحق لهم الافادة من الاموال العامة ونشر المخصصات المالية الملكية.

ج ـ محاربة الفساد واساءة استعمال السلطة وخصوصاً من قبل أعضاء العائلة المالكة.

د ـ زيادة الرقابة عن طريق الفصل التدريجي لسلطة العائلة المالكة عن ادارة شؤون الحكم اليومية، وتعيين محترفين مؤهّلين بدلاً من اعضاء العائلة المالكة في المواقع التنفيذية والفصل بين منصبي الملك ورئيس الوزراء.

٣ ـ تسريع الاصلاح الاجتماعي والاقتصادي عن طريق:

أ ـ تكثيف الخطوات من أجل الانضمام لمنظمة التجارة العالمية واجتذاب استثمارات في القطاع غير النفطي.

ب ـ تقوية التدريب المهني والتقني.

ج ـ مواصلة الجهود من اجل تحقيق توازن أفضل في المنهج التعليمي بين الدراسة الدينية والتدريب التقني والاحترافي.

د ـ تطبيق وبصورة فاعلة القرارات الخاصة بزيادة فرص التوظيف بالنسبة للنساء والغاء القيد الخاص بلزوم حصول النساء على إذن من محرم ذكر من أجل الحصول على خدمات تعليمية وصحية ووظيفية.

أما بالنسبة للاصلاحيين فهناك ثمة توصيات محددة على النحو التالي:

٤ ـ مواصلة تطوير العملية الاصلاحية من خلال:

أ ـ التأكيد على المصالح الوطنية المشتركة وتفادى اللغة الاستفزازية.

ب ـ التشديد على الشمولية وتطوير الانتماءات التي تتجاوز الخطوط الجغرافية والمذهبية والقبلية.

ج ـ البحث عن مشاركة أوسع في الجهود الاصلاحية خارج اطار المحترفين وأعضاء النخبة.

وهناك توصيات خاصة بالحكومة الاميركية والحكومات الغربية الاخرى منها:

٥ ـ دفع الحكومة العسودية على تبني الاصلاح التي تسمح بمشاركة سياسية أوسع.

٦ ـ وضع موضوع انتهاكات حقوق الانسان والقيود المفروض على الحقوق المدنية على الاجندتين المشتركين (بين السعودية وحكومات هذه الدول).

٧ ـ الحيلولة دون المبالغة في التشديد على الموضوعات الثقافية والاجتماعية الحساسة، مثل التعليم ودور الدين.

٨ ـ دعم وتشجيع الجهود باتجاه الاصلاح الاقتصادي.

ونحن بدورنا نؤكد على أهمية هذه التوصيات التي نأمل ان تأخذها كافة الاطراف على محمل الجد، كونها صادرة عن جهة اختصاص محايدة كما يظهر من فحوى ومضامين التوصيات، إذ إن ما يطفح على السطح قد يكون مضللاً، فثمة براكين تعمل تحت الارض قبل انفجارها.

التحرير

الاندماج الوطني في المملكة السعودية

محرّضات النزوع الإنفصالي

د. فؤاد ابراهيم

إن سطوة التهمة المصاحبة للاقليات كونها تمثل حواضن نموذجية للنزعات الانفصالية والنفوذ الاجنبي تزاول أحياناً دوراً غوائياً ماكراً ضد المعيارية العلمية والحياد الاكاديمي. فالخضوع تحت تأثير مملیات هذه التهمة يدحض اي مبرر لاضاعة الجهد والوقت في قضية محسومة، وفي بحث قد تم استخلاص وتقرير النتيجة فيه سلفاً. وهذا من جهة ثانية يعفي الجهة المتضررة الافتراضية، أي الدولة، من أية مسؤولية عن تنمية وتعميق مثل تلك النزعات التي تدفع بجماعات سكانية معينة لتبني مشاريع انشقاقية.

من الناحية النظرية، ثمة اتفاق على أن مخاوف الدولة تنبع غالباً من القضايا التي أخفقت فيها، مثل الاندماج الوطني حيث تخشى من ظهور حركات إنفصالية كرد فعل على الاحساس العميق بالخسارة والتمييز، والمشاركة السياسية حيث تخشى الدولة من ظهور تشكيلات سياسية اعتراضية تستهدف الاطاحة بنظام الحكم أو اجباره على توسيع قاعدة المشاركة وصناعة القرار السياسي، والحرمان الاقتصادي حيث تخشى الحكومة من تنظيم الاعتصامات والاضرابات العمالية والتشكّل النقابي بمضمونه الاحتجاجي، وفي بعض الحالات شلّ عجلة الاقتصاد وربما تخريب المنشآت. إذن فهناك مخاوف جديّة لدى الدولة تعود الى الطريقة التي تدير بها الطبقة الحاكمة الشؤون العامة وردود الفعل الناجمة عن تلك الطريقة، وبالتالي فإن نشوء ظواهر انفصالية او احتجاجية لا يتم معزولاً أو في فراغ، بل هناك منتجات طبيعية لتفاعلات داخلية وتراكمات معقدة في العلاقة بين الدولة وبعض اجزاء من المجتمع.

وعلى اية حال، فإن هذه المشكلة تعود الى تشكيل الامم، فهناك أمم تاريخية وهناك امم متاخرة (belated nations)، كالتي نشأت في القرنين الماضيين تحت ظروف سياسية واجتماعية وجغرافية معينة، وهناك أمم لم تتشكل بعد بالرغم من وجود افرادها داخل دولة واحدة، كما هو الحال بالنسبة للسعودية التي يصدق عليها وصف دولة بلا أمة. وفي واقع الامر أن الدولة القومية تقوم على توافق بين الاقليم والسكان بدرجة أساسية. نشير هنا الى أن فكرة التوافق هذه هي منتج الحداثة الغربية التي جرى تصديرها الى ارجاء العالم، وهناك تشديد متواصل على ان لا يكون سكان الدولة يتحدّرون من روابط اثنية متفاوتة بما يخلّ في التوافق بين الحدود الاثنية والسياسية.

يلتقي ما سبق مع حقيقة باتت معروفة في علم السياسة وهي أن الدول القومية في الاصل قائمة على اساس التمييز ضد الاقليات، ويزداد تفاقم السياسات التمييزية في الدولة غير القومية بالمعنى السياسي والقانوني، أي في الدول التي قامت في الاصل على خلفية فئوية، اي على تمثيل مجتزء ومنقوص، بمعنى حين لا تمثل الدولة الاغلبية السكانية كما هو الحال في الدول القومية. ولكن ما يخفي غلواء الدولة وطغيانها واجحافها في تحقيق العدل الانصاف، هو كونها أساسية وجوهرية بالنسبة للنظام الدولي الحديث، ولا لكونها الاطار الامثل للعلاقة بين بني البشر، فقد بات من الضروري من اجل تثبيت نظام تبادل مصالح على مستوى دولي ان يتم اقرار اطار ثابت يحظى بالتوافق ويكون صالحاً لاعتماده دولياً ويكفل تداول المصالح وروداً وعبوراً وصدوراً.

إن جذر مشكلة الدولة في حقيقة الأمر يمتد الى الوضع القانوني للجماعات السكانية فيها. فالنقطة الرئيسية التي تدور حولها الخلافات السياسية في أغلب الدول هو شخصية الدولة والاوضاع القانونية للمواطنين فيها. فالمواطنون الذين يجري التعامل معهم على أساس كونهم من الدرجة الثانية، حيث يتم التجابه معهم من خلال سياسات تمييزية منظّمة يمكن التنبوء بردود أفعالهم حيال تلك السياسات. في تطبيق ذلك على السعودية، فإنه بالرغم ان الاضبارات القانونية لا تتضمن نصّاً يملي سياسة تمييزية ضد الشيعة، بسبب غياب حافظة قانونية وتشريعية متماسكة ومؤطّرة، فإن التعليمات الشفهية والتعبئة الدينية والثقافية العامة طيلة عقود كانت كفيلة بصناعة وضع شبه قانوني يفوق في سطوته القانون المكتوب، كونه يستند على مبررات أيديولوجية وثقافية متغلغلة في الوعي الشعبي، بحيث بات المناخ العدائي ضد الشيعة يجيز استعمال كافة الاحكام القضائية والتدابير القانونية والادارية. ومع ذلك تصبح الدولة قادرة على تبرئة ذاتها من أية اجراءات تمييزية لغياب الآثار المادية لأدلة الادانة، بما يجعل مقاضاة تلك السياسات التمييزية شديدة الصعوبة ان لم تكن في حكم المستحيل، بل تصبح (لعبة اللوم) مخرجاً مثالياً للدولة. فقد كانت العبارة الاستهلاكية المستعملة من قبل الامراء والمسؤولين الكبار في الدولة أن الجهات الدينية المتشددة تتحمل مسؤولية السياسات التمييزية في الدولة، بدافع ابراء ذمة الطبقة الحاكمة.

وعلى اية حال، فإن اوضاعاً سائلة كهذه تضيع فيها الحقوق ويتقاذف فيها اطراف اللعبة السياسية الاتهامات، تدفع الضحايا والمتضررين من السياسات التمييزية نحو المطالبة بتوفير ضمانات قانونية ودستورية مكتوبة من أجل منع سريان تلك السياسات في المستقبل، وهناك تجارب في العديد من الدول على تضمين مواد دستورية تكفل الحقوق السياسية والاقتصادية والثقافية للاقليات التي تكون حقوها عرضة للانتهاك من قبل الدولة.

وفي غير تلك الحالات، أي حين تعجز الدولة عن توفير الحماية لسكانها او حتى حين يتولد احساس بالخطر والاضطراب الامني لدى

الجماعات السكانية تبدأ الاخيرة في التفكير عن خيارات حماية خارج اطار الدولة، وربما تفكّر في الاعتماد على ذاتها في توفير الحماية قبالة الاخطار الداخلية وربما الخارجية.

في المقابل، هناك ثمة حقائق على الارض تتظافر مجتمعة في تمهيد أرضية انشقاقية، وقد تلعب الظروف السياسية وممارسات الحكومة المركزية في تحويلها الى محرّضات فاعلة على تبني خيارات راديكالية من جانب جماعات سكانية معينة.

التركيز الديمغرافي

يلعب العامل الديمغرافي دوراً هاماً في النزاعات الداخلية وفي انبعاث نزعات انفصالية، كما أن حجم جماعة سكانية متجانسة يعتبر عنصراً جوهرياً يحدد مستوى التمثيل السياسي، وبالنتيجة مشاركتها في الحكومة. أهمية حجم اي جماعة ينبع من قدرتها على التأثير في مصالحها وفي تقرير طبيعة المناشط الاقتصادية التي تزاولها.

وللحجم أيضاً علاقة وثيقة بطبيعة مطالب الاستقلال الثقافي والاقليمي. في المقابل، تنظر الجماعة او الجماعات المهيمنة الى الجماعة السكانية المختلفة باعتبارها مصدر تهديد مباشر لاستغلال وتماسك وفي بعض الاحيان لبقاء الدولة. وعلى هذا الاساس، فإن الحجم يظل دائماً مثار جدل. مع التنبيه هنا الى أنه بينما تبقى الاحصائيات الرسمية في الغالب غير صحيحة أو غير معتمدة، فإن ادعاءات الجماعات السكانية في المقابل حول أحجامها الحقيقية هي ايضاً مبالغة.

وبصورة عامة، فإن التركيز الديمغرافي لجماعة متجانسة يوفّر أرضية خصبة لتخليق مجتمع مضاد يتجابه في بعض الحالات مع الدولة والمجتمع الذي يحظى برعايتها أو الذي ينظر اليه باعتباره جزءا تكوينياً منها. إن مجرد وجود تركيز ديمغرافي في منطقة ما لا يعني بالضرورة ظاهرة سيئة ما لم يتم تأجيج المكنون الاعتراضي بداخله عن طريق إتباع سياسات تمييزية تزيد في تماسكه على خلفية الاحساس بالحرمان والاضطهاد والرغبة في الخلاص من شقاء السلطة الحاكمة.

العامل الجغرافي

قد تلعب الجغرافيا في أحيان كثيرة دوراً في تغيير التاريخ، فوجود جماعات سكانية في مناطق معينة طرفية او على تماس جغرافي مع مناطق شديدة الاضطراب او ذات تأثير سياسي وثقافي شديد، تحرّض على الانفصال عن الدولة الام، خصوصاً حين تكون الاخيرة لا تحظى برضا تلك الجماعات التي تقطن في مناطق جغرافية طرفية. إن العامل الجغرافي يصبح بالنسبة لتلك الجماعات المتجانسة حافزاً قومياً يدفع باتجاه العنف والحركات الانفصالية أكثر من الاقليات المنبثة بصورة واسعة في مناطق مختلفة من البلاد او التي تعيش في داخلها بحيث تكون محاطة بصورة شبه كاملة بحدود اخرى.

ولذلك كان الحل المقترح في بعض الحالات التي يصبح التعايش شديد الصعوبة في ظل نظام مركزي هو منح استقلالية ادارية لبعض المناطق باعتبارها حلاً مناسباً لاخماد محرّضات الحروب الاهلية أو النزعات الانفصالية، وعلى اية حال، فإن الحكم الذاتي داخل الدولة كآلية حل للنزاعات يعتبر خياراً عملياً لكافة الاطراف.

في القانون الدولي، الاستقلال الذاتي (autonomy) يعني أن (أجزاء من الرقعة الجغرافية للدولة تدير نفسها بصورة قانونية في موضوعات محددة بتطبيق بعض القوانين والاوضاع القانونية، ولكن دون أن تشكّل هذه الاجزاء دولة خاصة بها). وهذه تطبق حصرياً على الاستقلال الاقليمي، والذي يمنح جماعة ما حكماً ذاتياً في المنطقة التي تقيم عليها.

بطبيعة الحال، فإن الاستقلال الاداري يتطلب اعترافاً من قبل الدولة بالكيانية الجغرافية لجماعة سكانية ما، وهذا قد يشكّل مؤشر تهديد لتماسك الدولة وخصوصاً في فترات ضعفها، اضافة الى أن الدولة تحمل خشية تكوينية من ان منح الاستقلال الاداري لأية جماعة يمثل الخطوة الاولى نحو الانشقاق النهائي. يجدير التذكير ايضاً في مثل هذه الحالات بأن منح الاستقلال الاداري لمنطقة معينة يتم النظر اليه باعتباره تمييزاً ضد السكان الآخرين، كما أن الاستقلال الذاتي يشجّع، وهذا مصدر قلق آخر، على التدخل من قبل قوى اقليمية ودولية.

إن المناطق المستقلة ادارياً تكون، من الناحية الطبيعية، متحفّزة للانشقاق. فالعلاقة بين الحكومة المركزية في اي دولة والمنطقة المستقلة ادارياً لا يماثل العلاقة الافقعية بين الدولة ذات السيادة ولا العلاقة العمودية بين الدولة ومواطنيها، بصرف النظر عما اذا كانت تلك العلائق منظمة سياسياً ضمن خطوط ايديولوجية أو دينية او إثنية. فحين تمنح دولة ما استقلالاً ادارياً لمنطقة محددة فإنها تعترف قانونياً وعملياً بانتقاص جزء محدد من سيادتها وانتقالها الى سكان تلك المنطقة، أي أن الحكومة المركزية تتنازل عن سلطتها القانونية على تلك المناطق، وهنا يكمن جوهر الاستقلال الاداري. وفي الوقت نفسه، فإن الحكومة المركزية تشدد على خضوع المنطقة المستقلة تحت سيطرتها، بحيث يكون بقاء هذه المنطقة غير متوقف على تماسكها بصورة مستقلة وانما من خلال التحامها بالدولة ذات الحكومة المركزية. وهنا يمكن وصف العلاقة بين هذه المنطقة والحكومة المركزية متقاطعة، بحيث يمكن اعتبار المنطقة المستقلة ادارياً بأنها دولة داخل دولة، حتى وإن لم يقرّ الطرفان بذلك.

المناطق المستقلة ادارياً تؤسس من الناحية التقليدية في هيئة دولة، بسلطات قضائية وتشريعية وتنفيذية، اضافة الى رموز دولة مثل العلم والزي العسكري. في الواقع، إن الادارة المستقلة تشترك في معظم خصائص الدولة ولكن باستحالة حصولها من حيث الخاصيّة الرئيسية لتعريف الدولة على السيادة الكاملة. وفيما تدّعي المنطقة المستقلة ادارياً السيادة، الا أنها في واقع الامر سيادة جزئية، لأن سيادة المنطقة المستقلة ادارياً تبقى دائماً جزئية، مقيّدة بمجالات محددة مثل الثقافة والاقتصاد.

يبقى، أن تأسيس المنطقة المستقلة ادارياً يدلل رغم ذلك على أن الدولة ذاتها لم تعد تتمتع بالسيادة الكاملة، وقد قبلت بناء على ذلك باقتسام السيادة مع منطقة اخرى، مع أن هذه القسمة ليست على اساس متكافىء وعادل.

مبعث القلق من نشوء مناطق مستقلة ادارياً داخل الدولة هو وجود محفّزات نشطة على الانشقاق لأن تأسيس وتطوير هوية مستقلة لمجموعة افتراضية يزيد في تماسك المجموعة وارادتها للعمل، كما أن إقامة مؤسسات سياسية تزيد في قدرة تلك المجموعة للعمل. إن الاستقلال الاداري يؤثر، بصورة عامة، في مجالات عديدة وهي:

الحدود، هوية المجموعة، مؤسسات الدولة، القيادة، الاعلام الجماهيري، والدعم الخارجي.

قد ترى الحكومة في بعض الاحيان وخصوصاً في الدول التي تحاول تشجيع هوية وطنية مدنية، بأن منح استقلال اداري لجماعة سكانية يساوي تعريف هذه الجماعة بأن اعضاءها مواطنون من الدرجة الثانية. الحكومة التركية مثلاً تتمسك برفضها للحقوق الخاصة بالمواطنين من اصول كردية على ارضية ان هؤلاء يتمتعون بحقوقهم كمواطنين من الدرجة الاولى في الجمهورية التركية، وأن منح اية حقوق خاصة سيعني تمييزهم عن باقي السكان وبالتالي تخفيض وضعهم الى مستوى مواطنين من الدرجة الثانية. وبنفس الطريقة، يمكن المجادلة بأن رفض منح استقلال اداري لجماعة ما قد يكون حافزاً قوياً لدولة مرتبطة بأقلية للتدخل.

العامل السياسي

هناك أربع مفردات ذات صلة بالعامل السياسي جديرة بالاهتمام:

الاولى: المؤسسات السياسية التمييزية: وتوجد هذه المؤسسات حين تكون درجة الانصاف في النظام السياسي منخفضة. بكلمات اخرى، حين يكون مستوى التمثيل ليس غير متكافىء فحسب بل مجحفاً بصورة واضحة للعيان. أي حين لا تمثّل الجماعات السكانية بدرجة كافية وعادلة في المحاكم والمؤسسة العسكرية والشرطة ومؤسسات سياسية أخرى في الدولة. إن هذا الاجحاف في مجال التمثيل يثير السخط من قبل الجماعات السكانية، ويؤسس أرضية المجابهة السياسية مع الدولة وفي حالات متقدمة تصبح المجابهة مصيرية أي على البقاء كجزء من الدولة او الانفصال عنها طلباً لنيل الحقوق غير المكفولة من قبل الطبقة الحاكمة.

الثانية: الايديولوجيات الوطنية الاقصائية، بالرغم من أن الايديولوجية السياسية للدولة السعودية ليست مؤسسة على قاعدة اثنية، الا أنها تحظى بنفس عنفوانها وجبروتها، فهي ايديولوجية دينية ترتبط بمذهب واقليم وجماعة محددة، وبالتالي فهي تملك كل مواصفات الاستبعادية والاقصائية.

يفسّر علماء الاثنيات الفروقات الخطيرة بين القومية المدنية والقومية ذات المواصفات الاثنية وان كانت دينية، أن القومية المدنية هي في الغالب منتج للديمقراطيات المومأسسة بصورة وثيقة، بينما القومية الاثنية لا تقوم على مؤسسات بل على ثقافة خاصة، وعلى تجربة سابقة، وعلى ذكريات واساطير تاريخية. وهي تصلح كمثال على قوة الانتماء والولاء المتصل بها من قبل الجماعة التي ترتبط بهذه الثقافة.

اذا اخذنا بتعبير جين كيرباتريك عن القومية فإنها (التعبير بالفخر في هوية شخص ما)، أي أنها تمنح السكان أسباب كافية للاحساس بالفخر، وهذا ما لا يمكن تطبيقه على حالة السعودية، حيث الايديولوجية السياسية للدولة ليست قائمة على اساس وطني عام.

الثالثة: سياسة الجماعة الداخلية: وهذه السياسة قد تخلق محفزات كامنة للعنف اذا كانت لدى الجماعات اهداف طموحة، واحساس قوية بالهوية واستراتيجيات خصامية. فالجماعات السكانية تخلق احياناً احزابها السياسية وتشكيلاتها الثقافية والاجتماعية التي تعبّر عن هويتها وتحقق قدراً من التمثيل والاستعلان السياسي لهذه الجماعات وتعبّر عن مطالبها بالحقوق والحريات وايضاً رفضها للوضع السياسي القائم. وهي تمثل ردود فعل على المكوّنات الثقافية والتاريخية الخاصة وهذا ما تعكسه هوية الدولة السعودية وسياساتها العامة حتى الآن على الاقل.

الرابعة: سياسات النخبة وتعني التكتيكات الموظّفة من قبل رجال السياسة في ظروف سياسية واقتصادية معينة. وفي الدول الشمولية تصبح الطبقة الحاكمة والقيادة السياسية فيها بدرجة أساسية اللاعب الوحيد في المضمار والقوة الفاعلة في إدارة العملية السياسية، فهي تقرر الحرب والسلام، والعدل والاجحاف، والغنى والفقر، والانصاف والتمييز. وهناك من يرى بأن القادة السياسيين يلعبون دوراً بارزاً في النزاعات أكثر من المصالحات، ولذلك يقال بأن الغالبية العظمى من المشاكل وأكثرها خطراً تعود الى وجود قادة سيئين، يصنعون القرارات السياسية القاتلة. فقد وضع قادة سياسيون مصير الدولة السعودية عبر مراحلها الثلاث في مهب الاقدار، وسقطت الدولتين السعوديتين الاولى والثانية بفعل قرارات فردية قاتلة، وكادت ان تلقى المصير نفسه في عهد الملك سعود لولا غياب قوة سياسية شعبية منظمة وبفعل الظروف الدولية غير المؤاتية وتالياً بناء تحالف طوارىء داخل العائلة المالكة من اجل انقاذ الحكم السعودي. غير ان الاخطاء لم تتوقف فقد وقعت اقترافات كبيرة مازالت تدفع الدولة ثمنها، وإن الاستدراك المتأخر من اجل اعادة تنسيج المجتمع في بناء وطني للدولة يعد أحد حلول الطوارىء التي لجأت اليها الدولة من اجل انقاذ الدولة التي تشهد تفتتاً بنيوياً منذ الحادي عشر من سبتمبر.

العامل الاقتصادي

دراسات عدة صدرت في السنوات الاخيرة توصلت الى أن الدول ذات المصادر الطبيعية الوفيرة والغنية تواجه خطر الحرب الاهلية بدرجة أكبر من الدول ذات المصادر الفقيرة. وقد اعتمدت هذه الدراسات على النزاعات العسكرية في افريقيا وجنوب شرق آسيا واميركا اللاتينية. ورغم ان فرضية الربط الوثيق بين الثروة والنزاع السياسي والعسكري تظل من الناحية النظرية غير محسومة، ولكن من حيث المبدأ فإن الربط بين الثروة والنزاع يظل وثيقاً في داخل الدول وفيما بينها، فمصادر الثروة الطبيعية هي في كل الاحوال محرّكاً للحروب والنزاعات بين الامم (ولعل الامثلة الأبرز الصراعات الدولية على النفط والغاز مناجم الذهب، الماس، والنحاس). وبنفس الطريقة يمكن القول أيضاً إن مسألة توزيع الثروة تبقى حاضرة في المحاججات السياسية الداخلية وبين قوى المعارضة والحكومة، وبالنسبة للجماعات المحرومة فإن المشكلة تصبح جزءا من نضالها من أجل الحصول على حصة من الثروة خصوصاً حين يكون التفاوت الاقتصادي حاداً، كيف واذا كانت مصادر الثروة في المناطق التي يقطنها المحرومون منها.

وبقدر ما تحوّلت مصادر الثروة الى عامل تمكيني للدولة لتعزيز سيادتها وهيمنتها، فإنها في الوقت نفسه خلقا ايضاً مشكلة اخرى وهي التوزيع غير العادل للثروة بين رعايا الدولة. ولذلك فإن ثمة ربطاً وثيقاً بين اكتشاف النفط والغاز والمعادن بانتهاكات حقوق الانسان، ومستويات عالية من عدم المساواة والفساد، وبالتالي ظهور حركات اعتراضية تناضل من أجل تحسين ظروف حقوق الانسان وتحقيق العدل والمساواة على المستوى الاقتصادي والسياسي.

من وجهة نظر اخرى، فإن مصادر الثروة تعطي بعض الجماعات في المناطق الغنية بهذه المصادر حافزاً لتأسيس دولة مستقلة، سيما حين لا يكون في المناطق الاخرى ما يشجّعها على البقاء ملتحمة في الدولة، فضلاً عن ان تخسره في حال قررت الانفصال عنه.

ورغم أن الدولة والظروف الاقتصادية شجعت على الهجرة الى المناطق الغنية في البلاد، بحيث أدى ذلك الى تهميش وتقليل حجم السكان الاصليين وهكذا تخفيض خطر الظواهر الانشقاقية، الا أن ذلك لا يلغي انبعاث تلك الظواهر حين تفشل الدولة في تحقيق سياسات اندماجية حقيقية داخلية، اي في غياب الروح المشتركة لدى السكان والتي بها يمكن أن تشد لحمة الدولة وتتوثق عراها او في حال سوء الاوضاع الاقتصادية بحيث تغمر آثارها فئات عديدة من المجتمع.

التحريض الخارجي

بقدر ما يمثّل العامل الخارجي هاجساً دائماً وفي الوقت نفسه عاراً يلصق بجماعة او جماعات سكانية معينة في حالة تخالف مع الدولة، فإنه يحتسب قلقاً مشروعاً، في ظل التداخل الشديد بين الدول والنزوع الشديد نحو التدخل في الشؤون الداخلية طلباً لمصلحة محددة او درءا لخطر متخيّل او حقيقي. فالتحريض الخارجي يعتبر مسؤولاً عن الاطاحة بأنظمة سياسية في عدد من قارات العالم ولاسيما آسيا وافريقيا واميركا اللاتينية، ولكن نجاح عمليات التحريض لا يتم بدون وجود حركة سياسية قادرة على استثمار السخط الداخلي لجهة توظيفه في مشاريع سياسية انفصالية مدعومة من الخارج.

إن ملفات أجهزة الاستخبارات الدولية والاقليمية تشتمل على مخططات تفصيلية لمحاولات قلب أنظمة حكم او تشجيع حركات انفصالية في بعض الدول يجري تمويلها ودعمها من جهات خارجية. وفي بعض الحالات شجّعت الحركات الانفصالية التدخل الخارجي من أجل ازالة أنظمة الحكم القائمة وتنصيب أنظمة بديلة.

ولكن السؤال يبقى: هل أن مجرد وجود عناصر انشقاقية كافية للخضوع تحت تأثير التحريض الخارجي؟ الجواب يتوقف على استجابة الجماعات لرسالة التحريض الخارجية وشروط القوة المحرّضة، إذ ليس كل جماعة مؤهلة من الناحية الافتراضية للاستماع لدعاوي انفصالية تكون دائماً حاضنة طبيعية لمشروع انفصالي، خصوصاً حين تكون مصدر تلك الدعاوي غير مقبولة، أو غير موثوقة، أو ان ثقافة هذه الجماعة تنبذ أي نوع من التحريض الخارجي والتدخل الاجنبي في شؤونها الداخلية، وليس النبذ بالضرورة مؤسساً على مشاعر وطنية.

ولكن يبقى للعامل الخارجي دوراً مؤثراً في ظل تصدعات سياسية تشهدها الدولة بحيث يكون حتى مجرد الاحساس بالحد الادني من الارتباط ضعيفاً للغاية، الامر الذي يجعل الانشغال شبه التام بالمصلحة الخاصة هو القانون السائد.

الثقافة الخاصة

ونعني بذلك تلك الثقافة المشتملة على توجيهات انعزالية ومن ثم انشقاقية في وقت لاحق، وهي الثقافة غير القابلة للانسجام مع الثقافات الاخرى او الانضواء في الثقافة الوطنية ـ إن وجدت ـ.

وفي حالة السعودية، فإن اتكال الدولة على ايديولوجية دينية يحفّز الانتماءات الدينية لكافة الجماعات السكانية الاخرى، ويجعلها تلوذ بتراثها الديني باعتباره الانشط والاشد تأثيراً في حفظ وحدة الجماعات، وفي مواجهة ايديولوجية الدولة، وقد يوظف التراث في مرحلة لاحقة في تطوير خطاب سياسي ديني انفصالي، تماماً كما هو الخطاب الديني للدولة بنزعته الانشقاقية.

ان الدين قد يتحول الى اداة بيد الدولة لاقناع القسم الأكبر من السكان للتماهي في مجتمع الدولة للحصول على فرص أفضل للتوظيف او التعليم. فالدولة، بالعمل عبر القيادات الدينية، تهندس تعيين مدرّسيين لنشر التعاليم الدينية التي تربّي المجتمع على القبول والرضا بالوضع القائم، وبالتالي تحييد وتهميش الخطابات السياسية والدينية الاخرى المخالفة.

وعلى أية حال، فإن الثقافة الخاصة هي محرّض نشط على النزاعات الداخلية وقد يتحوّل في مرحلة ما الى عامل انشقاقي، فالتمييز الثقافي ضد الاقليات يزرع شعوراً بالاغتراب والفصل التدريجي عن المحيط العام، فالقيود المفروضة على استعمال وتدريس الثقافة الخاصة بالجماعات السكانية الاخرى، يدفع بالاخيرة الى تبني استراتيجية ثقافية متعارضة مع الاستراتيجية الثقافية للدولة، وهذه من شأنها تنمية مشاعر انفصالية على على المدى البعيد. وبالرغم من أن الهوية الثقافية للمناطق تكون بعض الاحيان غير متبلورة او ضامرة في مقابل المظاهر الثقافية العلنية للدولة والتي تبدأ من الغزارة الاتصالية المعبّر عنها في انبثاث الكتب والمجلات والجرائد الدعائية، والرموز الدينية في المسجد والمحكمة وحملات التبليغ والارشاد، واسماء الشوارع، والزي الرسمي، وغيرها الا أن هذه المظاهر تفقد مفعولها حين تخضع لاختبار التأثير أو الاختراق في الثقافات الخاصة، أي حين تعزز الاخيرة تحصيناتها بدرجة تحول دون تسرّب عناصر أجنبية الى داخلها.

ولذلك جاء الاستقلال الثقافي، في المقابل، كأحد الحلول لنزع فتيل اي نزاع اهلي على خلفية ثقافية، والاستقلال الثقافي هو نظام يمنح اعضاء جماعات محددة حقوقاً وواجبات خاصة فيما يتصل بالحكومة، وهذا يستعمل في دول عديدة في العالم. ويلزم التذكير هنا بأن الاستقلال الثقافي ليس مؤسساً بالضرورة على قاعدة اقليمية، حيث يتم منحه لأي جماعة متجانسة ثقافياً وان كان أفرادها متباعدين.

السؤال هنا: هل مطالب جماعة سكانية معينة (الشيعة في السعودية مثالاً) تتجه الى الانفصال او مشاركة اكبر في حكومة الدولة المركزية؟

إن السلوك السياسي العام للجماعة الشيعية ممثلة في رموزها السياسيين يكشف في الوقت الراهن، وبوضوح شديد، عن أن المطالب الشيعية لم تصل الى الحد الخروج (الاستقلال الاداري أو الانفصال) وإنما تدور في اطار زيادة مستوى المشاركة في حكومة الدولة المركزية، وتحقيق التوازن في مستوى التمثيل السياسي، وتوزيع الثروة، والخدمات العامة، اضافة الى مزاولة الحريات الدينية والثقافية.

وعلى اية حال، فإن تأثير هواجس الانفصال يتضاءل حال وفّرت الدولة اطاراً نشطاً للاندماج بحيث يكون التمثيل السياسي متعادلاً وتوزيع الثروة متكافئاً بحيث يشعر الجميع بالمصلحة المشتركة، بما يجعلهم شركاء في الدفاع عنه وحمايته.

الطريق الى الإنفصالية في المملكة العربية السعودية

(شرعنة الإنفصال) مقابل (شرعنة الهيمنة)

(٢-٢)

د. خالد الرشيد

في القسم الأول من هذه الدراسة، كشفت عن بعض ملامح ودوافع الإنفصال في المملكة العربية السعودية، وفي هذا القسم الثاني والأخير، سأحاول تقديم صورة لسيرورة الحركة الإنفصالية وكيفية بزوغها وشرعنة نفسها، ومن ثمّ تمثيلها وتقدمها في دعوتها، وعوامل نجاحها وفشلها.

هناك قضيتنان مرتبطتان بمدى شرعيّة الإنفصال. أحدها يتعلق بسؤال: كيف تستطيع حركة إنفصالية ما، أن تقنع جمهورها به؟ ما هي أدوات تلك الشرعية، وما هي المدّعيات المفهومية التي تقنع ذلك الجمهور بخطوة مثل تلك، وكيف تساهم أخطاء الدولة في توفير تلك المشروعية. الإجابة على هذا السؤال يحلّ جزءاً من شرعية الحركة الإنفصالية في داخل بيئتها المحليّة، ولكنه ليس كافياً ما لم تتحقق الإجابة على سؤال آخر له علاقة بشرعية الحركة الإنفصالية في محيطها الإقليمي والدولي وهو: متى ولماذا يمنح الغطاء الإقليمي والدولي لحركة انفصالية ما ويحجب عن أخرى؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين من صميم البحث عن موضوع شرعية أي حركة إنفصالية سواء وقعت في المملكة أو في غيرها، والسؤالان مرتبطان ببعضهما إذ لا يكفي لنجاح أي حركة إنفصالية ما لم تحقّق هذين العنصرين. في هذه الدراسة سنكتفي بالبحث عن السؤال الأول، تاركين الإجابة على السؤال الثاني لوقت آخر.

يجدر بنا ـ ابتداءً ـ أن نوضح أن تحصيل الشرعية للحركة الإنفصالية في محيطها الأثني أو الديني أو المناطقي قد يبدو أكثر صعوبة من تحصيل نظيرها الخارجي؛ بيد أن نظرة مليّة للحالة الإنفصالية قد تعطي نتيجة مغايرة لذلك؛ أي أن تحصيل الشرعية محليّاً قد يكون أقلّ صعوبة بالنسبة للحركة الإنفصالية من تحصيل الشرعية الخارجية؛ فالحركة الإنفصالية تستطيع ـ وهي التي تعرف بيئتها ـ أن تستثمر كل أخطاء النظام في تأجيج المشاعر الإنفصالية، فنجاحها يعود بدرجة أساس الى جهدها الإقناعي واستخدام الأخطاء التي تقترفها الحكومة المركزية. أما الشرعية الدولية، فتأتي لاحقاً لتطور ونجاح الحركة الإنفصالية محلياً، وهي لا ترتبط بالضرورة بقوّة الحركة الإنفصالية، ولا بإرادتها، فمصالح الدول الكبرى والقوى الإقليمية قد تعترف بحركة انفصالية ضعيفة وتوفر لها الحماية والإعتراف الدولي، في حين قد تتجاهل حركة انفصالية قويّة إن كان الإعتراف بها لا يخدم مصالح تلك القوى والدول.

تستند شرعنة الإنفصال بين جمهور الجماعة الإنفصالية الى معطيات واقعية أكثر منها نظريّة. بمعنى أن قيادة الحركة السياسية الإنفصالية قد لا تستطيع أو لا تحبّذ في الأساس بل قد تتجنّب ـ خاصة في مراحلها الأولى ـ موضوع التنظير للإنفصال بناء على مفاهيم (غير مبيّأة) محليّاً ولا يستطيع الجمهور استيعابها، كمفهوم (حق تقرير المصير) او (الإستقلال) أو (الحكم الذاتي) فهذه المفاهيم تنتظر الحركة الإنفصالية لاحقاً في معركة شرعنة نفسها دولياً. تطور الحركة الإنفصالية يبدأ على شكل مراحل تبدو متداخلة بعضها ببعض، فقد تأخذ هذا الإتجاه:

ـ تعميق الشعور لدى جمهورها بالحيف الواقع عليه، والذي لا تخفى أدلّته ووقائعه، كون تلك الأدلة والوقائع أمر معاش مكشوف واضح لدى جمهرة المضطهدين المستهدفين. لكن هذا التعميق لا يستهدف فحسب تعزيز الشعور بـ (المظلومية) بغرض تجنيد الأتباع ضمن برنامج سياسي.. بل أن أثر ذلك أعمق من هذا على صعيد الجماعة المستهدفة بالإنفصال وليس الحركة الإنفصالية وأتباعها فحسب، إذ يأتي ربط ذلك (الظلم) مباشرة أو غير مباشرة بـ (التميّز) لدى الجماعة سواء كان تميّزاً ثقافياً ـ دينياً أو لغوياً ـ أو تميّزاً عرقياً أو تميّزاً إقتصادياً أو غير ذلك. حيث يشعر المضطهدون عادةً بأنهم إنما اضطهدوا بسبب (تميّزهم) وليس لمجرد (اختلافهم) عن النسيج الثقافي العام مثلاً. هذا الشعور بالتميّز، هو المادّة الخام، الذي تبنى على أسسه قواعد الدعوة للإنفصال.

ـ تشييد الأسوار حول الذات، وذلك بالتفتيش عن مكامن التميّز الثقافي والسياسي والتاريخي والإقتصادي وتسييسه، وشحن الجمهور بجرعات زائدة منه بحيث تجعله ينظر الى نفسه وكأنه أعلى مرتبة وقامة من مضطهديه وجلاّديه. ولهذا عادة ما تتهم الأقليّات ببناء الأسوار من حول أتباعها. ولكن ينسى المتّهمون أن عملية (بناء الأسوار) لا تبنيها الأقلية أو الجماعة الإنفصالية بل لا تستطيع ذلك بدون أن توفر لها الفئة المسيطرة (مواد البناء) اللازمة. فسياسة التهميش والإقصاء السياسي والإقتصادي والإجتماعي وغيره، توفر البيئة المناسبة لصناعة (الغيتوات) ورفع الأسوار عالية مع الآخر. ومن هنا فإنه يُنظر الى تشييد الأسوار على أنها مجرد (رد فعل) وليس (فعلاً) بحدّ ذاته. فمتى شعرت الجماعة بأنها مهددة في ثقافتها وفي كيانها الإجتماعي اجتمعت وانطوت على نفسها؛ فـ (القمع) وسياسة (التهميش) تولدان (العزل) الذي لا يحتاج معه جهد كبير لتأطيره بالأسوار، فهذا تحصيل حاصل.

ـ تبدأ الجماعة بعد هذا بما يمكن تسميته بـ (رد الفعل الإيجابي) إذ ينخرط أفراد أو وجاهات من المجتمع للدفاع عن مصالح الفئة المغيّبة أو المضطهدة، وفي الغالب تبدي تلك القيادات استعدادها للإنخراط والمساهمة في العملية السياسية حتى ضمن الحدود الدنيا. أي أن الحركة الإنفصالية قد لا تبدأ ـ على الأرجح ـ بالدعوة الى الإنفصال، إلا بعد فشل الخيارات المتاحة، فهي تطالب بـ (الإنضمام) الى عملية سياسية واقتصادية قائمة حُرمت منها دون وجه حق. لكن هذا المطلب قد يُرفض من الناحية العملية، فالقابضون على السلطة لا يريدون (شركاء) جدد يقاسمونهم السلطة والثروة، وإذا ما كانت الفئة المسيطرة فئوية وأقليّة هي الأخرى، كالحالة في السعودية، فإن رفضها يكون تلقائياً وبمبررات لا تقبل المساومة؛ فالإقصاء قد يجد مبرره في التفسير الديني (الوهابية) وهو بمثابة غطاء، أو (مناطقي) أو غيرهما. هنا ما يلبث أن يتطور (رد الفعل الإيجابي) الى (حركة سياسية) أو (حزباً معارضاً) إذا ما فشلت الجهود في تحقيق الحدود الدنيا من الأهداف، فالجماعة في سعيها للبحث عن حلول لمشاكلها، تتطور وسائلها كما تتطوّر أهدافها وآليّات عملها،

وقد يلجأ بعض أفراد الجماعة في ظل الصدّ والطرق المسدودة أو الفشل الى التوسل بالعنف كأحد وسائل الحلّ.

ـ هنا يصبح الإرتداد ليس على سياسات النظام، وإنما ضد النظام السياسي بمجمله، أي أن الفشل في (إصلاح) سياسات النظام، على الأقل تجاه الجماعة المعنيّة، يدفع بها الى تبنّي أهداف راديكالية ينظر اليها كحل جذري لأزمة العلاقة بين الدولة والجماعة المضطهدة، وهنا أمام الجماعة واحدٌ من خيارين: السعي الى إسقاط النظام الذي لا تستطيعه، بسبب احتكاره لكل وسائل العنف والإكراه من جهة، وبسبب عزلة الجماعة عن الجهاز الحكومي مجملاً؛ فلا يبقى أمامها من خيار إلا الدعوة الى الإنفصال، لأنّها تمتلك بعضاً من أدواته الأساسية، ولأنّ الخارج الدولي والإقليمي يمتلك بعضاً من تلك الأوراق، أي أن الجماعة الحاكمة لا تمتلك ـ في هذه الحالة ـ كل أوراق اللعبة السياسية. هكذا، تدخل الحركة الإنفصالية طوراً جديداً، بانتظار اقتناص فرصة تحوّل خارجي أو داخلي أو كليهما، كالذي شهدناه عشية أحداث ٢٠٠١/٩/١١ لتستثمره أو لتستخدمه رصيداً وأحد الجسور نحو أهدافها.

وكما نلاحظ، فإن شرعية الحركة الإنفصالية بين جمهورها إنما تبنيها بمعاول وأدوات حكومية، فهذه هي التي توفّر مبررات (شرعية) سواء للخروج على نظام الحكم، أو لتقسيم الدولة نفسها. وإذا ما أدركنا أن الحركة الإنفصالية ـ بطبعها ـ تخاطب العاطفة، وتعتمد في الإقناع على المحسوسات، وعلى الإجابات السهلة، أدركنا أنها قادرة على تجنيد أتباع لا يستطيعون مقاومة إغراء الإنفصال عن المركز السعودي غير القابل ـ بنظرهم ـ للإصلاح والتغيير.

النخب والإنفصال

يمكن الإدّعاء هنا، بأن المشاعر الإنفصالية في المملكة أكثر تبلوراً لدى الجمهور منها لدى النخب، فهذه الأخيرة تخجل أحياناً من أن توصم بالإنفصالية، وتحسب خطواتها في هذا الإتجاه بحرص بالغ، كما يفعل أي سياسي حريص على ألاّ يدفع ثمناً يعلم أن المشاعر العامّة تميل إليه، وكأن تلك النخب تتمنّى أن يقوم غيرها بالجهد والإعلان عن خطاب إنفصالي شديد اللهجة لتستفيد هي منه في ضغوطها المطلبية على الحكم، وإذا لم يحدث ذلك فإن مقولتها المكرورة تقول: (لم آمر بها ولم تسؤني). أي لم آمر بالإنفصال، ولن يسوءني إن حدث!

ما يدفع الى الإعتقاد بأن مشاعر الإنفصال قوية لدى العامّة هو ما يظهر منها من تعليقات وعبارات وأمنيات ومشاعر والتي لا تجد نظيرها بين النخب نفسها، والتي هي أقدر من العامة على كبتها أو عدم البوح بها. لهذا قيل أن المشاعر الإنفصالية في المملكة (دفينة) و (حيّة) يعبر عنها رجل الشارع قبل النخبوي وقبل السياسي. وإذا كان السياسي لم يقتحم بوضوح ـ حتى الآن ـ الساحة ليبلور تلك المشاعر في حركة فاعلة ويقودها، فإنه من الناحية العملية يغضّ النظر عن تطور تلك المشاعر، وقد يؤججها في المجالس المغلقة، بل قد يحرّض عليها من وراء الستار لأسباب تكتيكية، أي أنه من الناحية الفعلية ليس ضدّ الإنفصال مبدئياً، ولا هو مدافع عن الوحدة السياسية القائمة، بقدر ما يعتقد بأن الوقت لم ينضج لإعلان الدعوة، أو نضج بالفعل ولكنه لا يريد أن يدفع ثمن الإعلان، ولذا يحاول أن يتشبّث بحلول أخرى حتى وإن كانت معطياتها لا تعينه، كالإصلاح السياسي وإعادة هيكلة الدولة السعودية من جديد، وهو أمرٌ لازال في رحم الغيب. ومن هنا لا تجد مشاعر الإحباط والإنفصال لدى العامّة اعتراضات حقيقية أو جدّيّة في محيطها الأمر الذي يسمح بنموها من خلال النقاش والطرح العلني الصريح، وتتغذّى على ما يرد من أخبار ومعلومات وأحداث تصيب الجماعة التي يتبلور فيها هذا الشعور. ولو قدّر لمؤسسة تقيس الرأي العام في المملكة، خاصة بين الشيعة في الشرق والحجازيين في الغرب، وفي جوّ من الحرية وبعيداً عن الإكراه او الخوف المستتبع لإبداء الرأي، لوجدنا أن الأكثرية الشعبية تميل الى الإنفصال بدون تحفّظ، خلافاً لرأي النخبة المتردد.

هذا الإستنتاج ـ غير الناضج حتى الآن ـ يمنح الحكومة السعودية الفرصة لإبقاء النخب الدينية أو المناطقية بعيدة عن جمهورها ذي النزعة (الإنفصالية).. ولكن الحكومة لا تمتلك الإرادة لتحقيق هذا الأمر، بل أنها قد لا تمتلك الآليّة الكافية أيضاً. فإبعاد (الرأس) عن ضغوط (الجسد) يتطلّب أمراً مهمّاً، وهو (دمج النخب) المهمّشة في ماكنة السلطة، إذ أن (النخب) لم تتخلّص ـ كما هو شأنها في كل الدنيا ـ من صفتها الإنتهازيّة، ولا يوجد إلاّ القليل بينها ممن يحمل صفة مؤدلجة (مبدئيّة) تجعله لصيقاً بمشروع إنفصالي مبني على حسابات دينية أو تاريخية أو سياسية.

(دمج النخب) هذا ممكن نظرياً، ولكن تعترضه قضيّتان مفصليتان:

الأولى ـ إنعدام الإطارات الجديدة التي تستوعب النخب. فنحن نعلم أن جهاز الدولة قد استكمل وظيفياً ولا توجد به مواقع شاغرة تستوعب مجاميع كبيرة من النخب التي تجد نفسها مهمّشة لأسباب قبلية ومناطقية ومذهبية. والمملكة ـ وهذه إحدى مشكلاتها ـ تتوافر فيها أعداد كبيرة من النخب المتعلّمة والطامحة لدور تلعبه، تفوق في نسبتها دولاً عربية عريقة عديدة. وتزداد المشكلة، حين نعلم أن المقاعد المشغولة لا يمكن للجالسين عليها التفريط فيها، فقد احتلّت في بيئة ومناخ مختلف عمّا هو عليه اليوم، وتجديد النخب أمرٌ صعب في المملكة، سواء بالموت أو الإحالة على التقاعد، أو الترقيات. لن تقبل الفئة المستحوذة على جهاز الدولة (نجد بقصيمها ورياضها دون حائلها) أن تتنازل أو تخفّض نسبة احتكارها لجهاز الدولة لأيّ سبب كان، خاصة إذا كان لصالح فئات تعتبر (دخيلة) على الدولة، بل وتنظر إليها (دونيّاً) على قاعدة المذهب أو العرق أو المنطقة. ربما تستطيع الدولة صناعة إطارات جديدة من خلال التطور الطبيعي لجهاز الدولة، ولكن هذا محدود للغاية، ولا يفي بتعديل كفّة الميزان ولا يلغي شيئاً ذا بال من الإحتكار القائم.

وحتى الإستيعاب ضمن مشروع الإصلاح السياسي مشكوك فيه؛ فالجهاز المسيطر، لا شك أنه خطط أو يخطط، أن لا يأتي الإصلاح ـ إن أتى ـ على حسابه، وسيقلل ما وسعه التقليل، حتى بالإعتماد على وسائل غير شرعية، من حجم ما يعتقد أنه خسارة. فالإنتخابات البلدية والمناطقية والشوريّة إن قامت، يمكن أن تستوعب بعضاً من النخب المهمّشة، ولكن (الإتجاه النجدي ـ الحكومي) سيعمد الى كل الوسائل لتقليص حصص غيره عبر التلاعب بالدوائر الإنتخابية وبالأصوات أيضاً، وبوادر ذلك واضحة للمتابعين اليوم للإنتخابات البلدية والأنظمة التي وضعت لذلك.

الثانية ـ المشكلة الأخرى هي أن فكرة (الدمج) مؤدلجة دينيّاً/ مذهبياً/ وهّابيّاً؛ فالدولة قامت ولاتزال على سياسة الهيمنة والسيطرة الفئوية Domination – Hegemony وليس على قاعدة الإستيعاب والدمج Accommodation – Integration، ومما لا شك فيه أن أي مبادرة لاستيعاب المختلف عموماً، لن تلقى إلا الإعتراض الشديد من قبل المؤسسة الدينية، ومن قبل النخبة النجدية. ولذا، لا يعتقد أن فكرة دمج النخب المناطقية والمذهبية والقبلية وإبعادها عن محيطها (الإنفصالي) أمراً ممكناً بالصورة المطلوبة؛ فقد يجري بعض التعديل هو أشبه ما يكون إشارة الى (الرغبة) الحكومية، وليس (تحقيقها) بالفعل على أرض الواقع.

لذا، لا يعتقد أن تبتعد النخب كثيراً عن إغراءات الدعوة الإنفصالية:

أولاً ـ لأنها ورقة قابلة للإستخدام والمساومة مع السلطة السياسية، بل هي أقوى الأوراق وأشدّها خطراً وتأثيراً لما لها من تأثيرات بعيدة المدى؛

وثانياً ـ لأن الحركة الإنفصالية لا تتوقف ولا تموت في مناخ مثل مناخ المملكة الذي يمنحها كل القوّة والعنفوان عبر منهجية الدولة وسياساتها

من جهة، ويحرّم الإفصاح عنها بقوّة القانون وبعصا الأمن من جهة ثانية! الحركة الإنفصالية ستنتج ـ إن لم تكن قد أنتجت بعد، إذ أن الشك يساور المراقب بأن ما يجري في المملكة بعيدٌ عن ضلوع نخبٍ تطالب بالإنفصال ـ ستنتج قيادتها ورموزها في المستقبل، الأمر الذي يشكّل ضغطاً على من يمكن تسميتهم بالجناح المعتدل لتبنّي الخطاب الإنفصالي والدعوة إليه والإنخراط فيه بجدّ، أو يجدوا أنفسهم بدون جمهور حقيقي؛ إذ أن من شأن الحركة الإنفصالية ـ كما شهدت كل المناطق الإنفصالية الساخنة في العالم ـ قدرتها على تجاوز القيادات التقليدية والمعتدلة، وهي في الغالب تعمد الى تحطيم كل من يقف أمامها كالسيل الجارف. رأينا هذا في سيريلانكا، وفي قبرص، وفي جنوب السودان، وفي الفلبين وغيرها. وبمجرد أن تتهاون قيادة الحركة الإنفصالية ـ بعد أن تؤكد شرعيتها وتمثيلها لبني قومها ـ في الدعوة التي أسست بنيانها على أساسها، تظهر فيها الإنشقاقات من جديد. أي أن وحدة الحركة الإنفصالية رهين بنزوعها المتطرّف، ورهين بعدم المساومة، كما هو رهين أيضاً بمسائل أخرى ليس هنا مجال نقاشها.

شرعية الحركة الإنفصالية

تقوم شرعية الحركة الإنفصالية على قاعدتين رئيسيتين لتحقيق تمثيلها لجمهورها:

القاعدة الأولى ـ هي فصل جمهورها وقطع ما تبقى من خيوط وأواصر مع المحيط الإجتماعي والسياسي المختلف، وبالذات عن السلطة السياسية. وهذه الخطوة لا تمثل تحدّياً كبيراً. فالسلطة السياسية كما في المملكة ليست أثيرة لدى الجمهور لا في الشرق ولا في الغرب ولا في الشمال ولا في الجنوب، وبالتالي بإمكان الحركة الإنفصالية أن تطرح نفسها (كبديل) عن سلطة (غير محبوبة). أي أنها تستطيع أن (تنازع) السلطة السعودية القائمة في مجال الشرعية (المعنوية) وإن بقيت (شرعية القوة) بيد السلطة ـ العائلة المالكة، تلك الشرعية هي (خضوع) أكثر منها شرعية حقيقية وصميمية.

القاعدة الثانية ـ هي أن تصبح الحركة الإنفصالية (الممثل الوحيد) للجمهور؛ فبعد إقصاء السلطة القائمة من لعبة الشرعية المحلية، يبقى التنافس بين القوى المحليّة. هنا لا تستطيع القوى المعتدلة ـ على الأرجح ـ مقاومة مزاعم ودعاوى خطاب الحركة الإنفصالية؛ فمن ينبري للدفاع عن الوحدة السياسية القائمة يُربط بشكل مباشر بـ (الدفاع عن نظام الحكم) أي عن الجلاد، ولن يسلم من يقول بذلك من اتهامات بالعمالة والخيانة ومناصرة الظالم ضد أهله. ولأنّ الجدل لا يمكن أن يتخذ صفة منطقية في مثل هذه المواضيع (من جهة احتساب الأرباح والخسائر، ووضع الأيديولوجيات مقابل الأخرى، والمبادئ مقابل مبادئ مناقضة من أجل المقارنة) يتوقع أن لا تجد التحذيرات من قبل المعتدلين صدىً ذا بال لدى الجمهور، حيث سيختطف قرار (الأكثرية) بسهولة لصالح الخطاب الأكثر تشدداً في مواجهة السلطات، ولن يعدم صانعو ذلك الخطاب من تفنيد رأي المنافس ـ كما هو حاصل الآن في بعض حلقات النقاش ـ لأن (المعتدل) لا يمتلك مادّة يعتدّ بها في الدفاع عن رأيه؛ فالسلطة السياسية لا تعينه بممارساتها، ولا تنظر إليه في الأساس نظرة احترام وتقدير إن لم تكن تتهمه هو الآخر بالإنفصالية والعمالة وغيرهما؛ أي أن المعتدل يقع تحت ضغط جمهور الحركة الإنفصالية من جهة وبطش الحكومة وأجهزتها الأمنية من جهة أخرى، فلا يجد أمامه، والحال هذه، إلا التراجع والإنعزال والإنكفاء، أو الإنخراط في تيار الإنفصالية. أما في حال استمر التراشق بين الإنفصاليين والمعتدلين فقد يتطور الأمر لاحقاً الى العنف، لاثبات (أحقيّة تمثيل الجماعة) كما حدث في مناطق عديدة من العالم.

باكتساح الخصوم السياسيين في دارها، تكون الحركة الإنفصالية قد حققت شرعيتها بين جمهورها من خلال تمثيله السياسي، والتعبير عن طموحاته وتطلعاته المستقبلية.

رواج ثقافة الإنفصال

بديهي هنا أن الجو الأمني والسياسي في المملكة قد لا يتيح اليوم تعبيراً عن حركة إنفصالية مشخّصة المعالم ـ حتى إن وجدت ـ فتواجدها لن يكون إلاّ سرّيّاً، أما انعكاسات ذلك الوجود فعلنيّة، لا يمكن مكافحتها أمنياً. أي لا يمكن منع النقاش في الموضوع، ولا تداول المواد الثقافية التنزيهية للذات عن المدينة والقبيلة والمنطقة والمذهب وعن شخصيات تاريخية لم تحتوها ثقافة وطنية ولا تاريخ وطني، ولا يمكن منع تفسير خطوات الحكومة وسياساتها المحلية بالصورة التي تخدم الوجهة الإنفصالية، ولا منع المواطنين العاديين من التعبير عن التطلعات والأحلام بقيام دولة (الخاصة) بعيداً عن تغوّل (المركز) واحتكاره وفئويته، كما هو حادث اليوم بشكل واضح في أكثر من منطقة من المملكة.

الحركة الإنفصالية بنموها الحالي، في ظل وجود قبضة السلطة القويّة المتمكّنة، يكشف عن قدرة حكومية محدودة في السيطرة على فضاء (الثقافة الإنفصالية) ومتوالياتها، خاصة إذا ما كانت هذه السلطة ـ بحمقها وجهلها ـ تنحاز الى ثقافة وهوية فئوية، وتدخل في معارك بالنيابة عن تلك الثقافة والهوية، بغرض إضعاف من تعتبرهم خصوماً وتجريدهم من أسلحتهم الثقافية.

وفي كل الأحوال، بإمكان السلطات ـ السعودية ـ أن تلتف، كما فعلت دولٌ أخرى، على هذه الثقافة المولّدة لمشاعر الإنفصال، بتعطيلها عبر استيعابها، والسماح لها بالتعبير عن نفسها. فقيمة (الثقافة الخاصة) وخطورتها لا تنبعان بالضرورة من ذاتها ومن مفرداتها ومحتوياتها، بقدر ما تستمد القوة من المحيط الخانق المفروض عليها، الأمر الذي يجعلها ذات قيمة كبيرة لأتباعها، ويجعل منها موضوعاً سياسياً خطيراً حين توضع الى جانب قضايا أخرى عالقة، فتصبح نسيجاً ملغوماً. بإفساح الطريق لها، نشراً وتوزيعا، تفقد الثقافة الخاصة أهم عناصر قوتها وهي كونها (ثقافة المتميّزين) أو (ثقافة المحرومين) أو (الثقافة الممنوعة والمضطهدة) والتي ما مُنعت إلا لقيمتها وأهميتها! بإفساح المجال لها، تصبح عناصر تلك الثقافة (مكشوفة) وعرضة للجدل والنقاش والطعن بين جمهورها كما بين أعدائها او مخالفيها، فتؤسس بذلك عناصر (عقلنتها) والسيطرة عليها، وتخرج من كونها سلاحاً للتدمير الشامل أو العابر للقارات!

شرعنة الإنفصال مقابل شرعنة الهيمنة

في الغالب لا يشرعن (الإنفصال) إلا إذا شرعنت (الهيمنة) من قبل فئة ما في الدولة. مقابل الإحتكار السياسي والديني والإقتصادي والعسكري، يكون هناك من يطالب بالإنفصال عن دولة بهكذا مواصفات فئوية. يتعدّى موضوع شرعنة الإنفصال موضوع (وجود حركة انفصالية) الى شرعنة (الجماعة) نفسها والتي تقطن إقليماً معيّناً. فالإحتكار وسياسة الهيمنة يتضمنان إعلاناً فاقعاً بأن (الآخر) ليس موجوداً البتة. ولقد مضى زمن على السعوديين ـ كأفراد ـ وهم لا يعرفون طبيعة النسيج الإجتماعي الذي تتشكل منه الدولة. فإلى وقت قريب لم يعرف كثيرون أن هناك شيعة في المنطقة الشرقية، أو إسماعيليين في الجنوب، أو متصوفين في الحجاز، أو أتباع المذاهب الأخرى السنيّة غير الوهابية. وحتى من

أدرك شيئاً من هذا الوجود، ففي الغالب كان إدراكاً لشيء ضئيل الأهمية، لم تسلّط عليه الأضواء، ولم يعطَ حجمه، بالنظر الى سياسة الدولة في تغييب المخالف أو المختلف كلّياً عن فضائها وصورتها المحلية والخارجية، وتعمّدها على إظهار صورة نمطية واحدة تتشكل منها الدولة.

الإحتكار من جهة، يعني (إلغاءً) لجهة أو جهات.. إلغاءً ثقافياً أو سياسياً أو غيرهما؛ إنه شطب ـ بكل ما في الكلمة من معنى ـ لذلك الوجود، ولحقّه في التعبير عن ذاته، ولحقوقه الأصيلة في دولة. والإحتكار وسياسة الهيمنة تعنيان (العزل)، وهو أبعد أثراً من (التهميش) والعيش على حافة المجتمع أو في أدنى درجاته الطبقية والوظيفية والإعتبارية. ولهذا اكتسبت الدولة السعودية وجهاً (نجدياً) منذ نشأتها؛ واكتسبت (الوهابية) تمثيلاً لمجتمع متعدد بدون منطق أو وجه حق، عدا الزعم بامتلاك الحقيقة الدينية التي لم يمتلكها أحدٌ من الأولين ولا الآخرين! هذه الصورة للدولة من الخارج كان يجب أن تكشف للواعين عن (مرض) عضال، مرض قد يودي بحياتها دونما مقدمات، كون هذه الصورة مزيّفة، لا يفيد الإدّعاء بأنها صحيحة، ولا يفيد إقناع الآخر الخارجي بأنها كذلك، طالما أن كثيراً من المواطنين يعلمون علم اليقين أنها صورة ليست صحيحة.

ولذا، فإن الجماعات المشكلة للمجتمع السعودي، وإن خضعت لقهر السلطة ومذهبها، فإنها كانت تحت الخطى في الدفاع عن ذاتها (كجماعات) جرى إلغاؤها، وتحاول إثبات حضورها ووجودها بكل الوسائل الممكنة. إن من يُلغى في النشرة الجوية، ويلغى إسمه من خارطة المملكة الجغرافية، ويلغى وجوده في مؤسسات الدولة ولا يستطيع أن يبيح بهويته الخاصة ولا حتى بمكان سكناه وتولده، كما لا يستطيع أن يدافع عن حقه المنهوب جهاراً نهاراً، لا يمكن أن يوصف إلا بأنه يعيش (معركة وجود) و (تحدّي بقاء) سواء اتخذ الصفة المناطقية أو الثقافية أو غيرهما.

نجد (الرسالية) و (دروع الحماية)

تستطيع نجد أن تشرعن سياسات الهيمنة على نظيراتها، بأنها المنطقة (ذات الرسالة) التوحيدية الدينية والسياسية؛ وأنها المنطقة التي تبنّت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، تلك الدعوة التطهرية النجدية الصحيحة، التي لم يدرك قيمتها إلا أهل نجد، الذين يتولون الدفاع عنها وإدخال الناس فيها شاؤوا أم أبوا. ليست (نجد) وحدها من يبرر السيطرة على الآخرين بمثل هذه المزاعم؛ فكثير من الجماعات فعلت ذات الشيء، واستناداً الى الحقيقة الدينية، كما فعل الموارنة في لبنان الذين رأوا في لبنان (بيتاً للموارنة)، والأمهريون في أثيوبيا الذين روّجوا بأن أثيوبيا هي بيت المسيحية الأصلي في العالم، والسنهاليون في سيريلانكا الذين اعتبروا أنفسهم الوحيدين الذين يدافعون وينشرون ويحمون العقيدة البوذيّة.. كل هؤلاء، زعموا أن لهم (رسالة دينية خالدة) جرى من تحت غطائها الإستيلاء والإستحواذ على السلطة، أو على الأقل أن يكون لهم قصب السبق فيها كمواطنين درجة أولى لا يتمتع بها غيرهم. والغريب أن كل هؤلاء عاشوا حروباً أهلية، وبعضها حروباً انفصالية، نجحت في أثيوبيا ولاتزال قائمة في سيريلانكا.

مقابل (الجماعة الرسالية النجديّة) تتوسل الجماعات الأخرى في المملكة التي تعاني من (الإلغاء والشطب) بـ (دروع حمائية)؛ واحدة منها، التأكيد على شرعيتها من خلال الطرح المكثّف لما يمكن تسميته بـ (تأصيل الوجود) في مواقعها وأقاليمها. فتسمع بين سكان المنطقة الشرقية جملة معتادة لدارسي الأثنيات وهي (نحن السكان الأصليون).. إن التأكيد على هذه الأصالة Indigenousness مقابل (الأغراب) ظاهرة واضحة وتمثل ردّاً تلقائياً على سياسة الإستحواذ والهيمنة التي تقوم بها الفئة الكبرى أو الفئة المتسلّطة بالقوة وإن لم تكن الأكبر حجماً وعدداً. وكلما تعرضت جماعة للخطر الديمغرافي أو الثقافي أو التهميش السياسي وغيره، صدّت العدوان بمقولات (أبناء الأرض) و (السكان الأصليون). وهذه التعبيرات تعني في أحد وجوهها (تملّكاً لإقليم معيّن)، و(استحقاقاً لتكوين دولة خاصة)، أو تملكاً للدولة القائمة (the country own) كما بالنسبة للفيجيين الأصليين مقابل الفيجيين من أصل هندي، أو النجديين مقابل باقي فئات المجتمع السعودي، الأمر الذي يترتب عليه مطالب تحصيص وظائف عليا معيّنة بيد هؤلاء الأصلاء، وحقوقاً إضافية يرون أنهم جديرون بها.

في المنطقة الشرقية من المملكة، يُلحظ أن وجهاء الشيعة ومنذ زمن بعيد في مراسلاتهم مع رموز الدولة، وهي منشورة على أية حال، استخدموا عبارة (السكان الأصليين) وهم إذ لم يتجاوزوا الحقيقة في هذا، فإنهم إنما استخدموا ذلك للمطالبة بحقوقهم على قاعدة (الأصالة) و (التملك) بالرغم من أن ال سعود يعتبرون البلاد كلها ملكاً لهم، ورثوها من آبائهم وأجدادهم، وليس محض السلطة فحسب! أي أن الدفاع عن حقوقهم ـ كشيعة ـ لم يتم بناء على قاعدة المواطنة بالضرورة، وهي قاعدة صلبة من حيث المفهوم، ولكنها في التطبيق لا يعتدّ بها البتة في بلد كالمملكة العربية السعودية. ولعلّ استخدام هذا اللفظ فيه (دفاع عن الذات)؛ فتغوّل الدعوات الوهابية المتطرّفة بـ (طرد) ملايين الشيعة خارج الحدود، أشعل رهبة في النفوس، وكأن الشيعة بتثبيت أصالتهم في مناطقهم وتحقيقها تاريخياً يريدون القول بأن الآخر (النجدي ـ الوهابي) هو (الطارئ)، وهو من يجب أن يرحل عنها حكماً ووجوداً. وإنه مما يؤسف له حقاً، ان الحكومة السعودية ـ في فورة الطائفية في الثمانينات ـ ألمحت الى أن مواطنيها (الشيعة) ليسوا (أصلاء) أو (أصلاء) ولكن بدون حقوق، وإذا ما قاموا بمناهضة الحكم السعودي، فمن حق النظام (طردهم!).

منعاً للتقوّل، نسوق مثالين سريعين في هذا الإتجاه، جرى ذكرهما في دراسة سابقة، لمجرد البرهنة، بأن الدعوة الإنفصالية في عمقها قد تكون (دفاعاً عن الجماعة وكيانها ككل).

الأول: قدمت لجنة من الأمم المتحدة خاصة بالتمييز على أُسس دينية تساؤلاً فيما يتعلق بمعاملة الحكومة السعودية لمواطنيها الشيعة، وما يتعرضون له من اعتقالات عشوائية ، وقد جاء الجواب السعودي المدهش في ١٤ نوفمبر ١٩٩٠ على النحو التالي: (لا أحد مجبرٌ على العيش والعمل في السعودية برغم إرادته. وإذا كان كارهاً لقوانينها وضوابطها، فعليه أن لا يختارها للعيش فيها. أمّا إذا اختارها فعليه أن يحترم ويقبل ـ وبكل دقّة ـ كل قوانينها وضوابطها، وإذا ما خالفها، فإنه معرّض للعقوبات الموجودة والقائمة)!

الثاني: بعد أحداث المحرم الدموية في المنطقة الشرقية سنة ١٤٠٠هـ/ نوفمبر ١٩٧٩م، أرسل وجهاء الشيعة برقية الى الملك خالد، في الخامس من صفر ١٤٠٠هـ، شرحوا فيها ما حدث: الإستفزاز الحكومي ، القتل، الإعتقال، فرض حظر التجول، الطائرات وقصفها للمواطنين، الحرب الحقيقية في الشوارع، وتحدثوا عن أسباب الأزمة وجذورها. وفي ٢٥ من الشهر نفسه رد الملك في برقية نفى فيها أن تكون القوات الحكومية قد قامت بتعديات، ونفى أن يكون هناك قتلى وجرحى. ومما جاء في برقية الملك جملة ذات دلالة تقول أن (من شاء البقاء فليبق) أي من أراد أن يبقى في هذه البلاد فليبق أو فليخرج إن كان يريد المعارضة، أو لم تعجبه السياسة الرسمية. ولقد هزّت تلك العبارة الوجهاء الشيعة هزّاً عنيفاً وردوا في رسالة الى ولي العهد ـ الملك الحالي ـ كونه هو الملك الفعلي، وذلك في ١١ ربيع الأول ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، قالوا فيها: (وإننا لباقون في بلادنا، مهد أجدادنا وأحفادنا رغم كل ما يدبره المغرضون، ولن نخرج منها ولو أُرغمنا). عموماً لا تزال دعوات الوهابيين بطرد الشيعة قائمة ومؤصلة وهي ليست جديدة في نوعها.

إن كلمة (بلادنا) لا تعني سوى (الإقليم) وليس (المملكة).. فساحة (معركة الوجود) ليس في الحجاز أو نجد أو حائل أو الجوف أو نجران، وإنما في عمق المنطقة الشرقية ومدنها التاريخية.. بيد أن المنطق المدهش الخارج عن سياق التاريخ في معركة (إثبات الوجود) يكمن في حقيقة أن هناك فئة (وهابية) لا تزعم ولا تستطيع أن تزعم بأنها أصيلة في المناطق الشرقية، ولا أنها جاءت قبل الشيعة بقرون، فتاريخ الوهابية حديث، كما هو تاريخ آل سعود الذي يشرعنون حكمهم على خلفية (ملك الآباء والأجداد!).. ومع هذا ترى أن من حقها ليس الإستحواذ على الحكم فحسب، بل أن من يعترض على ذلك لا يحق له البقاء في الأماكن والمناطق التي يعيش على أرضها. هذا النوع من التهديد لم يحدث ـ حسب علمنا ـ حتى في أسوء الدول التي تعيش حروباً داخلية وصراعات حادّة. ربما يكون اليأس من صهر الشيعة مذهبياً، وربما يكون لوجودهم في أغنى منطقة في المملكة هو ما يحفّز هذا النوع من الدعوات الإستئصالية؛ إذ لم يتحدث أحد من الوهابيين مثلاً عن طرد الإسماعيليين في الجنوب (نجران) رغم الخصومة المذهبية، ولم تصل النظرة الدونيّة النجدية للحجازيين وأصولهم المختلطة الى حدّ المطالبة أو التلويح (رسمياً) بطردهم من البلاد، وإن ظهر من بعض متطرفي الوهابية مثل هذه الأقاويل.

إن (شرعنة وجود) الجماعة في هكذا محيط يقتضي ـ بل يفرض أحياناً ـ بروز نزعات إنفصالية حادّة، قد تخفيها عضلات السلطة عن السطح الى حين؛ فالتأكيد على الهوية الخاصة والتاريخ الخاص والشخصيات الخاصة بالمنطقة ضرورة لتثبيت الأقدام أمام خصم لا يفتأ يهدد المجموعة كلّها بالطرد أو بالسحق أحياناً (أو بالإخصاء ربما! حيث طالب الشيخ الوهابي ناصر العمر بوضع حدّ لتكاثر الشيعة كما قال!) وليس مجرد حرمانهم من حقوق صارت من البديهيات في عصر الدولة القطرية/ الوطنية.

درع الحق التاريخي في السيطرة والحكم

في الحجاز، تستقي الحركة الإنفصالية زخمها وشرعيتها من منابع مختلفة. فمنطقة نجد تظهر شرعيتها في الإستفراد بالسلطة بأثواب مختلفة، حسب طبيعة المنطقة المهيمن عليها، بل حتى بين المهمشين داخل نجد نفسها؛ فإقصاء سكان حائل لا يعتمد ذات المبررات، وفي الجنوب تظهر نجد نفسها ليس فقط حاملة رسالة دينية، بل ومبشرة بالتطوير والإنتعاش الإقتصادي، كون تلك المنطقة فقيرة، وأن أهلها بحاجة ماسّة الى (الدين الصحيح) القادم من الشمال. هنا تأخذ الهيمنة ذات مبررات الإستعمار الأوروبي، فهم ما جاؤوا إلا للتطوير، وخدمة السكان، الذين هم مجرد (قرود على حيود) أو (زيود يهود) لا يحق لهم أن يساهموا في صناعة وطن، والمشاركة في قراراته كبيرة أو صغيرة، إذ (يكفيهم أن أكثر المغنين منهم) كما قال نجدي ـ قصيمي ـ علماني متعصّب ذات مرّة ساخراً، ردّاً على سؤال حول غياب مشاركة الجنوب في صناعة القرار السياسي والديني.

وبالنسبة للحجاز فإن نجد تحاول أن تطوّر خطاباً يمثّل قاعدة يستند إليها في التبرير والهيمنة السياسيين، فماذا عسى نخبها أن تزعم بغير الصفاء الديني، و(فتح) مكة كما فتحها رسول الله، وكيف أن الوهابيين هدموا القباب ومعابد الشرك، كما هدم رسول الله الأصنام؟! هي إذن (الرسالة الدينية) التي انتدبت نجد لها: تخليص الأماكن المقدسة من الشرك، ومن المتصوفة، ومن عبادة الأوثان كيما يعبد الرحمن حق عبادته. هل انتهت المسألة عند هذا الفتح؟! لا. فالرسالة الدينية تتواصل بتعمير الحرمين الشريفين وخدمة الحجاج! ثم ما يفيض من خير يأتي متسربلاً من نفط الشرق الى الغرب ببركات الموصل الحراري النجدي لينعم به أهل الحجاز.

يفترض أن (الرسالة الدينية) قد حققت أهدافها بسيطرة الوهابيين على المناطق وفرض مذهبهم. ويفترض أن يكون حكم الأشراف في ذمّة التاريخ، فقد خلّص الوهابيون أهل الحجاز من (ظلم وطغيان) الشريف وعائلته! ولكنهم احتلوا هم مقاعد الأشراف، وصاروا موزعين لفتات السلطة والثروة كلٌ حسب قربه من المركز!

هل ينتج هذا تبريراً كافياً لعلاقة الهيمنة السائدة بين الحجاز ونجد؟ هل تكفي القوّة والتبشير الديني ـ حتى مع افتراض تحوّل أهل الحجاز كلّهم الى المذهب الوهابي ـ لإنهاء المشكلة؟ بالطبع لا. فقيادة نجد ـ آل سعود ـ لا تستطيع الإعتماد على (الحق التاريخي) في الحكم خارج إطار نجد. فالخارج يُحكم بمبررات أخرى لم يهضمها سكان تلك المناطق حتى الآن. ولهذا ذكرت في دراسة سابقة: (إشكالية الوحدة والإنفصال في المملكة العربية السعودية) أن منطق (ملك الآباء والأجداد) يجب أن يتغيّر، لأن لا أحد خارج نجد يقرّ لآل سعود ونخبة نجد السياسية والدينية بالحكم وفق هذه القاعدة، خاصة وأن الجميع يستطيع أن يستخدم نفس العبارة للدفاع عن حقه في حكم ذاته أو منطقته مقابل آل سعود.

من هنا تحديداً تستقي الإنفصالية في الحجاز زخمها؛ ومن هنا يبدأ الحجر الأساس في الدفاع عن الجماعة وهويّتها. تحاول نجد أن تشرعن نفسها إضافة الى ما ذكر سابقاً بأنها (الوريث) لحكم (الأشراف) وغيرهم من العوائل المالكة في مختلف مناطق المملكة، أو الوريث للحكم العثماني (في الحجاز والأحساء خصوصاً).. لكن شرعنة الهيمنة بهذه الصورة لا تقف عند مرتكز سوى (القوّة ـ الإحتلال). فحق (الفتح/ الإحتلال) هو جوهر الهيمنة النجدية، وما عداه من تبريرات دينية ليس سوى غطاء، قد يستخدم غيره ـ قبلياً أو عرقياً مثلاً ـ في حال كان السكان وهابيون (حائل مثلاً وبعض مناطق الجنوب). هذا التبرير، يشرعن العنف ضد الدولة القائمة وضدّ نجد عموماً، فضلاً عن أنه متهالك، لأنّ مناطق أيضاً احتلّت أجزاء من نجد تاريخياً، فليس من بنى إمبراطورية في الماضي يحقّ له الإستمرار لأنه كان محتلاً ذات يوم. وإلا فإن المنطق يدعونا اليوم الى القول بأن آل سعود يمتلكون حقوقاً تاريخية في قطر والكويت والإمارات كلّها وعمان، كونها احتلتها كلها أو أجزاء كبيرة منها في فترات متقطعة من القرن التاسع عشر الميلادي. أعلم أن بعض النجديين يقولون بهذا، ويرون أن هناك خطأً تاريخياً ارتكب وكان ينبغي إزالة كل دول الخليج الأخرى لصالح المركز النجدي، وبنفس المنطق آنف الذكر.

لكن هل تنبّه هؤلاء الى المنطق المعكوس أيضاً؟ فتلك الدول نفسها تستطيع المجادلة على قاعدة الحق التاريخي كون بعضها احتلّ أو سيطر على مناطق الشرق. هل يحقّ للحجازيين استعادة حكمهم الخاص بهم، بناء على منطق (ملك الآباء والأجداد) و (الحق التاريخي في الإمتداد الى نجد والجنوب والشمال)؟ هذا ليس مدّعىً صعباً، وقد مارسه ويمارسه كثيرون؛ فالسيخ إنّما يرتكزون على دعوتهم الإنفصالية على هذا الحق التاريخي، وعلى التمدد وإعادة الإمبراطورية التي بنوها (امبراطورية مارثا). وهناك مجموعة غير قليلة من الجماعات في غرب أفريقيا ـ خاصة نيجيريا ـ تتطلع الى الفتوحات/ الإحتلال لتعيد أمجادها الغابرة.

(درع الحق التاريخي) في الحكم لا يمكن تخطئته في الحجاز، فهو يستخدم بصور شتى، في المقارنة بين حكم آل سعود والأشراف، وفي الشحن الداخلي الثقافي والتطلعات السياسية لاستعادة سيادة الحجاز واستقلاله؛ أو على الأقل في مواجهة الهيمنة النجدية. لماذا يرث النجديون عرش الحجاز، وليس الحجازيين؟ تساءل مثقف حجازي ذات مرّة، وقد كان السؤال الإحتجاجي في مكانه؛ لماذا باؤكم تجرّ وباؤنا لا تجرّ؟ هل هي القوّة التي تمنح الشرعية؛ إذن لنبحث عنها، ولنستعد الى

المستقبل، ولنبحث عن الهوية الضائعة او المستباحة في بطون التاريخ ونجلّيها عالية واضحة.

(الحق التاريخي) يمدّ الحركة الإنفصالية بجزء حيوي من مشروعيتها، أولاً في الإعتراف بكينونتها وخصائصها؛ وثانياً يمدّها بالمعنويّات الكافية لأن تدير شؤونها بنفسها، خاصة وأن شرعنة الحركة الإنفصالية خارجياً، أي في محيطها الإقليمي والدولي، يعتمد في كثير من جوانبه على تراث الجماعة الإنفصالية السياسي وما إذا كانت قد حكمت نفسها من قبل، وما تشير اليه من جهة قابليتها وإمكانيتها في حكم نفسها في الوضع الحالي، بمعنى أنها جرّبت واستطاعت حكم نفسها، بل والسيطرة على غيرها؛ وثالثاً يمدّ الحقّ التاريخي الحركة الإنفصالية أفراداً ومجتمعاً بزخم معنوي غير عادي تعتمد عليه في تمييز ذاتها وفي المطالبة بحقوق تعتقد أن لا مساومة فيها.

ربما من سوء الأقدار بالنسبة لمنطقة نجد، أنها سيطرت على مناطق متعددة المذاهب والثقافات والنشاط الإقتصادي.. ومن سوء حظها أن كل المناطق تقريباً تتمتع بإرث تاريخي لا يقبل الجدل، كما أنه ليس بعيداً عن الذاكرة، كون الدولة السعودية ـ النجدية ـ الوهابية حديثة منشأ، قريبة عهد بذلك التراث السياسي مزدحم الفصول وموضع التشابك. ليس (الحجاز) وحده من يمتلك ذلك التراث، بل في الجنوب والشرق والى حدّ ما في الشمال، فالمركز النجدي لا يستطيع أن يبحث في تراثه السياسي الفاعل أبعد من قرنين، في حين يستطيع الحجازيون والشيعة وغيرهم الحديث عن قرون من الزعامة، وعن دول أقاموها وسادت، بالرغم من أن المركز النجدي يحاول أن يحطّ من ذلك، بالزعم ـ مثلاً ـ أن الأشراف لم يحكموا سوى تسع سنوات (بين عامي ١٩١٥–١٩٢٤).

ومختصر القول هنا، أن هناك (شرعنة للتمايز والإنفصال بين المناطق مقابل شرعنة الإستفراد والهيمنة النجدي)، ولا يمكن التخفيف من تلك الشرعنة إلاّ بالعودة الى الحلول الجذرية: إبعاد الدولة عن فئويتها، والقبول بتعددية ثقافة مناطقها، وتحصيص السلطة والثروة بشكل أقرب الى العدل، وبناء روح المواطنة القائمة على هوية وطنيّة لا تستثني أحداً ولا تسوّد فئة على أخرى.

شرعنة الذات من خلال شرعنة الآخر

بالطبع فإن كل منطقة من مناطق المملكة تستطيع شرعنة ذاتها مقابل المركز، وشرعنة المركز في الوقت ذاته ليست مبنيّة على أسس قويّة، فالجماعة (ذات الرسالة الدينية التطهرية الخالدة) فشلت في إقناع الآخر بأحقيتها في التسوّد، ولربما ـ نقول ربما ـ وجد بين الشيعة والحجازيين من يعتقد أنه يحمل رسالة خالدة؛ وهل يمكن أن تكون هناك رسالة دينية أقوى صدىً في حال انطلقت من الحجاز؟

لا شك أن بعض الأسس المشرعنة للجماعات تختلف في قوتها، لكن ما يهم حقاً ليس شرعنة الجماعة (داخل حريمها وجغرافيتها)، فهذا لا يعدّ نجاحاً حقيقياً، فإذا استطاعت نجد مثلاً أن تقنع جمهورها وأتباع (رسالتها الدينية الصحيحة) بأحقيّة تميّزها السياسي وسيطرتها وإثرتها بالحكم والغنم، فإنها في الوقت نفسه ـ وهذا مؤكد ـ فشلت في إقناع الآخر المهيمن عليه بتلك الأحقيّة. فالجماعات (الدونيّة) أو التي أريد لها أن تكون كذلك لم تفشل ـ مثلها في ذلك مثل نجد ـ في إقناع جمهورها بتميزه وأن له حقوقاً يجب أن تصان وأن يحصل عليها، أي أنها نجحت مثل المركز الإقصائي، في شرعنة نفسها داخل إطارها الديني والجغرافي. هل نحتاج الى أدلّة تثبت ذلك؟ لننظر الى ما وراء مطالب الجماعات المهمّشة؛ الحجازيون يقولون بأن حصتهم في السلطة قليلة؛ والشيعة يقولون بأن خيرات البلد تأتي من مناطقهم وبالتالي فإن لهم حقاً مضاعفاً فيها، لا تجريداً لذلك الحق؛ وأهل الجنوب يعتقدون بأن المركز وربما الأطراف أيضاً قد تعمّدت إقصاءهم؛ وأهل الشمال ـ خاصة الجوف ـ يتميزون غضباً لإهمالهم وكأنهم سقط متاع. ترى، ألا تكمن وراء هذه المطالب قناعات قويّة بين جمهورها غير النجدي؟

ليس مهمّاً بدرجة ذات بال إن كانت هذه المطالب صحيحة أم سقيمة، وهي على الأرجح صحيحة جداً، ولكن المهم هو (قناعة) المواطنين المعنيين بها، بدرجة لا تستطيع الآلة الدعائية الحكومية إقناع الآخرين بعكس ذلك. هذا هو المهم، وهذا هو جوهر ردّة الفعل إزاء تميّز المركز النجدي. (الشعور بالمظلومية) أخطر هنا من (حقيقة الظلم من عدمه) نفسه، لأن ذلك الشعور هو واحدٌ من مولّدات ومحفزات الحركة الإنفصالية.

يطيب للمركز أحياناً ـ ويستطيب بمبالغة أحياناً ـ أن يعدد إنجازاته خارج إطاره الجغرافي، ربما كمحاولة إقناع للآخر بأنه على أحسن ما يرام، وأن المركز يعتني به جيداً، وفي هذا تضليل للذات أكثر منه تضليل للآخر. إن من يجب أن يُصدر صكوك نجاح المركز ليس هم القائمون على المركز، بل المحكومون به والتابعون له؛ وهذا يعني أن شرعية المركز لا تأتي فقط من أتباعه، بل الأهم والأكثر حسماً أن تأتي الشرعية من خارج إطاره الديني والسياسي والجغرافي. وإذا كان المركز النجدي يشرعن نفسه ونهجه الإقصائي اعتماداً على أتباعه فقط، فإنها في الحقيقة شرعية ناقصة لجماعة ترى أن الحكم حق خاص بها.

لا يجب أن يفوتنا حقيقة أن الشرعية ذات وجهين متقابلين: أن تشرعن الجماعة نفسها (مقابل أو عبر) شرعنة غيرها. فإذا لم تعترف الجماعة (المهيمنة) بشرعية وجود الجماعات الأخرى، خسرت هي أيضاً (شرعنة) تلك الجماعات لحقّها في السيادة والسيطرة. إنها كالدول، من لا يعترف بدولة ما، لا تعترف به تلك الدولة أيضاً. بإمكان نجد أن تلغي الجماعات الأخرى وحقوقها من الأذهان، ولكن هذا يترتب عليه ـ كما هو حالياً ـ النظر اليها (كجماعة محتلّة مغتصبة لحقوق غيرها) ويصبح النضال ضدّها مشروعاً، إما عبر تقويض هيمنتها أو عبر الإنفكاك والإنفصال عنها أو عبر تعديل الموازين من خلال بوابة الإصلاح الشامل.

إن عدم إعتراف نجد بالآخر، بحقوقه السياسية والثقافية والإقتصادية، لا يضرّ (اللا معترف) به فحسب، بل يضرّ (الإقصائي) نفسه. إنه يضرّ بالقيادة السياسية ـ آل سعود، وبالمؤسسة الدينية ـ الوهابية كقيادة دينية أيضاً. وإذا وجدت هاتان القيادتان نفسيهما دونما حاجة لشرعنة نفسيهما (عبر الآخر المعترف به والمتساوي في الحقوق) فإنهما (اختصرتا) ـ وبسهولة جداً ـ الطريق الى الإنفصالية وتفكيك سلطة المركز والدولة التي أقامها.

وأخيراً فإن عدم شرعنة الجماعات والمناطق بثقافاتها المتعددة، وفي الوقت الذي ينتج حيفاً يقع عليها وعلى أتباعها، فإنه في نفس الوقت يسهّل من (شرعنة مطالبها الإنفصالية) ومن بث رسالتها الإنفصالية بين جمهورها، ومن ثمّ ما ينتج عنه لاحقاً من زيادة رصيد شرعية الجماعة الإنفصالية في الخارج الدولي والإقليمي. هنا ينبغي أن نؤكد، أن شرعية الجماعة المهمّشة، وسواء سارت باتجاه الإنفصال أو عدمه، قد أكّدت ـ تاريخياً ـ وجودها الشرعي بنظر الآخر خارج الدولة. فعدم الإعتراف بحقوق أو بوجود الجماعات المذهبية والمناطقية، لا يغير من حقيقة وجودها على الأرض، وأنّها معروفة لدى الخارج، فالمركز ـ على سبيل المثال ـ لا يستطيع أن يلغي شيئاً إسمه الحجاز ونجران وحائل والجوف والأحساء والقطيف، وإن إلغاء وجود المختلف في هذه المناطق من ذهنيّة المركز النجدي، لا يلغيه من أذهان الآخرين في الخارج، فحضوره واضح تاريخياً وحاضراً؛ ولهذا، نجد أن الحكومة السعودية ضعيفة في دفاعها ـ هذه الأيام ـ تجاه الأسئلة المتعلقّة بالحقوق المدنية لجماعات ومناطق ترى أنها مهمّشة ومضطهدة.

تعقيب على ورقة حمزة الحسن حول الفساد والحكم الصالح في السعودية

علينا إعادة قراءة أسباب ظاهرة الفساد بمنهجية بديلة لا تخرجنا من دائرة القانون العام

الدكتور يوسف مكي*

إن الحديث عن أسباب الفساد ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار جملة من الحقائق، يأتي في مجملها الموقع التاريخي للنظام السياسي الذي تمارس تحت مظلته حالة الفساد، وطبيعة علاقاته المحلية والمحيطة والدولية، ومستوى النمو للهياكل الاجتماعية القائمة، والقوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة، ومستوى الوعي السياسي والاجتماعي والاقتصادي في البلاد، وفاعلية مؤسسات المجتمع المدني فيه إلى جانب تأثير الموروث في صياغة العادات والتقاليد، وتأثيراتها على الأداء البيروقراطي في الدولة.

الفساد بشكل عام هو ظاهرة اجتماعية، لا تقتصر على بلد بعينه، لكن ما يجعله نسبي هو مستوى النمو السياسي والاجتماعي والاقتصادي في بلد ما مقارنة ببلد آخر، وطبيعة شكل الحكم. وبالقدر الذي تسود فيه الشفافية وتتحقق المشاركة في صناعة القرار، ويوجد فيه نظام محاسبي صارم يستند فيه إلى علاقات تعاقدية تقوم بين الحاكم والمحكوم، بالقدر الذي تتراجع فيه حالات الفساد وتتقهقر. ولا شك في أن استفحال ظاهرة الفساد في البلدان العربية هو من المعوقات الرئيسية للنهضة وتحقيق التقدم، وقد شكل، بالتأكيد، جدارا عازلا يحول دون قيام الحكم الصالح.

من هنا تأتي أهمية الورقة التي قدمها الزميل الباحث الأستاذ حمزة الحسن حول الفساد في المملكة العربية السعودية. وقد تميزت هذه الورقة بقراءة جيدة وعميقة لموضوع البحث، فقد انطلق الباحث، بمنهجية باحث مقتدر، بتعريفات ومقدمات أولية، حدد فيها تعريفه للفساد وناقش خلالها رأي جهاز الحكم وتقييم النخب السعودية، باختلاف تنوعاتها، والجمهور، لحجم استفحال ظاهرة الفساد في البلاد. كما ناقش الجذور الثقافية والتاريخية لهذا الفساد، محددا جملة من العناصر التي لها تأثير مباشر، من وجهة نظره، في بروز الحالة، مبتدئاً في هذا الصدد، بتوصيف النظرة الرسمية للثروة والأملاك العامة، ومركزا على عناصر أخرى تعزيز وترسيخ الفساد، منها غياب النزعة الوطنية، والتبدلات التي طرأت على المفاهيم والقيم، وما أطلق عليه بالجنوح العام لدى المواطنين لـ "الانتقام من الدولة".

انتقل الباحث إلى مناقشة الجذور السياسية للفساد، راسماً صورة سوداوية للواقع، أكد من خلالها على استحالة معالجة ظاهرة الفساد، دون حدوث تبدل في المفاهيم والممارسة السياسية. إن غياب الإصلاح السياسي، من وجهة النظر هذه، سيؤدي إلى انفلات ظاهرة الفساد، ويجعل من الصعوبة تأطيرها أو تحجيمها.. والحرية هي الأنجع في معالجة هذه الظاهرة، وان استفحالها هو أحد المبررات لنشوء الحكم الصالح.

وقد قاد هذا التوصيف السهل والسلس والمتماسك، البعيد عن التعبيرات الفضفاضة، الباحث إلى التوصل في نهاية ورقته إلى استنتاجات، هي أقرب إلى التوصيات, حيث اعتبر تحقيق الإصلاح السياسي وحرية الرأي والتعبير وسيادة القانون شروطا لا بد منها للحد من ظاهرة الفساد. ورأى أن مشاركة الرجال والنساء في العملية الانتخابية شرط من شروط وجود الحكم الصالح، مطالباً بالوضوح والشفافية في صناعة القوانين والقرارات وتطبيقها، وتوفير المعلومة بسهولة خاصة للفئات المتأثرة بتلك القوانين والقرارات.

هناك جملة من الملاحظات أود التركيز عليها حول بعض النقاط التي وردت في الورقة. ابتداء من التعريف الذي قدمه الباحث لمفهوم الفساد. لقد عرف الأستاذ الحسن الفساد بأنه استخدام السلطة لغايات شخصية، أو استخدام سلطة الآخرين ونفوذهم في المؤسسات العامة لمساعدة أصدقاء أو أقرباء لينتفعوا على حساب الآخرين، أو ممارسة سلوكيات تعتبر حسب القيم الاجتماعية، حى وإن لم يكن، في بعض الأحيان، ضمن المحرمات القانونية، وشذوذا قد لا يقف أثرها على من يمارسها وإنما

يتعداها إلى شرائح اجتماعية أخرى.

حول هذا التعريف لدي أمران.

الأول أنني تمنيت لو أن التعريف امتد ليشمل قضايا أخرى، قد لا تدخل مباشرة في سلوك الأفراد، ولكن حضورها لا يمكن أن يوضع إلا ضمن مؤشرات استفحال ظاهرة الفساد مثل: هدر المال العام وتبذير الثروة النفطية والمائية، وخلق مشاريع وهمية، أو مشاريع غير قادرة على التنافس وليس لها عائد، وكذلك الخلل في توزيع الثروة وبرامج التنمية وعدم شموليتها بشكل أفقي مجمل المناطق... وغير ذلك مما ليس له علاقة مباشرة باستخدام السلطة شخصياً أو بواسطة الآخرين لغايات شخصية. وهذه القضايا، حسب اعتقادي، ذات علاقة مباشرة بالتبعية الاقتصادية التي هي أحد أوجه غياب الاستقلال وانعدام المشاركة الشعبية في صناعة القرار، والتي يشكل حضورها بيئة مناسبة للفساد.

الأمر الثاني، هو أن الإشارة إلى القيم الاجتماعية، لم يكن موفقاً، لأن هذه القيم ليست لها صفة الثبات، وكثير منها قد تغيرت، أو لديها القابلية للتبدل. وكثير أيضا مما يتوق لها الباحث من حقوق، لا يستقيم تحقيق الحرية والديمقراطية دونها هي أمور مستجدة، وكانت حتى وقت قريب، تعتبر ضمن شرائح اجتماعية واسعة من المحرمات، كتعليم المرأة والسماح لها بقيادة المركبات والمشاركة في الحياة العامة، وكثيرة هي القضايا التي تغيرت، في الخمسين سنة الأخيرة، بمنظومة القيم، وأثرت بشكل إيجابي يمكن التعرض لها في هذا السياق.

نقطة أخرى كنت أفضل لو أن الباحث قد تجنبها وهي موضوع الانفصام في الشخصية الذي ورد في التمهيد للبحث. حيث أشار في مقدمة بحثه إلى وجود صورتين حادتين لا تخلوان من المبالغة منوها إلى سيادة ثنائية متنافرة تتمثل بالمبالغة في التركيز على البيئة الدينية، والحفاظ على بعض المظاهر التطهرية، وبين الزيف الذي يجري داخل الأسوار وخارج الحدود، من جهة أخرى. وان الباحث يفهم، بسبب ذلك، إلى حد ما، المقولة السائدة أن المجتمع السعودي في مجمله يعيش انفصاماً في الشخصية.

إن هذا التوصيف للواقع المجتمعي السعودي يثير تساؤلات كثيرة حول منهجية الاستنتاج. وذلك أن الحالة التطهرية التي أشير لها ليست موجودة، على أرض الواقع، لا في داخل الأسوار ولا خارجها. وأن ما يجري حقيقة يقتصر على فرض ممارسة قسرية في كثير من الأحيان لبعض الطقوس واقتصار في الالتزام بظواهر الأحكام الشرعية، دون وعي البيئة والظروف التي حكمت بروز تلك النصوص في الحقب التي برزت فيها الدعوة الإسلامية، وفي مراحل لاحقة عندما جرى تدوين الفقه وبرزت المذاهب الإسلامية الفقهية على اختلاف رؤاها وتوجهاتها. إن هذه المبالغة تركز على القشور، وتعيش خارج العصر، بل وتتصادم معه في حالات كثيرة. وهكذا فإن الإشارة إلى الحالة التطهرية سوف تقحمنا، عند المقارنة والمقاربة التاريخية، في مساجلات ربما لا تخدم هدف البحث. فالطهر الديني، على كل، في مجمل تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، لم يتعد فترة الخلافة الراشدة التي لم تتجاوز الثلاثين عاما من عمر الخلافة العربية الإسلامية، وحتى تلك المرحلة كانت مليئة بالمحن والفتن والمنازعات، ويكفي الإشارة إلى أن ثلاثة من الخلفاء الأربعة انتهت حياتهم غيلة على يد أشخاص ينتسب بعضهم إلى نزعات إسلامية جذرية، ولا شك في أن ذلك قد غيب، أو على الأقل أضعف، من إمكانية الحديث عن نزعات تطهرية، في مجمل التاريخ العربي الإسلامي نظرا لغياب المناخ المناسب لتطبيق جوهر الدين وتشريعاته.

لا شك في أن كل المجتمعات الإنسانية، والمجتمع السعودي شأنه في ذلك سائر المجتمعات الأخرى، عندما تمر بأزمات حادة، ومراحل انتقال تتيه فيها الرؤى وينعدم فيها اليقين تلجأ إلى الحيل الدفاعية لتحقيق توازنها النفسي. ومن المؤكد أن الطفرة النفطية أحدثت هزة كبيرة في المجتمع السعودي، وبدا الاهتزاز وانعدام الرؤية ومحاولة الكشف عن هوية جديدة أحد تعبيرات واقع الحال، وذلك شيء طبيعي جدا يحدث في المجتمعات الأخرى التي تواجه بمثل هذه الهزة. ومن هنا تأتي الإدانة للدولة والمجتمع ووصمها بالانفصام، في غير سياقها، ولا تستقيم مع التحليل ومع النظرة المتفائلة للمستقبل. إنها أولا إدانة فرضت على الجميع. وساوت بين الكل، وغيبت إمكانية التطلع إلى قوى مستقبلية ناهضة تعمل على تغيير الواقع، باتجاه محاصرة عوامل النكوص والإحباط والقضاء على مظاهر الفساد.

أصاب الباحث كبد الحقيقة، حين ربط بين غياب الحرية والديمقراطية واحترام القانون، وبين الفساد. ومن المؤكد أن هناك علاقة تبادلية بين سيادة الحرية والديمقراطية واحترام القانون، وبين استفحال ظاهرة الفساد. فبالقدر الذي تبهت فيه الأولى– الحرية والديمقراطية– بالقدر الذي تنمو فيه مظاهر الفساد. وذلك ما يجعل من مطالب الديمقراطية والحرية وسيادة القانون ليست فقط حقوقا إنسانية أساسية، وتعبيرات عن التزام أخلاقي، بل أيضا عناصر ملحة كي يتقدم المجتمع ويبني نهضته وتطوره على أسس صحيحة.

أما أن يكون الفساد السياسي في جانب منه حاصل تشابك بين الموروث الثقافي والعلاقات القبلية والمناطقية، فذلك صحيح، ولا ينبغي أن يشار إليه باعتباره رأيا خاصا بجهاز الحكم، فقط كما أشار إلى ذلك الباحث. فإذا لم يكن الفساد حاصل تشابك بين الموروث الثقافي والعلاقات القبلية، إلى جانب الهيكلة السياسية التي يمارس فيها البناء الفوقي أداء وظائفه، وغياب العلاقات التعاقدية وانعدام المشاركة في صناعة القرار، وجميعها تعبيرات عن ذلك التشابك، فما تكون أسباب الفساد إذن؟!

وقع الباحث في خطأ، هو حسب اعتقادي غير متعمد. فقد أدان، من جهة، موقف النخب التي تعتبر الخصوصية السعودية قاعدة للتحليل، مرسخة في ذهنيتها أن الإصلاح السياسي مضاد للقيم الدينية والأعراف والتقاليد السائدة. وفي هذا الصدد استعان البحث ببعض الآراء الرافضة لفكرة الخصوصية السعودية، وهي استعانة جميلة ومركزة. والواقع أنني شخصيا أشاطر في النظرة، وأرى أن القوى الوطنية هي أول من ينبغي أن تتصدى لمفهوم الخصوصية السعودية، الذي استخدم كرباجا وسيفا مسلطا في الداخل من قبل القوى الأصولية، التي تعارض أي تطور. إنها تحت ذريعة هذه

الخصوصية، تحرم كثيرا مما ينبغي أن يكون مباحا، وتحول دون تحقيق النهضة والتطور. فهي تحرم قيادة المرأة للمركبات، وتحرم الانفتاح وقيام مؤسسات المجتمع المدني، وتتصدى لحقوق الإنسان، وحق المواطن في صناعة القرار. لكن الباحث، وقع في ذات الخطأ الذي يروج له من يتحدث عن الخصوصية، وإن كانت الخصوصية التي تحدث عنها جاءت معكوسة. لقد أشار الباحث في معرض حديثه عن الجذور الثقافية للفساد إلى خصوصية سعودية هو نفسه عند حديثه عن رأي النخب السعودية في الفساد، قد رفض فكرة الخصوصية واعتبرها أحد معوقات التقدم.

أنا أثق بأن الباحث حين تحدث عن الخصوصية لم يقصد بها التوافق مع المعنى السائد الذي تروج له العناصر الأصولية، لكن الإيحاء بالخصوصية بالمعنى السلبي أو الإيجابي، أو بأي معنى كان يجعلنا خارج المحيط الذي نعيش فيه. بل إنه للأسف أمام سخف الطروحات التي تدعو إليها تلك العناصر الأصولية جعل منا بشرا نعيش خارج التاريخ، وربما في كوكب آخر، خارج هذا الكون.

سيواجه مثل هذا التحليل المغرق في البحث عن الجذور الثقافية للفساد بنقد حاد يتمحور في الإشارة إلى أن الفساد، بشكل عام، هو حاصل تفاعل وتجاذب بين جملة من العناصر، وأنه تعبير عن مرحلة تاريخية من السيرورة الاجتماعية وعن غياب لعناصر طبقية فاعلة ومؤثرة في الحراك الإجتماعي، وهو أيضا، كنتيجة لذلك، انعكاس لغياب هياكل الدولة بمفهومها الحديث، طبعا. وسيشار إلى أنه في مناطق مجاورة في مصر والعراق واليمن والمغرب، وحتى الأردن الدولة الحديثة المنبثقة عن سايكس – بيكو، جميعا حكمتها أسر بحكم انتماءاتها العشائرية والقبلية، وفرضت على بلدانها بصماتها وتسميات أسرها. ففي مصر كانت أسرة الخديوي تتوارث الحكم، وفرضت على البلاد بصماتها. بل إن محمد علي باشا، قائد النهضة المصرية الحديثة، اعتبر كل الأراضي المصرية جزءا من إقطاعياته، وساد نظام ملكية الأرض بشكل هرمي، جاءت الدولة في السلم الأعلى منه، ولم يحدثنا تاريخ تلك الحقبة عن فساد فاضح في مصر بالمعنى الذي أشارت إليه الورقة. وبالمثل يمكن الإشارة إلى أنه كانت هناك ملكية هاشمية في العراق أطيح بها عام ١٩٥٨ إثر انقلاب تموز/يوليو، وأخرى لا تزال قائمة بالأردن. وقد فرض الملوك الذين حكموا هذين البلدين بصماتهم وأسماء عوائلهم على البلاد. وكانت هناك مملكة متوكلية في اليمن، وأخرى لا تختلف كثيرا، وما زالت قائمة في المغرب، ولم يحل وجود الأخيرة دون مشاركة المعارضة السياسية بالحكم، بل وقيادة الحكومة كما هو حاصل الآن في تلك البلاد.

ولن يجادلنا زميلنا الباحث، في أن حجم مستوى استشراء ظاهرة الفساد في هذه البلدان ليس بمستوى واحد، وأن إيقاعه وزخمه يختلف من مكان لآخر، رغم نشازه أينما كان، وأيضا رغم تشابه شكل الأنظمة في البلدان التي أشرنا إليها بكثير من المجالات، على الأقل في كون من يقف على قمة الحكم فيها هم أسر وعشائر.

إن ذلك يفرض علينا إعادة القراءة في أسباب استفحال ظاهرة الفساد بمنهجية أخرى بديلة، لا تخرجنا من دائرة القانون العام ولا تجعلنا خارج الكون. ولعلي أميل في هذا الصدد إلى العودة إلى ماكس فيبر، وتقسيماته لأشكال الحكم القبلية والكارزماتية والقانونية العقلانية، مع بعض التعديلات. وربما تعتبر دراسة الدكتور هشام شرابي عن البنية البطركية، والتي زاوج فيها بين المفهومين الفيبري والماركسي، مفيدة لتسليط الضوء على هذا الموضوع.

إن الحديث عن أسباب الفساد ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار جملة من الحقائق، يأتي في مجملها الموقع التاريخي للنظام السياسي الذي تمارس تحت مظلته حالة الفساد، وطبيعة علاقاته المحلية والمحيطة والدولية، ومستوى النمو للهياكل الاجتماعية القائمة، والقوى الاجتماعية والسياسية الفاعلة، ومستوى الوعي السياسي والاجتماعي والاقتصادي في البلاد، وفاعلية مؤسسات المجتمع المدني فيه إلى جانب تأثير الموروث في صياغة العادات والتقاليد، وتأثيراتها على الأداء البيروقراطي في الدولة.

ويمكن أيضا أن يأخذ عنصر إنتاج النفط، وما عرف بالطفرة النفطية، التي جعلت عددا من الكتاب المعروفين يتكلمون عن حقبة سعودية أو حقبة نفطية في السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم، كعامل متدخل Intervening Variable في صياغة نسق العلاقات بين المواطنين. فهذا العامل قد أدى إلى زيادة دخل الدولة بأرقام فلكية، بالمقارنة مع ما كان لديها من قبل. وقد أتاح ذلك الفرصة لبروز مجموعة من العوامل الجديدة. أولها أن الدولة قامت بضخ أموال كبيرة في السوق، وخلق ذلك علاقات ريعية، وطبقة طفيلية ليست لها علاقة بالانتاج من قريب أو بعيد. وكان من أحد نتائج ذلك حدوث مقايضات أدت إلى مشاركة نخبة من الشباب والمثقفين الذين كان يعول عليهم في قيادة مشروع الإصلاح في مشاريع احتيالية، واستلامهم لوظائف قيادية في الشركات متعدية الجنسيات التي قدمت كنتيجة طبيعية للطفرة. ومن هنا فإن النفط حقق عدة أغراض ساهمت في تعضيد حالة الفساد. فقد عطل من الحراك السياسي المطالب بإصلاح القضاء وتطوير القوانين وإعادة الاعتبار لمفهوم المشاركة في صنع القرار. كما ساهم في ترسيخ فكرة الاستسلام للاقتصاد الريعي وترسيخ العلاقات البطركية الموروثة، وتغليفها بمظاهر تمدين مزيفة، وضعت لمصلحتها إمكانيات الطفرة.

إن هناك ظروفاً مستجدة تجعلنا نعتقد أن العمل في سبيل محاصرة الفساد لن يتم عن طريق الضربة القاضية، وإنما من خلال عمل دؤوب ومثابر. وعبر تصعيد الحراك السياسي السلمي، لخلق حالة من التراكم، تفضي في النهاية إلى تحولات جذرية رئيسية، عمادها حرية الإنسان وحقه في الحياة الكريمة، وتحقيق التكافل، وقيام علاقات تعاقدية، والدفع بعملية بناء مؤسسات المجتمع المدني. ولا شك في أن تلك جميعاً تمثل خطوات راسخة في برنامج القضاء على مظاهر الفساد وتحقيق الحكم الصالح.

---

* قدّم التعقيب في الندوة التي أقامها مركز دراسات الوحدة حول الفساد والحكم الصالح في العالم العربي في بيروت (٢٠–٢٢ سبتمبر ٢٠٠٤).

بالحرية نستدل على الإصلاح

منيرة عبد الرزاق

يقال بأن بعض الانظمة السياسية لا تتسلح فقط بالحريات بل تعيش عليها، فبإسم المخاطر التي تحملها الحريات يتم خنقها، وباسم استغلال الحرية من قبل خصومها يتم كبتها، إذ لا حرية لأعداء الحرية كما رددت الانتلجنسيا اليسارية.

ان مسوغات مصادرة الحرية، وخصوصاً حرية التعبير تبرر كافة انواع الرقابة والتضييق وفي نهاية المطاف احتكار وسائل التعبير والعمل السياسي من قبل الحكومة، باعتبارها، زعماً، الناطق الرسمي بإسم الحقيقة والممثل الشرعي الوحيد للمصالح العامة.

يحذّر المسؤول الرسمي بأن ثمة خطراً بالغاً في نقد المؤسسات الحكومية والاداء العام لوزارات الدولة، ومراجعة الخطاب الديني الرسمي، وفحص شبكة التحالفات الدولية التي تربط الدولة بالخارج، وتقويم النظام الاجتماعي والثقافي الداخلي.. كل تلك الموضوعات وغيرها تمثّل تابوات يحظر تناولها لأنها تحدث خللاً في النظام العام الذي قد يؤدي في نهاية المطاف الى تهديم اركان الدولة, ولذلك فإن الفكرة القائلة بأن خطر الحرية على بقاء السلطة السياسية أشد من خطرها على تخريب القيم الاجتماعية، تبدو مقبولة.

في ضوء هذه الفكرة، فإن قمع حرية التعبير يمثل التقرير العلني والفعلي لقمع المجتمع من قبل الدولة، فحين تغيب وسائل الاعلام الحرة القادرة على التعبير عن مشكلات المجتمع وهمومه ومظالمه بدرجة من الوضوح والشفافية فإن ثمة حقيقة ثاوية في هذا الغياب وهي أن المجتمع يتعرض لعملية بطش قاسية على يد المؤسسات المسؤولة عن حرمان ووأد الحريات.

هنا ندخل الى تسلّح الدولة بالخطاب الاصلاحي، حيث باتت تستمد منه أسلحة تواجه به خصومها الاصلاحيين الحقيقيين. فبإسم الاصلاح لم يتم تشويه طريقة انجازه، والطريق الموصلة اليه فحسب، بل جرى اعتقال المنادين به وخنق أصواتهم، ومنع إنضمامهم الى الركب الاصلاحي. لقد أعادت الدولة انتاج الاستبداد ولكن عن طريق معزوفة الاصلاح، فقد تم تعزيز نمط التفكير الخاص بالاصلاح المسلوب الحياة، عن طريق انشاء هياكل فارغة تحمل اوهام الاصلاح ولكن دون أن تعنيه، فهي مصممة للايهام فحسب، أي أن ثمة شيئاً يجري داخل المسوّرة الجغرافية لهذا البلد يقترب من شكل الاصلاح.

من الضروري اليوم وغداً أن نصوغ تصوّراً ثابتاً ونهائياً يفهم العلاقة المتلازمة بين الاصلاح وشياع الحريات العامة، إذ لا يمكن تصوّر عملية اصلاحية تتم في أجواء خانقة لحرية الكلمة وتكميم أفواه من ينشدون البوح بأفكار عجزت صدورهم عن احتضانها لفترات طويلة. لا يمكن أن نتصوّر إصلاحاً في شكل انتخابات أو في غيرها دون أن نتأمل في قضية ثلاثة من رموز التيار الاصلاحي الوطني (الحامد والفالح والدميني) الذين مازالوا يقبعون خلف القضبان، ولا يمكن تصوّر إصلاح ومازال عدد من رموز التيار الاصلاحي محرومين من الكلام والسفر والاجتماع والنشاط.

منذ ان نعي الاخطار المستمرة لضروب الاستبداد السياسي والفساد التي تهدد الحريات العامة والعملية الاصلاحية برمتها، ومنذ أن نفهم بأن شكل الاصلاح ليس اصلاحاً، نقول بأن العملية الاصلاحية لا تقبل هذه القسمة الزائفة: اصلاح حقيقي واصلاح شكلي، فهذا الفصل بين الظاهر والباطن في المطلب الاصلاحي ينطوي على مخاطرة مميتة، أي خطر التحلل من الداخل، حيث ينخر الفساد في فكرة الاصلاح من داخلها عن طريق تخليق خلايا قاتلة من ذات الجسد بحيث لا تجعله قادراً على المقاومة، وتؤدي في الاخير الى تحلله واضمحلاله.

إن ما تقوم به الدولة حالياً هو تخريب للوعي الاصلاحي والعبث بمنجزاته عن طريق اعادة انتاج نفسها اصلاحياً ولكن بأدوات غير متقدمة، فهي تلوذ بقوى رجعية ولنقل غير اصلاحية من أجل الوصول بها الى عرش الاصلاح، وكما هي العادة فإنها تفصل نفسها عن المحيط الافتراضي والطبيعي الذي يمكن منه ان تستمد المشروعية وتحقق به الاستقرار.

صحيح ان التيار الاصلاحي الوطني يعاني قسوة ومرارة غياب الحرية، فرموزه باتوا محرومين من الافصاح عن أفكارهم في الاصلاح السياسي، وفي مجريات التغيير السياسي المستقبلي، الا أن غيابهم يمثّل في الوقت نفسه إدانة كبيرة وخطيرة للنظام السياسي، بل فضحاً لأي مدعى اصلاحي تتبناه الدولة، إذ لم يكن التيار الاصلاحي الوطني ممثلاً لفئة مقطوعة الجذور او يعمل على هامش الحياة الاجتماعية والسياسية، وليس حركة معزولة عن الاوضاع الداخلية والاقليمية والدولية، وليس خارج سياق التطور الطبيعي الذي يشهده المجتمع.. إن غياب هذا التيار يعني غياب النوايا الصادقة بالاصلاح، وهذا ما يظهر بوضوح الآن، حيث تخلّت القيادة السياسية عن معجمية الاصلاح الذي جرى اللجوء اليه بكثافة غير مسبوقة كرد فعل على ظهور التيار الاصلاحي الوطني، ولكن بعد القرار التعسفي باعتقال ثلة من الرموز الاصلاحية في الخامس عشر من مايو الماضي فإن أجواء القمع غشيت الفضاء العام، ووصلت وسائل الاعلام المحلية تعليمات فورية وعاجلة بوقف الحديث عن الاصلاح السياسي. وبطبيعة الحال، فإن إعطاب عجلة الاصلاح من منظور الدولة لم يكن يستهدف إيقاف العربة بقدر ما هو إبطاء لحركتها الى أقصى درجة ممكنة ومن ثم حرف مسارها، كيما لا تفقد العائلة المالكة وسام الاصلاح، بل وتصادر منجزاً كانت القوى السياسية الوطنية قد دفعت ثمنه على أيدي الاباء غير الشرعيين للاصلاح.

في حقيقة الامر ان الدولة سعت ليس الى مجرد اختطاف الرداء الاصلاحي، عن طريق تأسيس سلسلة لجان منزوعة المضمون الاصلاحي، وانما ايضاً الى استعباد العملية الاصلاحية.. ولعل من رزايا الاستبداد في هذا البلد ان يمنح المسؤول عن قمع الحريات وساماً اصلاحياً من الدرجة الممتازة، كالترويج لفكرة ان وزارة الداخلية هي الجهاز الأكثر تقدماً في ميدان الاصلاح السياسي..

نحن بدورنا نقول أن السعودية مازالت تمثل مملكة القمع والاستبداد، وما نعلمه بالفطرة والسليقة والتجربة ان دعوى الاصلاح لا تجتمع مع اعتقال المصلحين، وان زعم الحرية لا تلتقي مع قمعها في الاعلام والصحافة.. ومهما تشوّه الاصلاح فإن الحرية تصبح وحدها شاهداً عن طريق القمع والاستبداد.

بين الإسلاميين والليبراليين:

الإصلاحيون الليبرو - إسلاميون الجدد في السعودية

ستيفن لاكرويس*

شهدت السنوات القليلة الماضية في السعودية ظهور إتجاه جديد ممثل بشخصيات إسلامية وليبرالية سابقة من السنة والشيعة تدعو لتغيير ديمقراطي ضمن إطار إسلامي من خلال إعادة قراءة المذهب الوهابي الرسمي. وقد تمكنت هذه النخبة من المفكرين من إثبات وجودها على الساحة المحلية من خلال سلسلة من البيانات والعرائض، حتى أن مشروعهم لقي تجاوبا داخل العائلة المالكة نفسها. وبالفعل فقد اتخذت الحكومة منذ ذلك الوقت عدة خطوات تمهيدية باتجاه الإصلاح السياسي والديني. ولكن هل يعني هذا أن السعودية على وشك دخول حقبة ما بعد الوهابية؟ ستلقي هذه المقالة الضوء على ظاهرة جديدة في السياسة المحلية السعودية، وهي ظهور تيار يضم شخصيات إسلامية وليبرالية سابقة من السنة والشيعة تدعو لتغيير ديمقراطي ضمن إطار إسلامي من خلال إعادة قراءة أسس المذهب الوهابي الرسمي للمملكة.

شهدت الساحة الفكرية السعودية، منذ نهاية التسعينات، سلسلة من التطورات الداخلية أدت إلى انقسام عناصرها الاسلامية السنية إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية:

- **الاتجاه الأول** مكون من الأعضاء البارزين في تيار الصحوة الإسلامية السابق والتي كانت تمثل المعارضة الإسلامية في بداية التسعينات، مثل «سلمان العودة» و «عايض القرني»، والذين قرروا الابتعاد عن القضايا السياسية المحلية وحصر نشاطهم بالحقل الديني. وبعبارة أخرى هم الذين تم استيعابهم من قبل الحكومة السعودية واستخدامهم كبديل لهيئة كبار العلماء التي تعرضت شرعيتها ونفوذها لضربتين قاصمتين: أولاهما بقيام حرب الخليج الثانية وقبولها بوجود القوات الأجنبية في البلاد، وثانيهما بموت اثنين من أكثر أعضائها احتراماً وهم الشيخ ابن باز (عام ١٩٩٩م) والشيخ ابن عثيمين (عام ٢٠٠١م).
- **الاتجاه الثاني** يتكون من الإسلاميين الذين اختاروا أن يخوضوا غمار الدعوة السلفية الجهادية العالمية كمناصرين ومنظرين ومتحدثين باسم هذه النزعة المتطرفة الجديدة.
- **أما الاتجاه الثالث** فيضم أولئك الذين اختاروا خطا وسطا وهم محور هذه الدراسة.

بدأ هؤلاء المفكرون والناشطون منذ عام ١٩٩٨م بإعادة صياغة دعوتهم الهادفة إلى الإصلاح السياسي بنمط إسلامي ديمقراطي، موجهين في الوقت نفسه انتقادات غير مسبوقة للمفاهيم الوهابية ومشددين على ضرورة التلازم بين الإصلاح السياسي والديني. وعلى هذا الأساس تمكنوا من إقامة تحالف مع عناصر من غير الإسلاميين السنة في الساحة الفكرية السعودية وهم الليبراليون والشيعة، وخلق منبر سياسي وطني ديمقراطي مناهض للوهابية، محدثين بذلك اتجاهاً جديداً على الساحة السياسية الفكرية السعودية.

ولهذا فإن هذه النزعة تعتبر فريدة من نوعها لجدة مضمونها الديني والسياسي من جهة، وللتنوع الكبير في خلفيات مناصريها سواء من جهة التفاوت الصارخ الجيلي-المناطقي-الفكري بينهم مما يعكس نوعاً ما التنوع القائم في المملكة.

وبينما يصنف بعض هؤلاء المثقفين أنفسهم على أنهم (وسطيون/ من دعاة الوسطية) أو (تنويريون) أو حتى (عقلانيون)، فإن معظمهم يتفق على تعريف أنفسهم بـ(الإصلاحيين) أو كما صاغها عبد العزيز القاسم في آذار- مارس ٢٠٠٣م (مجموعة من الإسلاميين الليبراليين أو الليبراليين الإسلاميين). ولهذا فسوف نستخدم هنا تعبير (الإصلاح الليبرو - إسلامي) وذلك لتخصيص الإطار الفكري لهذا الاتجاه الجديد وسنشير للمنادين بها بـ (الليبرو- إسلاميين).

ليس هناك شك بأن هجمات ١١ أيلول- سبتمبر ٢٠٠١م المؤلمة كانت محفزا لهذا التيار الإصلاحي (الليبرو-إسلامي). فقبل ذلك التاريخ كان هؤلاء المثقفون يعبرون عن آرائهم بشكل غير رسمي في الديوانيات الخاصة ومنتديات الإنترنت والمقالات الصحفية، ولكن على أثر تلك الهجمات قام هؤلاء باستغلال المناخ السياسي الجديد السائد في المملكة لخلق إجماع أوسع لدعم توجهاتهم ولتحويل طموحاتهم إلى بيانات وعرائض سياسية توجت بتلك العريضة التي تم تقديمها إلى ولي العهد الأمير عبد الله في كانون الثاني- يناير ٢٠٠٣م. ولهذا فإن الخطوات الإصلاحية التي اتخذها ولي العهد الأمير عبد الله في ٢٠٠٣م - ومن أهمها تنظيم مؤتمر للحوار الوطني والإعلان عن انتخابات بلدية جزئية - أتت نوعاً ما كاستجابة لهذه المطالب المحلية، ولا يمكن اعتبارها بأي شكل من الأشكال نتيجة للضغوط الأمريكية فقط. إن دراسة هذه الاتجاه الليبرو- إسلامي سيلقي الضوء على الأبعاد الداخلية لمسيرة الإصلاح السعودية التي يصفها الكثير من المراقبين بشكل مغلوط على أنها خارجية المنشأ بالكامل.

ولإعطاء القارئ نظرة أوضح عن هذا الاتجاه، سنبدأ برسم صورة فكرية لعدد من الشخصيات البارزة التي تمثل العناصر الأساسية لهذا التيار، ومن خلال ذلك سنبرز الطبيعة المتباينة الاجتماعية - الفكرية له وفي نفس الوقت تماسكها الإيديولوجي. ثم سنتفحص الظروف التي سمحت بظهور هذا الاتجاه ونحلل كيف شكل تدريجياً مضمونا سياسيا متكاملا يهدف إلى احتضان الحقل الفكري السعودي برمته. وأخيراً سنقيِّم

بـإيـجـاز الأهـمـيـة السـيـاسـيـة لحركة الإصلاح الليبرو- إسلامي وسنحلل كيف تعاملت الحكومة السعودية مع هذه الظاهرة الدينية – السياسية الوليدة.

الشخصيات البارزة في التيار الليبرو - إسلامي

- عبد العزيز القاسم: الشيخ الديمقراطي

ولد الشيخ عبد العزيز القاسم في أوائل الستينات في منطقة الرياض، وبعد دراسة الشريعة أصبح قاضياً في المحكمة العليا في الرياض. وفي أوائل التسعينات انخرط في اتجاه تيار الصحوة الإسلامية وأصبح من الأعضاء الناشطين في برنامجها السياسي الإصلاحي بانضمامه إلى مجموعة مؤلفة من ٥٢ شخصية إسلامية سعودية بارزة قدموا (خطاب المطالب) إلى الملك فهد في عام ١٩٩١م، ثم تحول إلى عضو فاعل في (لجنة الدفاع في الحقوق الشرعية) التي أسسها أعضاء من المعارضة الإسلامية في عام ١٩٩٣م. وقد تم اعتقاله وأفرج عنه في عام ١٩٩٧م، ولم تتم إعادته لمنصبه الرسمي حيث يعمل الآن كمستشار قانوني مستقل، وأصبح من حينها أحد أهم الشخصيات في التيار الليبرو – إسلامي الناشئ.

إن حجر الأساس في المنهجية الفكرية لعبد العزيز القاسم يغلب عليه البعد السياسي، فهو يبدأ بانتقاد مواقف الحركات الإسلامية المعاصرة التي رفضت بشكل قاطع النماذج السياسية الغربية، حيث يصرح بأنه لا يجب تبني تلك الأنظمة بشكلها الحالي ولكن ينبغي أن تشكل مصدراً للإلهام بالنسبة للإصلاحيين المسلمين. ويتابع قائلاً بأن كل ما يحتاجه الإسلام هو نظام سياسي تسوده العدالة، تحدد ماهيته من خلال مبدأ الاجتهاد، ولذا فهو يرى أنه يجب على المسلمين اعتناق مبدأ الديمقراطية بما أنها أثبتت أنها الطريقة الأمثل لبناء مجتمع يسوده العدل. وهو يصر على حقيقة أن الديمقراطية هي منهج تطبيقي فقط، وأن مضمونها فيما يتعلق بالقيم يجب أن يختلف حسب طبيعة المجتمع التي تطبق فيه، وعليه فإن الديمقراطية لا تعني العلمانية ولا التغريب، وهذه نقطة لا يزال معظم الإسلاميين يجدون صعوبة كبيرة في تقبلها. ويدعو القاسم في كتابات أخرى له إلى إيجاد مجتمع مدني حقيقي، إذ بدونه لن يكون هناك أي معنى للديمقراطية الإسلامية.

ويشير القاسم أيضاً إلى أن الوطنية السعودية لا تتعارض مع الإسلام، وأن المشكلة الوحيدة لهذا المفهوم هي أنها أصبحت أداة في يد السلطات العلمانية في العالم العربي مما أدى إلى رفضها من قبل الإسلاميين الذين اعتبروها جزءاً لا يتجزأ من الأنظمة التي كانوا يحاربونها، ويضيف القاسم: (وعلى كل حال فإن مفهوم الوطن موجود في القرآن وبالإضافة لذلك رويت أحاديث نبوية عديدة تفيد بأن النبي محمد أحب مدينة مكة لدرجة أنه عندما كان في المدينة المنورة كان يشعر بالحنين الشديد إليها). وأخيراً فهو يعتقد أنه من المهم جداً القضاء على الانقسام بين الإسلاميين والليبراليين في المجتمع السعودي، وهو يشدد على أن انعدام الفهم المتبادل ومعرفة الطرف الآخر هو فقط السبب في عدم الثقة بين الطرفين، ويقول أنه واثق من أن زيادة مستوى الاتصال داخل الساحة الفكرية السعودية سيساعد في حل هذه المشكلة.

وعلى كل حال فإن معتقدات القاسم الليبرالية في الحقل السياسي لا تنطبق على القضايا الاجتماعية، وعندما سُئل عن رأيه حول ما إذا كان يجب السماح للنساء بقيادة السيارات، أجاب بأنه نظراً للظروف الحالية في المملكة فإنه يعارض إعطاءهن هذا الحق. وفي مقابلة صحفية أخرى معه حذر من أخطار الاختلاط بين الجنسين في أماكن العمل مما يعطي الفرصة للرجل بأن يختلي بالمرأة، وهو شيء محظور في الإسلام. إن هذا المثال يوضح الفرق بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاجتماعية في السعودية.

- عبد الله الحامد: المجدد

يشترك عبد الله الحامد مع القاسم في عدة نقاط أولها أنه أيضاً كان عضوا ناشئا في تيار الصحوة الإسلامية، ثم خطا أول خطواته السياسية المهمة مع (لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية)، وثانيها أن الاستنتاجات التي توصل إليها تماثل تلك التي توصل إليها القاسم مع أنه يتبنى أسلوباً وخطاباً مختلفاً.

ولد عبد الله الحامد في عام ١٩٥٠م في بريدة في منطقة القصيم، وتلقى دراسته العليا في قسم اللغة العربية في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، ثم ذهب إلى مصر حيث درس في الأزهر وحصل على درجة الدكتوراة هناك، وعاد إلى المملكة في عام ١٩٧٧م حيث تم تعيينه أستاذا في الأدب. وفي عام ١٩٩٣م أصبح الحامد أحد المؤسسين الستة للجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، مما أدى إلى فصله من عمله وإلقائه في السجن حيث أمضى عدة أشهر. وسجن مرتين أخريين في ١٩٩٤م و١٩٩٥م ومنذ ذلك التاريخ ألف عدة كتب حول القضايا الدينية بالإضافة للعديد من المقالات.

وعلى خلاف القاسم فإن حجر الأساس في المنهجية الفكرية للحامد ديني بالدرجة الأولى. فهو يقول أن الحاجة الآن لإعادة قراءة النصوص القرآنية ضرورية أكثر من أي وقت مضى لأن ذلك سيكون المنبع للفكر السياسي الاسلامي. ويرى بأن الفكر الإسلامي القائم يعود إلى العصر العباسي، حيث يميل الناس إلى الاعتقاد بأن هذا هو الإسلام الصحيح، وذلك خطأ. فإذا ألقينا نظرة فاحصة سنجد أن هذا الفكر يتضمن عدة أمور ثانوية تم وضعها كحلول لمشاكل نشأت آنذاك، لأن المشرعين والمفكرين وقتها تأثروا ببيئتهم مشيراً إلى حالة المشرع الإسلامي ابن حنبل في القرون الوسطى وهو مؤسس المدرسة الحنبلية في القانون وأحد أبرز المؤثرين على الوهابية. ويضيف: (لقد أنجز ابن حنبل العديد من المهام الجليلة مثل جمع وتصنيف الأحاديث النبوية ولكنه أيضاً عبر عن آراء بعضها يمكن أن يكون عرضة للاجتهاد، وحيثما يكون هناك اجتهاد فهناك بعض الصحة وبعض الخطأ. من الأهمية بمكان بالنسبة لنا الإقتداء والاقتباس من أسلافنا لأنهم لعبوا دوراً مهماً في تراثنا الإسلامي، ولكن الذي أنتقده هو سلوك أولئك المحدثين الذين تسمروا عند هؤلاء الأسلاف واعتبروهم قديسين كما لو أنهم تجسيد للكتاب والسنة).

وحسب الحامد، فانه يوجد هناك نوعان من السلفية: مجددة ومحافظة، والأخيرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمؤسسة الدينية السعودية ويقول: (لقد صاغ ابن تيمية خطاباً دينياً قادراً على التعامل مع المشكلات الفقهية في عصره، وهو بذلك يعتبر مجدداً. ولكن أتباعه الذين جعلوه اليوم المرجع المطلق ويأملون في حل مشاكلنا المعاصرة من خلال أفكاره هم مقلدون وسلفيون محافظون. إن ما نحتاجه اليوم هو أشخاص يستندون إلى الكتاب والسنة لإيجاد حلول للمشاكل الخاصة التي نواجهها: كالعولمة، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، والأمم المتحدة. هل تستطيع وصفات ابن تيمية علاج هذه المشاكل؟).

إن ما يدعو إليه الحامد بشكل عام هو إحياء السلفية الحقيقية في صورتها الحيوية المتجددة، أو ببساطة العودة إلى منهج السلف الصالح وليس إلى إنتاجهم مع رؤية واضحة على ما يجب أن تكون عليه مقاصد الشريعة. إن هذه الرؤيا تذكرنا بأفكار محمد عبده وأتباعه من حركة الإصلاح الديني في مصر أوائل القرن العشرين. ومع أن هذا النوع من الخطاب الديني ربما لا يبدو مبتكراً في بقية أرجاء العالم الإسلامي، فإنه جديد تماماً بين الإسلاميين السعوديين. ويتابع الحامد: (إن الهدف من إعادة قراءة النصوص القرآنية، هو إظهار أن الدين الإسلامي جوهرياً يتطلب الارتقاء الاجتماعي كما الروحي، ولكن

رجال الدين غير المؤهلين للتعامل مع الواقع تجاهلوا المبادئ الاجتماعية والدنيوية والعملية التي ينص عليها الدين وركزوا في المجمل على تلك المبادئ الروحية والغيبية والنظرية، وبهذا أصبحت الواجبات التي فرضها الدين مجرد طقوس، وتم تجاهل متطلبات الحياة الاجتماعية.

إن الذي يدعو إليه الحامد هو العودة إلى تلك القيم، ولهذا فإن دعوته إلى احترام حقوق الإنسان وإقامة المجتمع المدني وتفعيل دور الشورى ينبع انطلاقاً من نظرته للإسلام. وهو يصر على استخدام المصطلح الأخير(إنني أفضل استخدام الشورى بدلاً من الديمقراطية لأن ما نحتاجه هو شيء من نتاج حضارتنا وليس مفاهيم مستوردة). وربما هذا النمط من التأطير هو الذي يبين بوضوح الفرق بين طريقة كل من القاسم والحامد في التعامل مع الموضوع. أما بالنسبة لحسن المالكي، فإن منظوره يختلف عن كليهما.

- حسن المالكي (الثائر على الوهابية)

ولد حسن المالكي في عام ١٩٧٠م في منطقة جيزان على بعد بضعة كيلومترات من الحدود اليمنية. وفي سنوات مراهقته أصبح باعترافه الشخصي (سلفي محافظ) يقضي وقت فراغه في توزيع أشرطة (ابن باز)، حتى أنه كان يفكر بالذهاب إلى أفغانستان لمحاربة الروس. وفي عام ١٩٨٧م غادر إلى الرياض للدراسة في قسم الإعلام بجامعة الإمام محمد بن سعود حيث تخرج منها في عام ١٩٩٢م. وخلال فترة دراسته صُدم بالجو المتشدد المحيط به، وبدأ بالانفتاح الفكري وأصبح مولعاً بالتاريخ. في عام ١٩٩٣م عمل في وزارة التربية كمشرف على النشر ثم أستاذا فباحثا. وفي نفس الوقت بدأ بالكتابة في الصحف بشكل مستمر، وتم اعتقاله لمدة شهرين في عام ١٩٩٦م بسبب مقالة اعتبرت استفزازية بشكل كبير.

ونشر أيضاً عدة كتب منعت جميعها في المملكة. وأثار كتابه الأخير المليء بالنقد اللاذع للمناهج الدراسية السعودية والذي نشر بعد أحداث ١١ أيلول – سبتمبر بقليل (مع أنه يصر على أن التوقيت كان محض مصادفة) أثار فضيحة لدرجة أن مؤلفه طرد من وظيفته ولم تتم إعادته إليها مطلقا.

يصرّ حسن المالكي باستمرار على أنه ليس رجل سياسة ولا ينوي أن يصبح كذلك، وعلى كل حال إذا لم تكن كتاباته تستهدف النظام السياسي السعودي بشكل مباشر، فإنها تهز بعضا من دعاماته الأساسية: إعادة كتابة التاريخ، ونقد المناهج الدراسية، وكذلك الفكر الوهابي. في كتابه (نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي) يكشف حسن المالكي لأول مرة رؤيته حول الطريقة التي يتم بها تدريس التاريخ في المملكة، حيث يتم إظهار السلف الصالح كأنهم معصومون عن الخطأ، وهو حسب المالكي أمر خاطئ تماماً، حيث يقول: (إن أسلافنا ليسوا مختلفون عن بقية البشر، ولقد نجح بعضهم في تحقيق ما أراد تحقيقه وفشل البعض الآخر في ذلك). ولا يتردد المالكي في اتهام بعض الشخصيات التي كان لها حضور رئيسي في كتب التاريخ السعودي كالخليفة (معاوية) الذي يصفه المالكي على أنه طاغية وانتهازي وك (ابن تيمية) الذي يشجب المالكي مواقفه المتشددة وخاصة فيما يتعلق بالتكفير.

وبالنسبة للمالكي فإن إصلاح المجتمع السعودي لن ينجح إلا إذا بُدئَ بعملية إعادة قراءة التاريخ الإسلامي بدون تحيّز، بحيث يصار إلى الإستفادة من دروس الماضي. وبنفس الحماسة يهاجم المالكي بعنف المناهج الدراسية السعودية مركزاً انتقاداته على أحد دعائم التعاليم الدينية الوهابية وهو موضوع: (التوحيد). وفي كتابه: (مناهج التعليم: قراءة نقدية لمقررات التوحيد لمراحل التعليم العام) يُظهر أن الكتب المدرسية التي تُدرَّس للناشئة السعوديين متخمة بالتهجم على المسلمين غير الوهابيين، وتحرض على تكفيرهم وعلى الجهاد ضدهم في حالات معينة، وفي جميع الأحوال الحرص على عدم الاختلاط بهم حتى لو تطلب ذلك الهجرة إلى (أرض الإسلام)؛ وفي حال غير مسلمين فإن الهجوم يصبح اعنف. ولكن المالكي يذهب أبعد من ذلك في نقده ويرى أن الكتب المدرسية السعودية هي فقط إحدى سمات ظاهرة أعم حين يقول أن السبب وراء كل ذلك هو الفكر الوهابي.

إن نقد الوهابية هو المهمة الرئيسية للمالكي وهو من ناحية يهاجم مصادرها الفكرية الأساسية مثل ابن تيمية وابن عبد الوهاب (اللذان مارسا حقهما في الاجتهاد، وقد وقعا مثلهما مثل أي مجتهد آخر في ارتكاب أخطاء). وعلى سبيل المثال في كتاب جدلي بعنوان (نقض كتاب كشف الشبهات) يهاجم المالكي أحد الكتب الأساسية لابن عبد الوهاب (كشف الشبهات) حيث يدين مرة أخرى التشدد الذي يبديه وخاصة فيما يتعلق بالتكفير، ومن ناحية أخرى ينتقد بشدة القسوة المنهجية الشديدة للوهابية، ويقول أن الوهابية التي كانت ترى نفسها فوق المذاهب الإسلامية تحولت إلى نقيض ما أرادته وهو مدرسة دينية جديدة وأصبحت أكثر تصلباً من كل المدارس الأخرى. وفي هذا السياق يتوافق المالكي مع عبد الله الحامد على ضرورة التخلص من ذلك الكاريكاتور السلفي الذي أصرت عليه الوهابية والعودة إلى مثلها الأصلي: حركة سلفية متجددة واعية قادرة على بناء المجتمع المدني، ونظام قائم على الشورى.

إن آراء المالكي الثائرة على التقاليد سببت له الكثير من المتاعب حيث أنه تمت – كما ذكرنا – إقالته أولا من عمله في وزارة التربية، وتردد أن الشيخ صالح اللحيدان والشيخ صالح الفوزان، وهما من كبار علماء المملكة، طلبا شخصياً إقالته. وبعد ذلك جعله الشيوخ السلفيون الجهاديون هدفاً لأقلامهم، وعلى سبيل المثال فقد نشر علي الخضير على شبكة الإنترنت بياناً في حسن المالكي بتاريخ ٢٠٠١/٨/١٤م وصفه فيه بأنه من (حماة عبدة القبور والمرجئة والشيعة)، وأدان (افتراءه على السلف الصالح) ولكن بدون أن يصل إلى درجة تكفيره، ولكنه دعا إلى محاكمته في محكمة دينية. وتبع ذلك البيان بيانات أخرى مشابهة وقعها شيوخ مثل ناصر الفهد وحمود الشعيبي. ولكن كما سنرى لاحقاً ليس المالكي وحده من بين الليبرو– إسلاميين من أثار حنق الشيوخ الجهاديين.

- منصور النقيدان (التائب)

ينتمي منصور النقيدان لنفس جيل المالكي واتبع تقريباً نفس خطواته. ولد منصور في عام ١٩٧٠م في بريدة، وترك المدرسة وهو ابن ستة عشر عاما، وكرّس نفسه كليّاً لما أصبح هاجسه الأول والأخير وهو الدين. وكان المذهب الذي اعتنقه في ذلك الوقت شكلاً متطرفاً من الإسلام (السلفية الجديدة) كما يطلق عليها. يقول منصور متذكراً تلك الأيام: (لقد حطمت جميع أشرطتي الموسيقية، وحرقت الجزء الأكبر من كتبي الأدبية المعاصرة، وخلعت ساعتي التي أرتديها في معصمي، وقررتُ الاستعانة بالشمس)!

اعتقل النقيدان عدة مرات في بداية التسعينات بسبب إشعاله النار في متجر للفيديو، وحدث التحول الحقيقي داخله خلال المدة التي أمضاها في سجن جدة بعيداً عن مرافقيه في بريدة. وحالما أطلق سراحه في نهاية ١٩٩٧م أمضى معظم وقته في قراءة الكتب الدينية وخاصة للمفكرين الإسلاميين المجددين. وفي كانون الأول – ديسمبر ١٩٩٨م، تم تعيينه إماما لأحد مساجد الرياض الصغيرة. وفي شباط – فبراير ١٩٩٩م نشر أول مقالاته في جريدة الحياة تحت عنوان: (هل كان ابن أبي داوود مظلوماً). في تلك المقالة حاول النقيدان إظهار أن منزلة (ابن حنبل) باعتباره إماما عظيما يمجده الوهابيون، أتت بالدرجة الأولى نتيجة لحسابات سياسية لدى الخليفة أكثر من كونها نتيجة طبيعية لصفات ابن حنبل الشخصية، حيث يشدد على قيام الأخير بتكفير شيخ المعتزلة (ابن أبي داوود) بينما يتجاهل معتزلية (الخليفة المأمون). لقد كان لتلك المقالة وقع القنبلة في الأوساط الدينية المحافظة حيث نشر الشيخ شديد

النفوذ (حمود الشعيبي) تصريحاً أدان فيه آراء النقيدان وحتى أنه تم خصيصاً تأليف كتاب لتفنيد آرائه. ولقد كان الضغط الذي مارسه الشعيبي كبيراً لدرجة أن النقيدان فقد وظيفته كإمام. وعلى خلفية هذه الأحداث بدأت مهنته كصحافي، حيث بدأ ينشر مقالات جديدة، وتم تعيينه في أيلول – سبتمبر ٢٠٠٠م محررا للقسم الديني بصحيفة الوطن اليومية السعودية، ولكن تمت إقالته بعد عامين، ومنذ ذلك الحين وهو يعمل ككاتب صحفي مستقل.

كتب النقيدان ذات مرة: (ما نحتاجه بشدة هو فهم متنور للشريعة والنصوص القرآنية ومقاصدها، آخذين بعين الاعتبار التطور الكبير ورياح التغيير التي تهب على الأمم والحضارت). وهو يذهب أبعد من ذلك حين يضيف أنه (يجب أن تكون هناك ثورة مفاهيم حقيقية، إن المصالح والمقاصد هي التي يجب أن تحدد طريقة فهمنا للقرآن وليس العكس. إن القرآن كتاب مفتوح و حمال أوجه). يعتقد النقيدان أن الاجتهاد المتنور سيكون الوصفة السحرية القادرة على إيقاظ الأمة من سباتها العميق ومن هنا سيأتي الإصلاح الاجتماعي والسياسي الذي تنتظره السعودية والعالم الإسلامي برمته. وليست المسألة أن النقيدان أكثر ليبرالية في آرائه من معظم أقرانه، ولكن من أجل إسماع صوته فإنه يستخدم عبارات لا بد أن تصدم قراءه، فعلى سبيل المثال فإنه يكتب أن الإسلام يحتاج إلى إصلاح لوثري، وأننا نحتاج إلى إسلام جديد. وهو يصف نفسه بأنه داعية إنساني بدون الاهتمام بصدى تلك التسمية في أوساط المتشددين، وينزع إلى معالجة مواضيع حساسة في مقالاته ودائماً يدافع عن المواقف المناقضة لتلك التي يتبناها الوهابيون. وعلى سبيل المثال نشر في كانون الأول– ديسمبر ٢٠٠١م مقالا بعنوان (حكم بطاقة المرأة) دافع فيها بشدة عن مشروع إعطاء المرأة بطاقة شخصية. وفي مقالتين منفردتين انتقد (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) مشككاً بدورها وواصفاً وجودها بأنه بدعة.

ومؤخراً، ربط النقيدان بشكل واضح بين الوهابية ونزعتها التكفيرية وبين العمليات الإرهابية العنيفة التي هزت المملكة منذ أيار – مايو ٢٠٠٣م.. تلك المقالة الأخيرة تسببت في إبعاده عن الساحة لمدة شهرين! إن عناده وولعه بالاستفزاز جعله الهدف الرئيسي للجهاديين الذين اتسم موقفهم منه بالقسوة الشديدة بما انه كان في ذات يوم واحداً منهم. وبالنسبة لهم يمثل النقيدان تجسيداً للخيانة نفسها وهذا يفسر القسوة والتصميم الذي أظهروه ضده.

وفي نهاية المطاف وبعد العديد والعديد من الكراريس والبيانات والكتب التي تدين أفكاره وتحذر من خطورتها، قام أربعة شيوخ جهاديين في ٢٤ كانون الثاني – يناير ٢٠٠٣ بينهم علي الخضير وأحمد الخالدي باتهامه (بالردة) بسبب ما صرح به خلال مقابلة أجراها أثناء مشاركته في منتدى الوسطية في كانون الأول – ديسمبر ٢٠٠٢م وطالبوا بأن تطاله (عقوبة الردة وهي الموت إذا كانت الشريعة حقاً هي القانون في هذا البلد).

رفض النقيدان الخضوع للتهديد، وبادر بعد بضعة أيام إلى الرد على أولئك الذين أعطوا لأنفسهم الحق بأن يكونوا قضاة على كلامه، وذلك من خلال مقالة عنوانها (رأيي في صكوك التكفير)، مظهراً بأن لا نية له على الإطلاق لوضع حد لانتقاداته. ودعا بشكل صريح إلى (التبرؤ) من الوهابية وأي شكل آخر من أشكال السلفية وإحياء (الإرجاء) وهي مدرسة إسلامية فكرية قديمة ميزتها رفض الحكم على العقائد و إرجاء ذلك الحكم إلى مشيئة الله.

(إن الحكمة اليوم تقتضي ان نبذل كل جهودنا ليتعلم الناس الإرجاء في الدين لأن الفكر السلفي ـ في معناه المعاصر– يحتوي في جوهره على نزعة تكفيرية واقصائية). ولهذا أصبحت السلفية بالنسبة للنقيدان مصطلحاً ينظر إليه بريبة كبيرة: (أشعر بأني قريبا فكريا من أمثال الحامد والقاسم، ولكن الفارق الكبير بيننا هو انهم يدعون أنفسهم سلفيين ويستمرون بالإيمان بذلك العصر الذهبي في القرون الأولى بعد الهجرة).

والآن لنلقي نظرة على العناصر الأخرى المكونة لهذه التيار الليبروخ إسلامي

– **محمد سعيد طيب (الليبرالي)**

ولد محمد سعيد طيب في مكة عام ١٩٣٩م، وأصبح في الخمسينيات من الأنصار المتحمسين للرئيس المصري جمال عبد الناصر مما سبب له الكثير من المتاعب، حيث أودت به كتاباته إلى السجن أكثر من مرة. ومع أنه ابتعد في الثمانينات قليلاً عن السياسة، فانه لم يستطع الوقوف متفرجاً عندما شهدت البلاد في أعقاب حرب الخليج الثانية ١٩٩٠–١٩٩١م موجة نادرة من الغليان السياسي، وأصبح بالتالي أحد الشخصيات البارزة فيما عُرف بالتيار الليبرالي. ونشر في عام ١٩٩٢م كتاباً بعنوان (مثقفون وأمير... الشورى وسياسة الباب المفتوح) والذي يمثل بياناً حقيقياً لحركة الإصلاح الليبرالي والتي تدعو إلى الديمقراطية وحرية التعبير.

ونتيجة لهذا النشاط الجديد أُلقي به في السجن عدة أشهر أخرى. ومنذ بدء الانفتاح الإعلامي عام ١٩٩٩م أصبح يعبر عن آرائه بانتظام في الصحافة، وأحيا ديوانية الثلاثاء الشهيرة، وهو تجمع أسبوعي للحياة الفكرية السعودية يحضره أحياناً نحو ٨٠ شخصية من النخبة المثقفة في مجالات السياسة والاقتصاد والإعلام والأدب.

إن البرنامج السياسي لمحمد سعيد الطيب مثله مثل برنامج كل الليبراليين: الإصلاح، الديمقراطية، حرية التعبير وحقوق الإنسان..إلخ، ولا شيء مبتكر هنا بما أنه ناشط وليس واضع نظريات. ولكن الجدير بالاهتمام هو أنه بدأ منذ منتصف التسعينات بصياغة تلك الأفكار نفسها بلغة جديدة مصراً على الدور المركزي للإسلام. وهذا لا يعني أن الطيب أو أي من الليبراليين السعوديين شككوا يوماً ما بسيادة الشريعة في خطابهم السياسي، ولكنهم في المقابل لم يتخذوا موقفاً فاعلاً تجاهها ولا استخدموها كإطار فكري لمشاريعهم الإصلاحية. و موقف محمد سعيد طيب جلي وواضح عندما يقول: (الدين خط أحمر لا أريد أن أتجاوزه ولا حتى أن اقترب منه، وهذا ينطبق بشكل خاص على كل الأسئلة التي يوجد لها إجابات واضحة في القرآن والسنة). ومن ناحية أخرى وفيما يتعلق بدور المرأة، يوضح الطيب (لا نريد أن نخرج عن كتاب الله وسنة نبيه، نريد للمرأة الحقوق التي ضمنها لها الكتاب والسنة).

وعلى هذا الأساس، ومع إدراكهم بعدم تمتعهم بالدعم الشعبي في المجتمع السعودي، ظل الطيب و ليبراليون آخرون يدعون خلال السنوات القليلة الماضية إلى التقارب مع الإسلاميين. وفي عام ٢٠٠١م أعلن الطيب معترفاً بطريقة أو أخرى بأن القومية العربية تنتمي إلى الماضي، وأن الإسلامية أخذت مكانها حيث يقول: (أنا لا أرى أي تناقض بين أفكاري وأفكار الحركة الإسلامية الحقيقية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، بل على العكس نحن جميعاً أخوة وأهدافنا واحدة؛ حياة أفضل وأجمل. ولا أخفي عليكم أن التغييرات التي حدثت جعلت بعض المبادئ القومية العربية غير مناسبة لهذا العصر، ولهذا يجب على القوميين العرب التأقلم مع تطورات ومتطلبات وظروف العصر).

ومنذ أحداث ١١ أيلول – سبتمبربرزت لديه فكرة ضرورة توحيد القوى أمام هذه المحنة بصورة أكثر إلحاحا. وفي مقابلة مع منتدى طوى في أيار – مايو ٢٠٠٣م جعل الطيب من هذا الهدف الموضوع الرئيسي لحديثه: (تحقيق السلام، ضم الصفوف، التوصل إلى اتفاق ـ سمه ما شئت ـ هي ضرورة ملحة في أيامنا هذه لا يمكن تأجيلها، وهي في هذا المجال تماثل موضوع الإصلاح تماماً ولا تقل أهمية عنه).

وفي ١٧ أيار – مايو ٢٠٠٣م صاغ لدعواته شكلاً ملموساً بمشاركته في لقاء مع الشيخ سفر الحوالي، حيث قال عنه: (صدقني لم أجد فيه إلا النبل والشهامة وقدرة مذهلة على الفهم وحرص لا يصدق على المصالح العليا للأمة). ومن أجل أولئك الذين لا يزالون يشككون بإخلاصه يضيف

قائلاً: (إن علاقاتي مع التيار الديني وشخصياته وقياداته ليست مجرد علاقات تكتيكية كما يتخيل البعض ولكنها على العكس تماماً ثمار لقناعات راسخة من أجل خير هذا البلد).

ويختتم الطيب قائلاً: (إنني مقتنع تماماً إنه يوجد بيننا وبينهم مبادئ وقواسم مشتركة نتفق عليها ونريدها بجدية وإخلاص للتطوير والارتقاء خاصة في هذه الأوقات العصيبة). ويبدو أن هذه العبارة الأخيرة تلخص تماماً المشروع الليبرو– إسلامي.

الصوت الشيعي

– محمد محفوظ، جعفر الشايب والشيخ زكي الميلاد

محمد محفوظ، جعفر الشايب والشيخ زكي الميلاد هم ناشطون شيعة من مدينة القطيف في المنطقة الشرقية، غادروا المملكة في الثمانينات ثم عادوا في التسعينات بعد التوصل لاتفاقية في عام ١٩٩٤م بين الحكومة السعودية والمعارضة الشيعية.

وقد راقب مأمون فندي وحلل التغير في خطاب المعارضة الشيعية في أواخر الثمانينات وتحوله من الخمينية إلى التعددية الديمقراطية. ولكن في ذلك الوقت لم يكن لدى الشيعة من يتحدثون معه في المعارضة الاسلامية السنية والتي مثل تصلبها خطراً عليهم أكبر من الخطر الذي تمثله العائلة المالكة. وكما يطرح فندي فإن عزلتهم في الساحة المحلية جعلهم يتبنون هذا الخطاب الجديد كصلة وصل بينهم وبين العالم الخارجي وخاصة الغربي.

إن بزوغ التيار الليبرو – إسلامي في السعودية منذ ١٩٩٨م أعطى المثقفين الشيعة الفرصة لإعادة الاندماج في الساحة المحلية، وقد شهد خطابهم بعض التغيرات نتيجة لذلك. ولا تزال الديمقراطية، حقوق الإنسان والمجتمع المدني تشكل حجر الأساس في دعوتهم.

ولكن ظهر أيضاً عنصران جديدان، الأول أنه يمكن ملاحظة توكيداً أكبر على الإسلام مقارنة بأوائل التسعينات كما يوضح الشيخ زكي الميلاد: (نحن كشيعة لا نريد أن يُنظر إلينا باعتبارنا تلقائياً جزءاً من الليبراليين، ولكننا نريد أن نتقدم بمشروع إصلاحي يكون ديمقراطياً وإسلامياً معاً).

وهذه الفكرة نفسها هي محور الكتاب الأخير لمحمد محفوظ: (الإسلام ورهانات الديمقراطية) حيث يقول فيه: (لن نتطور ونرتقي في كل مستوى من مستويات وجودنا إلا باتباع تعاليم الإسلام. إن الطريقة الوحيدة أمامنا كعرب ومسلمين للتطور والارتقاء هو بدمج الإسلام والديمقراطية)، وبهذا يعكس خطاب محفوظ آراء الليبرو – إسلاميين. ولجعل تلك التركيبة ممكنة (ندعو إلى قراءة حضارية وإنسانية للإسلام) يتابع محفوظ قبل أن يشيد مطولاً بالاجتهاد.

العنصر الثاني أن القادة الشيعة اليوم يدعون إلى الوطنية السعودية بحيث تعلموا العزف على نغمتها في خطابهم السياسي. ويشرح محفوظ: (نحن سعوديون ونحب وطننا وكل ما نطلبه هو أن تصبح وحدة الأمة السعودية حقيقية. وبهذا الإطار وليس بغيره نريد أن تتم تسوية المسألة الشيعية). و يضيف الشيخ زكي الميلاد: (لا نريد بعد الآن أن نتمثل ببقية الشيعة الذين يعيشون في دول الخليج العربي ويُنظر إلينا على اننا الطابور الخامس للدول المجاورة. نريد أن نكون جزءاً معترف به تماماً من المواطنين السعوديين).

وبهذا يكون الخطاب الشيعي قريباً جداً من ذلك الذي يستعمله الليبرو – إسلاميون، وبالفعل يمكن اعتبار الشيعة جزء من المشروع الإصلاحي الليبرو – إسلامي. وبالإضافة لذلك فقد تم فتح عدة قنوات اتصال وتواصل بين الليبرو – إسلاميين السنة والشيعة مثل (منتدى الثلاثاء) على سبيل المثال الذي رأى النور في عام ٢٠٠٠م في القطيف ويشرف عليه جعفر الشايب حيث استضاف عدة متحدثين بارزين من التيار الليبرو – إسلامي السني مثل عبد الله الحامد وتوفيق القصيِّر.

وفي خطوة غير مسبوقة في السعودية، تم دعوة الشيخ حسن الصفّار القائد التاريخي للحركة الشيعية في السعودية لإلقاء محاضرة حول السلم الإجتماعي في المنتدى الأسبوعي للدكتور راشد المبارك في الرياض في نيسان – أبريل ٢٠٠١م. ولم يكن مدير تلك الندوة سوى عبد الله الحامد حيث حضرها العديد من الليبرو– إسلاميين.

صياغة خطاب سياسي وحدوي

إن نشأة الاتجاه الاصلاحي الليبرو– إسلامي حسب منصور النقيدان تعود إلى النصف الثاني من التسعينات، حيث كان رموز المعارضة الإسلامية السعودية كسلمان العودة، سفر الحوالي وناصر العمر لا يزالون في السجون. وقد فتح غيابهم عن الساحة السياسية الباب لظهور أفكار جديدة. وبالفعل أصبح عدد من أنصار الصحوة الاسلامية الأقل شأناً والذين أطلقت السلطات سراحهم للتو مثل عبد العزيز القاسم وعبد الله الحامد بالإضافة لسلفيين متشددين سابقين من بينهم منصور النقيدان وحسن المالكي، أصبح هؤلاء أصحاب خطاب ثقافي - ديني– سياسي جديد. وبمرور الوقت، زاد عدد المتعاطفين معهم و خاصة كما رأينا في صفوف الليبراليين والشيعة وأصبحت مواقفهم أكثر جرأة وخاصة فيما يتعلق بالعقيدة الوهابية المهيمنة على المملكة.

ومن الواضح أن الانفتاح الإعلامي الذي بدأ في عام ١٩٩٩م كان له أثر إيجابي كبير على تطور التيار الليبرو–إسلامي من خلال خلق ظروف أفضل لدعاته للتواصل فيما بينهم وللتعبير عن آرائهم علانية.

وقد لعبت صحيفة الوطن السعودية اليومية التي انطلقت في أيار– مايو ١٩٩٨م دوراً رئيساً في هذه العملية، حيث سمحت بظهور مناظرات سياسية حقيقية على صفحاتها. وأصبح الليبرو– إسلاميون نشطين جداً على منتديات الإنترنت والتي استخدموها لمناقشة ونشر أفكارهم.

وقد لعب اثنان من تلك المنتديات دوراً رئيسياً في الترويج لهذا التيار أولهما منتدى الوسطية الذي أنشأه محسن العواجي في عام ٢٠٠٠م – وهو من تيار الصحوة السابقين– كمنبر للإسلام المعتدل مما جذب إليه عدداً من الليبرو– إسلاميين.

أما المنتدى الثاني فقد أنشأ في بداية ٢٠٠٢م وسمي طوى، وهذا المنتدى يعرف نفسه على أنه منطقة المفكرين الذين يؤمنون بالتفكير الحر ويحترمونه. ويشكل أعضاؤه منظوراً إيديولوجياً متنوعاً من المثقفين الليبراليين المناهضين للتيار الديني إلى الليبرو– إسلاميين.

ومنذ ١١ أيلول– سبتمبر أحدث النقد القاسي للسعودية في وسائل الإعلام الغربية صدمة داخل البلاد، مما ساعد في خلق جو من الوحدة الوطنية في وجه هذه المحنة. ومنذ ذلك الوقت استغل المثقفون الليبرو–إسلاميون هذه الفرصة لطرح مشروعهم وخلق منبر سياسي يستطيع توحيد الحقل الفكري السعودي ومن ثم المجتمع السعودي برمته. إن هذا الخطاب السياسي الوحدوي تمت صياغته على عدة مراحل وبشكل رئيسي عن طريق البيانات والعرائض مذكراً المراقبين بحالة الغليان التي شهدتها السعودية في أعقاب حرب الخليج.

(على أي أساس نتعايش): بيان فاشل عن الوطنية السعودية

لقد كانت الخطوة الأولى في ذلك الاتجاه بياناً نشر في نيسان – أبريل ٢٠٠٢م تحت عنوان: (على أي أساس نتعايش)، وقد جاء كرد على الرسالة المفتوحة التي وقعها ٦٠ مفكراً أمريكياً بينهم صامويل هنتنغتون وفرانسيس فوكوياما والتي هدفت لتقديم مبررات أخلاقية للحرب التي شنتها إدارة بوش على الإرهاب. وقد دعا الـ ١٥٠ مفكراً سعودياً في بيانهم إلى التعايش السلمي مع

الغرب، وعبروا عن استعدادهم للحوار مع نظرائهم الأمريكيين مشددين بقوة في نفس الوقت على ارتباطهم الوثيق بخصوصيتهم السعودية والإسلامية بخطاب وطني سعودي بلا أدنى شك.

وبالإضافة لذلك فإن تركيبة لائحة الموقعين هذه هدفت إلى تعزيز الصبغة الوطنية لهذه الرسالة. وقد نجح الشيخ عبد العزيز القاسم، الذي لعب دوراً رئيسياً في هذا المشروع، مع بعض زملائه الليبرو ـ إسلاميين في استقطاب الدعم من جميع التيارات الاجتماعية ـ السياسية تقريباً بما فيهم الليبراليين والنساء وأيضاً إسلاميين أكثر راديكالية مثل سلمان العودة وسفر الحوالي الذين حسب بعض المراقبين وجدوا في هذا المشروع فرصة لتحسين صورتهم. وكان الغياب الأبرز للشيعة الذين امتعضوا على الأغلب من وجود علماء راديكاليين أمثال الشيخ عبد الله بن جبرين المعروف عنه اتخاذه مواقف مناهضة للشيعة في الماضي.

وكان الهدف الرئيسي للقاسم ورفاقه هنا إظهار المشروع السياسي للتيار الليبرو – إسلامي ومن ثم للمشروع الإصلاحي الليبرو – إسلامي نفسه كما لو أنه ثمرة إجماع المجتمع السعودي برمته.

في ٥ أيار/ مايو ٢٠٠٢ عبر يوسف الديني – الليبرو– إسلامي والمحرر في صحيفة الوطن– عن ابتهاجه في مقال له قائلاً: (إن هذا البيان يتوج حقبة جديدة في التناغم الفكري الذي يمثل وحدتنا الوطنية الحقة حيث نجح إلى حد بعيد في خلق رؤية وحدوية فكرية جديدة قادرة على تحطيم الحواجز الجليدية الوهمية التي تشكلت على مر تاريخ طويل من الصراع بين الازدواجية المزعومة للتحديث والأصالة، التقاليد والمنطق، القومية والإسلام، الديمقراطية والشورى).

و من ناحية أخرى كان الهدف استقطاب دعم شيوخ الصحوة واستغلال شرعيتهم في خدمة المشروع الليبرو – إسلامي. ولكن رهان القاسم فشل؛ فالشيوخ المنتمون إلى التيار السلفي الجهادي المتعاظم والذين يعتبرون أنفسهم أوصياء على العقيدة الوهابية ومبادئها كالولاء والبراء، انتقدوا وبعنف محتوى البيان وهاجموا العودة والحوالي لمساندتهم ذلك البيان. وكانت الضغوط عليهم شديدة لدرجة أنهم أجبروا على توقيع بيان آخر ناقضوا فيه كل حجة ومبدأ أيدوه في البيان الأول.

وبشكل مماثل نشر الكثير من الموقعين على البيان الأول تصريحات أخرى أعلنوا فيها انسحابهم من القائمة وهذا ما آثار عاصفة من النقد في الصحافة السعودية وعلى الإنترنت توجهت بشكل أساسي ضد الموقعين الإسلاميين مُدينةً انتهازيتهم. وبعد شهرين من الغليان الإعلامي الذي أثارته القضية لم يتبق شيء من البيان.

وبهذا يبدو أن المحاولة الأولى لحشد التيار الفكري السعودي بمختلف نزعاته ضمن منبر ليبرو – إسلامي وطني قد فشلت. وعلى كل حال فإن المناظرات التي استمرت طويلاً بعد نشر النص أعطت الليبرو – إسلاميين وأفكارهم ظهوراً غير مسبوق في الساحة المحلية، ولا ريب أن ذلك أفادهم في دفع مشروعهم الإجتماعي– السياسي إلى الأمام.

(رؤية لحاضر الوطن ومستقبله): ميثاق إصلاحي

في آب – أغسطس ٢٠٠٢م، قامت مجموعة من المفكرين الليبرو – إسلاميين من السنة والشيعة بإعداد مشروع بيان يتناول بطريقة مباشرة وصريحة المشاكل الداخلية التي تواجه المملكة ويطالب بإصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية. وقد تطلب الأمر خمسة أشهر من المناقشات وجمع التواقيع ووضع المسودات حتى تم أخيراً في نهاية كانون الثاني – يناير ٢٠٠٣م إرسال خطاب إلى ولي العهد الأمير عبد الله وعدد آخر من أبرز أفراد العائلة المالكة حمل إسم (رؤية لحاضر الوطن ومستقبله).

ويبدأ الميثاق وينتهي بعهد ولاء تام للعائلة المالكة ويحتوي على عدد من المطالب السياسية مثل: فصل السلطات؛ إقامة سلطة القانون؛ إقرار حقوق متساوية لكافة المواطنين بغض النظر عن مناطقهم أو قبائلهم أو مذاهبهم؛ إحداث مجالس شورى منتخبة محلية وعلى مستوى المملكة؛ حرية تعبير كاملة وإعطاء الفرصة لنشوء المجتمع المدني.

وأما بالنسبة للمطالب الاقتصادية فقد دعا الموقعون إلى التوزيع العادل للثروات واتخاذ إجراءات جدية لمكافحة الفساد والهدر وتنويع موارد البلاد. أما المحور الثالث فكان تحت عنوان المخاطر التي تهدد وحدة الأمة ويتعلق بالقضايا الاجتماعية؛ احترام حقوق الإنسان وإنهاء التمييز وتحسين الخدمات العامة ومكافحة البطالة وأخيراً دور المرأة التي هي نصف المجتمع كما تم وصفها حيث يجب إعطاء النساء حقوقهن التي نصت عليها الشريعة. وبالإضافة لذلك، طالب الموقعون بإطلاق سراح كافة السجناء السياسيين وإعادة جميع الناشطين إلى وظائفهم التي طردوا منها وإعطاء الحرية لجميع المواطنين للتعبير عن آرائهم بدون الخوف من مصادرة جوازات سفرهم أو فقدان وظائفهم. وأخيراً، طالبوا بتنظيم مؤتمر حوار وطني يشارك فيه ممثلو كافة المناطق والفئات الاجتماعية.

ورغم كل ذلك يبدو أن الليبرو – إسلاميين تجنبوا ذكر بعض القضايا الأكثر إثارة للجدل وذلك من أجل حشد إجماع فكري سعودي ومن بينها قضية إصلاح المناهج التعليمية والتي لا تزال موضوع خلاف عنيف بين بعض الليبراليين والإسلاميين في الصحافة وعلى الإنترنت، وأيضاً قضية دور المرأة في المجتمع السعودي والتي كانت أيضا محور للخلاف والتي بالكاد تم الإشارة إليها، ورأى الكثيرون أنها لم تحظى بالاهتمام المطلوب الذي تستحقه.

وعلى الرغم من أن لغة النص لا تبدو دينية كتلك الموجودة في (مذكرة النصيحة) مثلا والتي قدمها ١٠٧ من العلماء والناشطين الإسلاميين للملك فهد في ١٩٩٢م، فلا يجب أن نتسرع في الاستنتاجات لأن الموقعين حرصوا على التشديد عدة مرات في هذه الوثيقة أن الشريعة هي الإطار الملائم لجميع الإصلاحات التي يطالبون بها.

وبالإضافة لذلك ومع أنه من الواضح أن الموقعين أقروا هذه المفاهيم بين السطور، فإن كلمات الديمقراطية خ البرلمان كانت غائبة عن النص، وكل ما يمكن إيجاده هو المبدأ الإسلامي للشورى.

وكما يقول الحامد وهو أحد متزعمي البيان والذي كان تأثيره واضحاً في اختيار المصطلحات، فإن الغاية هي تجذير الخطاب الإصلاحي في الإسلام. وإن الغموض الذي يلف ذلك الخطاب الإسلامي ذو الصبغة الليبرالية أو الخطاب الليبرالي ذو الصبغة الإسلامية، يفسر إساءة معظم وسائل الإعلام الغربية وحتى العربية فهم هذه المبادرة. وبالفعل، وبعد أن وصفت عدة مقالات تلك الوثيقة بأنها عريضة ليبرالية، فإن بعض الصحف مثل الواشنطن بوست الأمريكية فضلت أن تحذر قراءها من ذلك النص الذي كتبه أصوليون خطرون معادون للولايات المتحدة.

وإذا ألقى المرء نظرة فاحصة على قائمة الموقعين فإنه سيجد الإصلاحيين الليبرو– إسلاميين ممثلين بقوة: الجناح الإسلامي ـ مع أن أعضاءه ليسوا كثرة كالليبراليين، فإنهم لعبوا دوراً مهماً في المشروع ـ ممثلاً بكل من: عبد الله الحامد، حمد الصليفيح وسليمان الرشودي وهم ثلاثة من مؤسسي لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في ١٩٩٣، وكذلك عبد العزيز القاسم الذي تم ذكره سابقاً، وتوفيق القصير وهو بروفيسور سابق في الفيزياء وكان من الموقعين على مذكرة النصيحة، وكذلك محمد الهرفي وهو باحث إسلامي، وفايز جمال وهو كاتب، وعبد المحسن حليت مسلم وهو شاعر وصحفي، ومحمد صلاح الدين وهو صحفي بارز في صحيفة المدينة و ناشر، وعبد الله فراج الشريف وهو صحفي يكتب في المدينة، وعبد الله بن بجاد العتيبي وهو صحفي يكتب في صحيفة الوطن

(وهو قريب من النقيدان في توجهاته)، وعبد الحميد المبارك وهو شيخ سني من المنطقة الشرقية، والشيخ أحمد صلاح جمجوم وهو وزير تجارة سابق.

أما جناح الليبرالي فقد مثل بمثقفين مثل: محمد سعيد طيب؛ ومتروك الفالح وهو بروفسور في العلوم السياسية في جامعة الملك سعود، خالد الدخيل وهو بروفيسور في علم الاجتماع في جامعة الملك سعود؛ وقينان الغامدي وهو رئيس تحرير سابق لصحيفة الوطن؛ وعبد العزيز الدخيل، وهو وكيل وزارة المالية سابقا؛ وعابد خازندار وهو ناقد أدبي ومعارض قومي عربي سابق؛ وأخيراً الروائي المعروف تركي الحمد.

أما الجناح الشيعي فضم حوالي ٢٠ شخصية منهم: محمد محفوظ، وجعفر الشايب، والشيخ زكي الميلاد، والصحفي في جريدة الوطن نجيب الخنيزي.

وحقيقة أن اثنين من الشخصيات الذين تم ذكرها سابقاً وهما منصور النقيدان وحسن المالكي ليسا موجودين في هذه القائمة، لكن ذلك لا يعني أنهما لا يوافقان على المطالب سالفة الذكر، بل على العكس تماماً فقد عبر كلاهما عن مساندتهما للوثيقة، ولكنهما فضلا أن لا يخوضا غمار السياسة بشكل مباشر، وأن يركزا على النقد الديني والاجتماعي معتبرين أن دورهما الذي يرانه ليس أقل أهمية ولكنه في إتجاه آخر.

وإذا كان بيان (على أي أساس نتعايش) مثّل بشكل ما الجزء الخارجي من البرنامج الإصلاحي الليبرو خ إسلامي، فإن (رؤية لحاضر الوطن ومستقبله) يمكن اعتبارها بلا ريب الجزء الداخلي منه. وبهذا فإن هؤلاء المفكرين لم ينجحوا فقط بتحقيق تقارب تاريخي بين قوتين طالما اعتبرتا متعارضتين، الليبراليين والإسلاميين، ولكنهم نجحوا بفضل البيان تلو الآخر في صياغة خطاب ليبرو– إسلامي وطني معتدل استطاع استقطاب إجماع غير مسبوق.

ردة الفعل الرسمية: ولي العهد والليبرو- إسلاميين

لقد كانت ردة الفعل الأولية تجاه الميثاق إيجابية بشكل عام، ابتداءً من ولي العهد، الأميرعبد الله، الذي استقبل ٤٠ شخصا من الموقعين في قصره وأكّد لهم مساندته، قبل أن يضيف انه ليس الوحيد في دفّة القيادة، وأن مسيرة الإصلاح تحتاج إلى مزيد من الوقت. وبعد عدة أيام من هذا الاجتماع التاريخي، شهدت الصحافة السعودية شبه الرسمية مولد (ربيع الرياض) على شكل مقالات ذات توجه إصلاحي تساند ضمناً الميثاق في خطوطه العامة.

وكانت أول خطوة ملموسة قام بها الأمير عبد الله تجاه الليبرو– إسلاميين هي تنظيم مؤتمر الحوار الوطني في حزيران – يونيو ٢٠٠٣م والذي كان أحد مطالبهم. ولأول مرة في تاريخ المملكة تمت دعوة ثلاثين من العلماء الذين ينتمون إلى جميع الاتجاهات المذهبية الموجودة في المملكة: سنة: سلفيين وغير سلفيين، صوفيين، شيعة وإسماعيليين، وذلك للجلوس معاً تحت رعاية ولي العهد. وقد نتج عن المناقشات المطولة تبني توصيات يمكن اعتبارها الرد الأول على المطالب السياسية والاجتماعية للتيار الليبرو– إسلامي.

وعلى المستوى السياسي أقر اللقاء ضرورة تطبيق الإصلاحات وضمان حرية التعبير والتوزيع الأفضل للثروات. ويمكن اعتبار الإعلان في تشرين أول – أكتوبر ٢٠٠٣م عن تنظيم انتخابات بلدية جزئية في عام ٢٠٠٤م الخطوة الأولى الملموسة في ذلك الاتجاه.

أما على المستوى الديني فتعتبر التوصيات ضربة موجعة للوهابية، لأنها أولاً أقرّت بالتعددية الفكرية والمذهبية في المملكة، وهو ما يناقض النزعة الاقصائية التقليدية للوهابية، وثانياً تنتقد التوصيات أحد الدعائم الشرعية للوهابية وهو مبدأ (سد الذرائع) والذي حسب التوصيات (يجب أن يستخدم من الآن وصاعداً بالقياس والاعتدال). ومن المثير للاهتمام أنه من خلال تطبيق هذا المبدأ (والذي يقوم على فكرة منع كل ما يمكن أن يؤدي إلى ارتكاب المعاصي) لا تملك النساء في السعودية حق قيادة السيارات. وبالإضافة لذلك، لم يكن من بين العلماء الذين تمت دعوتهم لحضور مؤتمر الحوار الوطني أي من الشخصيات البارزة في المؤسسة الدينية الوهابية مما يدل على الرغبة في تهميشها.

وعلى كل حال فإن الموقف الذي تبناه ولي العهد تجاه الليبرو – إسلاميين لم يشاركه فيه كل أخوته، إما بسبب معارضتهم لآراء الليبرو – إسلاميين فيما يتعلق بالإصلاح وبالوهابية وإما بسبب خشيتهم من أن هؤلاء الليبرو– إسلاميين سيعززون موقع الأمير عبد الله في العائلة المالكة. وبهذا يبدو أن المسألة الليبرو– إسلامية أصبحت سبباً للخلاف بين أفراد النخبة الحاكمة.

الخاتمة

إن نشوء التيار الليبرو – إسلامي في السعودية أحدث حركة إصلاحية وحدوية تسعى إلى حل وسط بين الديمقراطية والإسلام، وهذا التيار يمثل تطوراً مهماً باتجاه حقبة (ما بعد الإسلامية) كما أنه يمثل ظاهرة ليست مقتصرة على السعودية فقط. وبالفعل فان هذه الحركة تذكرنا بتطور مماثل في بلدان إسلامية أخرى كمصر على سبيل المثال حيث بذلت جهود كبيرة لإيجاد (حزب الوسط) والذي دعا إلى توحيد التيارين الإسلامي والمسيحي في منبر إسلامي ديمقراطي. وعلى كل حال هناك كما رأينا عنصراً مبتكراً في حركة الإصلاح الليبرو – إسلامي، فبينما ركزت التيارات الإصلاحية السابقة في السعودية بشكل أساسي على التغيير السياسي، فإن الصفة الرئيسية للحركة الإصلاحية الجديدة هي أنها تعتبر أن الإصلاح السياسي لا ينفصل عن الإصلاح الديني. وبعبارة أخرى فإن التحول الديمقراطي بالنسبة للإصلاحيين الليبرو– إسلاميين لن يحدث بدون إعادة نظر شاملة بالمذهب الوهابي. ولهذا فإن هذه النزعة الليبرو – إسلامية ليست فقط (ما بعد الإسلامية) ولكن يمكن أن تكون أيضاً (ما بعد الوهابية).

والسؤال الأول الذي يطرح نفسه هو إمكانية إستمرارية هذه الحركة الإصلاحية متغايرة العناصر. ربما يفترض المرء أن تلك الحركة لا يمكن أن تذهب أبعد من تحقيق اتفاقية مؤقتة ومحدودة بين قوى سياسية لها أهداف مختلفة. ومن الصحيح أيضاً أن عدداً من أكثر القضايا حساسية مثل إصلاح المناهج التعليمية ووضع المرأة في المجتمع السعودي لم يتم التطرق إليها بشكل كامل، ويمكن بالتالي أن تتحول إلى نقاط خلاف. ولكن الذي حاولنا توضيحه هنا هو أن حركة الإصلاح الليبرو – إسلامي تعتبر أكثر من (تحالف انتهازي) بل هي تعبير عن تطور كبير داخل الساحة السعودية. وهذا سيضمن أنها ستُظهر - إلا إذا تعرضت لضغوط قوية جداً - درجة جيدة من القدرة على الاستمرار.

أما السؤال الثاني فهو مستقبل العلاقات بين ولي العهد الأمير عبد الله والليبرو– إسلاميين. لقد أظهر الأمير عبد الله حتى الآن مساندته لمشروعهم الإصلاحي، ولكن هل سيتمكن من فرض وجهات نظره على أخوته (الذين يحمل بعضهم آراء مختلفةً بخصوص تلك المسألة) مخاطراً بتمزيق وحدة العائلة المالكة؟ وفي النهاية هل هو فعلاً مستعد، كما يطالب الليبرو – إسلاميين، لخلق سعودية جديدة مبنية على المبدأ الشامل للأمة وليس المبدأ القاصر للوهابية؟

إن هذا سيعني بالفعل تحويل الشرعية القبلية الوهابية لسلالة آل سعود إلى شرعية وطنية عصرية، ويؤدي إلى تغيير جذري للتحالفات الاجتماعية السياسية. ومثل هذا التحرك يمكن أن يكون، في حالة عدم الاستقرار الداخلي الحالي، محفوفاً بالمخاطر السياسية.

– نشرت المقالة في:

Middle East Journal, Vol. 58, No. 3, Summer 2004

مساعد أستاذ علوم سياسية في جامعة باريس

مطالب ووعود لم تتحقق

الحركة الإصلاحية في السعودية

(٢-٢)

سعد الجهني

الثورة اليمنية وتداعياتها في السعودية

في ١٩ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٢ توفي أمام اليمن أحمد فتولى الحكم ابنه وولي عهده الأمير محمد البدر، وفي ٢٦ من الشهر ذاته قامت الثورة في اليمن، حيث استغلت مجموعة من الضباط المناوئين للحكم الملكي برئاسة عبدالله السلال فرصة تغير الإمام فأطاحت بالحكومة واستولت على السلطة. حصل النظام الجمهوري الجديد على تأييد فوري من مصر، وعند ابتداء شهر تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٢ كانت ٢٦ دولة قد اعترفت بالجمهورية العربية اليمنية.

قررت العائلة السعودية الحاكمة رص صفوفها لمواجهة الخطر القادم من اليمن، وكان غالبية الأمراء يميلون إلى حرمان الملك سعود من أي دور فعال في السياسة بسب صلاته مع الإصلاحيين و(الأمراء الأحرار). كما أن واشنطن كانت تؤثر فيصل، لأنها لم تنس تصريحات سعود وأعماله ذات الطابع القومي في المرحلة الأولى لتسلمه السلطة. وإزاء ضغط الأمراء وعلماء الدين اضطر الملك سعود في ٢٥ (أكتوبر) ١٩٦٢م إلى تعيين فيصل رئيساً للوزراء ووزيراً للخارجية مرة أخرى.

خلع سعود ومبايعة فيصل ملكا

بعد أن أعلنت حكومة فيصل الأحكام العرفية في الأول من كانون الثاني (يناير) ١٩٦٣، شرعت بالتنكيل بالمعارضة، فاعتقلت الشخصيات ذات الميول الإصلاحية، بالإضافة إلى إلقاء القبض على عدد من الضباط المظليين بتهمة التآمر ضد نظام الحكم؛ وفي نفس الوقت عمدت جبهة التحرير الوطني الى تصعيد خطابها ونشاطها في الخارج. وفي خريف ١٩٦٢م قصد سعود أوروبا للعلاج، فأخذ فيصل يعمل بنشاط لأحكام سيطرته على السلطة، فعيّن أخاه غير الشقيق عبدالله قائداً للحرس الوطني وأخاً آخر حاكماً للرياض. وحين عاد سعود إلى الرياض في ١٩٦٣/٤/٢٧، وجد نفسه في عزلة كبيرة وبلا صلاحيات ذات قيمة؛ وفي وقت لاحق ـ ونظراً لرفضه أن يكون ملكاً بالإسم، طالبه ٣٩ من إخوته بتسليم فيصل السلطة الفعلية، على أن يظل ملكاً بروتوكولياً، ولكن رفض وغادر الملك سعود البلاد احتجاجاً.

إثر ذلك عزل فيصل كل أبناء سعود من المناصب الحكومية الهامة، وعين محلهم أخوته الثلاثة خالد وفهد وسلطان، وعمه الأمير مساعد بن عبدالرحمن الذي كان من خلصائه؛ وبعد ذلك أبعد ولي العهد عن العاصمة جزءاً كبيراً من الحرس الملكي الذي كان مؤلفاً من ثلاث كتائب مزودة بالدبابات والمدافع الحديثة والتي تدرب غالبية ضباطها في الولايات المتحدة (نقلت كتيبتان إحدهما للمشاة وأخرى مدرعة إلى الحدود السعودية اليمنية في الجنوب، وتم دمجهما في الجيش النظامي). كان الحرس الملكي عماد قوة الملك سعود، وأكثرهم ولاءً له، وكانوا يتقاضون رواتب عالية ويحصلون على دور وقطع أراضي وسلف حكومية للبناء، ولكن الحرس الملكي أُضعف بهذه الخطوة. لذا حين أراد سعود العودة، رفض فيصل إلا بشرط أن لا يتدخل في إدراة السلطة، فاضطر إلى الموافقة وعاد إلى السعودية في ١٣ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٣مك

في ٢٢ مارس ١٩٦٤م قام سعود بمحاولة يائسة لاستعادة السيطرة على الدولة، فطالب بوضع السلطة التنفيذية بكاملها تحت إشرافه؛ رفض فيصل الطلب وحشد الحرس الوطني لموّازرته. وفي ٢٥ مارس نصح مفتي الديار السعودية الملك سعود بالموافقة على مطالب ولي العهد، فرفض الملك أملاً في الحصول على دعم وحدات الحرس الملكي المتبقية تحت أمرته، وحينذاك أصدر فيصل أمراً إلى الحرس الوطني بتطويق القصر، وتمت استمالة رئيس الحرس الملكي الذي أمر قواته بالإستسلام. وفي ٢٩ مارس أصدر العلماء فتوى بزعامة محمد بن ابراهيم آل الشيخ، حول تسليم السلطة بأكملها لفيصل على أن يبقى سعود ملكاً بالاسم فقط؛ وإثر هذه الفتوى أصدر مجلس الوزراء سلسلة من القرارات في ٢٨–٣٠ مارس تقضي بإلغاء سيطرة الملك على الحرس الملكي وحرسه الخاص، وتسليم التشكيل الأول لوزارة الدفاع والثاني لوزارة الداخلية. كما ألغت تلك القرارات البلاط الملكي وقلصت المخصصات السنوية للملك الى النصف، فجعلها ١٣٨ مليون ريال سعودي.

لقد كانت إحداث آذار (مارس) عام ١٩٦٤م تكراراً لانقلاب عام ١٩٥٨م، مع فارق واحد وهو أن سعود حاول في هذه المرة إبداء نوع من المقاومة ولكنه أخفق. وبدأ فيصل في صيف ١٩٦٤م يمهد للإطاحة باخية غير الشقيق عن العرش نهائياً. وفي ٢٤ تشرين الأول (أكتوبر) غادر فيصل جدة متوجهاً إلى الرياض، والتقى في الطريق بزعماء البدو، كما اجتمع الأمراء وشيوخ القبائل وعلماء الدين في العاصمة، حيث عرضوا على سعود التنازل عن العرش والكف عن ممارسة النشاط السياسي. وفي ٢٨ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٦٤م اجتمع علماء الدين في منزل مفتي الديار السعودية محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ثم عقدوا اجتماعاً آخر مع الأمراء في فندق (صحارى) بالرياض، حيث بلغ عدد المشاركين في الإجتماعين ـ كما يذكر دي غوري ـ زهاء مائة أمير و ٦٥ عالماً، أي كل الفئة العليا من الهرم السياسي الديني في السعودية.

وفي ٢ نوفمبر ١٩٦٤، صادق مجلس الوزراء على قرارين: فتوى العلماء بمبايعة فيصل ملكاً، ورسالة وقعها جميع أفراد الأسرة المالكة تبايع فيصل ملكاً وتدين له بالولاء؛ كما بايع الملك الجديد أعضاء مجلس الشورى وممثلو أهم المحافظات؛ وتوجه أعضاء الحكومة برئاسة خالد إلى سعود لإعلامه بالقرار الذي رفضه. وفي ٤ تشرين الثاني (نوفمبر) اقسم الحرس الوطني يمين الولاء لفيصل، ولكن سعود ظل مترددا في قبول ما حدث آملاً في حدوث معجزة، فهدده فيصل بحرمانه من أملاكه ووضعه تحت الإقامة الجبرية إذا استمر متعنتاً. حينذاك وقع سعود تنازله عن العرش، وفي كانون الثاني (يناير) ١٩٦٥م غادر سعود البلاد، بعد أن أدى يمين الولاء لأخيه.

وفي آذار (مارس) ١٩٦٥م عين فيصل أخاه غير الشقيق الأمير خالد ولياً للعهد.

وبهذا انتهت مرحلة الصراع الظاهرة على السلطة بين آل سعود والتي استمرت ست سنوات. وفي العام الأول لتوليه الحكم جمع فيصل بين منصبي الملك ورئيس الوزراء، وتولى السلطة التنفيذية الفعلية وكان يقوم بتعيين الوزراء وإعفائهم ويقبل استقالته، وصار جميع الوزراء خاضعين مباشرة للملك الذي غدت لديه عملياً سلطة كبيرة مماثلة لسلطة والده عبدالعزيز.

المعارضة في الستينات ومطلع السبعينات

أدت ثورة اليمن والمجابهة المصرية السعودية إلى تصاعد مؤقت في نشاط مجموعة الأمير طلال. فقد أعلن في ٢٣ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٦٢ عن تشكيل جبهة التحرير العربية ونشر برنامجها؛ وذكر طلال أن التنظيم الجديد سيناضل من أجل إقامة نظام ديمقراطي في السعودية وإلغاء الرق هناك والعمل في سبيل إعادة النظر في اتفاقيات الامتيازات النفطية بغية حماية مصالح البلد، وإنشاء شركة وطنية لاستخراج النفط، والكفاح في سبيل الوحدة العربية وضد الأحلاف الإمبريالية والقواعد العسكرية. وقد راعى الأمير فيصل الكثير من مطالب طلال وأدرجها في بيانه الحكومي لاحتواء المعارضة، دون أن يفعل ذلك.

في مطلع الستينات وضعت الصيغة التنظيمية لمجموعة معارضة أخرى وهي اتحاد أبناء الجزيرة العربية (اتحاد شعب الجزيرة العربية فيما بعد)، وترأسها ناصر السعيد، الزعيم النقابي السابق في أرامكو. أعلنت المنظمة أنها تمثل جميع فصائل الكادحين، بمن فيها العمال والفلاحين والطلاب والموظفين والجنود والضباط والأطباء، ووزعت المنظمة في جدة والرياض ومكة منشورات مناهضة للحكم الملكي، ودعت في إذاعة موجهة من القاهرة إلى تصفية الحكم الملكي السعودي وتأسيس جمعية وطنية تمثل كل فئات الشعب. وبعد ثورة اليمن انتقلت قيادة الاتحاد من القاهرة إلى صنعاء حيث أنشأت قيادة عليا للعمل في السعودية، كان من بين أعضائها ناصر السعيد.

بديهي أن مجموعتي الأمير طلال وناصر السعيد كانتا متباينتين من حيث التركيب الاجتماعي والتطلعات السياسية وأساليب النضال، وكانتا تتبادلان التهجمات. أما جبهة التحرير الوطني فقد حاولت توحيد القوى المعارضة، وفي كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٢م اندمجت بجبهة التحرير العربية، حيث صار اسم التنظيم الجديد جبهة التحرير الوطني العربية، وانتخب الأمير طلال بن عبدالعزيز أميناً عاماً لها، وشرعت بنشر مطالبها وأفكارها في صحيفة (الكفاح) اللبنانية تحت ركن (صوت الجبهة). وكان برنامجها يشمل المطالبة بالحكم الدستوري الديمقراطي وانتخاب هيئات السلطة وحرية الفكر والكلمة وحرية الاجتماع والتنظيم السياسي والنقابي، وحق العمال في الإضراب والتظاهر، وإجراء تغيير جذري في الجهاز الحكومي، ونشر التعليم ومكافحة الأمية وتعليم النساء أسوة بالرجال، وتصنيع البلد، وتوزيع الأراضي الأميرية على الفلاحين، وتطوير الصحة، وتوفير الخدمات الصحية لجميع المواطنين، وإقامة التعاونيات الزراعية، وتحسين وسائل المواصلات، وتعزيز الجيش وتجهيزه بأحدث الأسلحة، وإعادة النظر في اتفاقيات النفط لصالح العربية السعودية، وإنشاء شركة وطنية لاستخراج وتكرير النفط، والدفاع عن الوحدة العربية والنضال ضد الأحلاف الإمبريالية والقواعد العسكرية، واتباع سياسة الحياد الإيجابي والتعايش السلمي وإقامة علاقات دبلوماسية واقتصادية مع جميع البلدان.

بيد أن مجموعة طلال انسحبت في آب (أغسطس) ١٩٦٣م من جبهة التحرير الوطني العربية، ومنذ ذلك الحين أخذت تسمى مجدداً جبهة التحرير الوطني؛ وقد تدهورت علاقات (الأمراء الأحرار) بالرئيس عبدالناصر وخاصة بعد أن أخذت إذاعة اليمن تدعو إلى (تصفية جميع أفراد الأسرة السعودية المالكة دون استثناء). وفي شباط (فبراير) ١٩٦٤م عاد طلال إلى الرياض بعد أن كان أخوته الآخرون قد وصلوا إليها قبل شهر من ذلك. وبذا انفرط عقد (الأمراء الأحرار)، ولم يسمع شيء منذ ذلك الحين عن نشاطهم السياسي.

لم تتمكن المعارضة الديمقراطية الثورية المنظمة من إحراز نجاح داخل المملكة. وفي كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٢م اعتقل ٤٠ من الضباط الشباب الذين خططوا للقيام بانقلاب؛ وفي شباط (فبراير) ١٩٦٣م اكتشفت أجهزة الأمن السعودية مجموعة جديدة توحد الوطنيين فعمدت الى اعتقالهم.

مظاهرات ومطالب

شهد البلد اضطرابات عمالية في فترة ١٩٦٢–١٩٦٦؛ ففي عام ١٩٦٢م توقف عمال المطابع المصريون في جدة عن العمل احتجاجاً على التهجمات الإعلامية السعودية ضد مصر؛ وفي عام ١٩٦٣م أضرب السعوديون العاملون لدى أحد المقاولين في المنطقة الشرقية؛ وفي العام نفسه جرى إضراب في معمل للإسمنت؛ وأضرب عمال النفط في المنطقة المحايدة مطالبين بتقليص أسبوع العمل من ٤٨ إلى ٤٠ ساعة؛ وفي عام ١٩٦٤م قاطع عمال أرامكو مطاعم الشركة وحوانيتها، ونظموا مظاهرة. وبالرغم من صدور مرسوم عام ١٩٦٥م يحظر كل أنواع الاتحادات والروابط العمالية وحتى العقود الجماعية، فإن تسعمائة من عمال أرامكو برهنوا عام ١٩٦٦م على وجود نوع من التنظيم لديهم، ورفعوا إلى مكتب الشكاوي التابع لمجلس الوزراء عريضة تتضمن مطالب اقتصادية. بيد أن كل هذه النشاطات لم تكن ذات طابع جماهيري، فحتى مطلع عام ١٩٦٧م لم تكن هناك بوادر تدل على أن النظام السعودي قد تعرض لخطر جدي يذكر من قبل المعارضة السرية. وكانت السلطات السعودية تعلن بين الحين والآخر عن اعتقال أفراد بتهمة القيام (بنشاط هدام) أو (الانتماء إلى منظمات سرية معادية للنظام). ففي كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٥م أعلنت وزارة الداخلية عن اعتقال ٦٥ شخصاً بتهمة القيام بـ(نشاط هدام)، ووجهت لـ ٣٤ شخصاً تهمة (الانتماء إلى منظمة سرية انحرفت عن الصراط المستقيم، وترمي إلى الإخلال بأمن البلاد)؛ وبعد أن سجل المتهمون إقراراً تحريرياً أعلنوا فيه أنهم مذنبون وطلبوا العفو، أطلق الملك سراحهم ولكن حظر عليهم مزاولة وظائف حكومية، وأبعد الأجانب منهم. وكانت هناك مجموعة ثانية تتألف من ١٣ شخصاً اتهموا بـ (الشيوعية) واتباع (المبادئ الهدامة) وحكم على ١٩ منهم بالحبس لمدد تتراوح بين ٥ و ١٥ سنة.

في ٩ كانون الثاني (يناير) ١٩٦٧ أعلن عن إلقاء القبض على (مخربين مدربين)، واتهموا بتنظيم تفجيرات في مؤسسات حكومية عديدة منها وزارة الدفاع ومبنى البعثة العسكرية الأمريكية وقصور الأمراء والقاعدة العسكرية القريبة من حدود اليمن؛ وزعم أن المخربين ليسوا من المواطنين السعوديين، بل إنهم متسللون من جمهورية اليمن؛ وفي آذار (مارس) أعدم ١٧ منهم علناً في الرياض (بقطع رؤوسهم) وطرد من البلد ما يزيد على ٦٠٠ يمنياً الى خارج الحدود. وفي كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٦م انتقل الملك السابق سعود من أوروبا إلى القاهرة، وسرعان ما غدا واضحاً أنه لم يفقد الأمل في استعادة عرشه بمساعدة الرئيس عبدالناصر؛ ومن سخريات القدر أن سعود كان من خصوم الرئيس المصري، وسبق أن اتهم بتنظيم مؤامرة لاغتياله. تحدث سعود في سلسلة مقابلات من إذاعة القاهرة واصفاً فيها فيصل بـ (عميل للإمبريالية) واتهمه بأنه (تحالف مع الاستعمار ضد أشقائه العرب). وقد عكست تصريحات سعود أمله في العودة إلى البلد (بأي ثمن)، وأثارت تكهنات بأنه يخطط لتنظيم غزو عسكري لاستعادة السلطة بمساعدة القبائل الموالية له عبر الحدود اليمنية.

في نيسان (أبريل) ١٩٦٧م وصل سعود إلى صنعاء في زيارة استغرقت ثلاثة أيام، وقد رحب به عبداللّه السلال باعتباره (الملك الشرعي) للسعودية. ولكن بعد العدوان الإسرائيلي في حزيران (يونيو) ١٩٦٧م، جرى تقارب مصري سعودي وتقرر وقف العمليات العسكرية في اليمن، وبذا توقفت حملة سعود وغادر إلى أوربا في أيلول (سبتمبر)، ولكنه عاد إلى مصر في تشرين الثاني (نوفمبر)، إلا أنه لا تتوفر معلومات عن نشاطه السياسي لحين وفاته في شباط (فبراير) ١٩٦٩م.

إبان حرب حزيران جرت في رأس تنورة والظهران ومدن أخرى في المنطقة الشرقية مظاهرات معادية لإسرائيل وأمريكا، وهاجم المتظاهرون في الظهران القنصلية الأمريكية، جرى إثرها حملة اعتقالات، وتذكر بعض المصادر أن عدداً من المعتقلين قد قتلوا، كما طرد من السعودية مئات الفلسطينيين بتهمة التحريض. وفي أواخر حزيران (يونيو) نظم العمال في أرامكو إضراباً جزئياً استمر بضعة أيام.

شهدت سنة ١٩٦٨م انحساراً وقتياً في المعارضة الداخلية والخارجية للملك فيصل، وبدا أن النظام قد استعاد استرخاؤه بعد هزيمة عبد الناصر، وسحب القوات المصرية من اليمن، حيث تخلت مصر عملياً عن دعم المعارضة داخل المملكة مقابل دعم مالي ومساعدات أخرى من السعودية، كانت في مسيس الحاجة إليها لبناء قواتها المسلحة. ومن جهة أخرى، أثارت سياسة التغييرات التدريجية والحذرة التي أجراها الملك فيصل استياء داخل الأسرة الحاكمة، سواء لدى أولئك الذين اعتبروا التغييرات مغالية في الليبرالية والديناميكية، أو الذين اعتبروها بطيئة للغاية وغير حاسمة؛ وكان لكل من وجهتي النظر هاتين أنصار بين الأمراء، مما أدى إلى احتكاكات مبعثها التنافس الشخصي.

عملت سراً في السعودية خلال الستينات ومطلع السبعينات بضع منظمات ديمقراطية ثورية هي جبهة التحرير الوطني السعودية واتحاد شعب الجزيرة العربية، بالإضافة إلى المجموعات الجديدة مثل (الحزب النجدي الثوري) الذي أعلن عن اعتزامه النضال ضد ما أسماه (الطغمة الرجعية الحاكمة)، والجبهة القومية الديمقراطية في العربية السعودية المكونة من بعثيين وناصريين سابقين؛ وكانت مراكز نشاط هذه القوى خارج المملكة، كما كان لها أعضاء نشطاء داخل البلد، وفي القوات المسلحة، التي كانت مستهدفة بشكل خاص لتكون أداة للتغيير.

المحاولات الانقلابية ما بين ١٩٥٤ ـ ١٩٧٧

عندما سعى الملك عبدالعزيز آل سعود، إلى إنشاء القوات المسلحة كان الهدف الظاهري التصدي للخطر المتزايد الناتج عن الأعداء الإقليميين ـ الهاشميين بشكل خاص في العراق والأردن ـ وكان يسعى إلى حماية سلطته الشخصية من الأمراء المنافسين له في الداخل، وقد زودت البلاد ببنية عسكرية جيدة، تم تدريبها على أيدي الأمريكان وبعثات عسكرية مصرية، إلا أن محاولة الانقلاب التي جرت في العام ١٩٥٤ نبهت آل سعود لوجود مخاطر كثيرة من الأجهزة العسكرية، وكانت عمليات التطهير تتكرر، إلا أن بعض العناصر صمدت بوجه هذه العمليات، فاستمرت العمليات المعادية للملكية، ففي الفترة الممتدة من بين ١٩٥٧ ـ ١٩٥٩ تم توقيف الآلاف، بتهمة التخريب والتمرد، وازدادت أعداد الضباط السعوديين المعادين للولايات المتحدة الأمريكية والمؤيدة للأطروحات القومية وتحديداً المتعاطفين مع الثورة المصرية بقيادة جمال عبدالناصر، فبدأت تتنامى (حركة الضباط الأحرار)، حيث تظاهر في عام ١٩٥٨ عدد من الضباط والجنود احتجاجاً على إنهاء البعثة العسكرية المصرية، وعودة القوات الأمريكية والمستشارين العسكريين الأمريكيين، وفي ٢ و٨ أكتوبر عام ١٩٦٢، انضمت أربع مجموعات من القوات الجوية السعودية إلى مصر، وهي محملة بالأسلحة والذخائر، فلجأت السلطات السعودية إلى الطلب من واشنطن حراسة المجال الجوي السعودي، بعد عقاب جماعي للقوات المسلحة السعودية، ولكن وعلى نطاق أخطر وأعظم اكتشف حرس القصر الملكي في نوفمبر ١٩٦٢، مؤامرة كانت تحاك ضد الملك من قبل مجموعة من الأمراء من العائلة الحاكمة، إلا أنهم فروا إلى مصر قبل توقيفهم.

ومرة أخرى، أنزل الملك سعود العقوبة على الأسطول الجوي كله، وأمر بنزع مخزون مدفعية الدبابات التابع للقصر الملكي؛ وبعد أن حسم الصراع على السلطة لصالح الملك فيصل، اتخذ الأخير إجراءات صارمة ضد القوى المعارضة وسعى إلى إسكات الناشطين السياسيين المتأثرين بالأيديولوجيات المزدهرة في المحيط العربي، فقام الملك فيصل بترويج خطابية الأصالة الإسلامية والأطروحات الوهابية، وأصبحت خلفية إصلاحات فيصل في تطوير النظام التعليمي والمؤسساتي في أجهزة الحكومة، تقوم على هذه الأطروحات الموغلة في التزمت الديني، وضمن بذلك امتثال المراجع الدينية، ووضع القومية كفكرة مناقضة للإسلام واحتضن جماعة الإخوان المسلمين المصرية، وفي نفس الوقت أقام الملك فيصل علاقات وثيقة مع الولايات المتحدة الأمريكية، ونجحا سوياً في تصوير جميع الحركات الإصلاحية والقومية بأنها من فعل الشيوعية العالمية، إلا أن السعودية بقيت غير محصنة تجاه الانقلابات والثورات، ففي ٥ أبريل ١٩٦٩، وقبيل ساعة الصفر، استطاعت المخابرات المركزية الأمريكية من كشف مخطط لانقلاب كبير ومحكم، أعده عدد من الضباط السعوديين معظمهم من سلاح الطيران، من ضمنهم مدير إدارة الأكاديمية العسكرية الجوية في الظهران، وآمر قاعدة الظهران، ومناصرين في الرياض والقواعد العسكرية الأخرى، وكانت الخطة تقضي بالهجوم على الملك والأمراء النافذين، ثم إعلان قيام جمهورية الجزيرة العربية. وعلى أثر ذلك تم توقيف مئات الضباط كما شلّت حركة الطيران العسكري لأسابيع، وحتى عند عودة حركة الطيران، بقيت الطائرات العسكرية بدون ذخيرة لفترة غير قصيرة. كما اعتقل عدد من العاملين في أرامكو، وموظفي المصارف الذين لهم علاقة بتلك المحاولة، وأعدم العشرات، وفاق عدد من أدخلوا إلى السجون الألفين، ونشر في الصحافة العربية والمعارضة السعودية في الخارج أخبار عن حملات مداهمات واعتقالات وإعدامات وأنباء عن محاولات انقلابية أخرى في سبتمبر ونوفمبر عام ١٩٦٩، وكذلك في مايو ويوليو عام ١٩٧٠.

ولم تشهد القوات السعودية حركة تطوير وتحديث جدية إلا بعد إعلان بريطانيا انسحابها من الخليج ووفاة الزعيم العربي جمال عبدالناصر، وإن كانت عملية التحديث حذرة ومعتمدة على وجود قوات أخرى من باكستان والولايات المتحدة الأمريكة، إلا أن ذلك لم يحد من ظهور محاولات انقلابية أخرى، ففي صيف ١٩٧٧، أذيع أن المسؤولين السعوديين اكتشفوا محاولة انقلابية في قاعدة تبوك الجوية، وفي هذه الحادثة تم الاعتماد على الاستخبارات العسكرية المصرية والأردنية، لقمع الانقلابيين، وتم توقيف كافة الطيارين باستثناء ثلاثة استطاعوا الهرب إلى العراق، ومرة أخرى لجأت السلطات السعودية بتحديد مدة الطيران العسكري بنصف ساعة فقط وبدون ذخيرة، وضاعفت الهبات والأجور لكبار الضباط، إلا أن الخشية من الانقلابات كانت حاضرة دائماً.

انحسرت المظاهر العلنية للمطالب الإصلاحية والانقلابية بسبب الفراغ الذي أحدثته وفاة الزعيم العربي جمال عبدالناصر عنصراً فصعد نجم الملك فيصل كزعيم عربي بدا مؤهلاً لملء فراغ الزعامة، خاصة بعد حرب ١٩٧٣، وارتفاع مداخيل النفط آنئذ. لكن فيصل لم يعمّر طويلاً حيث جرى اغتياله في ٢٥ مارس ١٩٧٥ على يد ابن اخيه الأمير فيصل بن مساعد بن عبدالعزيز. بعد كثير من التكهنات بشأن دوافع القاتل، أبلغت الحكومة مواطنيها أن الاغتيال كان (عملاً فردياً)؛ وتذكّرت غالبية السعوديين أخ القاتل، الأمير خالد الذي قاد في عام ١٩٦٥ تظاهرة ضد فتح المحطة التلفزيونية أسفرت عن مقتله برصاص الشرطة السعودية. وفي الوقت الذي

لم تقدم الحكومة تفسيراً لاغتيال الملك، طلع السعوديون بتأويلاتهم الخاصة، حيث ربط البعض الأمر بتنحية سعود عن الحكم خاصة وأن القاتل كان قد تزوج حديثاً من إحدى بنات سعود، بينما راجت شائعات عما يحاك من (مؤامرات أميركية وصهيونية) ضد المسلمين، فصور اغتياله في المخيِّلة الشعبية على أنه انتقام غربي من المقاطعة النفطية عام ١٩٧٣م

عهد الملك خالد ١٩٧٥-١٩٨٢

تُوِّج خالد بن عبدالعزيز (وُلد عام ١٩١٢) ملكاً في غضون ثلاثة أيام بعد موت فيصل، وسُمي أخوه غير الشقيق فهد ولياً للعهد. وخلال السنوات الثماني من عهد خالد (١٩٧٥ ـ ١٩٨٢) بدأ التناقض يتبدى بين خطابية فيصل الإسلامية من جهة والرخاء والنزعة المادية المتعاظمة في المجتمع من الجهة الثانية. ولعل عهد الملك خالد كان سيخلو من الأحداث المثيرة لولا عوامل خارجية عدة كانت لها تداعياتها في العربية السعودية. أولاً، إن الثورة الإيرانية مارست تأثيرها في التطورات السياسية الداخلية وألهمت قوى إسلامية في العديد من البلدان العربية ومنها العربية السعودية. ثانياً، عمل الغزو السوفياتي لأفغانستان على تهويل المخاوف السعودية من الشيوعية وتوفير المبرِّر وراء الشراكة المتينة مع الولايات المتحدة واستطاعت الرياض ان تحتوي المتطرفين الاسلاميين وتوجههم إلى أفغانستان. وثالثاً، وضعت الحرب الإيرانية – العراقية في الثمانينيات نزاعاً إقليمياً على مقربة من الحدود السعودية.

(١) حركة جيهمان العتيبي: خلال موسم الحج في ٢٠ نوفمبر ١٩٧٩، كان حصار جهيمان بن محمد العتيبي ومحمد بن عبد الله القحطاني مع العديد من الأتباع السعوديين وغير السعوديين في الحرم المكي، المظهرَ الأسطع لما كان يعتمل من توتر في المجتمع السعودي. كان قائد العملية جهيمان العتيبي واعظاً نشطاً غامر بإبداء آرائه حول الحاكم الإسلامي العادل والعلاقات مع (القوى الكافرة) والنزعة المادية والفساد والعلاقة بين العلماء والسلطة، وطالب بعزل آل سعود من الحكم. عمدت الحكومة إلى استنفار العلماء، وأصدرت إدارة البحوث العلمية والإفتاء فتوى تدعم الفئة الحاكمة وتجيز التدخل العسكري في الحرم المقدَّس. وأُنهي الحصار بعد قتل (الزعيم الروحي للحركة) وأسر قائد الحركة العسكري ومنظرها مع ١٧٠ من الأتباع. تطلَّب سحقُ التمرّد أسبوعين، والاستعانة بقوات خاصة أردنية وفرنسية ومستشارين أمريكيين، وأسفر عن سقوط العديد من القتلى؛ وفي ٣ ديسمبر ١٩٧٩ خرج آخر المتمردين من المسجد الحرام.

رسالة المتمردين السياسية طغى عليها إعلانهم أن زعيم الحركة الروحي محمد القحطاني هو (المهدي المنتظَر)، الذي كان مفهوماً خلافياً في الإسلام السني، واستثمرت الحكومة هذا الخلاف للنيل من المتمردين. وشرع كبار العلماء في إجراء مناظرة لاهوتية حول صفات المهدي الحقيقي طامسين بذلك المعارضة السياسية التي كانت هي أساس التمرد؛ وخلص العلماء إلى أن القحطاني لا يمكن أن يكون المهدي المنتظر حقاً مبرِّرين بذلك إخماد الحركة بوحشية داخل المسجد، وهو حرم مقدس مُنع سفك الدماء فيه حتى قبل ظهور الإسلام. لكنَّ الفئة الحاكمة والسعوديين الاعتياديين على السواء، أدركوا أن التمرد لم يكن حول (مهدي) مزيَّف أو حقيقي، بل كان حول تطور أسفر عن نتائج اجتماعية متناقضة، وتوترات لم تكن تتوقعها حكومة رفعت لواء التحديث دون توفير أرضية جديدة للشرعية. فلقد كان حصار المسجد جزءاً لا ينفصل من نتائج التحديث المادي إبان السبعينيات، وهو كان يقظة سياسية استندت إلى خطابية دينية أصبحت أكثر تمفصلاً برعاية مراكز العلوم الدينية، وفي ظل التربية والتعليم. وكان جهيمان يتميز عن فيصل الدويش، المتمرد الإخواني في عام ١٩٢٧-١٩٣٠، بتربيته الدينية وعلمه اللاهوتي اللذين تطورا خلال فترة مديدة من الدراسة في جامعة إسلامية فتحتها الدولة السعودية.

(٢) تحرك الشيعة :التوترات الاجتماعية نفسها التي أدت إلى حصار المسجد أخذت تتبدى في المنطقة الشرقية حيث يعيش غالبية الشيعة السعوديين الذين يعمل معظمهم في حقول النفط ولكنهم كانوا يواجهون أشكالاً مختلفة من التمييز الطائفي، وحقيقة أن المذهب الوهابي وصم الشيعة بالزندقة، لم تفعل سوى مفاقمة التمييز ضدهم كأقلية منعزلة. وظهر تناقض آخر في السبعينيات، إذ كانت الصناعة النفطية تتركز في منطقة الشيعة حيث يساهمون بالقسم الأعظم من الأيدي العاملة شبه الماهرة وغير الماهرة؛ ولم يُترجَم هذا إلى فرص اقتصادية وتعليمية واجتماعية أفضل للسكان؛ فخارج معسكرات أرامكو لم تجنِ غالبية الشيعة فائدة من التوسع في الخدمات الصحية والاجتماعية، وهم كانوا ممنوعين من مهن معينة مثل الجيش ومؤسسات التعليم، كما كانوا ممنوعين من إقامة مجالس العزاء بمناسبة عاشوراء في العلن، ومن بناء مساجدهم الخاصة، وأصدر العلماء الوهابيون عدة فتاوى تكفر الشيعة، ولم تفعل الدولة شيئاً يُذكَر لإسكات الآراء الدينية المتطرفة.

حوَّل نجاح الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩ العديدَ من الناشطين الشيعة إلى متمردين إسلاميين؛ وفي عام ١٩٧٩، نزل الشيعة إلى الشوارع بمناسبة عاشوراء متظاهرين ضد الحكومة وسياساتها فأرسلت اليهم ٢٠ ألفاً من أفراد الحرس الوطني لإخماد مظاهراتهم التي هي تعبير عن الاستياء من وضعهم كمواطنين من الدرجة الثانية. في المصادمات مع الحرس الوطني سقط العشرات قتلى وجرح المئات كما اعتقل نحو ألف وثلاثمائة شخص.. ويتذكر الشيعة هذا الحدث بوصفه (انتفاضة المنطقة الشرقية)؛ وبدأت (منظمة الثورة الإسلامية) الشيعية السرية التي تمثل الطائفة في المنطقة الشرقية، تبرز بوصفها المتنفس السياسي للطائفة بعد تلك الأحداث العفوية. وكان أعضاء المنظمة من طلاب (جامعة البترول والمعادن) وعمالاً في الحقول النفطية، وبعد سلسلة من المواجهات الدموية انتقلت قيادة المنظمة إلى المنفى، ونشطوا في إصدار العديد من المجلات المعارضة.

بعد اضطرابات ١٩٧٩–١٩٨٠ اعتمدت الحكومة السعودية معالجة برغماتية ووعدت بسلسلة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية. واعترف المسؤولون الذين زاروا المنطقة بعد هذه الأحداث مباشرة، علناً بما تعانيه الطائفة من حرمان اجتماعي واقتصادي، واعدين بتحسين التعليم والخدمات الصحية والبنى التحتية الاقتصادية للمدن الشيعية. ولكن تلك الإجراءات المحدودة في أهدافها أخفقت في تهدئة الأوضاع، ولم تتحقق مصالحة وإن كانت هشة إلا في عام ١٩٩٣، وبضغط من تداعيات حرب الخليج عام ١٩٩١ وحصار العراق.

عهد الملك فهد: التقشف والمعارضة السلفية

ورث ولي العهد فهد (وُلد عام ١٩٢١) العرش بعد وفاة خالد؛ كان الانتقال سلساً لأن فهد كان أصلاً تولى ممارسة سلطات واسعة خلال السنوات الأخيرة من حكم خالد، وقد أحكم الملك مع أخوته الأشقاء الستة سيطرتهم على المناصب الحكومية الحساسة وخاصة الدفاع والداخلية، فيما أصبح أخوهم غير الشقيق عبد الله، قائد الحرس الوطني، وليَّاً للعهد والنائب الأول لرئيس مجلس الوزراء؛ وفي عام ١٩٨٦، خلع الملك فهد على نفسه لقباً جديداً هو (خادم الحرمين).

تزامنت سنوات فهد الأولى على العرش مع هبوط حاد في أسعار النفط التي بلغت أدنى مستوياتها في عام ١٩٨٦، إذ انخفض سعر النفط من ٣٢ دولاراً للبرميل إلى ١٥ دولاراً في أوائل الثمانينات متسبباً في تناقص عائدات النفط السعودية بنسبة تزيد على ٣٠٪. وفي غضون ستة أشهر، بين يناير ويوليو ١٩٨٦، انخفضت أسعار النفط من ٢٦ دولاراً للبرميل إلى ٨ دولارات للبرميل، الأمر الذي جعل الناتج السعودي في وضع لا يحسد عليه. للمقارنة، فإن ذلك الناتج بلغ عام ١٩٨٢ مستوى لا سابق له زاد على ٤٠٠

بليون ريال سعودي، بينما انخفض في عام ١٩٨٦ إلى ٢٧١ بليوناً.

لم يعد بالإمكان اعتبار الرخاء الذي عُرف في عهدي فيصل وخالد من المسلّمات في وقت كانت الحكومة السعودية تحاول التكيف مع هبوط أسعار النفط الذي أماط اللثام عن ضعف الاقتصاد القائم على سلعة واحدة، وكثيراً ما كانت سنوات فهد الأولى على العرش توصف بأنها عهد التقشف، على النقيض من سنوات الرخاء في عهدي فيصل وخالد. اعتمدت الحكومة الإبطاء بوتيرة في تحديث البنية التحتية للبلاد وصرفت النظر عن كثير من المشاريع التنموية الهامة، نتيجة عجوزات متعاقبة في الميزانية.

المعارضة السلفية: بعد حرب تحرير الكويت في العام ١٩٩١، واجهت حكومة الرياض نشوء حركة إسلاميّة سلفيّة تدعو إلى تغيير شامل. وظهر الخطر الديني على مستويين مختلفين: أولاً بين رجال الدين أنفسهم؛ وثانياً بين رجال الدين وآل سعود. أبدى عدد من الزعماء الدينيّين البارزين معارضتهم حيال مستقبل المملكة السياسي، كما أن حالة أجهزة الدفاع فيها أظهرت أن كافة استثمارات الحكومة وجهودها في هذا الصدد قد ذهبت سدى؛ في الوقت نفسه، حاول بعض رجال الدين الأصغر سنّاً إعادة النظر في تعاليم الزعماء المتقدّمين فعارضوها، واعتبروا هؤلاء الشيوخ منصاعين لآل سعود الذين (أفسدوهم).

يمكن إرجاع مصادر التحدّي السلفي إلى خطابَي مطالب (عريضتين) وُجِّها إلى الملك فهد من قبل مجموعة من العلماء والمفكرين في مايو ١٩٩٢؛ إذ دعا أول خطاب إلى إنشاء مجلس مستقلْ للشورى، يكون من صلاحيّاته البتُّ في الشؤون السياسية الداخليّة والخارجية، بهدف تحقيق المساواة بين كافة السعوديين أمام القانون بغضّ النظر عن منزلتهم ووضعهم، وإعادة توزيع المال العام، ومحاسبة سائر المسؤولين، والتزام أكبر بالقيم الإسلامية. أمّا العريضة الثانية (وقعها ١٠٧ شخصاً) فقد توسعت في هذه المطالب، لافتَة النظر إلى سوء الإدارة العامة والفساد. تميّزت هذه العريضة (وتسمى مذكرة النصيحة) عن الأولى بجرأتها الأكبر، وقدّمت توصيات مفصّلة، كما ركّزت توصية أخرى على الحاجة إلى القضاء على التأثيرات الحضاريّة الغربيّة (مثل الحدّ من الحصول على هوائيّات عبر الأقمار الصناعية)، والحدّ من الإتّصال بالغرب (خاصة في ما يتعلّق بشراء الأسلحة)، وتعزيز العلاقات مع البلاد المسلمة المماثلة.

كان العديد من الموقّعين على هذا الخطاب رجال دين– أئمّة، وخطباء، وقضاة ومحاميين شرعيين ومعلّمين، معظمهم من نجد والرياض، مهد الحركة الوهابية والقاعدة التقليديّة لآل سعود. من أبرز الخطباء، كان سلمان العودة وسفر الحوالي، اللذان شكّلا تحدّياً مباشراً للسلطات الحكومية. كان جوهر الخطابين المطالبة بتغيير البنية السياسية في السعودية، ونقل مقدار هام من السلطة من عائلة آل سعود الحاكمة إلى نخبة معيّنة من رجال الدين المتزمّتين، وكان معظم رجال الدين هؤلاء من الشباب وقد عارضوا أيضاً العلماء المتقدّمين في المملكة إذ اعتبروا هؤلاء من الموالين لآل سعود. لكن المؤسسة الرسمية ممثلة في هيئة كبار العلماء أدانت، كما كان متوقعاً، هاتين العريضتين بصفتهما مضلّلتين ومسبّبتين للشقاق، وقد رفض سبعة علماء فقط توقيع الرّد الرسمي، فدفعوا للاستقالة بسبب تراخيهم، وتمّ استبدالهم بدم جديد أكثر تحرّراً. واللافت للنظر هو أن مجلس الشورى الذي طال انتظاره قد افتتح أخيراً في أواخر ديسمبر ١٩٩٣، كاستجابة حذرة من حكومة الرياض للضغط المتزايد للمشاركة السياسية، كما أن إصدار النظام الأساسي جاء فوقياً ومفروضا من الحكومة دون مناقشة أو حوار، وأخضع جميع السلطات للملك.

واجه آل سعود التحدي الإسلامي بمزيج من التردّد والاسترضاء؛ فقد كان من شيم الملك فهد اجتناب المواجهة؛ ولكن لما بدى أن الحركة الإحتجاجية قد تتطور، ضربت أجهزة الأمن ضربتها وقامت باعتقال عدد من المشايخ وضيقت هامش التجمعات والتعبير، وزادت من سيطرتها على المراكز الدينية والجوامع، إضافة الى المراقبة المستمرة لأداء المشايخ وميولهم.

المعارضة المدنيّة – السلفية: في ٣ مايو ١٩٩٣، قام ستة أشخاص بتحدّي آل سعود إذ أعلنوا عن إنشاء (لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعيَّة)؛ اقتضت مهمّتهم (النضال من أجل القضاء على الظلم وإعادة إحياء الحقوق الشرعية، والسهر على حفظ حقّ الشعب بالتعبير عن آرائه بحرية والعيش بشكل شريف وكريم في بيئة يسودها العدل والمساواة). أمّا سبب تحرّكهم فهو، كما أعلنوا، رغبتهم (بوضع حدّ للانحلال الاجتماعي). لكن على الرغم من لهجتهم المعتدلة بشكل عام، عمدت حكومة الرياض إلى صرف الستة من مناصبهم الرسميّة وتوقيفهم وإخضاعهم لاستجوابات وتحقيقات صارمة. بعد مرور بضعة أشهر، غادر الناطق الرسمي باسم اللجنة الدكتور محمد المسعري خلسة إلى اليمن، ومنها إلى لندن حيث طلب حقّ اللجوء السياسي، وقد باءت كافة مساعي الملك فهد لإقناع رئيس مجلس الوزراء البريطاني في حينه جون ميجر، بطرده من بريطانيا، بالفشل. تميزت البلاغات الرسميّة الصادرة عن اللجنة في عهد زعامته بالاحتراف، فقد كانت ترسل المعلومات عن القمع الممارَس في المملكة بالفاكس إلى آلاف الأشخاص في مختلف أنحاء العالم، وحتى داخل المملكة؛ كما أن تلك البلاغات كانت تُرسَل عبر الإنترنت، أي أنه كان يطّلع عليها أيّ شخص مهتم بالشأن الداخلي في السعودية. تزعمت اللجنة معارضة نظام العائلة الحاكمة، وبدا أن لها شبكة فعّالة من المناصرين داخل المملكة السعوديّة.

يمكن تفسير نشأة المعارضة السلفية بأنها محصلة للتحولات الاجتماعية والاقتصادية وعناصر التحديث المعتمدة، والتي وسعت قاعدة النزاعات في المجتمع السعودي، كما عمقت التناقضات بين النظام والطبقات والفئات الاجتماعية الطامحة إلى اصلاحات أعمق، والاستيلاء على السلطة في خاتمة المطاف، أو الشراكة فيها. لقد اختل التوازن الاجتماعي القديم في العربية السعودية، ولكن لم يقم توازن جديد رغم كل ما يبتدع من مرتكزات واجراءات جزئية، وهذه حالة مهزوزة ومشحونة بانفجارات اجتماعية قد تتخذ اشكالا غير متوقعة على الاطلاق.

عودة الصدام بين الدين والدولة: جولات الصراع السابقة بين الأصولية الوهابية والدولة السعودية حكمتها جملة من التسويات الهشة والوعود التي لم تنفذ، أما الجولة الجديدة فتبدو أكثر شراسة من سابقاتها ويقودها رجال متعلمون وسياسيون مع تراجع ملحوظة للدعم الامريكي لسلطة آل سعود. مع ان علماء الدين كانوا بوجه العموم مؤيدين للنظام السعودي، إلا ان علاقتهم به لم تتسم دوماً بالانسجام الكامل. كل ما حصل ويحصل في المملكة السعودية منذ إنشائها انما كان من قبيل الاستجابة والتوفيقية بين الواقع والمتغيرات، والحفاظ على السلطة بيد آل سعود دون منازع. فبعد كل هزة او خلاف مع القوى الأصولية المتزمتة، تعمد الحكومة السعودية لاثبات تعهدها بتنفيذ احكام الشريعة الإسلامية وفقاً للمذهب الوهابي، وتحاصر المجتمع والأفراد بالمزيد من القيود، وتعيد الاعتبار للقوى الإسلامية المتطرفة من خلال حشد مؤيدي الحكم من علماء الدين، وفي نفس السياق تعد القوى السياسية الحداثية ـ دون أن تنفذ ـ بإجراء اصلاحات سياسية ومدنية.

إن نفور الحكومة السعودية من توسيع المشاركة السياسية والديمقراطية يأتي من الخوف أن تؤدي المشاركة السياسية والديمقراطية الدستورية إلى تجريد آل سعود من الانفراد بالسلطة، إلا أن عدم توسيع المشاركة السياسية سيزيد من نقمة الفئة الحداثية وقد يؤدي إلى فقدان السلطة السعودية للشرعية ويدفع بقوى التحديث والديمقراطية إلى مساندة التغيير بأي شكل، في ظل تراجع الدخل الفردي وتزايد البطالة، وتزايد الفوارق الطبقية، حيث ان مطالب التغيير اصبحت قاسماً مشتركاً لدى الجميع. كما أن الاستمرار في اتخاذ الوهابية مبدأ مثالياً دون اجراء أي تغيير حقيقي في محتواها لملاءمة الواقع، قد اسهم في اضعاف شرعية نظام الحك، وأدى إلى صدام متكرار بين الدين والدولة.

وجهات نظر غربية بشأن الإصلاح في السعودية

جعفر الشايب

أصبح موضوع الإصلاح السياسي في السعودية من أبرز القضايا التي نالت اهتماما كبيرا من قبل الباحثين ومراكز الدراسات في الغرب وخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول، وذلك لما تمثله السعودية من أهمية إستراتيجية بالغة على صعيد المنطقة وبالنسبة إلى الغرب أيضا. ونظرا لما للتطور في مجال الإصلاح السياسي في السعودية من أثر كبير في سياق العلاقات الاقتصادية والسياسية مع الدول الغربية وانعكاساته المحتملة على المنطقة، فقد أولت مراكز البحث الغربية هذا الموضوع اهتماما جادا من حيث عقد الندوات والمؤتمرات وإعداد الدراسات والأبحاث المتعلقة بهذا الموضوع.

ظاهرة الإصلاحيين الجدد

الباحث الفرنسي ستيفن لاكرويكس الذي يحضر رسالة الدكتوراه عن التيارات الفكرية والسياسية في السعودية، ويدَرس في جامعة باريس كان قد زار السعودية وأجرى مقابلات مع العديد من رموز الإصلاحيين في المملكة وفرت له مادة لإعداد بحثه الذي نحن بصدد عرضه والذي نشره في مجلة الشرق الأوسط (Middle East Journal) التي تعد من أبرز المجلات البحثية والأكاديمية عن الشرق الأوسط وذلك في عددها لصيف ٢٠٠٤م تحت عنوان "بين الإسلاميين والليبراليين: (الإصلاحيون الإسلاميون–الليبراليون) الجدد في السعودية".

صدرت خلال الفترة القصيرة الماضية ثلاثة أبحاث مهمة ترصد التطور الاجتماعي والسياسي في المملكة واتجاهات الإصلاح المختلفة، وحملت صيغا وتوجهات متعددة: الأول لباحث فرنسي والثاني لأستاذ جامعي أميركي والثالث لمجموعة الأزمات الدولية ببلجيكا.

يلقي لاكرويكس الأضواء في بحثه القيم على ظاهرة جديدة في السياسة السعودية المحلية وهي ظهور كيان جديد يشكل تيارا سياسيا يدعو إلى تحول ديمقراطي في إطار إسلامي ويضم إسلاميين وليبراليين سابقين من السنة والشيعة، وذلك من خلال القيام بمراجعات فكرية وسياسية لمنهجية عملهم ومواقفهم السابقة.

ويوضح الباحث أن التحول بهذا الاتجاه بدأ بعيد حرب الخليج الثانية في ظل غياب أبرز الرموز الدينية المتشددة التي كانت حينها رهن الاعتقال، وأخذ في التبلور بصورة أوضح في منتصف التسعينيات وخاصة لدى الإسلاميين الذين اختاروا خطا وسطيا بين الدعوتين الصحوية والسلفية الجهادية.

واتبع الباحث منهجية رصد السير الذاتية لشخصيات سعودية بارزة ساهمت ولا تزال في مشروع الإصلاح بمستويات مختلفة –وهي ذات المنهجية التي اتبعها مأمون فندي في كتابه عن المعارضة السعودية– حيث أضفت على البحث بعدا تفاعليا من خلال قراءة التطورات الفكرية والسياسية لشخصيات البحث (عبد العزيز القاسم وعبد الله الحامد وحسن المالكي ومنصور النقيدان ومحمد سعيد طيب وكذلك محمد محفوظ وزكي الميلاد وجعفر الشايب).

ويستنتج الكاتب أن هؤلاء الإسلاميين الليبراليين الذين يتميزون بخطاب سياسي معتدل يجمعون على ضرورة الإصلاح عبر خلق تيار وطني ديمقراطي متعدد الأطياف يعكس التنوع المذهبي والفكري والجهوي القائم في المملكة.

ويؤكد الكاتب أن أحداث سبتمبر/ أيلول أتاحت مناخا مناسبا لهذا التيار للتبلور والطرح العلني عبر الوثائق التي أعدوها وأوصلوها للمسؤولين.

ويستعرض لاكرويكس البيانات التي أعدها الإصلاحيون (على أي أساس نتعايش) و(رؤية لحاضر الوطن ومستقبله) وظروف إصدارها والعقبات التي اعترضت القائمين عليها وانسحاب البعض نتيجة للضغوط التي تعرضوا لها فيما بعد بسبب التفسيرات المختلفة لهذه البيانات.

ويرى الباحث أن رد الفعل الحكومي على هذه البيانات كان إيجابيا بصورة نسبية عبر تبني بعض المطالب فيها، أما الاتجاه الديني (الوهابي) فقد سببت هذه البيانات تحديا لثوابته التي من بينها عدم الإقرار بالتنوع الثقافي والتشدد في مبدأ سد الذرائع.

كما يعتقد الباحث أن هذا التحالف السياسي يحمل مضمونا مهما أيضا يتعلق بالإصلاح الديني فقد يتحول إلى تيار (ما بعد الوهابية).

من الواضح أن الباحث قد بذل جهدا كبيرا في رصد هذا التطور المهم في المجتمع السعودي من خلال لقاءاته ومقابلاته المتعددة ورصده لهذه الظاهرة، ولكن عمله مع ذلك لا يخلو من ملاحظات منهجية.

من أبرز هذه الملاحظات أنه لم يلاحق التطورات المهمة والمتسارعة التي تمر بها المملكة وخاصة خلال هذا العام ٢٠٠٤ كما أن الشخصيات المحسوبة على الاتجاه الليبرالي لم يسجل لها حضور واضح في البحث مع أن لدى بعضها تحولات فكرية وسياسية مهمة جدا في مجال المصالحة مع الاتجاهات الإسلامية وتوطين الأفكار القومية وغيرها.

ويؤخذ على البحث أيضا الخلط بين من لديهم مراجعات فكرية في إطار المذهب دون أن يكون لديهم مشروع سياسي وبين من يرون ضرورة

التحالف السياسي مع القوى الوطنية الأخرى بهدف الإصلاح.

مشروع إصلاح دون تطرف

في عددها لشهري سبتمبر/ أيلول وأكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٤م نشرت مجلة السياسة الخارجية (Foreign Policy)، مقالا للدكتور جريغوري كوز (أستاذ العلوم السياسية في جامعة فيرمونت الأميركية ومؤلف كتاب: ممالك النفط) كتبه على صيغة خطاب توصيات موجهة لولي العهد السعودي عنوانه (من أجل الإصلاح في السعودية دون الارتماء في أحضان التطرف).

المقال قوي في صيغته ومباشر في طرحه وشامل في معالجاته، حيث قدم له باستعراض التحديات التي تتعرض لها المملكة بعد أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول ومنها أعمال العنف وبطء الإصلاح وارتفاع أسعار النفط والعلاقة مع الغرب حيث الاتهام بتفريخ الإرهاب.

على صعيد السياسة الداخلية، أكد الكاتب أن معالجة التحدي الأمني ينبغي أن تكون له الأولوية من خلال المواجهة الحازمة مع العناصر المسلحة والاستفادة من المؤسسة الدينية الرسمية في سحب الشرعية عنهم وذلك من أجل كسب الحرب الفكرية ضدهم عبر فتح المجال أمام الاتجاهات الإصلاحية التي لا تدعو للعنف والوقوف ضد المواقع الجهادية على شبكات الإنترنت التي تبث الكراهية وتحرض على العنف.

ويرى الباحث في هذا المجال أيضا ضرورة اعتماد التحول الليبرالي المتدرج كالانتخابات التي قد تثير التيارات الدينية المحافظة وتجعلها تنظر إليها كوسيلة لتجريدها من مواقعها السياسية والاجتماعية، كما يرى أهمية توسيع صلاحيات مجلس الشورى من خلال إشراكه في صياغة سياسة الدولة وبالخصوص في مراقبة الميزانية التي تعتبر من القضايا الحساسة لدى المجتمع السعودي ولإضفاء مصداقية أكبر لأعضاء المجلس.

وعلى الصعيد الاجتماعي، يذهب كوز إلى ضرورة توسيع التعددية والتسامح الديني وشرعنة الثقافات المحلية وخاصة في المناطق الطرفية من المملكة لتعكس التنوع القائم فيها، مستشهدا بالخطوات الإيجابية التي اتخذت لإشراك الشيعة والصوفيين في فعاليات الحوار الوطني والسماح لهم بممارسة شعائرهم الدينية في محرم.

أما في مجال الإصلاح الاقتصادي، فيرى الكاتب أن الإيرادات الضخمة الناتجة عن الارتفاع المؤقت لأسعار النفط ينبغي أن لا تؤدي إلى حالة من الاتكالية والاسترخاء في دفع القطاع الخاص واستقطاب الاستثمارات وخاصة في صناعة الخدمات لاستيعاب العاطلين عن العمل ولتطوير البنية التحتية المتآكلة.

ويلخص الكاتب أبعاد الإصلاح الاقتصادي في محاور ثلاثة هي: ضرورة العمل للحد من النمو السكاني الخارج عن السيطرة كما فعلت إيران ومصر، وتخفيض العمالة الأجنبية التي بلغت ستة ملايين عامل عبر تدريب السعوديين مع وضع ضرائب إضافية على استقدام العمالة، وإدخال برامج التنمية الاجتماعية كقضايا المرأة والتعليم وغيرها ضمن مكونات مشروع الإصلاح الاقتصادي.

وفي ما يتعلق بالعلاقات السعودية–الأميركية يرى الباحث أن محاور هذه العلاقة تتركز في بعدين هما محاربة التشدد وتسهيل وصول النفط، وكلاهما يصبان في مصلحة الطرفين، حيث يرى أن من الخطوات الضرورية إعادة المؤسسات الخيرية التي تعمل في الخارج إلى داخل البلاد لأن أميركا لم تعد بحاجة إلى لجم الاتجاهات الشيوعية السوفياتية أو الشيعية الثورية.

وفي هذا المجال يرى كوز ضرورة العمل على إعادة رسم السياسة السعودية مع واشنطن عبر وجود مسؤول يهتم بتطوير العلاقات العامة مع المجتمع الأميركي، وإعادة أسعار النفط إلى مستويات معقولة في الأسواق الدولية من خلال ضخ المزيد منه وذلك من أجل طمأنة الولايات المتحدة بالدور المسؤول للسعودية.

لا يخرج البحث عن نطاق المشاريع الإصلاحية المحلية التي قدمت للدولة خلال السنوات القليلة الماضية، مع أنه امتاز بطرح عملي وواقعي في بعض القضايا الأساسية.

وبدلا من تقديم عريضة مطالب مختصرة ووصفات علاج ملخصة، كان من الأولى بالنسبة لباحث أكاديمي متخصص أن يقوم بعمل دراسات ميدانية أكثر شمولا وعمقا لتتبع التطورات السياسية والاجتماعية في المملكة وبحث الخيارات المتاحة في مجال الإصلاح والعوائق التي تقف أمامه، إلا أن تكون هذه الورقة هي جزء من بحث أكثر شمولية وتوسعا في هذا المجال.

هل تستطيع السعودية إصلاح نفسها؟

أعدت مجموعة الأزمات العالمية (International Crisis Group) التي تتخذ من بروكسل مقرا لها وتعمل على حل ومنع النزاعات والصراعات في العالم بحثا مفصلا عن موضوع الإصلاح في السعودية نشرته في ١٤ يوليو/ تموز ٢٠٠٤م تحت عنوان: (هل تستطيع السعودية إصلاح نفسها؟)، وحمل الرقم ٢٨ ضمن عدة أبحاث عن الصراعات في الشرق الأوسط.

يحتوي التقرير على سبعة فصول تبدأ بمقدمة عن علاقة العنف بالإصلاح، وخلفية عن المجتمع والمؤسسات السياسية والدينية، وضغوط الإصلاح الخارجية والداخلية، ومطالب الإصلاحيين وسبل عملهم، ورد الفعل الحكومي، الحل الأمثل: الإصلاح والدين والاستقرار وأخيرا الدور الأميركي.

يعرض البحث في البداية تشخيصا للأزمة القائمة الناتجة عن محاولة الموازنة بين الضغوط الخارجية وبالخصوص من أميركا في مجال مكافحة التطرف الديني وبين الشعور الداخلي بما يمكن اعتباره تدخلا ورضوخا لواشنطن، معتبرا أن هذه الحالة إضافة إلى بروز الجماعات المسلحة وتفاقم المشاكل الاقتصادية والاجتماعية تشكل في مجموعها تحد كبير أمام صانعي القرار في المملكة.

ويرصد التقرير الأساليب والخيارات التي سارت عليها الحكومة السعودية خلال هذه الأزمة ابتداء من اعترافها بالحاجة إلى الإصلاحات السياسية والاجتماعية والتعليمية واتخاذها لإجراءات إيجابية في هذا المجال وانفتاحها على توجهات النخب الإصلاحية التي تطرح بدائل غير قائمة على العنف وليست متعارضة مع الإسلام ومعترفة بالقيادة السعودية.

وفي المقابل يرى التقرير أن تغيير النهج لاعتماد إستراتيجية المواجهة الأمنية والتمسك بالوضع السياسي القائم الذي أفضى إلى مضايقة الإصلاحيين واعتقال بعضهم ووضع حد للحريات العامة قد يساهم في الحد من الأعمال الإرهابية ولكنه حل قصير المدى.

ويطرح التقرير العديد من التوصيات التفصيلية ضمن هدفه للحد من تفاقم الصراع بعضها موجه للحكومة السعودية كانتهاج سياسة وطنية واضحة تدعو إلى توسيع مشاركة المواطنين في الشأن العام، وتقوية المؤسسات السياسية كمجلس الشورى، ومحاربة الفساد، والحد من السلطات المتزايدة للمؤسسة الدينية، ومعالجة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية، والسماح بتشكيل مؤسسات واتحادات أهلية، وإعطاء حريات أوسع للإصلاحيين الداعين إلى التغيير بالطرق السلمية.

كما يوجه التقرير أيضا توصيات إلى دعاة الإصلاح بالتأكيد على المصالح الوطنية المشتركة، وتجاوز الحالة الفئوية والجهوية، وتوسيع قاعدة المشاركين في مشروع الدعوة للإصلاح.

أما فيما يرتبط بالولايات المتحدة فيضع التقرير أمامها بعض التوصيات الداعية إلى حث الحكومة السعودية على تبني الإصلاح والاهتمام بقضايا حقوق الإنسان والابتعاد عن إثارة القضايا الاجتماعية والثقافية الحساسة.

التقرير يحتوي على مادة وافية عن التطور السياسي والاجتماعي في السعودية ويرصد التحولات فيها بصورة جيدة من خلال اللقاءات المباشرة مع العديد من الشخصيات السياسية والأكاديمية، ويلخص بصورة موضوعية وواقعية السبل الممكنة للحد من احتمال نشوب النزاعات السياسية.

موسم الهجوم على طاش!

عبد الله بن بجاد العتيبي

في كل عام تقريباً وفي شهر الرحمة شهر رمضان المبارك، تثار – عادة – زوبعة محلية حول المسلسل السعودي الناجح (طاش ما طاش) وهو مسلسل يعنى بالنقد لكثير من الممارسات الخاطئة في المجتمع سياسياً ودينياً واجتماعياً، ويعرض ذلك كله في قالب كوميدي فريد، حتى لقد أصبح هذا المسلسل جزءاً من بيئة رمضان المحلية يهفو الناس لمشاهدته وينتظرونه بعد كل إفطار.

الزوبعة التي تثار تعني أولاً نجاح المسلسل في ملامسة التابو المحلي في كل مستوياته الزائفة، ولكن الذي أجج الحملة في السنوات الأخيرة هو شعور بعض التيارات المحلية بخطر كبير من هذا البرنامج، يقولون انه برنامج يهدم الدين ويسخر بأحكامه ويشوه المجتمع ويسيء للأخلاق، ولكنك عند التدقيق لا تكاد تجد شيئاً من ذلك، فمن ذا الذي يريد هدم الدين أو السخرية بأحكامه وكل القائمين على المسلسل من أبناء المسلمين ومن ذا يشوه نفسه!، بل ان التلفزيون السعودي يمنحه أفضل أوقات العرض التي تتهافت على العرض فيها كل البرامج الساعية للنجاح والتأثير، والتلفزيون السعودي محافظ بطبيعته وسياسته المعلنة والمطبقة، ولا أحسب ان بالامكان المزايدة عليه في هذا الجانب وبهذا الشكل.

ان مشكلة بعض منتقدي هذا المسلسل معه، هي مشكلة ذات خلفيات أبعد فهم مثلاً يحرمون التصوير بكافة أشكاله ويجرمون المجتمع بكافة شرائحه وتسيطر النظرة المتشائمة وسيئة الظن لكل من يعمل خارج نطاقهم أو بعيداً عن وصايتهم. فهم يتوهمون خطأً أنهم أوصياء الله على خلقه، فهم وحدهم من حقهم رصد الخلل في المجتمع والاقتصاد والسياسة والأنظمة الداخلية والقضائية وسلوكيات الأفراد بل وضمائر الخلق وهذا الوهم لم يزل يتضخم حتى أصبحوا يعتقدون أن "النقد والإصلاح" مستعمرة خاصة بهم، فلا نقد إلا منا وبنا، ولا إصلاح إلا عن طريقنا، لذلك فإنهم أو كثير منهم على الأقل شعروا بمنافسة كبيرة من هذا المسلسل الناجح أورثتهم غيرة غير محمودة من نجاحه وامتلاكه لأدوات التأثير في فكر وسلوك وحركة المجتمع فحاربوه لا لأنه أخطر الموجود بل لأنه تعدى على ما توهموه مستعمرة لهم وحدهم.

وهو وهم بنوه على اعتقادهم بأنهم الناطقون في كل شيء، لذلك فإن أقوالهم وأفعالهم وسلوكياتهم وأفكارهم تحمل قداسة مطلقة، فانتقادها هو انتقاد للدين وللنص ونسوا في غمرة الحماسة الهوجاء أنهم – وآسف على التأكيد – بشر يصيبون ويخطئون، وأقوالهم وأفكارهم وسلوكياتهم تحمل الغث والسمين والصحيح السقيم والراجح والمرجوح، وهم شريحة من المجتمع ينتقدونه وينتقدهم يصلحونه ويصلحهم، ينصحونه وينصحهم فالعلاقة تبادلية وليست كهنوتية كما يريد لها البعض، وعلى سبيل المثال فنقد بعض المتدينين وسلوكياتهم وأفكارهم الخاطئة أمر مهم وملح خصوصاً في مثل هذه المرحلة وهو أمر كان الكثيرون يؤجلونه حتى اصطلينا جميعاً بنار متطرفيهم، وقد نجح طاش في لمس هذا التابو المزيف وإن كان لم يصل بعد للمستوى المطلوب من النقد، بل انه حين عرض للإرهابيين السعوديين لم يعرضهم بهيئات خارجية تدل على شريحة المتدينين في المجتمع حتى لا يساء لهذه الشريحة التي تشتمل على كثير من الخيرين والصالحين والناصحين، ولكنه عرضهم بشكل عام لا يشير لفئة اجتماعية دون أخرى مع معرفة الجميع من هم المعنيون.

ونحن نجد ذلك الخطاب الناقد لطاش قد امتلأ بالتنظير الذي كانت كتابته إبان سيطرة الحضارة الإسلامية على حضارات الأرض، والذي كانت الخيارات فيه متاحة بين الخطأ والصواب، أو بين الصواب والأصوب، ولكن الوضع تغير تماماً اليوم فأصبحنا أمة في ذيل الأمم وأصبحت خياراتنا تتراوح بين السيئ والأسوأ، أما المتطهرون المبتعدون عن كل نقص أو عن كل خطأ فإنهم سيبقون في معتزلاتهم العاجية يمارسون عباداتهم، وليتهم يكتفون بذلك ويتركون من اختاروا الإصلاح رغم كل محاذيره في حالهم، ولكنهم للأسف يسعون لهدم كل ما يبنيه المصلحون وتنقص كل ما يعملون.وحين نعرّج على الخلفية الشرعية البعيدة عن المؤثرات الجانبية لمثل هذا الرفض سنجدها عبارة عن الموقف من التصوير والمرأة والتمثيل، ولتجلية الأمر أكثر فإننا سنقرر هذه المسائل من وجهة نظر شرعية مختصرة.

التصوير في الشريعة حرّم منه ما قصد به مضاهاة الله أو كان فيه تعظيم مخل بالدين وأبيح منه ما عدا ذلك فكان النبي يتخذ الوسائد ذات التصاوير وكان النقد في زمنه مليئاً بالتصاوير وكان أصحابه يتخذون الخواتم وفيها صور الحيوانات ويجعلون الصور في حلية سيوفهم ونحو ذلك من الممارسات التي تتعامل مع التصاوير غير المعبودة تعاملاً عادياً، ولولا خشية الإطالة لأكثرت النقول التي تؤكد هذا وربما عدت لها لاحقاً.أما التصوير الفوتوغرافي فقد أباحه جماعات من أهل العلم منهم الزرقاء والقرضاوي وابن منيع وابن عثيمين وأبوزهرة والبوطي وقبلهم وبعدهم كثير من أهل العلم.

أما المرأة فإن "النساء شقائق الرجال" كما قال النبي صلى الله عليه وسلم، وأحكام الإسلام كلها توجهت للرجل والمرأة على حد سواء في العقائد والعبادات والمعاملات وكافة نواحي الحياة، ولم يستثن من ذلك إلا أحكام مخصوصة في عدد من أبواب الفقه، فقد كانت المرأة في زمن النبوة مثالاً في الحركة والمشاركة والتفاعل بكل أريحية، فقد كانت تحضر الصلوات في المساجد فروضاً وسنناً، وكانت تخرج للغزو مع الجيش وكانت ترعى الغنم وتبيع وتشتري في السوق وتزرع وتحصد وتمرّض وتسافر في البر والبحر، وتحدث الرجال ويحدثونها وتسلم عليهم ويسلمون عليها وتحضر الأفراح وتسمع الغناء والحداء وتضرب الدف عند الرجال وتقدم المشورة في أوقات الحرج وتؤازر زوجها وأهلها وتنظف المسجد بحضور الرجال وتخرج لحاجتها أيا كانت في نصوص لا تكاد تحصى كثرة لتأكيد هذا الأصل، ونقد المسلسل لبعض المظاهر المتعلقة بهضم حقوق المرأة أو التناقض في مسألة لباسها بين الداخل والخارج أو نحو ذلك لا يسوّغ الهجوم عليه بأنه مسلسل يتخذ موقفاً سلبياً من عقيدة المجتمع وتدينه.

وأما التمثيل فأكبر دليل على اباحته هو البراءة الأصلية، ثم قد فعله الملائكة حين تمثلوا بالبشر وتقمصوا شخصياتهم، وقد فعله أنبياء الله وصفوة خلقه ومن ذلك قصة ابراهيم مع قومه (فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي..) وكذلك قصة يوسف حين اتهم اخوته بأنهم سارقون لسقاية الملك ونحو ذلك.

إذاً فالتصوير والتمثيل جائزان وخروج المرأة فيهما بالضوابط الشرعية لا محظور فيه وان اختلت بعض هذه الضوابط فقد أفتى عدد من أهل العلم بجواز مشاهدة ذلك منهم عضو هيئة كبار العلماء الشيخ الفقيه عبدالله بن بسام – رحمه الله – وفيصل المولوي وغيرهم نظراً للمصالح الكبرى المحيطة بذلك.إذاً فالحملة على هذا المسلسل تدفعها – أحياناً – مكتسبات سلطوية أو اجتماعية ومنافع حزبية ضيقة أكثر مما تدفعها مواقف شرعية منضبطة.هذا مع أننا ننتقد تقصير المسلسل في اتقان حبكاته الدرامية وأفكاره ورصد الخلل الذي ينتقده بشكل علمي وتفرد مجموعة صغيرة فيه وعدم تحوله لمدرسة تمثيلية تثري الساحة المحلية بالأكفاء والمتميزين.

الرياض ٢٠٠٤/١١/١

من أجل ذاك القنديل

وجيهة الحويدر

اكثر من عشر سنوات منذ عدتُ للعيش في السعودية، وبعدد شهور تلك السنين كنتُ ومازلتُ أزور مدينتي، الهفوف الكئيبة، التي تقع في منطقة الأحساء في الجزء الشرقي من المملكة. وبنفس عدد تلك الزيارات مازلتُ أمرُّ في كل زيارة بقنديل منحنٍ في حي بائس، كأنه من احياء بغداد المنكوبة. ذاك القنديل يكادُ يلامس الأرض من شدة انحنائه، لم يلتفت له قط اي رجل استلم رئاسة بلدية المدينة. لم يحس أحد يوما بوجعه ولا بإعيائه، لم يكترث بمدى العاهة التي أَلَمَت به منذ سنين طويلة، اثر حادث تسبب به ذكر طائش معتوه. لم يشعر اي رئيس بلدية ان ذاك الخنوع لذاك القنديل مؤشر واضح وفاضح لمدى الاهمال الذي تعانيه تلك المدينة، بالرغم انها ترزح على أكبر بحيرة بترول في العالم، وتروي كل مدن هذه الارض من نفطها المتدفق ليل نهار. من أجل ذاك القنديل، ومن أجل كل الجوانب المهملة في مدننا، أُطالب بترشيح النساء في مجالس البلديات القادمة في السعودية وفي كل الأقطار العربية.

ان اي زائر لأي مدينة عربية يشعر فيها من اليوم الاول انه يزور مدينة مؤقتة. تبدو وكأن الناس القاطنين فيها سيلمون حوائجهم وامتعتهم ويرحلون عنها في غضون أسابيع أو شهور. حين يجوب المرء في الشوارع العربية يجد فيها كثيراً من المشاريع غير المكتملة. حفريات واشلاء وحطامات وأطلال ومبان مترهلة، حتى في المدن التي لم تُبتلى بحرب او بكارثة طبيعية. الطرقات غالبيتها غير مرصّفة، او جزء منها غير مكتمل الترصيف. وبعضها عديمة الارصفة مثل مدينة عمّان في الاردن التي لا تعترف بحقوق المشاة أبدا. هناك مدن بشوارع غير مخطط لها، موزعة بعشوائية على مبدأ (مش حالك) مثل ما نراه في صنعاء ومسقط والمنامة والقاهرة وبيروت ودمشق وغيرها. او ان طرقاتها معبدة ومشجّرة لكنها غير مؤهلة لأن تحتضن عدد السيارات التي تعبر بها، كمدينة دبي والرياض وجدة والدمام. فمن اجل ان ينتقل من مرتادي طرقات تلك المدن من مكان الى آخر، تضيع ساعات طويلة، وتتبدد طاقات وجهود بالاضافة الى حرق اعصاب.

بالرغم من ان مدناً كجدة والرياض والدمام اكثر من نصف سكانها ممنوعين من قيادة السيارات، الا انها مكتظة حتى العنق بالسيارات والحافلات. ومدينة الرياض تعرّت قبل اكثر من عام امام ولي العهد الامير عبد الله بن عبد العزيز حين زار احياءها الفقيرة. تعجب وذُهل من شدة فاقة الناس هناك، فلم يتصور ان في مدينته التي يُسكب فيها ملايين الدولارات لإعمارها، يوجد فيها أُناس يعيشون في مساكن تشبه جحور الفئران والجرابيع.

أما عن أسوأ حال تكابده مدننا البائسة المصابة (بداء الفقر) أو (بداء الثراء)، هو انعدام المجاري والصرف الصحي. رشرشات المطر في مدينة مثل جدة تجعلها تغص وتغرق في اقل من ساعة. جدة (عروس البحر) هي أعفن (عروس) عرفها الناس على وجه الدنيا، مدينة رائحتها تُزكم الأنوف، وتخرب المزاج، وتقزز النفوس، لأن الميزانية التي حُددت لبناء مجاري تلك المدينة والتي هي مهبط جدتنا حواء كما يقال، نُهبت ورُصدت في حسابات مختليسها، فلم يعد لجدة سبيل لتصريف فضلات سكانها.

اما بالنسبة لإنهيارات الجسور والمساكن الحكومية والمرافق العامة فحدث ولا حرج خاصة في مصر. تلك المصائب تحدث بسبب فساد رؤساء البلديات الذين لا يغفلون لحظة واحدة عن لَمّ الرشاوي والشرهات والمال غيرالمشروع، من وراء المناقصات التي تطرحها الدولة ويتلقفها عديمو الذمم من المقاولين.

أشهر معمارية في العالم (زهاء حديد) تلك العراقية البارعة، قالت في احد اللقاءات التي أُجريت لها مؤخرا في الشرق الاوسط (ان المدن العربية مدن تتسم بالبدواة). وهذا رأي امرأة خبيرة في بناء المدن وتخطيطها. وبالفعل مدننا تعج بالهمجية حتى في الدول النفطية التي تعتبر ثرية. لا تعبأ البلديات بتحسين المدن بطريقة عملية ولا بإسدال طابعها الشرقي على معالمها. صارت المدن العربية لا شرقية ولا غربية، تائهة دون هوية كأهلها تماما. فمدينة الكويت مثلا ليس فيها اي لمسة شرقية جمالية، بالرغم انه أُعيد بناؤها من جديد من بعد حرب الخليج الثانية. اليوم مدينة الكويت مدينة متاهات، وعمارات حديثة شاهقة بلا مذاق ولا نكهة ولا طابع معين. اشجارها مقلمة ومشذبة كنسائها المحرومات من حقهن السياسي. الجسور تشقها طولا وعرضا لكن دون ظهور اي لوائح واضحة لترشد العابرين فيها للوصول الى المكان الذي يريدونه.

وابو ظبي في الامارات، هي الاخرى لا يقوى على فك لغز طرقاتها سوى من يقطن فيها. كل من حاول ان يعبر تلك المدينة يجد نفسه اما على جسر متوجه لمدينة دبي او ناحية السعودية. لا توجد لوحات او اشارات او علامات واضحة تدل الى اي جهة انت ذاهب او من اي جهة قادم. وللأهمية يجب ان لا يحلم المار بالمدن العربية في ان يتّبع خرائطها، لأنها في معظم الحالات لا تعكس ارض الواقع. ومن الضروري ان ينسَ تماما فكرة استخدام المواصلات العامة، لأنه نظام مازال مرتبكا وفوضاويا، وحافلاته معظمها غير صالحة للإستهلاك الآدمي. بالطبع مدن دول شمال افريقيا ليست بأفضل حالا مما ذُكر، قد تكون اوضاعها اسوأ لأنها مدن لدول موبوءة اما بالنزاعات او بالفقر او بالأثنين معا.

لم نسمع قط في اي قطر عربي برئيس بلدية امرأة. جميع مدننا العربية كانت وما زالت تحت إمرة رجال وتخطيط رجال وشُيدت بنظرتهم الثاقبة الرصينة، والنتيجة ما نراه ونعيشه اليوم. مازال الكثير يردد بإفتراء (لا خير في أمّة تقودها امرأة).. هاهي قيادة الرجال العرب، اين هو الخير الذي عشمونا به وأوصلونا اليه في المدن، ناهيك عن الحال المزري للوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والأمني؟. غالبية

المسؤولين العرب لا يستثمرون اوقاتهم في شؤون الصالح العام، لأن مصالحهم الخاصة هي المحرك الحقيقي لأذهانهم الملوثة ونفوسهم الخربة.

اليوم وبشكل عام في الوطن العربي وفي العالم تحصيل الإناث الأكاديمي أعلى بكثير من تحصيل الذكور. في دولة مثل السعودية في قطاع التعليم الجامعيات يفوق عدد الجامعين، ويوجد ١٠٠٪ كادر نسائي في مدارس البنات، وتجدهن على جميع المستويات التي صرح لهن بالظهور، حققن فيها ناجاحات مبهرة. النساء يصرفن وقتا اطول في الأمور الأكثر أهمية. اليوم مجمل النساء العربيات هن صانعات البيوت ومدبرات شؤونها. المرأة في المجتمعات العربية تعمل على راحة الاسرة ومستقبلها بجانب إضافة المسحات الجمالية هنا وهناك في حياة أفرادها. إنهن على دراية بالشؤون الصغيرة قبل الكبيرة، والتي يهملها كثير من الرجال. فعندما يُولّى للمرأة رئاسة البلدية، متى ما تحطمت اشارة مرور في شارع ما، او ذبلت شجرة، أو سقطت لوحة من مكانها ستشعر المرأة بها وتتألم من أجلها وتسعى لإصلاحها.

اذا اردت ان تتذوق لمسات الانثى في المدن، فعليك بزيارة للدول الاسكندنافية. فهي تتبع اكثر الانظمة السياسية والاجتماعية تحضرا تفوق دولاً كثيرة حتى امريكا، لأن نسبة لا يُستهان بها من النساء صانعات قرار في تلك البلدان. فعلى سبيل المثال السويد وعاصمتها ستوكهولم من احسن المدن الاسكندنافية نضارة وجمالا وتألقا، ليس بمحض الصدفة، بل لأن السويد بلد يعج بالنساء فعددهن يفوق عدد الرجال، ويتبوأ النساء ٥٤٪ من مقاعد البرلمان فيها.

البلدان العربية في حاجة ماسة الى نساء في مجالسها البلدية. نرجو من الحكومة السعودية التي ستخوض تجربتها الاولى في عقد الانتخابات ان تفتح الابواب للنساء، واذا لم يفز اي منهن بمقاعد، وهذا المتوقع، لأنه حصل في دول الخليج الاخرى، نطالب ان تُعين نساء في مجالس البلديات تحت نظام (الكوتة)، كي يُزال عن مدننا بعض من صبغة البداوة ، وآثار الفساد والاختلاسات المتفشية، ومن أجل ان لا يبقى فيها قنديل منحن او مهشم.

– عن: الحوار المتمدن 8/10/2004

تيار

حول سيادة خطاب العنف وفشل (الإعتدال)

يبدو أن خطاباً ديماغوجياً بدأ يسود الساحة الثقافية في العالم العربي في وقت يتم فيه الحديث عن حالة من الرشد قد بدأت تسود الخطاب والحالة الدينية بشكل عام، الأمر الذي يطرح سؤالاً صريحاً بهذا الشأن:

هل فشلت الحركة (المعتدلة) الراشدة في إقناع الجمهور بخطابها، أو في تحقيق بعض مطالبه الأولية، الأمر الذي دفع الجمهور الى الإنفضاض عنها باتجاه خطاب أكثر تشدداً وعنفاً، يميل الى السطحية في المعالجة، والى الشعارات بدل المحتوى؟

أم هل هذا الفشل يعود الى أنظمة الحكم نفسها، التي فشلت في تعضيد جناح الإعتدال بتلبية بعض مطالبه، بحيث لم يترك خياراً أمام مواطنيه إلا أن يتوسلوا وينضووا في ركاب جماعات التشدد والتهييج والتحريض والعنف بدل العقلنة من أجل التطوير والإصلاح المتدرج الأقل كلفة للنظام وللمجتمع؟

لا شك أن هناك انفضاضاً عن الحالة العقلانية في الساحة العربية والإسلامية، والسعودية منها بوجه خاص، ربما كان لحضور ابن لادن دوراً كبيراً في زيادة ألق العنف والتشنّج (الوهابي)؛ وربما كان لفكر التحريض والتشدد والإنغلاق الذي يحتويه المذهب الوهابي أكثر من أي مذهب آخر، دورٌ في كلّ هذا.. لكنّ الظاهرة أعم من أن يستوعبها مذهب بعينه. فالحالة الإسلامية العامة، تشهد خفوتاً في الصوت المعتدل، وطغياناً في الأصوات النشاز السطحية التي بدت وكأنها اختطفت الشارع الى جانبها، إما بسبب الإحباط أو بسبب فشل كل من الأنظمة والحركات المعتدلة.

الأنظمة عموماً تدرك حقيقتين متداخلتين: إحداها، أن حركات التطرف والعنف، بل خطاب التطرّف هو خطاب خالٍ من المحتوى، ولكن صوته عال، وقدرته على التجييش قوية نظراً لطبيعة الخطاب نفسه بما يحمله من بساطة في الفكر وسذاجة في التحليل يتلقفها العامّة بسهولة خاصة إذا ما استخدم ذات المفردات والمحسوسات لدى العموم. بمعنى آخر، فإن حركات العنف، وإن امتلكت قدرة في الحشد وفاعلية في التأثير في المستويات الدنيا، فإنها في نهاية الأمر لا تمثل منافساً جادّاً على السلطة، وأن خطرها ينحصر فيما تمثله من عنف وتمكّن القوى الأخرى الإستفادة منها سياسياً.

أما الحقيقة الأخرى فهي أن الحركات المعتدلة والمرشدة، تتلقى الضرب الشديد من الأنظمة أكثر من غيرها، حتى وإن كانت لا تتوسل بالعنف، ولا ينطوي خطابها على تشدد، وحتى لو كانت أهدافها متدرجة ومعتدلة. والسبب أن الأنظمة، كما في المملكة، لا تنظر الى حركات الإعتدال إلا كبديل سياسي لها، وهي بالتالي أكثر قدرة في المنافسة على السلطة، وأكثر مقبولية في المدى البعيد بين الجمهور، ولذا سعت هذه الأنظمة الى ضرب حركات الإعتدال، وعدم التنازل لها عن أي مطالب تسعى لها، ومن بينها عدم شرعنة نشاطها، واعتقال أعضائها وقياداتها.

هذا التحليل يضع بعض الأطر لفهم السؤال الذي ما يزل طافحاً على الساحة: لماذا تمنّي الحكومة السعودية ممثلة في ولي العهد ووزير الداخلية دعاة العنف بالعفو والمغفرة والتوبة وعدم المتابعة الأمنية، في حين تتشدد وتعتقل دعاة الإصلاح وتحرمهم من أبسط حقوقهم القانونية، وتجعل من (اللاتهمة) تهمة حقيقية تستدعي السجن والتعذيب؟

من البديهي والحال هذه أن يستمر طوفان الخطاب العنفي والديماغوجي، على حساب الإعتدال والترشيد. فالمسؤول الأول عن ذلك هو الأنظمة، والمسؤول الآخر هو الحركات المعتدلة التي فشلت في إثبات جدارتها بتمثيل الشارع من جهة فرض بعض أوجه الإصلاح على الحكومة. ولكن الخاسر من كل هذا في المحصلة النهائية هو المجتمع والدولة.

تطبيق على المملكة العربية السعودية

الاستبداد وآليات إعادة إنتاجه والسبل الممكنة لمواجهته

(٢-٢)

توفيق السيف

التيار الإصلاحي.. مهماته وإمكاناته وحدوده

قدمت هذه المقالة حتى الآن صورة أميل إلى التشاؤم عن أهلية التيار الإصلاحي والمجتمع السعودي ككل لاستنباط حراك فعال يسهم في إنهاء أو تخفيف الاستبداد السياسي.

والحق أنه تصوير غير مقصود من قبل الكاتب، فثمة وجه آخر للصورة قد يؤدي عرضه إلى إعطاء انطباع متفائل عن الراهن والمستقبل. ما أريد قوله أن الوضع العام في المملكة يميل بشكل قوي ويتحرك سريعا نحو تغيير يصب في خانة الإصلاح، وثمة علامات مهمة توضح يوما بعد يوم أن التغيير يكسب مواقع جديدة في المجتمع والدولة معا.

الانطباع المتشائم مرده ربما الوضع الذي كنا فيه والصعوبات العميقة التي تحيط بنا، وعلى أي حال فإن الحديث عن استبداد قائم هو بذاته مدعاة للتشاؤم أيا كان موقف المجتمع منه.

مبادرات تحرك الراكد

خلال العقد الأخير شهد المجتمع السعودي مجموعة من المتغيرات خدمت مسيرة الإصلاح، بعضها نتيجة فعل سياسي وبعضها تداعيات لحوادث محلية أو خارجية. كان الغزو العراقي للكويت في أغسطس/آب ١٩٩٠ منعطفا بارزا في تاريخ البلاد. فقد كشف الكثير من الأمور التي كانت مغفلة أبرزها ربما هو فشل المملكة في تعبئة الشعب وتوحيده للدفاع عن البلاد.

هذا الحدث كان بمثابة الصاعقة التي نبهت مجتمعا مسترخيا وغافلا عن مشكلاته مما أطلق موجات قوية من الجدل في العلاقة بين المجتمع والدولة لم يسبق لها مثيل. حاولت الحكومة احتواء الجدل الذي فجرته تلك الأحداث بإعلان سلسلة إصلاحات قانونية في مارس/آذار ١٩٩٢ شملت إصدار النظام الأساسي للحكم، نظام المناطق (اللامركزية الإدارية) وإنشاء مجلس الشورى.

لم يتجاوز وعي المجتمع واهتمامه بالشأن العام الحالة الانفعالية المرتبطة بوقت الحدث، ولهذا فإن قرار الحكومة إصدار الأنظمة المذكورة بصيغتها الفعلية، عبر عن فهم لجوهر المشكلة التي أثارت الجدل، بقدر ما عبر عن تحليل صائب للمدى النهائي الذي يمكن أن يصل إليه المجتمع في ممارسة الضغط.

فالأنظمة الثلاثة تقدم حلولا باهتة لمشكلة عميقة وجذرية. إن التغيير الوحيد الذي أمكن لمس آثاره هو قيام مجلس الشورى الذي كان بمثابة إقرار للمرة الأولى من جانب الحكومة بوجود ما يمكن مقاربته بنخبة سياسية وطنية خارج دائرة الحكم الضيقة التي اعتادت البلاد عليها منذ أوائل القرن.

أطلقت أحداث أغسطس/آب ١٩٩٠ ثلاث مبادرات هامة:

١- تظاهرة نسائية في الرياض يوم السابع من نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٠ تطالب بإلغاء الحظر على قيادة النساء للسيارات.

رغم أن التظاهرة اشتهرت بهذا المطلب فقط فإن التحرك نفسه والمطالب التي عبر عنها لامست صميم مشكلة الحرمان التاريخي للنساء السعوديات، وكشفت عما يمكن وصفه بتيار نسوي في طور التشكل. وقد جرى الاعتراف به أخيرا عبر المشاركة في مؤتمر الحوار الوطني الثاني الذي عقد في مكة (ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٣)، وهي المرة الأولى التي يسمح للنساء بمناقشة الشأن الوطني العام ضمن إطار رسمي ومعلن(٤٤).

٢- المبادرة الثانية جرت في مايو/أيار ١٩٩١ حين قدم نحو ٢٠٠ من العلماء والناشطين السلفيين مذكرة إلى الملك تطالب بإصلاحات "لاستعادة الشرعية" التي تضررت بتداعيات أحداث العام الماضي، وتبعتها "مذكرة النصيحة" التي قدمت للملك في يونيو/حزيران ١٩٩٢.

أبرز ما ميز هذه المذكرة عن سابقتها هو تحديدها الدقيق لتوجه سياسي خاص أدى عمليا إلى بلورة التكوين السياسي للجهة التي تبنتها بصورة متمايزة عن التيار الديني الرسمي، ولا سيما بعد إصدار هيئة كبار العلماء فتوى في سبتمبر/أيلول تفند المذكرة وتشكك في نوايا أصحابها(٤٦).

إن أهم انعكاسات هذا الجدل هو تفكك الإجماع التاريخي على شرعية النظام السياسي ضمن بيئته الاجتماعية الخاصة، وهو تطور ترتبت عليه تداعيات متوالية عند النخبة الحاكمة والجمهور السعودي معا.

٣- ترجع المبادرة الثالثة إلى النصف الثاني من ١٩٩٣ حين جرت مفاوضات بين الحكومة السعودية والحركة الإصلاحية أدت إلى عودة أعضاء هذه الحركة إلى المملكة بعد معارضة طالت نحو عقد ونصف. وتمثل الحركة الشيعة السعوديين، وشكلت خلال سنوات عملها ظاهرة ملفتة على المستوى الإعلامي والسياسي. أدى اتفاق الحكومة مع الحركة إلى ارتخاء سياسي تضمن إطلاق سراح عدد كبير من المعتقلين وإلغاء أوامر بحظر السفر على عدة مئات من الناشطين السياسيين.

أثمر الاتفاق تخلي الحكومة إلى حد كبير عن القمع العشوائي والتعذيب في السجون الذي كان سائدا فيما مضى. لكن أهميته الرئيسية تتمثل في كونه أول اعتراف من جانب الحكومة بمعارضة سياسية والقبول بمناقشتها سياسيا حول أوضاع البلاد، رغم أنها حاولت دائما حصر النقاش في إطار حقوق الطائفة الشيعية. لقد شجع هذا الاتفاق —إضافة إلى الظروف العامة المواتية— عددا من القوى التي لها مطامح سياسية على التعبير عن نفسها بشكل يقترب من العلنية.

في التحليل النهائي فإن المبادرات الثلاث عبرت عن تغير عميق في المزاج الشعبي، فالتظاهرة النسائية هزت الإجماع السلبي على انتظار التغيير التلقائي. مذكرة النصيحة كشفت عن تغير في دور الدين من عامل تسوير للنظام إلى عامل تفكيك لبيئته الاجتماعية. وكشف الاتفاق بين الحركة الإصلاحية والحكومة عن ميل بين الطبقات الحديثة والأقليات إلى إصلاحات من خلال الحوار مع الحكومة(٤٧).

هجمات ١١ سبتمبر ووثائق الإصلاح

كان الهجوم على نيويورك في ١١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠١ نهاية لعقد اتسم بالتأرجح بين الحراك الجزئي في المجتمع ومحاولات الدولة امتصاصه عبر الآليات المعتادة، أي تنشيط العامل الديني والمالي بصورة متوازية.

فقد أطلقت تلك الأحداث موجة ضغط أميركية هائلة على الحكومة السعودية، استهدفت خصوصا الجزء الديني من النظام وشملت أحيانا مطالبة بإصلاح سياسي واسع. أقنعت هذه الضغوط الحكومة بالحاجة إلى تحجيم التيار السلفي

بشقيه الرسمي والأهلي وإصلاح مناهج التعليم التي نسبت إليها المسؤولية عن استزراع بذور التطرف في البلاد.
الجدل الواسع الذي أثارته تلك الأحداث وتركيز الإعلام الدولي على المملكة أدى إلى تقلص قبضة الحكومة وتضاؤل الشعور العام بهيبتها، وقد ظهرت علامات هذا التحول في الصحافة المحلية التي بدأت في مناقشة قضايا لم يسبق أن طرحت في الوسط العام وبأسلوب نقدي كان حتى ذلك الوقت أقرب إلى الحلم.
وقد تصاعد هذا الاتجاه بعد الهجمات الإرهابية على الأجانب في المملكة خلال العام ٢٠٠٣، مما وفر مبررا إضافيا لنقد التيار السلفي والقيم التي يدافع عنها. وفي ظني أنه ليس من المبالغة الادعاء بأن ٢٠٠٣ خاصة كان العام الذهبي للصحافة السعودية لما شهدته من تحرر غير مسبوق.
المرجع الرئيسي للتيار الإصلاحي المعاصر هو وثيقة "رؤية لحاضر الوطن ومستقبله" التي وقعها ١٠٤ من نخبة المملكة يمثلون مختلف الشرائح والانتماءات الثقافية والسياسية والمناطق. وضعت الوثيقة في أغسطس/آب ٢٠٠٢ وقدمت لولي العهد في يناير/كانون الثاني التالي.
وفي أبريل/ نيسان ٢٠٠٣ صدرت وثيقة "شركاء في الوطن" التي مثلت أول خطاب موحد للشيعة السعوديين، وتعتمد نفس منطلقات الوثيقة الأولى. وفي ديسمبر/كانون الأول صدرت وثيقة "الإصلاح الدستوري أولا" التي أعادت تحديد مخرجات الخطاب الإصلاحي وحددته في الدعوة إلى تحويل النظام السياسي إلى ملكية دستورية.
جاءت الوثيقة الأولى على شكل خمسة محاور: يدعو الأول إلى بناء المؤسسات الدستورية، ويقدم الثاني مقترحات لتصحيح الوضع الاقتصادي، والثالث حول إعادة صياغة العلاقة بين المجتمع والدولة، ويدعو الرابع الحكومة إلى إطلاق مبادرة إصلاحية محددة، كما يحدد الخامس الخطوة الأولى في مؤتمر وطني لمناقشة برنامج للإصلاح(٤٨).
ركزت وثيقة "شركاء في الوطن" التي وقعها نحو ٤٥٠ من نخبة الشيعة على وصف مظاهر التمييز الطائفي، سواء ذلك الذي يقوم على سياسة رسمية أو من جانب رجال الدين الوهابيين. وطالبت بإدماج الشيعة في الحياة العامة والسماح بتمثيلهم في الجهاز الحكومي الإداري والسياسي(٤٩).
وضمت وثيقة "الإصلاح الدستوري" التي وقع عليها ١١٦ من ممثلي التيارات المختلفة، مطالب عامة مثل إطلاق الحريات العامة وحرية التنظيم وأخرى محددة تتناول بشكل رئيسي مقومات النظام الدستوري مثل الفصل بين السلطات وانتخاب مجلس الشورى واستقلال القضاء.
ومثل الأولى فقد طالبت هذه الوثيقة بالبدء بخطوات محددة هي إعلان الحكومة التزامها بتطوير نظام الحكم إلى ملكية دستورية، وتشكيل هيئة وطنية مستقلة لإعداد دستور دائم للبلاد يطرح للاستفتاء الشعبي خلال عام، ويبدأ تطبيقه خلال فترة انتقالية لا تتجاوز ثلاثة أعوام(٥٠).
إضافة إلى الوثائق الثلاث المذكورة، صدرت وثائق أخرى خلال العامين ٢٠٠٣ و بداية ٢٠٠٤ لكنها لم تحظ باهتمام مماثل لذلك الذي حصلت عليه الأولى، كما أن تمثيل المطالب والموقعين لم يكن بنفس الدرجة من القوة والاتساع.
يمثل الموقعون على الوثائق الإصلاحية شريحة نموذجية عن الطبقة الوسطى الحديثة التي تعتبر عماد الحياة في المملكة اليوم، ونستعمل تعبير الطبقة الوسطى في معناه الاقتصادي الذي له إيحاءات اجتماعية وإن لم يطابق تعريف الطبقة المتعارف عليه في الأدبيات الاجتماعية.
يقع نحو ٧٠٪ من الموقعين في الشريحة العمرية بين ٤٠–٥٠ عاما، وتلقى جميعهم تعليما حديثا، وتبدو شريحة الأكاديميين والكتاب الأكثر تمثيلا بما يعادل ٣٥٪ في الوثيقة الأولى و٤٥٪ في الثالثة، وامتازت الوثيقة الثانية بتنوع ملفت للموقعين فشملت فنانين ورجال أعمال وأدباء كما تميزت بكثافة تمثيل رجال الدين والنساء.
تكشف الوثائق الثلاث عن اتفاق شبه تام بين المجموعات التي تؤلف التيار الإصلاحي على مجموعة من القضايا. ففي تحليل أسباب الأزمة السياسية والاقتصادية الراهنة، يعتقد أن المشكلات الأساسية التي تواجه البلاد اليوم هي نتاج لعجز الدولة عن تجديد نفسها بالشكل الذي يتناسب والتحديات التي يأتي بها التغيير في البلاد نفسها وفي محيطها الإقليمي والعالم. التجديد المطلوب يتخذ اتجاها محددا هو الانتقال إلى الحكم الديمقراطي. أكثر المقترحات تحديدا هو التحول إلى ملكية دستورية كما عبر عنها في وثيقة (الإصلاح الدستوري أولا).
وبالتالي فإن التيار الإصلاحي يحدد مهماته في:
اولاً ـ إعادة تكوين الهوية الوطنية، بما يتضمن إجماعا جديدا على فكرة الدولة، أغراضها، علاقتها بالمجتمع، والسبل المناسبة لتحقيق تلك الأغراض.
ثانياً ـ تعديل دور الدين في الحياة العامة، طبيعة هذا الدور وانعكاس علاقته ببيئته الاجتماعية الخاصة (نجد) على علاقة الدولة ببقية المناطق، وانعكاساته على وضع الأقليات المذهبية (الشيعة مثلا) والجنسية (النساء) وعلى نظام الموازنة بين المصالح العامة والمعتقدات الدينية، والحياة الثقافية بما هي تعبير عن مجتمع متنوع.
ثالثاً ـ معالجة الأزمات التي تلوح في أفق الاقتصاد الوطني كنتاج لفشل نموذج الدولة الريعية، والتي تتجسد اليوم في صورة بطالة متفاقمة وتباطؤ في الاستثمارات الجديدة وشيوع الفساد المالي والإداري.
رابعاً ـ معالجة ظاهرة العنف التي تفاقمت في العامين الأخيرين والتي يتلاقى في تأجيجها مجموع العوامل السابقة.
يفترض الإصلاحيون أن بعض تلك المشكلات ناتج عن فلسفة النظام السياسي وهذا يحتاج إلى حلول جذرية، والبعض الآخر هو ثمرة لعيوب إدارية وهو قابل للمعالجة بمعزل عن التغيير السياسي الشامل.
وتخفي سطور وثيقتي "الرؤية" و"شركاء" قلقا عميقا من انعكاسات الوضع الحالي على وحدة البلاد، في إشارة إلى ما تردد من مخاوف حول احتمال انفراطها(٥١)، بينما تركز وثيقة "الإصلاح الدستوري" على العنف السياسي والقلق من تفاقمه. وثمة اتفاق على أن تلك المشكلات هي مخرجات طبيعية لعلة كبرى في النظام السياسي هي افتقاره إلى الشرعية التي لابد أن تتجسد في قيام الاجتماع السياسي على قاعدة التعاقد، إشاعة الحريات العامة، المشاركة الشعبية، وحاكمية القانون.
إن استعادة الشرعية عندهم ممكن بتحويل النظام إلى ملكية دستورية وإشراك الشعب في القرار والرقابة من خلال مجلس نيابي ومجالس محلية منتخبة. والبديل الدستوري الذي يعرضه الإصلاحيون أقرب إلى الليبرالية منه إلى الديمقراطية، وهو يقارب نموذج الدول المجاورة في الخليج والأردن، فهم يريدون ضمان حصة للمجتمع دون مساءلة دور العائلة المالكة.
والانطباع السائد بين الإصلاحيين وغيرهم أن التحرك إلى ديمقراطية كاملة سوف يستغرق بعض الوقت، لكن البدء بتمكين الشعب من حقوقه السياسية وإقرار المحاسبة وحاكمية القانون سوف يؤدي بالضرورة إلى تطوير الاجتماع السياسي باتجاه الديمقراطية الكاملة.
عدا المشكلات المتعلقة بفلسفة العمل السياسي ومضمون النظام، فإن الإصلاحيين لم ينظروا إلى المشكلات الأخرى على نفس المستوى. فهم يرجعون الأزمة الاقتصادية مثلا إلى عيوب إدارية وقانونية وإساءة استغلال السلطة، لكنهم لا يربطونها على نحو واضح بفلسفة النظام.
ولهذا السبب — ربما ـ فإنهم يرون إمكانية علاجها بمعزل عن الإصلاح السياسي الشامل. فهم يدعون الدولة إلى المساواة بين المناطق في توزيع الثروة ومشروعات العمران، مكافحة الفساد المالي والإداري واستغلال السلطة، وتفعيل أجهزة الرقابة القائمة. إن الإشارة الوحيدة التي تحمل طابعا جذريا في هذا المجال هي دعوة وثيقة "الرؤية" إلى معالجة الطابع الأحادي للاقتصاد وتنويع مصادر الدخل الوطني. ومن هذا يظهر أن التيار الإصلاحي قد ركز اهتمامه بالكامل تقريبا على الجانب السياسي واعتبره المهمة شبه الوحيدة في الوقت الراهن.

الدين كعامل في الحياة السياسية

كان الدور السياسي للدين موضوعا للعشرات من الدراسات التي اهتمت بالعالم العربي خلال السنوات الأخيرة. وبالمثل فقد مثلت العلاقة بين العائلة السعودية والمذهب الوهابي معينا لا ينضب للدراسات المتعلقة بالمملكة. والفرضية السائدة أن هذه العلاقة تقوم على أرضية تحالف تاريخي يوفر للدولة شرعيتها ويوفر للمؤسسة الدينية السلطة المادية الضرورية لتطبيق متبنياتها العقيدية.

محددات الدور الديني

ثمة محددان لدور الدين في الحياة السياسية السعودية:

١- رغم وجود هيئة دينية رسمية قد توهم بوجود تراتبية هرمية فإن المذهب الرسمي يفتقر تماما إلى مثل هذه التراتبية، بل يمكن القول إن وجود الهيئة الرسمية والتداخل الشديد بين الدين والدولة قد حال دون تبلور تراتبية طبيعية. ثمة عامل آخر يعيق ظهور تراتبية مؤثرة وهو النهج الإخباري للمذهب الذي يسمح لكل من حصل على قسط ولو بسيط من التعليم الديني بالفتوى في أصغر الأمور وأعظمها، بخلاف المذاهب الأصولية التي تفرض دراسات طويلة جدا قبل حصول المتعلم على أهلية الفتوى. الفارق الزمني يتعلق بدراسة وسائل الاستدلال العقلي التي تستهلك سنوات طويلة قبل إتقانها.

في المذاهب الأصولية فإن الأغلبية الساحقة من رجال الدين الذين لم يصلوا درجة الاجتهاد يكتفون بنقل فتاوى المجتهدين، أما في المذهب الوهابي فإن انعدام التراتبية والإخبارية، قد مكنا كل من قرأ شيئا من التراث من ادعاء الاجتهاد والفتوى اعتمادا على مرئياته الخاصة. وخلال السنوات الأخيرة كان هذا الموضوع مدارا لنقاشات واسعة بين زعماء المذهب بسبب السيولة الهائلة للفتاوى التي لم تحرج مواقف الحكومة فقط، بل أثارت فوضى عارمة في الوسط الديني(٥٢).

٢- يلعب المذهب الرسمي (مذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب) دورا هاما في تسوير وصيانة التماسك ضمن البيئة الاجتماعية الخاصة بالنظام (نجد). بالنسبة لمنطقة عسير الجنوبية وجبال الحجاز التي حقق فيها المذهب اختراقات خلال السنوات الأخيرة، فإن الوظيفة السياسية للدين ليست مماثلة في كل الأوقات لوظيفته في نجد.

وقد لاحظنا أن هذه المنطقة قدمت أكبر عدد من المشاركين في الهجمات التي نسبت إلى تنظيم القاعدة وأنصاره، كما ينتمي إليها عدد ملحوظ من رجال الدين المعارضين للحكومة. جوهر فكرة التسوير هو مفهوم "الفرقة الناجية" التي يطابق توصيفها هذه الفئة دون غيرها.

في بقية المناطق فإن الوظيفة السياسية للدين محكومة بعوامل أخرى، مثل حركية الهيئات الدينية الخاصة بتلك المذاهب وقدرتها على تثمير نفوذها سياسيا. وهذا هو السبب الذي جعل شيعة المنطقة الشرقية أقدر من غيرهم على استثمار الإمكانات المتاحة، رغم أن هذه الإمكانات كانت على الدوام أكبر في مناطق أخرى مثل الحجاز حيث يسود المذهب المالكي.

وبسبب النزاع بين تلك المذاهب والمذهب الرسمي فإن علاقتها مع الدولة تتغير إيجابا وسلبا ضمن مسار معاكس للعلاقة بين الوهابية والدولة. إن زيادة نفوذ المذهب الوهابي -سواء من خلال المؤسسة الدينية الرسمية أو النشاطات الأهلية- تؤدي بالضرورة إلى تدهور العلاقة بين الدولة وأتباع المذاهب الأخرى.

ومن هنا فإنه يمكن القول إن المذهب الذي تتوسل به الدولة لضمان شرعيتها في نجد، يلعب دورا معاكسا تماما في خارجها.

الدين والإصلاح السياسي

لم تغفل أي من دعوات الإصلاح السياسي التي ظهرت في العالم العربي خلال السنوات الأخيرة الإشارة إلى مكانة الدين الإسلامي وما يستوجبه من الاحترام. وبالمثل فإن معظم الجماعات الدينية العربية قد ربطت موقفها من الإصلاح السياسي بمدى ما يوفره من دور للدين في الحياة العامة.

وتشكل هذه إحدى المعضلات الحقيقية في الحياة السياسية العربية. فمن ناحية لا يمكن إهمال حقيقة أن الدين هو المكون الأبرز لهوية المجتمع العربي وقد ظهر حتى الآن أنه الأقدر على تعبئة الجمهور، لكننا على الناحية الأخرى نفتقر إلى منظور ديني محدد لفكرة الديمقراطية.

إن الافتقار إلى هذا المنظور جعل الموقف الديني أقرب إلى العداء أو على الأقل تجنب تأييد الحراك الديمقراطي. ومن جانبهم فإن الديمقراطيين -جزء مهم منهم على الأقل- لم يزهدوا في تفسير المكون العلماني للديمقراطية باعتباره تهميش الدين أو حتى القضاء على دوره كليا.

في اعتقادي أنه لا يمكن إقامة ديمقراطية مستقرة في أي بلد مسلم دون التوصل إلى حل لذلك المشكل، وأظن أن مشروع التيار الإصلاحي في إيران ينطوي على إمكانات كبيرة لصياغة نموذج محلي للديمقراطية قابل للتنسيج في الثقافة الوطنية ومتناسب مع المعايير المتعارفة للديمقراطية الليبرالية في العالم.

يمكن القول إجمالا إن التيارات الدينية غير الوهابية تتفق جميعا وبدون تحفظ على دعم الحراك الإصلاحي لأسباب كثيرة، أبسطها أن تقدم هذا التيار سيقلص الأحادية التي عانت منها هذه المذاهب حتى الآن. لكن فيما يتعلق بالمذهب الوهابي فهناك ثلاثة مواقف متباينة:

١- موقف المؤسسة الدينية الرسمية وأطرافها، وهو يعارض الدعوات الإصلاحية من نفس المنظور الحكومي، أي لما تؤدي إليه من إضعاف للسلطة. تتمثل رموز هذا الاتجاه في أعضاء هيئة كبار العلماء ومجلس القضاء الأعلى وأعضاء الإفتاء ورؤساء المدارس الدينية، وتجدهم يوميا على منابر الإعلام المحلي بأنواعها.

٢- موقف السلفية الصحوية، وهي التي تعتبر التيار الوسط بين السلفيين السعوديين. وهو موقف مؤيد للإصلاح من زاوية تكتيكية في الغالب، لأن هذا التيار مسيس وقد انطلق أساسا من موقف عدائي للدولة قبل أن يميل إلى مهادنتها، فهو يعتقد أن البلاد سائرة إلى إصلاحات ديمقراطية لا محالة، ويرى أن قدرته على ضمان مكان في السياسة رهين بالتمايز عن المؤسسة الدينية الرسمية والحوار مع الغير(٥٣).

لكن هذا الموقف الذي يبدو معتدلا لا يصل إلى حد القبول بحقوق على أساس المواطنة، بل يعتبر المعايير الفقهية هي الأساس في منح الحقوق. إن مذكرة النصيحة التي صدرت في ١٩٩٢ هي أدق تعبير عن مواقف هذا التيار السياسية(٥٤). أبرز ممثلي هذا التيار هم سلمان العودة وسفر الحوالي ومحسن العواجي.

٣- موقف التيار السلفي الجهادي وهو يعارض الحراك الإصلاحي لأن مضمونه غير ديني، ولأن الدولة غير قابلة للإصلاح، والبديل الذي يطرحه هذا التيار هو حكومة دينية صرفة.

وتنسب إلى هذا التيار الذي يوالي أسامة بن لادن معظم أعمال العنف التي شهدتها البلاد في السنوات الأخيرة. وهو يستمد قوته من محاكاته للضمير السلفي وسحر فكرة القوة والتغيير الفوري، ولهذا فإنه يحظى بممالأة من جانب شخصيات تصنف ضمن التيار السلفي الصحوي، لا تؤمن به جوهريا بل تسعى إلى استثمار القوة المجتمعية التي يولدها (سفر الحوالي ومحمد المسعري مثلا).

قصور تيار الإصلاح السياسي

عدا هذه المواقف الثلاثة، فهناك تيار ديني مازال صغير الحجم يؤمن بالإصلاح السياسي في معناه الشامل، وشارك هذا التيار في وثيقة "رؤية لحاضر الوطن ومستقبله" كما تزعم الدعوة لوثيقة "الإصلاح الدستوري أولا"، وساهم ممثلوه بفاعلية في المؤتمر الثاني للحوار الوطني.

ولا يتمتع هذا التيار بنفوذ اجتماعي ملحوظ، سيما بسبب تكوينه النخبوي من ناحية وما يتعرض له من عداء التيارات الثلاثة المذكورة من ناحية أخرى. لكنه -بالنظر إلى مسار الأحداث- ينطوي على احتمالات كبيرة للتوسع والظهور كأحد الممثلين الأقوياء للتيار الديني النجدي.

ويؤكد خطاب التيار الإصلاحي في المملكة على دور الدين في الحياة العامة، لكنه -مثل معظم الحركات المماثلة في العالم العربي- يقف قاصرا عن تحديد موقف قطعي من المشكلات الرئيسية التي يطرحها جدل الدين-الديمقراطية.

ويظهر هذا القصور في أوليات الخطاب، أي اعتبار الدولة الوطنية إطارا قاعديا للسياسة، بما ينطوي عليه من القول بالمساواة بين المواطنين على أساس المواطنة، كما يظهر في أدوات العمل السياسي مثل اعتبار رأي الأكثرية معيارا موضوعيا لشرعية القرار.

ظهر تأثير هذا القصور واضحا في العمل الذي سبق إصدار وثيقة "الإصلاح الدستوري أولا" حين اعترض بعض السلفيين عليها بسبب وجود "عدد كبير" من الشيعة والليبراليين بين الأسماء، واعترض عليها اليساريون بسبب غلبة الطابع الديني على لغتها.

كما أن أول اجتماع سياسي موسع للحركة الإصلاحية (٢٥ فبراير/شباط ٢٠٠٤) انتهى إلى الفشل لعجز المشاركين عن الاتفاق على التساوي بين كل منهم والآخر في الرأي والالتزام برأي الأكثرية.

وقد أكدت جميع الوثائق التي أصدرها الإصلاحيون السعوديون على الدور المحوري للإسلام في الحياة العامة، وقررت وثيقتا الرؤية والإصلاح الدستوري أن الشريعة الإسلامية ورضا الشعب بصورة متوازية هما مصدر شرعية السلطة، وتزيد وثيقة الإصلاح أن التطبيق الأمين للشريعة ممكن فقط في ظل المشاركة الشعبية وضمان الحريات العامة.

لكن كلتا الوثيقتين تتحاشى الإشارة إلى دور المؤسسة الدينية أو طبيعة العلاقة بين الدين والدولة أو المعايير التي تحدد الوصف الديني للدولة.

يبدو حتى الآن أن تصور الإصلاحيين لدور الدين في الحياة العامة، ولا سيما دور المؤسسة الدينية هو العائق الرئيسي أمام انضمام التيار السلفي –حتى الشريحة المعتدلة منه– إلى المسار الإصلاحي. ولا شك أن مثل هذ الخطوة كانت ستضيف –لو حدثت– زخما شعبيا جديدا إلى الحراك الإصلاحي. بل ربما اعتبرها البعض كالدكتورة الرشيد مثلا، المفتاح الوحيد للانسداد السياسي الفعلي(٥٥).

لكن يبدو من التجارب المتكررة منذ أوائل التسعينات على الأقل أن الشخصيات السلفية التي التحقت بالتيار الإصلاحي هي تلك التي انفصلت عمليا عن التيار السلفي ولم يعد لها تأثير يذكر في وسطه. الجدير بالذكر أن اثنين فقط من الذين وقعوا على وثيقة الإصلاح الدستوري كانوا من الموقعين على مذكرة النصيحة. ينادي التيار السلفي بدور للدين والمؤسسة الدينية يتجاوز ما هو مقبول لدى الإصلاحيين والموالين للحكومة على السواء، وهو لا ينظر إلى حقوق الإنسان الأولية باعتبارها طبيعية –أي سابقة للقانون– ولا يؤسسها على مفهوم المواطنة، بل يستمدها من الفقه التقليدي.

ولهذا السبب ـ ربما– لم يرد لفظ "الحرية" في كامل "مذكرة النصيحة" التي تبلغ ٤٥ صفحة. وبشكل عام فإنه لا يعتبر الحرية هماً، بل ربما اعتبر مظاهر الانفتاح والليبرالية القليلة التي شهدها المجتمع السعودي في السنوات الأخيرة نذير خطر وعلامة على فساد الأخلاق العامة.

يمكن القول بصورة مجملة إذن إن التيار الإصلاحي مثل التيار السلفي لا يقدم حلا واضحا لمشكلة العلاقة بين الدين والدولة. التيار الثاني لا يراها مشكلة على الإطلا ، بينما يقتصر الأول على الدعوة إلى إنهاء الهيمنة الأحادية للمذهب الرسمي.

استنتاجات ختامية

تفترض هذه المقالة أن الاستبداد هو أحد الإمكانات المتوفرة في الحياة الاجتماعية، لكن ترجيحه في فترة قيام الدولة السعودية يرتبط بغلبة عوامل محددة هي:

ـ هيمنة ثقافة الخضوع كمستخلص عام من التجربة التاريخية التي تمثل مرجعية للتفكير الفردي والعقل الجمعي على السواء.

ـ التفكك وتعدد الهويات الاجتماعية.

ـ غياب الحياة السياسية الذي أدى بالضرورة إلى تخلف الثقافة السياسية، بسبب الموقع الطرفي للمجتمعات التي تشكلت منها المملكة.

طبيعة الاستبداد

رغم أن الاستبداد بذاته ذو طبيعة واحدة تتلخص في الانفراد بالسلطة والرأي، فإنه يتمايز في البلدان المختلفة بحسب إطاره العملي. وتقترح هذه المقالة دراسة طبيعة الاستبداد في المملكة ضمن "النموذج البدوي".

في هذا النموذج تمثل القبيلة إطارا مفهوميا للقيم والتراتب الاجتماعي ونظاما للسلطة ورؤية للذات والعالم. وتمثل الغنيمة عنوانا للاقتصاد السياسي، بينما تمثل العقيدة القاعدة الأخلاقية التي تبرر النظام وتوفر المشروعية لديناميات الاستمرار الخاصة به.

سياسيا يتصف هذا النموذج بأنه:

أ– نظام في ذاته ولذاته. إن منظومة المصالح ليست هي أساس الهوية، بل الرابطة القرابية التي تقوم عليها لاحقا منظومات مصالح، وهذا يجعل القبيلة –خلافا للطبقة– نظاما مغلقا على الخارج فلا يسمح بالحراك منه إلى الخارج أو من الخارج إليه.

ب– وهو أيضا نظام عضوي غير تعاقدي، تعتمد المكانة فيه على النسب لا الإنجاز. كما أن مفهوم الملك والمصلحة وما ينشأ عنهما من علاقات وسلطة ليس مؤقتا أو قابلا للانتقال والتبادل، بل تقوم على أساس تطور طبيعي تنحصر بموجبه داخل النظام الذي يمثل رابطة طبيعية بين أبنائه.

ج– أخيرا فإنه نظام يتحدد مفهوم السلطة فيه بالقهر. إن مفهومه الخاص بالشرعية ليس مستمدا من العقيدة المشتركة بين الحاكم ومجموع رعيته، بل بينه وبين الأقلية التي يعتمد عليها لإخضاع الأكثرية. ويرجع هذا إلى الصفة الأولى، أي كونه نظاما لذاته.

إعادة إنتاج الاستبداد

يعيد الاستبداد إنتاج نفسه في ظروف التحول الاجتماعي من خلال تفعيل العوامل التي قام عليها، وتلعب الدولة المستبدة دور الوسيط أو مدير اللعبة الذي يسمح بتنشيط عوامل محددة –موروثة أو مستجدة– ويمنع أخرى.

أبرز العوامل التي نجحت الدولة في استخدامها هي الدعم الخارجي ونمط الإنتاج الريعي. في ظل النموذج الريعي فإن الحقوق السياسية ليست موضوعا للنقاش، العلاقة بين المواطن والدولة تتمحور حول مقدار ما يحصل عليه من مال أو خدمات توفر مالا.

الحراك الاجتماعي

تجادل المقالة في أن ضعف الحراك السياسي الديمقراطي في المجتمع السعودي يرجع إلى عاملين متعاضدين هما:

أ– غياب الإجماع الوطني، أي منظومة القيم والمعايير المتفق عليها من قبل الجميع كقاعدة للعلاقة بين المواطنين من جهة وبينهم وبين الدولة من جهة أخرى. غياب الإجماع هو مظهر لغياب الهوية الوطنية الجامعة.

ب– العجز عن استنباط منظومات عمل اجتماعية بديلة عن تلك المنتسبة إلى عصر ما قبل الدولة. لقد انهارت البنى الاجتماعية القديمة تحت ضغط التحديث ولم يسمح بقيام منظومات عمل بديلة.

بموازاة هذا الفراغ، فإن ضغط التحديث قد حفز مقاومة في بعض البنى التقليدية احتمت كالعادة بعباءة الدين والتقاليد الفاضلة. في الوقت الحاضر يمثل جدل الحداثة/التقليد أحد مبررات الانشقاق البارزة في المجتمع السعودي. دور الدولة المستبدة في إعاقة الحراك الاجتماعي مفهوم ضمنا، لكن السؤال الجوهري يتعلق بعجز المجتمع عن استنباط بدائله.

التيار الإصلاحي

نتيجة لانعدام الإجماع الوطني فإن المقاربات السياسية التي شهدتها البلاد حتى نهاية العقد المنصرم عبرت عن أنساق اجتماعية محددة، قصر أي منها عن تمثل الهم الوطني الشامل. وقد جرى تجاوز هذا المشكل –جزئيا على الأقل– من جانب التيار الإصلاحي الذي تمثلت فيه جميع الأطياف الاجتماعية تقريبا.

ظهر هذا التيار من خلال الوثائق التي قدمت لولي العهد ثم أعلنت، وهي تتضمن تصويرا للوضع السياسي القائم وطريق الإصلاح السياسي المقترح.

يرجع التيار الإصلاحي بعض مشكلات المملكة الحالية إلى فلسفة النظام السياسي مما يتطلب حلولا جذرية، ويرجع البعض الآخر إلى عيوب إدارية أو قانونية لا ترتبط على نحو واضح بفلسفة النظام، وبالتالي فهي قابلة للمعالجة بمعزل عن التغيير السياسي الشامل.

وينطوي تحليل الإصلاحيين على قلق عميق من انعكاسات الجمود السياسي على وحدة البلاد، كما يرجعون إليه حملة العنف السياسي التي تفاقمت في السنوات الأخيرة. المشكلة الرئيسية التي تعانيها البلاد في رأيهم هي انعدام شرعية

الدولة وغياب الأساس التعاقدي للاجتماع السياسي.
يتمتع التيار الإصلاحي بفرص طيبة للنجاح، وهو قد أسهم حتى الآن في تغيير المزاج الشعبي واللغة السياسية المتداولة. يعتقد الكاتب أن الصيغة الحالية للتيار الإصلاحي لن تعمر طويلا وأن المجموعات المكونة للتيار ستتجه إلى بناء نفسها بصورة مستقلة، لكن وثيقة الرؤية ستكون القاعدة المشتركة للجميع.
ويحتاج الإصلاحيون في ظل الأوضاع الراهنة إلى معالجة عدد من الموضوعات الملحة، من بينها موضوع العلاقة بين الدين والدولة ولا سيما استنباط تصور معمق عن نموذج ديمقراطي وطني ينسجم مع الدين الإسلامي باعتباره المكون الرئيسي لهوية المواطنين.
أشير أيضا إلى ثلاث مهمات مثيرة للجدل وأظن أنها قابلة للعلاج دون عناء كبير:
أ – التكوين النخبوي المحافظ:
لكي يتحول الحراك الإصلاحي إلى حركة شعبية قادرة على فرض أجندة الإصلاح، فلابد من إزالة الحاجز الزجاجي الذي يفصل النخبة الإصلاحية عن الجمهور الواسع. ومثل هذه الخطوة تتطلب جهدا وتضحية. ومن دون ذلك فإن الزخم الإصلاحي قد يستهلك تحت الضغط الحكومي المتمثل في التجاهل أحيانا والقمع أحيانا أخرى.
الجمهور العام هو القوة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها للانتقال إلى الديمقراطية. يميل أكثرية السعوديين –بمن فيهم الإصلاحيون– إلى نموذج اجتماعي أقرب إلى المحافظة منه إلى الليبرالية(٥٦). في هذا النموذج تصنف المداولات السياسية كعمل يقوم به خاصة المجتمع لا العامة، وهذا أحد الأسباب التي تكمن وراء إهمال — وأحيانا الممانعة من — طرح المطالب الإصلاحية للنقاش الشعبي.
بسبب إهمال مشاركة العامة في الشأن السياسي فإن المفاهيم التي تعتبر مسلمات في العالم مثل الحرية والدستور.. إلخ، ما زالت غريبة الوقع في المجتمع وتحتاج دائما إلى إقناع وتفسيرات. بكلمة أخرى فإن الثقافة السياسية للبلاد ما زالت تنتمي في المجمل إلى المرحلة التقليدية ومحورها هو الإقرار بعلاقة السيد–التابع، وهو عامل يخدم إطالة عمر الاستبداد.
ب– الإجماع الوطني:
رغم الإيمان العميق الظاهر عند شريحة واسعة من الإصلاحيين باعتماد المواطنة أساسا للحقوق العامة، فإن هذا المفهوم العام تعرض أحيانا للتهميش بتأثير المماحكات السياسية بين الإصلاحيين أنفسهم وخلال محاولاتهم لاستقطاب القوى الأخرى.
إن نجاح الإصلاحيين مشروط بقدرتهم على اتقاء هذه العلة، ليس فقط لأن الابتلاء بها يفقد المشروع الإصلاحي مصداقيته كبديل عن نموذج الاستبداد القائم، بل أيضا لأن مثل المسار لن ينجح أبدا في الاستمرار، خاصة إذا عرفنا أن المحرك الأقوى للتيار الإصلاحي في هذه المرحلة هم المتضررون مباشرة من الاستبداد، أي الأقليات والمناطق المهمشة، وهذه ترفض ذلك النوع من التصنيف لما ينطوي عليه من إقرار بالنموذج السياسي الذي تتبناه الحكومة والذي يقوم على تغليب العنصر النجدي–الوهابي.
ج– دور الخارج:
رغم تردد الإصلاحيين في القبول بدور لحلفاء المملكة الأجانب في دعم الإصلاح السياسي، فإن اطلاعي المباشر على المداولات المحلية بهذا الشأن يسمح لي بالقول إن ذلك الاستنكار يخفي وراء قشرته الخارجية ترحيبا متحفظا، تجد بعض مصاديقه حتى بين السلفيين، فضلا عمن يوصفون بالليبراليين(٥٧).
مشكلة الدور الخارجي تكمن في الاختلاط الحاصل بين تحليل الواقعة وتقييمها. التحليل يجيب على سؤال: هل هذا ممكن أم لا؟ وإذا حصل هل يفيد –موضوعيا– أم لا؟ أما التقييم فيجيب على سؤال: هل نقبل به أم لا؟ وواضح أن الأمرين مختلفان. من الناحية الواقعية فإن تدخل الولايات المتحدة كان مفيدا في بعض الأحيان(٥٨).
لقد اقتصرت معالجة الإصلاحيين للموضوع على تحذير الحكومة من احتمال أن يمسي التدخل الخارجي قدرا لا مفر منه إذا لم تبادر إلى تبني مشروع إصلاح وطني. إغفال مسألة كهذه يشير إلى ضآلة الجهد الذي يبذله الإصلاحيون في مناقشة التحديات التي تواجه مشروعهم. إذ لا شك أن بالإمكان وضع تصور عن علاقة مركبة مع الخارج –الأميركي أو غيره– تسمح بالتعبير عن المواقف دون الانزلاق إلى التعميم أو العداء غير المبرر.

المصادر:

٤٤– حول أبرز مطالب النساء السعوديات، انظر سهيلة حماد، اقتراح محاور لمؤتمر حوار وطني سعودي موضوعه المرأة، الحياة (لندن ٢٠٠٤/٢/٢٧)
www.daralhayat.com/opinion/02-2004/20040226-27p10-01.txt/story.html
٤٥– نص المذكرة، موقع الحركة الإسلامية للإصلاح.
www.islah.tv/documents/islahdocs1.htm
٤٦– الجزيرة العربية، العدد ٢١ (لندن، أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٢)
47- For an historical approach to the transformation of Shi'ite opposition, see Madawi al-Rasheed, "The Shia of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity", British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 25, no. 1. (May, 1998), pp. 121-138.
٤٨– نص وثيقة "رؤية.." شؤون سعودية، العدد٢، (لندن، مارس/آذار ٢٠٠٣)، ص ١٤. www.saudiaffairs.net
٤٩– نص وثيقة "شركاء.." السفير (بيروت ٢٠٠٣/٥/٢٢)
٥٠– نص وثيقة "الإصلاح.."، موقع الإسلام اليوم (٢٠٠٣/١٢/٢٥)
www.islamtoday.net/articles/show_articles_content.cfm?artid=3201&catid=76
٥١– حول العلاقة بين الجمود السياسي والقلق على الوحدة الوطنية، انظر متروك الفالح، المرجع السابق
٥٢– انظر بهذا الصدد رأي عبد الله التركي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، جريدة الزمان
www.azzaman.com/azzaman/articles/2002/03/03-14/789a.htm
٥٣– انظر مثلا مقابلة محسن العواجي في إيلاف (٢٠٠٤/٥/١٤) www.elaph.com. ويمكن الحصول على معلومات أكثر عن مواقف هذا التيار على موقع الإسلام اليوم www.islamtoday.net الذي يشرف عليه سلمان العودة وموقع الوسطية الخاص بالعواجي www.wasatyah.com
٥٤– نص مذكرة النصيحة، موقع مركزالحرمين (٢٠٠٤/٥/١٢)
www.alhramain.com/text/payan/alnseha/1.htm
٥٥– مضاوي الرشيد، الملكية الدستورية غير ممكنة والتحالف الوطني هو الحل، القدس العربي (لندن ٢٠٠٤/١/١٤)
www.alquds.co.uk/index.asp?fname=2004\01\01-14\a52.htm
56- On the major characteristics of Conservatism, see Andrew Heywood, Political Ideologies, (New York 1998), p.66
٥٧– انظر مثلا الطريقة التي عالج بها أبو السمح الدور الأميركي في العراق. عبد الله أبو السمح، "المزايدون الضالون"، عكاظ (جدة ٢٠٠٣/٧/١٩)
www.okaz.com.sa/okazarchive/data/2003/7/19/Art_8270.xmL
٥٨– أشير هنا مثلا إلى إعلان وزارة الخارجية الأميركية عن خيبة أملها بعد اعتقال الزعماء الإصلاحيين
CBS News, (March, 21, 2004).
www.cbsnews.com/stories/2004/01/29/world/main596614.shtml
وهو موقف وفر للمعتقلين دعما سياسيا مهما أدى إلى منحهم معاملة مثالية بالقياس إلى معتقلين من التيار السلفي - بينهم علماء– في نفس الوقت، حرموا من أية حقوق قانونية. لبعض التفاصيل عن هذه الاعتقالات انظر شؤون سعودية، ع١٥، (لندن، أبريل/نيسان ٢٠٠٤)
www.saudiaffairs.net/webpage/issue15/article15r/issue15rt9.htm

بين (أيوب) و (نوح) و (السيد الراحل المالكي)

يتمنّى بعض متطرفي الوهابية أن يحلّ الموت أزمتهم مع من يعتبرونهم (صوفية!) الحجاز، ممن يعتنقون مذاهب غير أثيرة لديهم (الشافعيين والمالكيين والأحناف).

وبرحيل فقيه الحجاز وزعيم مكة، السيد محمد علوي المالكي، اكتشف (السياسي) بأنه لا بدّ أن يتخذ خطوة وهو يرى الجماهير الهادرة تشيّع فقيدها، بما ينضوي عليه ذلك التشييع من احتجاج ديني أو سياسي، فسارع ولي العهد السعودي الى بيت الفقيد الراحل يعزي عائلته وإخوانه، وليقول بأن الراحل حافظ على ولائه لدينه ووطنه!

ولمن لا يعلم ببواطن الأمور، فإن ولي العهد نفسه، ربما بسبب المحيطين به، كان الأكثر تعصباً وكرهاً للسيد محمد علوي المالكي، ولكن السياسة اقتضت أن يذهب لبيت الفقيد ويعزي أهله، إذ لا فائدة بمصادمة المشاعر العامّة، وإن كان هناك من أرباح سياسية، فقد تحققت بموت من (لا يحبونه) وبقي (التمسيح) على مشاعر العامة ضرورة لازمة لما يستقبل من سياسات.

أما أصحاب الديانة!، زعماء المؤسسة الدينية، فيرون أن موت السيد المالكي فرصة جديدة تتاح لهم، بعد أن أُزيحت العقبة، لكي يقوموا بما عجزوا عنه سابقاً بالتبشير لمذهبهم. ولكي لا يشوب (دينهم) شائبة شرك أو بدعة، لم يتقدموا بالعزاء، ولم يشاركوا فيه، فكيف يعزّوا شخصية ليست (دينية) بنظرهم، كيف سيجيبوا أتباعهم عن فتاواهم السابقة، إذا ما حضروا مأتم العزاء، وقد قالوا ما قالوا في (بدعية) الراحل رحمه الله، وشنعوا بـ (خرافاته) و (شركياته) و (أباطيله)؟

الموت بالنسبة لهؤلاء نعمة؛ فما عجز عنه (المذهب) بأفكاره ومعتقداته، أي ما عجز عنه بقواه الذاتية، وبقوى الدولة التي تسنده، يمكن أن يتحقق بالإتكاء على الأحلام وعلى قضاء الله وقدره في الحياة والممات، كي يفتح لهم الثغرات المسدودة، فيرفع الراية (التوحيدية النجدية) الخالصة في سماء مكة (المشرك أهلها) كما أفتى مشايخهم، ومن بينهم الشيخ حمد العتيق!

حين تعجز الفكرة أو الحركة عن الإقناع تتوسّل بالميتافيزيقيا، وتنسج أحلامها على تلك الأسس.

وحتى في السياسة، حين يعجز المواطنون عن إصلاح الوضع، ويفقدون الأمل، يتجهون الى العنف والى قوى الخارج أو انتظار القدر الرباني ليهلك الطاغية (الفرد) ويستبدلهم خيراً منه!

انتظار الأقدار، يصبح المخرج المناسب للعاجزين والفاشلين.

هناك من انتظر وفاة الملك فهد منذ إصابته بالجلطة عام ١٩٨٦ وحتى الآن!

المنتظرون أولئك، ليسوا شرائح من المواطنين فقط، بل من أمراء العائلة المالكة الذين عجزوا عن الوصول الى اتفاق يتم بموجبة إحالة الملك (المقعد واللاواعي) الى التقاعد وإزاحته عن العرش، سواء بحجة دينية أو واقعية. ولذا قالت النكتة المحلية أن ولي العهد غير إسمه الى (أيوب)! والملك الى (نوح)!

وكما ينتظر (الأيوبيون) ملكاً جديداً، قد ينتظر (الأيوبيون الوهابيون) مالكياً آخر، وحين يفشلون يكررون الإنتظار، دون الإمعان في قوى الذات، في الفكرة والمعتقد ونقدهما.

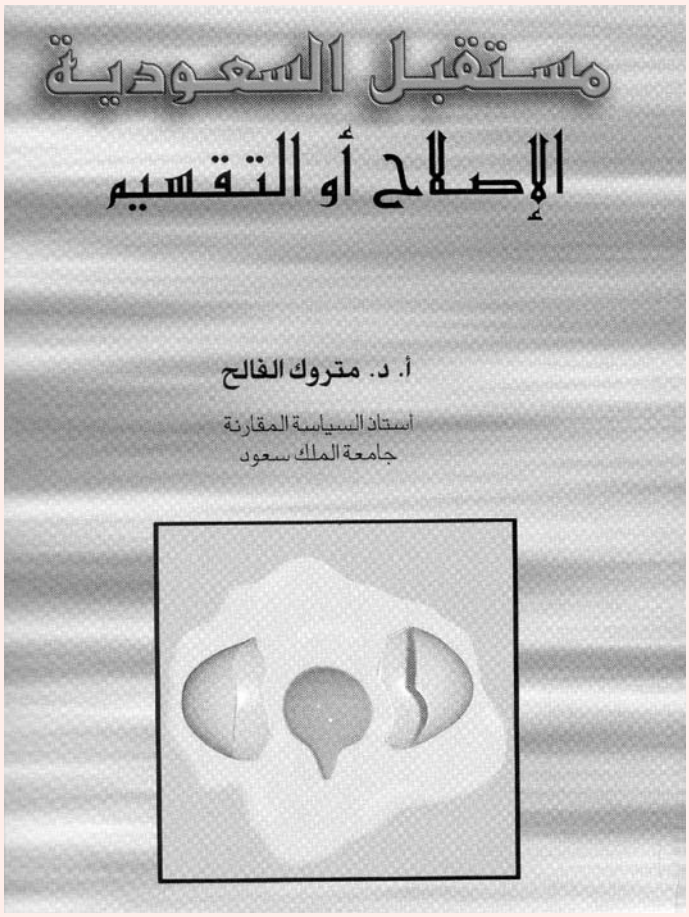
المسألة ليست مغالبة بالعضلات، ولا شخصنة المعتقدات والأفراد، فإذا مضى الوجه البارز انهار (السيستم)!

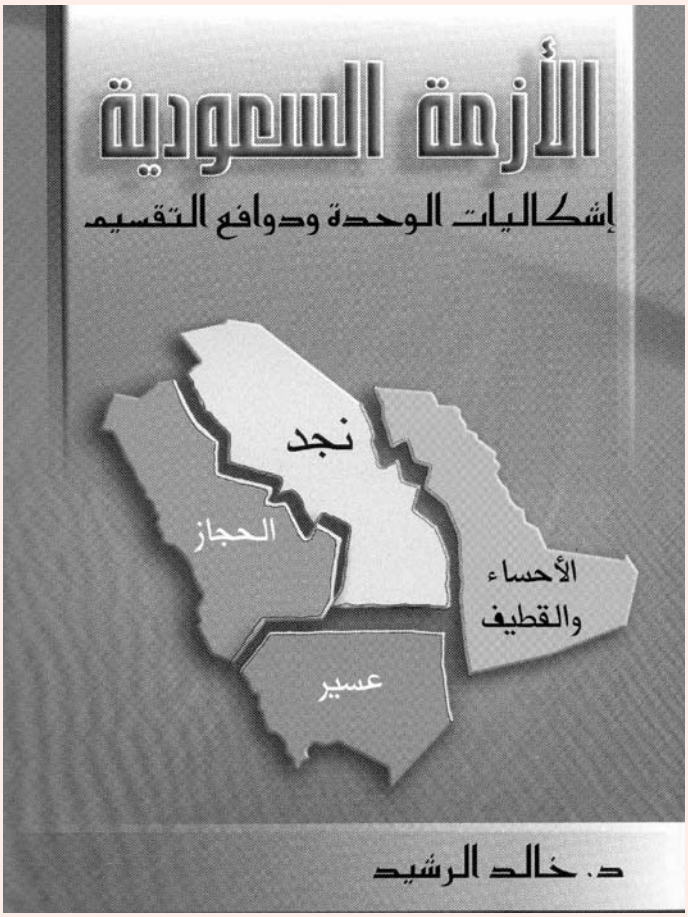
كلا..

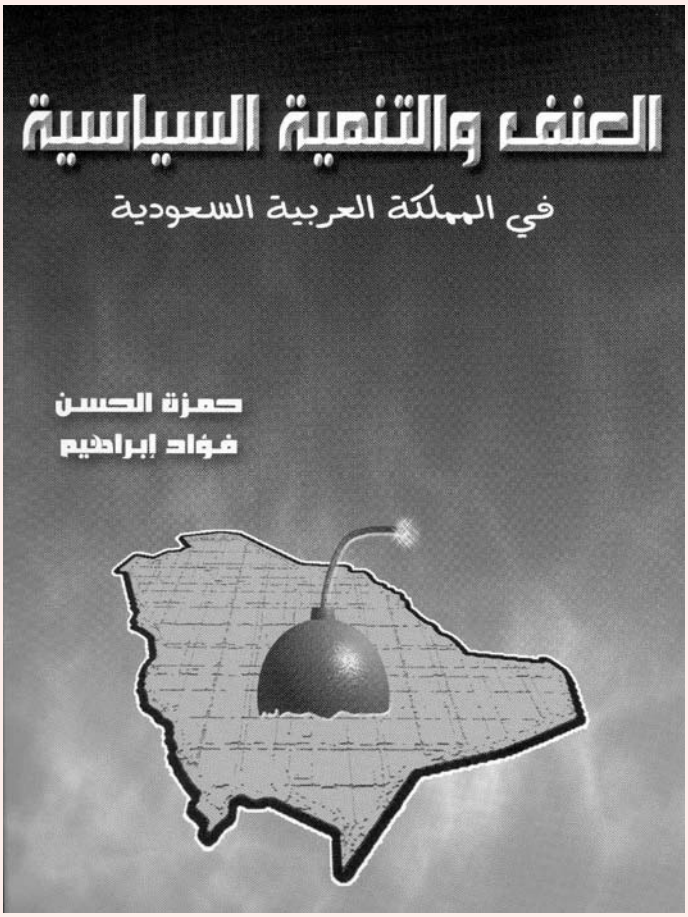
هناك سنن وضعها الخالق في هذا الكون، والموت أحدها، ولكنها لا تختزل فيه وحده.

هناك طرق للإصلاح، من يعجز في التفتيش عنها، ليس أمامه إلا البحث عن مخدّة أحلام ينام عليها.

وهناك طرق لفحص الفكرة والمعتقد ووسائل انتشارهما ومعرفة مدى قبول الناس بهما، ومن لا يجد العيب إلا في الآخر، ينتقصه ويبحث عن مثالبه وعيوبه، فإنه ليس يبقى أسير ما لديه من معتقدات بما تتضمنه من أخطاء، بل يصبح عاجزاً عن إصلاح نفسه فضلاً عن إصلاح غيره وإصلاح وسائل الدعوة إلى الله.







صدرت حديثاً

مجموعة دراسات تأتي في سياق

سلسلة بحثية تعالج القضايا

الساخنة على الساحة السعودية

saudiaffairs main page - Microsoft Internet Explorer

File Edit View Favorites Tools Help

Address http://www.saudiaffairs.net/ Go

شؤون سعودية

Saudi Affairs

منتديات طوى | قضايا الخليج | مجلة الحجاز | المعهد السعودي | المركز السعودي لحقوق الانسان | الوسطية

شؤون سعودية
مجلة شهرية سياسية تصدر عن التحالف الوطني من أجل الديمقراطية (في السعودية)

الصفحة الرئيسية
صحافة
روابط سعودية
منتديات
مراسلة الموقع
إخبر صديق

تصفح العدد الاول pdf file

الأمير عبد الله يقطع الطريق على الاجهزة الأمنية:
يستقبل دعاة الاصلاح ويودع مطالبهم الثلاجة

خاص ــ شؤون سعودية:

استقبل الامير عبد الله في مكتبه الخاص بقصره بالرياض في الثاني والعشرين من يناير الماضي مجموعة من المثقفين السعوديين المشاركين في التوقيع على عريضة (قانونية) تضمنت مطالب باصلاحات سياسية في البلاد، وقد جاء اللقاء بين الموقعين والامير قبل أقل من يومين من تسريب مضامينها لوسائل الاعلام الاجنبية. وتدعو الوثيقة التي وقع عليها اكثر من 100 من القانونيين والمثقفين السعوديين بينهم أساتذة جامعات واعضاء سابقين في الحكومة ومجلس الشوري(التفاصيل)

أسلوب العرائض تجاوزه الزمن
تحريك الشارع قبل إقناع العائلة المالكة

ظاهر الأمر أنها عريضة ككل العرائض، فمطالبها ليست جديدة في مجملها، وصياغتها تتسم بالإعتدال، والموقعون عليها من الشخصيات الوطنية المعروفة، تكررت أسماؤهم ومطالبهم في عرائض سابقة على مدى عقد من الزمن. العريضة الجديدة حافظت أيضاً على المسافة المعتادة بين المخاطِب وبين المخاطَب (قيادة العائلة المالكة) وهو ما يعتبر من ثوابت العرائض القديمة والحديثة. والعريضة الجديدة لا تختلف عن سابقاتها في طريقة إيصالها (البريد الممتاز!) حين يعزّ الوصول (التفاصيل)

مقالات مختارة

الكلمة الأولى

هذه المجلة صوت وطني كان ينبغي أن يظهر الى العلن قبل مدّة غير قصيرة.
سيحاول أن يكون هذا الصوت ملتقىً للهموم الوطنية العامّة في هذا الظرف الحسّاس الذي تعيشه منطقتنا العربية عامّة، والمملكة بشكل خاص. بشكل مبدئي ستسعى المجلة أن تعبّر عن الأصوات (التفاصيل)

قضية

دمقرطة السعودية

تتطلّب الديمقراطية شروطاً كثيرة لتحققها. وفي بلد مثل المملكة، تتأرجح المشاعر بين التوق الى الديمقراطية وبين آخر الدواء: انهيار الدولة وتشظّرها.
الديمقراطية تتطلّب تسوية وتنازل، أي تربية خاصة لم يتعوّد سكّان الشرق ــ وبينهم شعب المملكة ــ عليها، (التفاصيل)

خبر