الدولة الوطنية وجدلية الإسلام والعلمانية
السياق التاريخي والتأويل الأيديولوجي

الملخص

محمد أمزيان[1]

يهدف هذا البحث إلى دراسة الحيثيات التاريخية التي صاحبت تحول المجتمعات العربية إلى العلمانية، وهذه المقاربة التاريخية تضعنا أمام وقائع تاريخية تقدم شواهد لا تقبل التأويل حول هذا التحول الذي أخذ وجهة معاكسة للأهداف التي ناضلت من أجلها الشعوب العربية إبان المرحلة الاستعمارية، في تجاهل كامل لكفاحها الوطني ومطالبها التحررية. ويركز البحث على تباين الأنظمة العربية في تأويلاتها العلمانية للإسلام تبعا لخياراتها الأيدولوجية حيث كانت في منتصف القرن العشرين تعيش حالة من الاستقطاب الحاد بين الأنظمة الاشتراكية الثورية، والأنظمة التقليدية المحافظة. ومع حدة هذا التباين فيما بينها، توافقت الأنظمة العربية على التعامل البراغماتي مع الدين بما يمكنها من تطويعه وإفراغه من مضمونه الحقيقي، وينتهي إلى إجهاض مشروعه المجتمعي وتعطيله في واقع الحياة. وبالنظر إلى تباين الخلفيات الأيديولوجية للأنظمة الحاكمة، أسفرت عملية التأويل العلماني للإسلام عن نسختين متناقضين للدين الواحد، حيث جرى تطويعه وفقا للقيم الاشتراكية أو اللبرالية على ما بينهما من تناقض.

الكلمات المفتاحية: الدولة الوطنية، جدلية الإسلام، العلمانية، التأويل الأيديولوجي.

* * *

The Nation–State and the Debate Between Islam and Secularism: The Historical Context and Ideological Interpretation

Abstract

Mohamed Amezian

This research aims to study the historical circumstance behind the transformation of Arab societies into secularism. This historical approach puts us in front of historical facts that provide unavoidable evidence about a transformation that ran counter to the goals for which the Arab peoples had struggled for during the colonial period. It was a complete disregard for the national struggle and its liberating demands. This research focuses on the variation of Arab regimes in their secular interpretations of Islam according to their ideological options, since in the mid-twentieth century, they lived in a state of acute polarization between revolutionary socialist regimes and conservative traditional regimes. With the acuity of this disparity among them, the Arab regimes agreed to pragmatically deal with religion in a way that enabled it to adapt and thus be emptied it of its real content. Given the divergent ideological backgrounds of the ruling regimes, the process of secular interpretation of Islam has resulted in two contradictory versions of one religion, as it was adapted according to socialist or liberal values on their contradiction.

Key words: The Nation–State, the dialectic of Islam, secularism, ideological interpretation.

* * *

تقديم

تتكشف جدلية الإسلام والعلمانية في الدول العربية عن عدة أنماط من التوظيف السياسي للدين تشترك جميعها في تحجيم الحضور الديني ودوره في تأطير الحياة الاجتماعية، لكنها تتباين بحسب خصوصيات كل دولة بحسب خياراتها الأيديولوجية حيث خضعت البلدان العربية للاستقطاب الأيديولوجي تحت تأثير الحرب الباردة، الأمر الذي جعلها تنقسم على ذاتها بين نمط الأنظمة اللبرالية في الدول التقليدية المحافظة، ونمط الأنظمة الثورية التي تبنت النهج الاشتراكي. وبإيزاء هذا الانقسام، برز في المنطقة العربية نوعان من التأويل الأيديولوجي الهجين للإسلام حيث يجتهد كل فريق في إعادة تفسيره بما يتوافق وخياراته السياسية القبلية. والواقع أن موضوعا بهذا القدر من الأهمية بحاجة إلى دراسة مستقلة موسعة، وحسبنا في هذا المقام أن نقدم بعض الشواهد من النمطين، مع الاجتهاد قدر الإمكان في استعادة الحيثيات والسياقات التاريخية التي جرت فيها عملية التحول على يد النخب السياسية التي كانت

تتصدر قيادة الحركة الوطنية إبان مرحلة الكفاح ضد الاحتلال، والتي اعتلت سدة الحكم غداة الاستقلال. وبالنظر إلى اتساع الحدود الزمنية والجغرافية التي جرت فيها عملية التحول، ثمة حاجة إلى التركيز على نماذج محدودة من النمطين بقدر ما يقوم شاهدا على تلك التحولات وما أحدثته من تصدعات في البنية القانونية والتشريعية تبعا لتطور الوعي الأيديولوجي للنخب السياسية التي هيمنت على قيادة المنطقة.

منهجيا، تجتهد هذه الدراسة في فهم ظاهرة تحول المجتمعات العربية نحو علمانية الدولة ضمن مقاربة تاريخية تأخذ بعين الاعتبار دور الإكراهات التي صاحبت تطور الوعي الأيديولوجي لهذه المجتمعات في الاتجاه نحو العلمنة. وسنرى كيف أن هذه المجتمعات مرت بمرحلتين متعاقبتين في الزمن، الأولى مرحلة الكفاح المسلح، حيث كانت مشدودة بقوة إلى ثقافتها الدينية التي كانت تؤجج فيها نزوعها نحو إعلان الجهاد ضد "الكفار" المغتصبين لأرض "المسلمين"، ثم مرحلة الكفاح السياسي التي كانت تتوسل فيها بأدوات الثقافة السياسية الحديثة المستعارة من المحتل الأجنبي ذاته، ومن ثم الاغتراب في ثقافته. أما الخاصية الثانية المشتركة بين دول المنطقة فتتعلق بمخرجات هذا التطور الأيديولوجي لدى النخبة المسيسة، حيث شهدت البلدان العربية سلسلة من الممارسات الإجرائية التي كانت تهيئ لميلاد الدولة العلمانية على يد النخب المتغربة، اللبرالية منها والثورية، بدءا من تشكيل الأحزاب والانتخابات الموجهة، ومرورا بتشكيل الحكومات المؤقتة التي وكل إليها بإدارة المرحلة الانتقالية والتفاوض مع سلطة الاحتلال، وانتهاء بتربع النخب العلمانية على سدة الحكم غداة الاستقلال.

أولا. الأنظمة الثورية وعلمنة المجتمعات العربية

تبنت الأنظمة الثورية مقاربات تأويلية مشفوعة بكل أدوات الإكراه المادي والرمزي في محاولة إظهار المواءمة بين الإسلام والأيديولوجيا الاشتراكية التي تبنتها، وهو ما نتج عنه ارتفاع في حدة وتيرة التوتر بين الدولة والمجتمع.

1. التجربة الجزائرية: الخلفية الاشتراكية لجبهة التحرير ونقض الإجماع الوطني

كما هو الحال في بقية البلدان العربية، تصدرت الرموز الدينية في الجزائر مقاومة الاستعمار الفرنسي مدعومة بعمق جماهيري حيث كانت المقاومة ردة فعل طبيعية تألقت فيها أسماء لامعة كان كثير منهم قادة للحركات الصوفية، واشتهرت في مجال الإصلاح الديني والروحي إلى جانب العمل العسكري ضد الاستعمار الفرنسي. كان من بين هؤلاء الأمير عبد القادر محيي الدين الجزائري الذي امتدت مقاومته من 1832 إلى 1847، وأولاد سيدي الأستاذ الذي امتدت ثورته من 1864إلى 1880،

ومحمد بن العربي الملقب بالأستاذ بوعمامة الذي امتدت ثورته من 1881 إلى 1908، والأستاذ محمد المقراني الذي قدم استقالته من منصبه كباشا ليقود ثورته الشعبية سنة 1871، وغيرهم ممن يتعذر استحضارهم في هذا الحيز.[2] ويمكن القول بأن هذه الرموز الكبيرة كانت تنتمي من الناحية الأيديولوجية إلى عصر ما قبل الحداثة حيث قادت العمل الجهادي ضد الاحتلال باسم الدين الذي يحرم على المسلم أي شكل من أشكال الولاء أو الخضوع لحكم المحتل الكافر. ولا شك أن هذا التوجه الفكري قد استمر في الحضور مع ظهور بعض التشكيلات العُلمائية مثل "نادي الترقي" بقيادة الأستاذ العقبي، و"جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" بقيادة الأستاذ عبد الحميد بن باديس، والأستاذ البشير الإبراهيمي لاحقا. لكن الواقع التاريخي يشير إلى أن هذا الاتجاه قد أصبح مجرد مكون ضمن خارطة القوى السياسية الناشئة، حيث ستشهد الجزائر تطورا نوعيا عكسه بقوة ظهور الجيل الأول من رموز الحركة الوطنية الذين ولدوا وترعرعوا في ظل الثقافة الاستعمارية المهيمنة، وانتهى المطاف بكثير منهم نحو عاصمة الاحتلال حيث كانت باريس قبلة المناضلين والمغامرين من أصحاب الطموح السياسي على السواء. وكما سبق القول في حديثنا عن ظهور التنظيمات السياسية التي تشربت المفاهيم السياسية الحداثية، كانت البداية مع الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر، وخلفه مصالي الحاج، وفرحات عباس، وغيرهم الكثير ممن تشربوا الفكر اللبرالي الفرنسي، والفكر الاشتراكي الثوري على السواء.

وما يشغلنا في هذا الحيز، هو بيان أثر هذا التطور الفكري وانعكاسه على منظومة القوانين والقيم الدينية الحاكمة للدولة والمجتمع وفقا للاجتهادات التي تمخضت عنها تلك المرحلة. من ضمن قائمة المطالب التي كان قد تقدم بها الأمير خالد إلى الاحتلال الفرنسي، يتضح جليا نوع الدولة التي كان يفكر فيها هذا الجيل حيث طالب السلطات الفرنسية بعدم الدخل في التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية باعتبارها قوانين دينية تقع خارج اختصاص الدولة. قال في معرض رده على أحد النواب الفرنسيين: "النظام الإسلامي لا يحتوي إلا على حق الميراث والزواج والطلاق التي تعترف بها القوانين الفرنسية، وينفذها القضاة المسلمون. وأما خارج ذلك، فإننا نطالب بتطبيق القانون العام..."[3] وغني عن البيان أن هذا الوضع بالضبط هو الذي استقر عليه عهد الاستقلال، حيث تم حصر الشريعة ضمن قوانين الأسرة مع إقصائها عن تنظيم المجال العام، كما أن هذا الأفق الضيق في فهم الإسلام هو أقصى ما كان يسمح به التكوين الفكري لشاب تشبع بالثقافة الفرنسية وتخرج من مدرستها في باريس. أما

فرحات عباس، فمع كل الحماس الذي أظهره في الدفاع عن الإسلام ضد الرؤية القاتمة التي كان يكرسها الاحتلال الفرنسي، لم يتجاوز إبراز مكامن القوة التحررية التي يزخر بها الإسلام في تعبئة المسلم الجزائري المعتز بدينه في مناهضة الاحتلال واستعادة سيادته على هذه القطعة من أرض الإسلام. وما عدا ذلك، كان موقفه واضحا في التشديد على ضرورة الخيار العلماني للدولة الجزائرية التي كان يترقب ولادتها، وذلك ما سجله في مذكرته التاريخية "وصيتي السياسية" التي كتبها عندما كان سجينا عام 1945، ونقرأ فيها: "إن الدين مسألة تتعلق بالضمير وحرية الإرادة والاختيار، ويجب ألا يضطهد الدين، ويدرس بحرية. وهنا تتوقف صلاحيات الدين وامتيازاته فلا يدخل في أي منازعات اجتماعية، ولا في تشكيل الحكومات، وإن قضايا الدولة من مهمات الدولة فحسب".[4] هذا الموقف لا شك أنه متسامح جدا ولا يحمل أي عداء للدين، وهذا الفهم كان يعكس تشبع فرحات عباس بما انتهت إليه التجربة الأوروبية التي كانت قد أقصت الكنيسة عن مجال الحكم مع الإبقاء على الدين كحاجة بشرية متجذرة في ضمائر الأفراد. وفي كل الأحوال، لم يكن بمقدور فرحات أن يتجاوز هذا السقف الأوروبي في فهمه للإسلام، بل إننا نجزم بأن هذا الموقف الذي انتهى إليها يمثل في الواقع نقلة ثورية في حياة الرجل وفكره ووجدانه، وهو الذي كان ينكر بإطلاق الهوية العربية الإسلامية للجزائر عندما كتب يوما يقول: "فرنسا هي أنا"، كما سبق ذكره.

أما الاتجاه العلماني في صيغته الاشتراكية، فقط ولد في أحضان اليسار الفرنسي في العاصمة الفرنسية باريس مع "نجم شمال أفريقيا بقيادة مصالي الحاج. ومع أن مصالي الحاج كان قد ابتعد نسبيا عن اليسار الفرنسي الذي وقف ضد استقلال الجزائر، ومع أنه أيضا كان في مرحلة من مراحله النضالية قد اقترب كثيرا من الاتجاه العربي الإسلامي بعد لقائه بالأمير شكيب أرسلان في جنيف، وانفتاحه على جمعية العلماء الجزائريين، إلا أنه ظل في خطه العام ضمن النهج الاشتراكي. لقد كان الإسلام بالنسبة له عاملا حاسما في التعبئة النضالية ضد الاحتلال، وليس نظاما لإدارة الحياة وتأطير المجتمع. كان هذا الموقف واضحا في برامج الحزب ومطالبه السياسية التي كان من بينها إبعاد الإسلام عن مجال الحكم، وهو ما تم التعبير عنه أيضا في وثيقة "حركة الانتصار" التي أسسها مصالي عام 1946، والتي نصت على عدم التماهي بين الدين والوطنية، والتعايش على أساس المصالح المشتركة التي ينبغي أن تسقط جميع الاعتبارات الدينية وتَمحُوها.[5] وباعتبار الاشتراكية نظاما سياسيا

لإعادة صياغة المجتمع وفقا لمبادئها الثورية، يكون مناضلو نجم شمال أفريقيا قد اسسوا النواة الأولى للنهج الاشتراكي الذي تبنته الدولة الجزائرية غداة الاستقلال، وهو الخيار الذي فرضه جناح بن بلة والهواري بومدين ورفاقهما بقة السلاح كما شرحنا ذلك في المعيار السياسي.

إن هذه المتغيرات التي صاحبت تطور الوعي الأيديولوجي لدى النخب الجزائرية على تباين مشاربها، ستلتقي جميعها تحت مظلة "جبهة التحرير الوطني" التي أراد لها مؤسسوها أن تكون إطارا جامعا لكل التيارات الوطنية المناضلة في سبيل تحقيق حرية الجزائر واستقلالها، والتي حظيت بتأييد جمعية العلماء المسلمين، وجمعية الطلبة المسلمين الجزائريين. وعندما نجحت الجبهة في تشكيل أول حكومة جزائرية سنة 1958، أصدرت أول بيان لها تعهدت فيه أمام الشعب الجزائري بأن "الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية تعاهدهم على أن تبقى وفية لمثلهم في الحرية وفي العدالة وفي الترقية الاجتماعية، والحكومة الجزائرية النابعة عن إرادة الشعب شاعرة الآن بمسؤولياتها، وهي ستضطلع بها كاملة، وهي تضع على عاتقها قبل كل شيء أن تقود الشعب وجيشه حتى التحرر الوطني، تعطي الكلمة للشعب وحده الذي سيرجع إليه وحده صنع مؤسسات الدولة الجزائرية.[6] وفيما يتعلق بالمبادئ العامة التي تحتكم إليها جبهة التحرير، فقد نصت المادة الثانية على أن "هدف جبهة التحرير الوطني هو بناء جمهورية جزائرية حرة ديموقراطية واجتماعية لا تكون متناقضة مع المبادئ الإسلامية".[7]

لكن قابل الأيام أثبت أن هذه المبادئ سيجري مناقضتها عمليا، واستخدم الجناح اليساري في جبهة التحرير الوطني أقصى درجات العنف المسلح لإقصاء رفقائهم في النضال الوطني، وفك ارتباطها بالميثاق الأخلاقي الذي نشأت بموجبه الجبهة، والذي نص على عدم مناقضة المبادئ الإسلامية. لقد كان قادة جبهة التحرير يدركون العمق الديني للشعب الجزائري، والإمكانات الهائلة التي يُتيحها هذا العمق في التعبئة الوطنية، لذلك، لم يكن بد من توظيف تلك الطاقة الروحية المتأججة في إنجاز ثورة التحرير. لكن هذا التوظيف كان برغماتيا إلى حد بعيد، إذ لم يكن الدين يشكل في وعي قادة الجبهة خيارا استراتيجيا لبناء دولة الاستقلال، بل إن الجبهة كانت قد حسمت أمرها باختيارها النهج الاشتراكي أساسا لنمط الحكم وبناء مؤسسات الدولة المرتقبة.

وهكذا، وبدءا من تنصيب أول حكومة جزائرية أعلن الرئيس أحمد بن بلة بأن حكومته ستكون حكومة اشتراكية، ليضع الجزائر على النهج العلماني الذي سلكته بقية الدول العربية قبله، وتنخرط الحكومة الجديدة في دهاليز التأويل السياسي للإسلام بغرض تطويعه وفقا للأيديولوجيا الاشتراكية التي تبنتها السلطة الحاكمة، وليس وفقا لإرادة الشعب الذي تعهدت جبهة التحرير قبيل سنوات من الاستقلال بأن تكون كلمته هي العليا، وأنه المرجعية الوحيدة المعترف بها في "صنع مؤسسات الدولة" كما سبق. ومع هذا التحول الجديد، انخرطت الحكومة الفتية في لعبة الكر والفر، وسياسة الترغيب والترهيب مع الرموز العلمية والقيادات الدينية، مستخدمة كافة صلاحياتها الإدارية، وهياكلها المؤسسية، وتجنيد البرامج الإعلامية والتعليمية، ومراكز التثقيف العام لإعادة إنتاج نسخة جديدة من الإسلام تُفَصَّلُ مقاساته وفقا لأيديولوجية الحزب الحاكم، حيث تم تكليف وزير الأوقاف الأستاذ أحمد توفيق المدني بإبلاغ الشعب الجزائري بأن "الإسلام دين اشتراكي"، وأنه دين العدالة والإنصاف.[8] والمفارقة هنا أن الأستاذ المدني واحد من أكبر رموز الثورة الجزائرية، ومن نشطاء نادي الترقي الذي احتضن رواقُه اللجنة التحضيرية لتأسيس جمعية العلماء الجزائريين، وأحد القيادات العلمية الذين أعلنوا من القاهرة رفقة الأستاذ البشير الإبراهيمي وآخرين انضمام الجمعية إلى جبهة التحرير.

وقد جاء رد العلماء الذين يمثلون في وعي الشعب الجزائري المسلم المرجعية الوحيد المخولة بتأويل الإسلام بما يمكن اعتباره بيانا شعبيا مضادا للبيان الرسمي لوزير الأوقاف. فخلال المؤتمر الذي عقدته جبهة التحرير سنة 1964 سجل الأستاذ البشير الإبراهيمي موقفا تاريخيا عندما وقف مناهضا لسياسة الحكومة وموقفها السلبي من الإسلام. لقد اعتبر أن مسارها السياسي يعكس أزمة أخلاقية غير مسبوقة، ويدفع في اتجاه الحرب الأهلية، لمعاكسة الحكومة لتطلعات شعبها، وانقطاعها عن جذورها العربية الإسلامية، وتبنيها عقائد غريبة عنها.[9]

ولإعطاء هذه الشهادة التاريخية أبعادها الحقيقية، أستعرض هنا بعض المواقف والقرارات الرسمية الدالة على التوظيف البراغماتي للإسلام كما رصدها الصادق بلعيد في المظاهر التالية:

- الأول: تعبئة العامل الديني في خدمة سياسة التجديد والثورة التي انتهجتها الحكومة الجزائرية من خلال تأكيد مواءمة الإسلام مع الاشتراكية، وصياغة اشتراكية جزائرية تقوم على المزج بين التعاليم الإسلامية والماركسية، حيث نص

الميثاق الوطني لعام 1976 أن الاشتراكية التي سنتها الحكومة الجزائرية هي التطبيق الصحيح للفلسفة الإسلامية، وأن الإسلام ذاته نظرة اشتراكية وثورية للمجتمع.

• الثاني: حرصت الحكومة الجزائرية على استرضاء الجماهير الشعبية المطالبة باحترام المبادئ الدينية للشعب، ومن ثم تم القبول ببعض المطالب المتناقضة مع مبادئها الثورية والاشتراكية كما حصل في عدولها عن سياسة تحديد النسل وقبولها بمدونة الأحوال الشخصية.

• الثالث: انتهاج سياسة متشددة ضد المؤسسات الدينية كالزوايا والجمعيات والحركات الإسلامية التي كانت تتهمها بالرجعية، ووضعها تحت رقابة وزارة الشؤون الدينية التي عهد إليها سنة 1980 "بتهيئة الأجيال الصاعدة لفهم جديد وأحسن للقيم الإسلامية". وقد تكفلت الوزارة بالمهمة حيث قامت بتأسيس معاهد دينية جديدة، كما قررت ضم المؤسسات الدينية تحت رقابتها بإدخال جميع العاملين فيها تحت نظام الوظيفة العمومية لإخضاعها لرقابة الدولة. وفي سياق التحكم دائما، تم تأسيس مجلس أعلى للإسلام يترأسه عضو من الحكومة، مهمته إصدار الفتاوى في شتى ميادين نشاطات الحكومة، ومد الأئمة وسائر الموظفين الدينيين بالخطب التي تعبر عما تعتبره الحكومة التأويل الصحيح للمبادئ الإسلامية.[10]

هكذا تتكرر المفارقة ذاتها مع التجربة الجزائرية. فمن حيث المبدأ تقر الحكومة الجزائرية في دستورها بمبدأ إسلامية الدولة واعتبار الإسلام الدين الرسمي الوحيد لها، لكنها في واقع الممارسة الحياتية وإدارة الشأن العام لا تشكل استثناء في تجربة دولة الاستقلال في منطقة المغرب العربي، حيث جرى استخدام الدين ضد الدين، من أجل تصفية الدولة حساباتها مع الحركات الدينية التي ظلت تتهم القيادة السياسية بالتنصل من استحقاقات التضحيات الذي قدمتها شعوبها في سبيل استقلالها الحقيقي الذي يستعيد هويتها الحضارية المسلوبة.

2. تونس: الظاهرة البورقيبية والتحديث القسري

تعتبر التجربة التونسية نموذجا لتجلي التحديث القسري بكل ما تحمله الكلمة من معنى. فتونس بلد عريق في أصالته العربية والإسلامية حيث كان لجامعة الزيتونة الأثر البالغ في تأطير الحياة الثقافية والاجتماعية، وإمداد المجتمع التونسي بالنخب القيادية التي كانت تعتبر طليعة المجتمع. ويكفي إطلالة سريعة على المؤسسات التعليمية والثقافية والنخب الفكرية والسياسية التي تخرجت منها خلال اللحظة

التاريخية التي نحن معنيون بها، وهي الحقبة الاستعمارية وبداية الاستقلال لتأكيد الحقيقة التاريخية التي تقول بأن الرموز التي حملت هم الإصلاح السياسي وتحديث بنى المجتمع التونسي، إلى جانب قيادتها للحركة الوطنية التونسية وتأطير الشعب التونسي ضد الاحتلال، كانت مدينة في تعلمها للمؤسسات التعليمية الأصيلة. نتحدث هنا عن الأستاذ العربي زروق الذي سبق الإشارة إليه في موقفه المناهض للاحتلال، والأستاذ محمد السنوسي الذي مضى على خطى سلفه في مطالبة الباي بمقاومة الاحتلال، والأستاذ المكي بن عزوز الذي غرس في وجدان الشباب التونسي ثقافة المقاومة، والأستاذ محيي الدين القليبي، والأستاذ عبد العزيز الثعالبي الذي يوصف بحق بأنه الأب الروحي للحركة الوطنية التونسية، والأستاذ محمد الطاهر بن عاشور، وغيرهم الكثير.

ولاشك أن هذه القيادات الوطنية كانت مدينة للحركة الإصلاحية التي قادها خير الدين التونسي (1822 - 1890م) أبو الدستور التونسي الذي أسس المدرسة الصادقية دعما لمؤسسة الزيتونة التي كانت الحاضنة الأم للثقافة الإسلامية وعلومها، وخلفه البشير صفر (1865-1917) أبو النهضة التونسية الذي أسس الجمعية الخلدونية. ومن عمق هذه المؤسسات سينشأ الجيل الجديد من الوطنيين الإصلاحيين المرموقين الذين خاضوا تجربة المقاومة بشقيها الثقافي لصد حركة التغريب والفرنسة، والسياسي للتحرر من عدوان الاحتلال.

لكن هذه البيئة الثقافية الأصيلة لم تعد بكرا أمام الهجمة الثقافية الاستعمارية التي مهدت للاحتلال العسكري باحتلال الساحة الثقافية وتهيئة حاضنة مجتمعية قابلة للتعايش مع الاحتلال. فمع ظهور المدارس التبشيرية والنظامية الفرنسية قبل الاحتلال وبعده ستشهد الساحة الثقافية التونسية بداية تصدعها، حيث بدأت تتشكل قيادات شبابية سرعان ما سطع نجمها خاصة مع المجموعات التي تلقت تعليمها في فرنسا، والتي تشبعت بالأفكار الحداثية، وتأثرت بمبادئ الثورة الفرنسية، إضافة إلى التجربة الكمالية في تركيا التي كانت تلقي بظلالها على كامل البلدان العربية. وبحكم طبيعة المرحلة وما صاحبها من روح نضالية متوقدة، سرعان ما انعكست هذه المتغيرات الفكرية على الحراك الشعبي، والمطالب الإصلاحية الموجهة ضد الاحتلال، وتصورات الجيل الشبابي لمستقبل الدولة المرتقبة، وغيرها من النقاشات الكبرى التي وضعت تونس الحديثة على مفترق طرق حيث بات الوعي الأيديولوجي للنخبة

الفكرية والسياسية يشهد لأول مرة في تاريخ تونس انقساما حادا يصل إلى حد القطيعة.

وتدلنا الوقائع التاريخية أن هذا الانقسام لم يكن ناتجا عن قوة تفاعل الحراك الداخلي فقط، بقدر ما هو أيضا محصلة لمسلسل طويل من الضغوط التي كان يمارسها الاحتلال الفرنسي على الأطراف المتنافسة، واللعب عل تناقضاتها الداخلية في أفق تشكيل جيل من السياسيين الجدد ممن يظهرون استعدادا أكبر للتجاوب مع شروط الاحتلال. ومن المهم في هذا السياق أن نورد شهادة المؤرخ التونسي الطاهر عبد الله الذي عاصر مرحلة التحول هذه حيث يضعنا أمام نموذجين كان للاحتلال الدور الأكبر في تنافرهما. يقول الكاتب: "خريج جامع الزيتونة وثيق الصلة بوطنه...، وهذا الوضع الذي كان عليه رجل الزيتونة هو الذي جعله دائما في الصف المعادي للاستعمار. يقف من كل ما هو أجنبي موقف الحذر والحيطة. ولم تكن الإدارة الفرنسية لتثق فيه أو تعول عليه أو تمنحه من الوظائف الرسمية الحكومية وظيفة واحدة. فكان مجال عمله الطبيعي القضاء في المحاكم الإسلامية والتدريس في الزيتونة والتوثيق العدلي. أما الوظائف الأخرى فكانت للفرنسيين والتونسيين المتخرجين من المدارس الفرنسية، لأن هؤلاء الأخيرين كانوا على عكس الزيتونيين كرعوا من نبع الثقافات الفرنسية والأجنبية، وتشبعوا بروح العصر...، كانوا أشبه بالأجنبي المحتل منهم بأبناء جلدتهم.[11]

إن هذه الشهادة التاريخية توفر عناصر بالغة الأهمية لفهم مآلات دولة تونس في عهد الاستقلال، والتي بقيت وفية لهذه التقاليد التي رسخها الاحتلال. وهذه التقاليد يمكن أن نجملها في عنصرين اثنين: الأول يتعلق بتقسيم مجالات العمل بين المؤسستين الدينية الأصيلة من جهة، والحديثة الوافدة من جهة ثانية، والثاني يتعلق بآلية التقسيم التي أخذت بعد إكراهيا حيث كانت إدارة الاحتلال وحدها تملك صلاحيات تقسيم مجالات العمل.

بخصوص العنصر الأول، نتحدث في هذه المرحلة عن انقلاب كامل على التقليد الذي حكم المجتمع التونسي الذي لم يعرف قبل الخضوع لإدارة الاحتلال هذا التقسيم بين الوظائف الدينية والمدنية، حيث أصبحت الأولى من اختصاص خريجي المؤسسات التعليمية الدينية التقليدية، بينما صارت الثانية حكرا على خريجي المؤسسات التعليمية الحديثة. والحقيقة أن هذا التقسيم الفوقي والدخيل لمجالات العمل إنما هو محصلة ونتيجة حتمية للفصل القسري للنظام التعليمي عن مجالات الحياة،

حيث أصبحنا في ظل الاستعمار أما نموذجين متنافرين، نموذج التعليم الديني في الزيتونة ولواحقها، مقابل نموذج التعليم الفرنسي الحديث، وهي الحالة التي امتد العمل بها في مرحلة الاستقلال. وهذا التقسيم إنما يعكس إرادة الاحتلال في فرض نموذجه الثقافي وتاريخه السياسي الذي شهد صراعا محموما بين الكنيسة والدولة حول هوية التعليم، باعتبار أن السيطرة على التعليم هي المدخل إلى السيطرة على المجتمع. وكما هو معلوم، فقد انتهى هذا الصراع في فرنسا تحديدا إلى انتزع التعليم من السلطة الكنسية بصدور قانون 1882 المنظم لعلمنة التعليم حيث جرى استبدال التعليم الأخلاقي الديني بالتعليم الأخلاقي المدني، وإلغاء حق وزراء المعتقدات (الكاثوليك واليهود والبروتستانت) في التفتيش والمراقبة والإشراف. هذه الواقعة التاريخية تضعنا في صلب الإشكال، وهو أن نموذج الدولة التي فرضها الاستعمار الفرنسي على كل المجتمعات العربية التي استعمرها في العالم العربي كان محاكاة لتجربة الدولة الفرنسية اللائيكية التي اتخذت من فصل التعليم عن حاضنته الدينية الأداة الأكثر فعالية في علمنة المجتمع. لقد كان الاحتلال يعي دور المؤسسات التعليمية الأصيلة في مقاومة النموذج الدولتي الذي يعمل على ترسيخه بقوة السلاح، لكنه كان يدرك أيضا أن أقصر الطرق لفرض العلمنة تمر عبر سياسة تقسيم مجالات العمل، وهو ما سمح له بقوة القانون حصر الدين في المجال التقليدي المتعارف عليا غربيا، أي مجال الأحوال الشخصية والقضاء الشرعي، وطرده نهائيا من مجال الفضاء العام.

وهذه النتيجة تنقلنا إلى صلب العنصر الثاني، والمتعلق بآليات هذا التقسيم الوظيفي. وهنا تضعنا الوقائع التاريخية أما مسلسل من القمع الدموي الممنهج ضد الوطنيين وكل رموز المقاومة الوطنية. ومع تسليمنا بأن هذا القمع كان قد شمل الوطنيين الحداثيين أيضا، إلا أن الاحتلال لم يكن له بد من الانحياز إلى هذا الفريق الذي لم يكل من إظهار استعداده لابتلاع الشروط التي كان يفرضها جلادوه. وتظهر الوقائع التاريخية أن الاحتلال كان له الدور الأكبر في تلميع صورة بورقيبة وجناحه، وتأهيله للقيام بدور عراب السياسة الفرنسية في مرحلة الاستقلال.

ثمة شواهد مقتضبة نود التذكير بها في هذا السياق كدليل على قابلية الجناح البورقيبي للقيام بدور الوكيل المخول بالدفاع عن المشروع الحداثي للاحتلال، والدعم الذي كان يحظى به كنوع من المكافأة، ليس من باب التقدير، بل من باب الاستدراج لاستنزاف غريمه الثوري وإخراجه من حلبة الصراع. كان بورقيبة فرنسيا في ثقافته وتكوينه السياسي، وحتى مزاجه النفسي. فخلال المؤتمر التاريخي الذي عقد في مدينة

قصر هلال والذي أعلن فيه انشقاقه عن عبد العزيز الثعالبي وتأسيسه للحزب الدستوري الجديد سنة 1934، ألقى بورقيبة في أتباعه خطابا يؤكد فيه أنهم سيطبقون في تونس "طرق المقاومة الأوروبية التي تعلموها في كليات فرنسا، وفُطرت عليها نفوسهم، وأنهم سينتهجون نظاما سياسيا واقتصاديا واجتماعيا قوامه العدالة والمساواة، يزيد فرنسا قوة ومتانة، ويكون الشعب التونسي قويا مرتبطا بالأمة الفرنسية لما بينه وبينها من تضامن لا ينكره أحد".[12] وعندما كان يقود حملاته التشهيرية عبر كافة المدن التونسية ضد الثعالبي عام 1937، كان تحركه تحت شعار السيادة المشتركة بين الفرنسيين والتونسيين، دون أن ينسى اتهام الثعالبي بالزندقة والخيانة. وفي العروسة حيث واصل حملته المشينة بحضور رئيس جمعية المعمرين ماري إميل، بارك هذا الأخير دعوة بورقيبة إلى مبدأ التعاون الفرنسي التونسي، وتعهد بالعمل على تحقيقه.[13] وحتى عندما كان منفيا في السجون الفرنسية، كان بورقيبة يكتب لصديقه الفرنسي بيير جيلي: "إنه يأسف أن يكون في أحد سجون فرنسا، في حين أنه كان يجب أن يكون إلى جانب فرنسا".[14] وعندما نتذكر أن المستهدف بكل هذا الغزل هي فرنسا الاستعمارية المغتصبة للعروبة والدين والشرف، يبدو هذا التحيز أقرب ما يكون إلى العهر السياسي الذي لم يتوع بورقيبة من ممارسته في أشد صوره قساوة عندما قبل بالتحالف مع جيش الاحتلال لتصفية رجال المقاومة وأبطال جيش التحرير التونسي، وهو عمل مخل بشرف الوطنية أيا كانت المبررات. وأعتقد أن دهاقنة الاحتلال كانوا قد فهموا مغزى هذه الإشارات المتكررة، ولم يخنهم حدسهم في الالتفاف على شخص بورقيبة الرجل الأكثر مغامرة وشغبا في الساحة الوطنية التونسية. ففي ماي 1934 استدعى المقيم العام بيروتون الحبيب بورقيبة وجماعته ليعبر لهم عن احتفائه بنشاطهم السياسي، ويخبرهم أن الإقامة العامة قد رخصت لهم في إخراج جريدتين بالعربية والفرنسية للتعبير عن نشاط حزبهم ونشر مبادئه.[15] وعندما تولى شارل أندري جوليان اللجنة العليا المتوسطية عام 1936، وكان مسؤولا عن توجيه السياسة الفرنسية في المغرب العربي، أدخل بورقيبة إلى الحلبة السياسية الفرنسية، وترقى بين عشية وضحاها من مناضل مشكوك فيه خطير، إلى مخاطب مقبول،[16] وعندما كانت سلطات الاحتلال تترنح تحت ضربات جيش التحرير المغاربي، وكانت بحاجة إلى الخروج بأقل الخسائر، تحرك "حكماء" اليسار الفرنسي لإطلاق صراح بورقيبة وإعادته إلى تونس ليوقع معاهدة الاستقلال الذاتي الذي يُبقي تونس تحت السيادة الفرنسية كما سبق بيانه. وتعليقا على هذا التقارب المخل بقواعد العمل الوطني، يقول المرخ التونسي الطاهر عبد الله: "وفي الواقع كان هذا العنصر

المشبع بالروح الفرنسية، وبالتأكيد على التعاون مع فرنسا، هو خير عنصر ينبغي احتضانه ودفعه إلى الصدارة لتصفية الجانب الوطني الثوري المتطرف الذي بدأ يظهر على سطح المسرح السياسي الوطني التونسي".[17]

هكذا يكون الاحتلال قد عبد الطريق أمام بورقيبة لينفرد بحكم الدولة التونسية المستقلة عام 1956، في غياب كامل للجناح الوطني الثوري ذي البعد العربي الإسلامي، خاصة بعد التصفية الكاملة للحركة اليوسفية، وهي التصفية الثانية بعد نجاح بورقيبة في إقصاء الحركة الوطنية الأم ببعدها الإصلاحي الإسلامي بزعامة عبد العزيز الثعالبي. ومنذ الأشهر الأولى من مباشرته الحكم، اتخذ بورقيبة مجموعة من التدابير ذات الطابع الانقلابي على المشروع المجتمعي الإسلامي المتوارث تاريخيا. اتسمت، كما وضح ذلك الكاتب التونسي رفيق عبد السلام، بالطابع الفوقي، وهو ما يضعنا أمام حالة مركبة تجمع بين العلمنة والاستبداد، وهو ما سماه الكاتب بالاستبداد الحداثي، حيث نتج عن علمنة الحقل السياسي اغتراب وانفصال الهياكل السياسية عن قاعدة إسنادها الشعبي، وتفكيك جسور التواصل والتفاهم بين الحاكمين والمحكومين.[18] وهكذا كانت جل "الإصلاحات" التي فرضها بورقيبة تتم باسم الدولة التي جرى تذويبها في الإرادة الفردية البورقيبية، وجاءت استجابة للمصالح الاستراتيجية الفرنسية، مع تغييب شبه كامل للمجتمع وشل فاعليته، إذ لم تكن تلك الإصلاحات استجابة لحاجات مجتمعية أو مطالب صادرة عن قوى اجتماعية.[19]

إن هذا التحليل في الواقع يجعل من التجربة التونسية نموذجا ممتازا لاختبار فرضية التحديث القسري التي تتحيز لها هذه الدراسة. ويكفي أن نلقي نظرة خاطفة على طبيعة "الإصلاحات" البورقيبية للوقوف على طابعها الإكراهي المعاكس لقيم المجتمع الذي يحكمه، وحجم التحدي المشفوع بالتهديد السلطوي الموجه ضد مقدساته. ومما يعضد ذلك، أن بورقيبة كان قد تبنى النهج الاشتراكي منذ عام 1962، وبعد سنة واحدة أعلن تبني نظام الحزب الوحيد، وبذلك أصبح الحزب الدستوري "المشرف الأول والوحيد على جميع أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بالبلاد على طريقة الأنظمة الكليانية التي ظهرت في أوروبا الشرقية إثر الحرب العالمية الثانية، إذ ضاق مجال المبادرة أمام الخواص أو كاد ينعدم، ومنع كل نشاط سياسي مهما كان حجمه وشكله خارج هياكل الحزب الدستوري، وتعطيل نمو المجتمع المدني".[20]

لقد عمل الزعيم التونسي على سلب المؤسسات الدينية نفوذها السياسي تحت مسمى سياسة الإصلاح التي طبقها بين 1957 و1960، والتي شملت العدل والتعليم

والأوقاف والأسرة. فقد تم خلال هذه الفترة الوجيزة حل المحاكم الشرعية، وتوحيد القضاء تحت سلطة الدولة على النموذج الفرنسي، وإصدار عدة مجلات قانونية كان أهمها مجلة الأحوال الشخصية التي ألغت تعدد الزوجات، مع تحديد سن الزواج، وإلغاء الولي، إلى جانب تعديلات تمس نظام الإرث. وفي مجال التعليم، تم إلغاء التعليم الزيتوني وإدماج جميع المؤسسات التعليمية داخل نظام تعليمي حكومي موحد مزدوج اللغة، وإدماج جميع الهيئات الساهرة على الجوامع والمؤسسات الخيرية في الهياكل الحكومية، وإدماج جميع ممتلكات المؤسسات الدينية والخيرية والأوقاف في ممتلكات الدولة. وفي المجال الديني الصرف، قدم بورقيبة نفسه باعتباره المصلح الأكبر والمجتهد الأكبر، حيث أكد تطوير الخطاب الديني وإعادة فتح باب الاجتهاد على ألا يكون الاجتهاد حكرا على الفقهاء، بل حقا لكل مسلم، وخاصة من يتقلدون مسؤوليات قيادية في أجهزة الدولة. وكان من ''الفتاوى'' الشهيرة التي أطلقها بورقيبة دعوته إلى التخلي عن صيام شهر رمضان، وقام هو نفسه بإشهار إفطاره، كما حمل الجنود والتلاميذ على الإفطار، وامتدت هذه الإجراءات إلى الرموز الدينية كاللباس التقليدي للقضاة، والأسماء.[21] وهذه الإجراءات –كما يقول أحمد نجيب الشابي- ''استهدفت القوى الاجتماعية المحافظة ومؤسساتها الثقافية والسياسية، واستندت إلى مرجعية حداثية تربت عليها النخبة الحاكمة في الجامعات الفرنسية، واعتمدت أسلوب المباغتة ووسائل الإكراه، واندرجت ضمن حالة استبدادية قامت على الحكم الفردي، وهيمنة حزب أوحد على الدولة وعلى مؤسسات المجتمع المدني كافة''.[22] ولا شك أن هذه العينة من الإجراءات التعسفية تبقى عصية على أي تبرير من وجهة النظر التي تدافع عن فرضية التطور التلقائي لظاهرة العلمنة في المجتمعات العربية.

ثانيا. الأنظمة اللبرالية المحافظة وعلمنة المجتمعات العربية

في الدول ذات التوجه المحافظ من جهة، والواقعة تحت تأثير القطب اللبرالي من جهة ثانية، جرى التعامل مع الدين كمصدر لشرعية الأنظمة الحاكمة، وهو ما كان يدفعها إلى الظهور بمظهر الحامي للمقدسات الدينية في الوقت الذي كانت تعمل على تهجينه وتطويعه بحيث يتحول إلى مجرد ممارسات طقوسية، ومظاهر احتفالية فارغة من أي مضمون سوسيولوجي حقيقي فاعل في واقع الحياة. وتظهر هذه الأنظمة قدرا من التشابه في تعاملها البراغماتي مع الدين، لكن اشتراكها في التوظيف السياسي للدين من جهة، وإخضاعه لرقابة أجهزة الدولة من جهة ثانية، لا يمنع من وجود قدر من التباين فيما يتعلق بنوع الحضور الديني وحجمه أيضا، وذلك تبعا للخصوصيات التاريخية لكل بلد.

1. التجربة المغربية: السياق التاريخي وآليات التطويع

تقدم التجربة المغربية نموذجا جيدا لتجسيد حالة الانفصام بين التقاليد السياسية المتوارثة، والبنية الثقافية والمجتمعية المحافظة من جهة، وبين الخيار الحداثي الذي تبنته نخبها السياسية منذ الاستقلال إلى الآن من جهة ثانية. كما تقدم نموذجا كاشفا لحجم التناقضات القائمة في الأنظمة ذات التوجهات السياسية المحافظة في علاقتها بالدين، مما قد يجعلها أكثر تطرفا في نهجها الحداثي المتحرر من القيود الدينية حتى من الدول الثورية ذاتها. لذلك، لا غرابة أن تحظى هذه التجربة باهتمام أكبر من قبل الباحثين الذين انتهى كثير منهم إلى إماطة النقاب عن المفارقات الكبرى التي باتت تحكم الحياة السياسية المغربية بين ما ترفعه من الشعارات الدينية التي يجري التمترس بها بغرض إثبات شرعية الحكم، وبين نمط الحياة السياسية الحداثي الذي يُجَرِّمُ خلط السياسة بالدين.

1.1. السياق التاريخي للعلمنة

نترك هذه المفارقة جانبا لنسلط الضوء على بعض التحولات السياسية الفارقة في الحياة السياسية المغربية خلال المرحلة الانتقالية، مرحلة ما قبل الاستقلال، اعتمادا على بعض الشهادات الحية التي دونها أحد رموز التحرر الوطني، المرحوم إدريس الكتاني، في وثيقته التاريخية "المغرب المسلم في مواجهة اللادينية"، والتي عكست بقوة تلك التقلبات، وما تمخض عنها من جدال سياسي لما ينتهي بعد. فمع انطلاق مفاوضات الاستقلال مع سلطة الاحتلال الفرنسي، بدأت تلوح في الأفق السياسي أفكار لا دينية تتناقض مع المبادئ الإسلامية التي تأسست عليها أحزاب الحركة الوطنية، والتي كانت تتمحور حول العروبة والإسلام. وكان حزب الشورى والاستقلال واحدا من هذه الأحزاب الوطنية العريقة الذي غير جلدته في أول حضور لبعض رموزه ضمن الوفود المغربية التي دعيت لمؤتمر "إيكس-ليبان" الذي انعقد بتاريخ 22 غشت 1955 من طرف الحكومة الفرنسية لحل المسألة المغربية. وكان من بين الوفود ممثلو الأحزاب الوطنية، والعلماء، والحكومة، والإقطاعيين والخونة، والطائفة اليهودية المغربية، إلى جانب وفد عن الوكالة اليهودية الذي حضر من الولايات المتحدة الأمريكية. وكان واضحا أن هدف فرنسا من الجمع بين هذا الخليط من الوفود المتناقضة الهويات والأهداف فرض شروطها وتذويب المكون الوطني العروبي الإسلامي في هذه الجوقة السياسية بحجة مراعاة حقوق الأقلية اليهودية، وهي الحجة ذاتها التي لا تزال تستخدم حتى اليوم من قبل النخب السياسية والفكرية

في رفض العمل بمقتضى الشريعة الإسلامية. ولا شك أن هذه الضغوط كانت تجد من يستجيب لها من النخب السياسية الانتهازية، وهو بالضبط ما حدث مع حزب الشورى والاستقلال حيث أدلى رئيسه والناطق باسمه عبد القادر بن جلون عقب انتهاء المؤتمر بحديث للصحافة يؤكد فيه أن حزب الشورى والاستقلال حزب لاديني، ولذلك فهو حزب ديموقراطي تقدمي عصري. ومنذ تلك اللحظة، تتابعت سلسلة من الأحداث التي جرى فيها التأكيد على مبدأ لائيكية الحزب. فعندما ذهب وفد الحزب لاستقبال الملك محمد الخامس إثر عودته من منفاه في جزيرة مدغشقر، أكد رئيس الحزب من جديد أن أول دستور للدولة المغربية الديموقراطية المستقلة يجب أن ينص على أن الدولة لائكية، وكان مما برر به بعض الأعضاء هذا التوجه وجود يهود مغاربة أعضاء في الحزب،[23] وهو ما وجد صداه في جريدة "الرأي العام" الناطقة باسم الحزب فيما كانت تنشره من مقالات تتعلق ببعض قضايا قوانين الأسرة، ومهاجمة التعليم الديني لأضراره الروحية والجسمية على التلاميذ، وعلى مصلحة البلاد كما قيل آنذاك.[24] ولاحقا عندما وصل قادة الحزب الذين غيروا عقيدة الحزب إلى سدة الحكم، لم يترددوا في تجريد الحزب من مبدأيه الأساسيين "الإسلام والعروبة". وهذا "التشطيب" نفذه عبد القادر بن جلون، وشايعه رفاق من المكتب السياسي منهم محمد الشرقاوي، وعبد الهادي بوطالب، وأحمد بن سودة، على كره أغلبية الأعضاء، ودون الرجوع إلى المجلس الوطني الذي يمثل الهيئة التشريعية.[25] وجدير بالذكر أن هذا الموقف المعادي لعقيدة الشعب الذي جاهد باسم العروبة والإسلام كان الثمن الذي يتعين على هؤلاء[26] دفعه لنيل حصتهم من الكعكة التي جرى اقتسامها بين النخب العلمانية التي تعاقبت على السلطة منذ إعلان الاستقلال.

2.1. آليات التطويع

تشكل التجربة المغربية نموذجا مغريا لكثير من الدارسين باعتبارها أكثر صور التشابك تعقيدا وحبكة في علاقة السياسي بالديني، والسعي الدؤوب نحو هيمنة الأول على الثاني بهدف تطويعه وإعادة إنتاجه بما يجعل منه مجرد أداة وظيفية قابلة للتحوير والتشكيل حسب الطلب. ويساهم في عملية التطويع أطراف متعددة الهويات والوظائف، بدءا من الرمزية الدينية حيث ينتصب النسب الشريف عربونا على "طهورية" السلالة الحاكمة، ومدعاة لإظهار فروض الطاعة والولاء تدينا، وانتهاء بالسادة العلماء خدام الأعتاب الشريفة، ومرورا بالمؤسسات الوسيطة بما فيها المجالس العلمية والمؤسسات الأكاديمية والإعلامية، والروابط العلمية والدينية الأهلية

والرسمية. وهذه الأطراف المتفاعلة مجتمعة تنتهي إلى جملة من المخرجات يصعب رصدها تفصيلا، وهذه عينة منها:

– احتكار تمثيل الإسلام، حيث يحرص الملك على الظهور بمظهر الراعي الأول للإسلام، وحامل لواء العلماء من خلال ترأسه لرابطة علماء المغرب سابقا، الرابطة المحمدية حاليا[27] والمجلس العلمي الأعلى،[28] وباعتباره المرجع الأعلى الذي يحتكم إليه في القضايا الوطنية المثيرة للجدل بين الإسلاميين والحداثيين، كما هو الشأن في مدونة الأسرة. وفي السياق نفسه، شكلت تجربة مؤتمرات الصحوة أداة فعالة للاحتكار وفرض الوصاية على النشاط الديني الدعوي بغرض التحكم في مسارات الصحوة الإسلامية، واحتواء كثيرين من رموز العمل الإسلامي، وإلحاقهم بالمؤسسات الرسمية.

– مأسسة القطاع الديني وتأميمه، وذلك من خلال الأجهزة التابعة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، حيث تضم الوزارة شبكة واسعة من المؤسسات الوطنية والإقليمية والدولية، وهي تكاد تحتكر مجال الشأن الديني فيما يتعلق بالفتوى، والتعليم بما فيه التعليم العالي، والبحث العلمي، والدعوة، والإرشاد الديني. وتشمل هذه المؤسسات الرابطة المحمدية، وهي من أضخم الأجهزة المهيمنة على الشأن الديني والعلمي والثقافي، حيث تضم خمسة عشر مركزا بحثيا، وعددا هائلا من المجلات والمنابر الإعلامية. ومنها المجلس العلمي الأعلى، والمجالس العلمية المحلية، ومؤسسة محمد السادس للعلماء الأفارقة، والمجلس العلمي المغربي لأوروبا، ومؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف، ومؤسسة محمد السادس للنهوض بالأعمال الاجتماعية للقيمين الدينيين، وجامعة القرويين، ومؤسسة دار الحديث الحسنية، ومعهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية، ومعهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات، والمعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، ومعهد الفكر والحضارة الإسلامية بالدار البيضاء، وجامع القرويين، ومعهد تاريخ العلوم الإسلامية، ومدرسة العلوم الإسلامية. وإلى جانب هذه المؤسسات التي تكاد تخنق العمل الديني الحر والمستقل، انتهجت الوزارة سياسة تأميم المساجد من خلال احتكار الإرشاد الديني، والتحكم في خطب الجمعة، وتقليص الوظائف الشرعية لمؤسسة المسجد التي باتت تقتصر على أداء العبادات، وغلقها خارج أوقات الصلوات، وهو إجراء أثبت فعاليته في الحد من تأثير التيارات الإسلامية التي حرمت من أهم فضاء ديني كان يمكن أن يشكل حاضنتها الاجتماعية.

ـ التمترس بالعلماء الرسميين، ليس فقط باعتبارهم الجهة الرسمية الوحيدة المخولة بالحديث في الشأن الديني بحكم أهليتهم العلمية، بل أيضا باعتبارهم نوابا عن أمير المؤمنين كخطوة نحو ضمان حضور الرمزي الدائم في الوعي العام. وقد اتخذ هذا النهج طابعا رسميا من خلال الدروس الحسنية الرمضانية التي يُستدعى لها علماء من مختلف الجنسيات من العالمين العربي والإسلامي، وغيرها من المؤسسات الرسمية المذكورة سابقا، وكلها تتكامل من أجل ضمان إلحاق العلماء بالمؤسسة الحاكمة، ودفعهم إلى التعبير عن ولائهم الدائم لشخص الملك. وهذه التدابير تهدف في نهاية المطاف إلى الحيلولة دون ظهور مرجعية علمية مستقلة، وحرمان الحركات الإسلامية من التحدث باسم الدين تحت طائلة عدم الأهلية والاختصاص، وهو ما يؤدي عمليا إلى تهميش فاعليتها والحد من انتشارها وتجذرها في المجتمع.

ـ مغربة الإسلام أو الإسلام المغربي، وهو ما نتج عنه تأويل الإسلام بما يتفق مع ما بات يعرف بخصوصية الهوية المغربية بأقانيمها الأربعة التي أنزلت منزلة الثوابت: المذهب المالكي في الفقه، والمذهب الأشعري في العقيدة، والتصوف على طريقة الجنيد، وإمارة المؤمنين كرمز للوحدة الوطنية. ويعرف الجميع أن هذه الأقانيم لا تتجاوز كونها مجرد نتاج ثقافي تطورت في سياقات مجتمعية تاريخية معينة، وهو ما ينفي عنها أي شكل من أشكال الدلالة على الهوية التي تستند إلى محددات تجريدية ثابتة كاللغة والدين. لكن السياق التداولي هنا سياسي أكثر منه معرفي، والغرض منه تأكيد التأويل الرسمي للدين بالقدر الذي يساهم في ربط القاعدة المجتمعية بهرم السلطة الحاكمة، ويثبّت وصايتها. لذلك، تسعى السلطات الرسمية إلى محاربة أي شكل من أشكال التجارب أو التأويلات الدينية التي تنزع نحو التحرر من الطابع السلطوي، لما تنتجه من مفاهيم وممارسات ثورية تتناقض مع النسخة الرسمية بطابعها الطقوسي المعولب.

ـ احتكار التوظيف السياسي للدين بحجة حماية العقيدة من المزايدات السياسية، وتأسيسا على قاعدة الدين لله والوطن للجميع، وهو ما أتاح للملك باعتباره أميرا للمؤمنين احتكار الممارسة السياسية باسم الدين، وحرمان التيارات السياسية الإسلامية من تأسيس أحزاب سياسية على أساس ديني. وبالنظر إلى وجود حراك سياسي إسلامي فاعل ونشيط، ثمة حاجة إلى استيعاب هذا النشاط واحتضانه رسميا، وهو ما نجح فيه القصر مع حركة التوحيد والإصلاح، والتي راهنت بدورها على القصر في الاعتراف بشرعية وجودها ضمن النسيج السياسي المغربي، من خلال

حزب العدالة والتنمية الذي يشكل ذراعها السياسي. على أن هذا الاعتراف لم يكن بدون ثمن، فقد كان لزاما أن يتم وفقا لقواعد اللعبة السياسية الرسمية، وأولها الاعتراف بإمارة المؤمنين، وتثبيت المفهوم التاريخي للبيعة، وهي المهمة التي تجندت لها قيادات من الصف الأول في الحركة للتنظير لها وتبريرها شرعا، وهو عمل يصب في نهاية المطاف في تعزيز شرعية المؤسسة الملكية.

ثمة وجهة نظر سائدة تذهب إلى أن هذه التدابير الوقائية وإن كانت قد ساهمت في تعزيز شرعية المؤسسة الملكية على حساب منافسيها من الإسلاميين، إلا أنها أثمرت في الحفاظ على قدر من الاستقرار السياسي، وهو ما اعتبره كثير من الإسلامين وغيرهم نموذجا ناجحا للتعايش الممكن بين مشروعين نقيضين يتقاسمان نفس الجغرافيا والتاريخ. وبعيدا عن هذه النظرة التي يمكن وصفها بالتصالحية، ثمة من يرى بأن عملية الاحتكار الممنهج تشكل امتيازا تتحصن به المؤسسة الملكية ضد تحديات القوى المعادية، لكن هذه المركزية وما يصاحبها من هيمنة على الخطاب الديني تبرهن وبشكل حاسم على المواجهة مع الإسلاميين.[29] ولعل ما يدعم هذه الرؤية هو واقع التنافر الشديد بين النزعة الاستبدادية المحافظة للنظام، مقابل النزعة الاحتجاجية لدى الحركات الإسلامية التي أصبحت في نظر كثير من المراقبين تمثل القوى المجتمعية الحقيقية المطالبة بالتغيير. وهذا التنافر قائم ويتغذى باستمرار على النزوع الاحتكاري للمجال الرمزي وما ينتج عنه من تكريس للاستبداد، وتقويض للتقاليد الديموقراطية،[30] وهو في نظر آخرين من لوازم الوظيفة الدينية، فكون الملك يحمل لقب أمير المؤمنين بقوة الدستور، هذا الوضع يجعله فوق القانون، ويعطيه الحق في التدخل في أي وظيفة سياسية، أما الحقوق السياسية فهي هبة من هباته.[31] أما الإصلاحات الدستورية التي شهدها المغرب عقب موجة الاحتجاجات التي صاحبت الربيع العربي عام 2011، فهي في رأي هذا الفريق لا تتعدى وظيفتها إيقاف امتداد الربيع العربي مع حركة 24 فبراير، وهي لا تخرج عن استراتيجية غرف تغيير الملابس بهدف التحكم في إدارة الشارع المغربي[32] حسب وجهة النظر هذه.

2. السعودية: سياسة الفصل بين الديني والسياسي والعلمنة المقنعة

تاريخيا، تتميز التجربة السعودة ببعض الخصوصية نظرا لكونها لم تخضع للاحتلال العسكري، على غرار بقية الدول العربية خارج الجزيرة العربية، ونشأت فيها الدولة ضمن سياق تطورات سياسية داخلية. كما أن تلبس الدولة السعودية بالمظاهر والشعارات الدينية جعل منها واحدة من أكثر التجارب السياسية تعقيدا في

فهم طبيعة العلاقة القائمة بين الدين والسلطة الحاكمة. من الوجهة التاريخية، قامت الدولة السعودية على أساس إصلاحي ديني، وكانت تتويجا للجهود الإصلاحية التي نادا بها الأستاذ محمد بن عبد الوهاب حيث ولدت الدولة السعودية من رحم التحالف التاريخي الذي قام بين النخبة السياسية ممثلة في الأمير محمد بن سعود، والنخبة العلمية ممثلة في الأستاذ محمد بن عبد الوهاب. وهذه الخصوصية التاريخية التي ميزت نشأة الدولة السعودية ستترك بصمة قوية على طبيعة العلاقة التي ظلت تحكم المجالين السياسي والديني. فقد جرى تقسيم النفوذ بين أمراء آل سعود وعلماء آل الأستاذ حيث كان "يتولى العلماء مهمة تفسير النصوص الشرعية، في حين يمارس الأمراء الحكم، أي أنهم يطبقون تفسيرات العلماء لهذه لنصوص ويعملون وفق المصلحة الامة في سائر النواحي التي سكتت عنها النصوص بشرط ألا تتعارض أعمالهم مع أي نص شرعي واضح".[33] من حيث المبدأ يُفترض أن يتمتع العلماء وفقا لهذا التقسيم بدور مركزي في الدولة الناشئة، وبدا الأمر أقرب إلى نموذج الحكم الإسلامي التاريخي الذي يمثل فيه العلماء المرجعية العليا للدولة. غير أن التجربة التاريخية للدولة السعودية الناشئة بينت أن تقسيم الأدوار بين العلماء والأمراء كان يرمي في واقع الأمر إلى إبعاد العلماء عن المجال العام وحصر نشاطهم داخل المجال الخاص، وهو ما يضعنا في صلب المعادلة العلمانية حيث يعتبر الفصل بين المجالين أخص خصائص العلمانية.

لكن الحكم على التجربة السعودية لم يكن دائما بهذا القدر من الوضوح حيث كان التداخل الظاهري والمعلن بين الديني والسياسي سببا في إرباك كثير من الدراسات التي تظهر تحيزا ملحوظا للتجربة السعودية التي نجحت في استثمار رصيد الدعوة الوهابية كحركة إصلاحية لتأكيد إسلامية نظامها السياسي. وإلى جانب ذلك، لعب المال أيضا الدور الأهم في التأثير على المؤرخين الذين درسوا هذه التجربة، ولا أدل على ذلك من كتاب "السعوديون والحل الإسلامي"، وهو أضخم عمل موثق صدر عن التاريخ السياسي الحديث للمملكة بقلم محمد جلال كشك الذي استفاد من تمويل السعودية لمشروعه البحثي في الوصول إلى الوثائق التاريخية المحفوظة في الأرشيف البريطاني والأمريكي وغيرهما. ولعلنا نجد في هذه الخلفية التي صدر عنها الكتاب ما يبرر تلك النبرة العاطفية المتحيزة حيث اعتبر الكاتب التجربة السعودية النموذج الوحيد الذي نجح في الإفلات من أسر التغريب، والانتصار في كفاحه المستميت في تحقيق نموذج الحكم الإسلامي، بل واعتبر أن النصر الذي حققه آل

سعود هو النصر الوحيد على الساحة العربية والعالم الثالث، فهم وحدهم نجحوا في إقامة كيان مستقل خارج السيطرة المباشرة للاستعمارية الغربية، وتحقيق التحرر والوحدة.[34] لكن هذا الحكم العام يصطدم بقوة مع منطق الوثائق البريطانية التي كان الكاتب سباقا في نشرها، والتي كشفت تورط الملك عبد العزيز في كثير من المواقف التي تؤكد عمالته للإنجليز، وهي الوثائق التي سارعت المملكة السعودية إلى حذفها من الطبعة الأولى للكتاب، وإصدارها طبعات متتالية منقحة وخالية من أدلة موثقة تكشف الوجه الآخر الذي يجعل من التجربة السعودية واحدة من أكثر التجارب السياسية الحديثة تبعية للاستعمار الإنجليزي الذي كان سيد الموقف في المنطقة، وانغماسا في اللبرالية والحداثة والعلمانية المقنعة بلبوس المظاهر الدينية الشكلية.

ومن حسن الحظ أن تاريخ الدولة السعودية أعيد كتابته من منظورات مختلفة، بعضها التزم مقاربة تشهيرية، وأكثرها جدية صدر من داخل التيار السلفي المعارض ككتاب "الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية"، والذي صدر في لندن عن لجنة "الدفاع عن الحقوق الشرعية" بقلم محمد بن عبد الله المسعري، وهو نموذج للكثير من الكتابات النقدية المشابهة التي كرست جهدها لكشف الوجه العلماني للدولة السعودية، والتي اعتبرتها "جزء من التخطيط البريطاني للمنطقة"،[35] وهي أطروحة تقف على النقيض تماما من أطروحة محمد جلال كشك. وإلى جانب هذه المقاربات التي لا تخفي تحيزها مع أو ضد التجربة السعودية، ثمة دراسات أخرى اعتمدت مقاربات تحليلية أكثر حيادية وموضوعية، ونحيل هنا إلى الكاتب الفرنسي ستيفان لاكروا (Stéphane Lacroix) الذي حاول تقديم توصيف علمي تاريخي وسوسيولوجي للمجتمع السعودي استنادا إلى مفهوم "المجال" حيث يظهر المجتمع السعودي مقسما بين مجموعة من الفاعلين المؤثرين لكل منهم مجال اشتغاله. ومن بين المجالات التي حللها الباحث، يبرز بوضوح "المجال السياسي" منفصلا عن "المجال الديني"، إلى جانب مجالات أخرى كالمجال الثقافي والمجال الاقتصادي، والمجال العسكري. ولكن، من بين هذه المجالات يبقى مجال السلطة هو المهيمن، بينما تدخل معه بقية المجالات في نوع من العلاقة التواطئية.[36]

هذه العلاقة التواطئية المشوبة بهيمنة السياسي على الديني تشكل ثابتا في النهج السياسي الرسمي بدءا من مرحلة التأسيس وإلى اللحظة الراهنة، مرورا بسلسلة من الممارسات التي كانت تعمل من خلالها الأسرة الحاكمة على تحجيم دور العلماء لتنحصر وظيفتهم داخل المجال الديني قبل أن يتحولوا مع تشكيل هيئة كبار العلماء

إلى جماعة وظيفية خادمة لسياسة الدولة، وأداة لإدارة صراعاتها وتناقضاتها الداخلية ضد القوى الإصلاحية الإسلامية التي باتت تشكك في الشرعية الدينية للدولة، كما في ولائها للشريعة على السواء.

1.2. في المجال السياسي، وكما يقول دولاكروا محقا، "بات من المتعارف عليه بالتدريج أن نواح معينة موكلة إلى الأمراء حصرا، مثل العلاقة بالدول الأجنبية، ولاسيما الدول غير الإسلامية. وهذا ما يفسر إحجام علماء الوهابية التقليديين عن الاعتراض على التحالف الذي أقامته المملكة العربية السعودية مع المملكة المتحدة في مستهل القرن العشرين، ومع الولايات المتحدة بعد سنة 1945. وشيئا فشيئا تبلور كيانان منفصلان تماما: "المجال الديني" و "المجال السياسي"، واحتكرت كل من النخبتين مجالها الخاص.[37] وفي هذا السياق تحديدا تسعفنا التجربة التاريخية بسيل من الوقائع التي تؤكد بالفعل أن المجال السياسي، وخاصة فيما يتعلق بالعلاقات الخارجية قد ظل على مدى تجاوز قرنا من الزمن، أي منذ إعادة التأسيس عام 1902 خارج سلطة الدين ومتحررا بشكل شبه كامل من رقابة العلماء، تحت تأثير الإملاءات البريطانية خلال النصف الأول من القرن العشرين، قبل أن تترك المجال للهيمنة الأمريكية بدءا من النصف الثاني منه. هنا تضعنا الوقائع التاريخية التي رافقت تأسيس الدولة السعودية أمام حقائق تستعصي على المنطق الديني مهما تكلفنا في تأويلها. ففي مقابل حروبه الدامية التي تمرد فيها على طاعة الدولة العثمانية، صاحبة السلطة الشرعية في الجزيرة العربية، عمل كل ما في وسعه للتقرب من بريطانيا والتحالف معها، مع أنها كانت دولة احتلال معادية. إن الشواهد التي سبق ذكرها في سياق حديثنا عن تشكل المملكة العربية السعودية تتيح لنا الاستنتاج بأن علاقة ابن سعود بالدعوة الوهابية كانت علاقة براغماتية متحللة من رقابة الشريعة. بل إن حركة "الإخوان"، كانت شريكا استراتيجيا في بَغي عبد العزيز على السلطة الشرعية، وهنا نذكر بالمواقف التالية التي شرحناها تفاصيلها في الفصول السابقة لما لها من دلالة مباشرة على المساحة الفاصلة بين الشريعة والسياسة:

- إن توظيف ابن سعود لحركة الإخوان وتعبئتهم لإعلان "الجهاد" ضد الدولة العثمانية التي اعتبروها دولة كافرة يعكس استخفافا بالدين وتوظيفا له لتحقيق أطماع دنيوية، وهو ما يتنافى مطلقا مع أخلاقيات الشريعة التي تعتبر الأساس الذي بنت عليه الدولة السعودية شرعيتها.

• كان عبد العزيز أول من بادر إلى مطالبة الدولة العثمانية بالاعتراف بسلطانه على المناطق التي استولى عليها، وبالرغم من استجابة الدولة العثمانية لطلبه، لم يجد ابن سعود أي غضاضة في نقض عهد الطاعة وإعلان خروجه عليها بتشجيع من بريطانيا. ومعلوم أن لزوم طاعة الحاكم وتحريم الخروج عليه تعتبر من الثوابت القطعية في أدبيات السلفية التقليدية، وهو ما يضعها أمام تناقض لا مبرر له سوى الخضوع لرغبات الحاكم، وإصدار فتاوى حسب الطلب.

• عندما عقد ابن سعود معاهدة "درينا" مع بريطانيا، انحاز إليها في إعلانها الحرب ضد الدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى. ولا أجد أدل من هذا الموقف على الخيانة، فبدلا من أن يقف ابن سعود وفقا لعقيدة "الولاء والبراء" التي تجعل منها عقيدته الوهابية الأساس المرجعي في التعامل مع "الكفار" المحتلين لأرض الإسلام، لم يتردد في طعن الدولة الأم في خاصرتها بالتزامن مع إعلان شريف مكة ثورته ضد الدولة العثمانية تحت قيادة الجيش البريطاني. وبموقفه هذا يكون ابن سعود قد جمع بين آفتين كلاهما من الكبائر: الخروج على الحاكم الذي أذعن له بالطاعة، والاستعانة بدولة كافرة على دولة مسلمة وكلاهما محرم بالإجماع.

والواقع أن المعاهدة السعودية البريطانية لم تكن حدثا استثنائيا في مواقف ابن سعود المريبة تجاه القوى الاستعمارية آنذاك، مما جر عليه اتهامه بالعمالة، وإلا فبأي صفة كان يستحل معونة شهرية ثابتة من دولة معادية، وبم نفسر اعترافه المشين بالاحتلال الفرنسي لبلاد الشام مقابل تأمين فرنسا حصوله على عائدات أوقاف الحرمين من تونس، وبأي تأويل شرعي يمكن أن نبرر موقفه المراوغ من الاستيطان الصهيوني في فلسطين، والضغط على اللجنة العربية العليا التي كانت مسؤولة عن إدارة الثورة الفلسطينية عام 1947 لإرغامها على استقبال اللجنة الملكية البريطانية التي رفعت توصيتها إلى الأمم المتحدة بشأن تقسيم فلسطين بين العرب واليهود، وما الذي يسوغ رفضه طرح القضية الفلسطينية على جدول أعمال اللجنة التحضيرية للجامعة العربية، بل وأدهى من ذلك كله، ما هو المسوغ الشرعي الي يبرر لابن سعود عقد معاهدة مودة مع دولة معادية كانت تحتل ثالث الحرمين وكل الجوار العربي غربا والإسلامي شرقا؟!

أسئلة مشروعة، وهي تكشف إلى أي حد ظل المجال السياسي متحررا من وصاية أهل الشريعة والفقه، وفي إطار هذه الخلفية التاريخية فقط يمكن أن ندرك المعنى الحقيقي لسكوت هيئة كبار العلماء في وقتنا الراهن عن ارتهان الدولة السعودية

للمشروع الصهيوني الأمريكي، والفتاوى السياسية المثيرة للجدل بكل ما تتكشف عنه من نزعة تبريرية تضر بسمعة الهيئة والدولة معا. والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذه الوقائع تشير إلى أن التجارب السياسية الأكثر استهلاكا واستعارة للمفاهيم والشعارات الدينية قد تكون أكثرها انخراطا في المشروع السياسي الحداثي من جهة، والتبعية المطلقة للقوى الإمبريالية الدولية من جهة ثانية.

2.2. وفي المجال الثقافي تضعنا السياسة الرسمية أمام واحدة من التجارب الأكثر راديكالية في علمنة المجتمع السعودي المحافظ. فبخلاف بقية الدول العربية التي ارتبطت فيها العلمنة بالإكراهات الخارجية تحت هيمنة الثقافة الاستعمارية الغازية، جاءت مبادرة العلمنة من الأسرة الحاكمة ذاتها وبقرار سيادي منها. وهذا الخيار الاستراتيجي –كما رصده ستيفن لاكروا، جاء في سياق التطورات التي شهدتها المملكة، وتزايد أهميتها الاقتصادية بعد ظهور البترول حيث كانت بحاجة إلى تأكيد حداثتها أمام الدول الغربية ودفع ما كانت تُنعت به من الرجعية والتخلف، فكان تفكير عبد العزيز أن يشكل نخبة من "شيوخ الحداثة" نظير "شيوخ التراث"، تكون مهمتها الاضطلاع بالتنمية والحداثة في المملكة، فظهر إلى حيز الوجود فئة المثقفين برعاية رسمية. هكذا تَشَكَّلت طبقة الإنتليجنسيا، كطبقة اجتماعية جديدة متشبعة بالتفكير الغربي ونمطه الحداثي. كانت البداية مع قرار الملك عبد العزيز إرسال نخبة من الطلبة السعوديين إلى المدارس والجامعات في مصر ولبنان والعراق في المرحلة الأولى مع مستهل الأربعينات من القرن العشرين. ومع تأثر هذه الفئات بالأفكار القومية واليسارية "الضارة"، قررت الحكومة إرسال طلابها إلى لجامعات الغربية بدءا من أواخر الخمسينات، لكن نتائجها جاءت على غير ما تشتهه إذ لم تسلم هذه الدفعات أيضا من التأثر بالفكر الثوري، وسرعان ما بدأت بعض المنظمات ذات التوجه القومي اليساري تطفو على السطح، وتقود الإضرابات التي هزت مؤسسة أرامكو. وبعد مرحلة المواجهة الدموية التي طبعت مرحلة الخمسينات إلى نهاية الستينات، بدأت الدولة عملية تسييس ممنهجة لهذه الفئات التي بات عددها في ازدياد باستيعابهم في مؤسسات الدولة وترويضهم على الطاعة والولاء مقابل سياسة الإغراءات. ومع أواخر الستينات كانت هذه الطبقة من المثقفين تشغل أعلى المناصب المخصصة لغير العلماء في الدولة، وأصبحوا على رأس عدد من الوزارات كالصناعة والتعليم والمالية والزراعة والتجارة والداخلية، وبقي هذا الجيل مهيمنا على المناصب الرفيعة إلى مرحلة التسعينات. وعبر هذه المسيرة التي امتدت ثلاثة

عقود، كانت الطبقة المثقفة قد تخلت عن خطها النضالي السياسي لتتحول من المعارضة السياسية إلى المعارضة الثقافية الموجهة ضد هوية المجتمع السعودي، كما حولت مطالبها من التغيير السياسي والعدالة الاجتماعية إلى الانفتاح الاجتماعي في إطار القيم اللبرالية، والتصالح مع الخط الأمريكي. وفي سياق هذه التطورات دائما، قدم لاكروا تشخيصا مفيدا للمضامين الثقافية التي كانت تورج لها هذه الطبقة على أعمدة الملاحق الثقافية للجرائد الوطنية، والتي جرى تقوية نفوذها تحت رعاية ولي العهد الأمير فهد الذي كان يوصف بالحاكم الفعلي. كان الأمير فهد يرى في طبقة المثقفين حليفه المفضل، فأوكل إليهم بناء ثقافة سعودية حديثة تكون منسجمة مع الحداثة الاقتصادية والاجتماعية ضمن نطاق مؤسسي حيث صدر عام خمسة وسبعين قرار بتأسيس الأندية الثقافية التي وكل إليها رسميا بمهمة تسويق القيم الحداثية ونمط الحياة اللبرالية. وقد تمت هذه المنجزات ضمن عملية "تأطير المجال" حيث كانت السياسة الرسمية تعمل على التقطيع المجالي بحيث يكون لكل مجال ثقافته وفاعلوه، وهكذا جرى التمييز بين المجالين الديني والثقافي بحث صار المثقف عنوانا خاصا باللبرالي دون المتدين، كما جرى التمييز بينهما على المستوى الرمزي حيث لعب المظهر الخارجي للفاعلين المتنافرين دورا بارزا في تحديد هويتهم المجالية، فأصبح إطلاق الشوارب المهذبة رمزا على الهوية اللبرالية مقابل إسبال اللحية كمحدد لمنتسبي المجال الديني.[38]

وكما هو ملاحظ في المجتمع السعودي، أدت سياسة التقطيع المجالي إلى تصدٌّعات عميقة في بنيته الثقافية وهويته الدينية بما يشبه جزرا عائمة على سطح بركاني نشط وهو ما يعتبر في حد ذاته عملا مخلا بأخلاقيات الاجتماع الإسلامي. وعندما تكون عملية التقطيع رأسية مفروضة من أعلى هرم السلطة، فمن الطبيعي أن تغيب العلاقات الأفقية بين المجالين اللذين تظل خيوطهما معا مشدود نحو المركز السياسي الذي يعمل كل منهما على التنافس في خدمته حيث يستفيد من ولاء القطاع الأول شرعيته الدينية التي يوظفها للتسويق الداخلي كخادم للدين وللمقدسات الإسلامية، بينما يستفيد من ولاء القطاع الثاني للتسويق الخارجي حيث تتنكر المملكة خلف ستار الحداثة لإخفاء "سوءاتها" الدنية المستهجنة دوليا.

3.2. وفي المجال الديني يبرز تاريخ المؤسسات الدينية بوضوح عملية التقطيع المجالي الذي انتهجته الأسرة الحاكمة لشل فاعلية شركائها الدينيين التقليديين والحيلولة دون إمكانية تدخلهم في تأطير المجالات غير الدينية بما فيها السياسية

والاقتصادية والتجارية والثقافية والقانونية وغيرها. ويظهر من دراسة تطور منحنى العلاقة بين المجالين أن الخط العام كان يتجه دوما نحو مزيد من التحجيم، والذي سيأخذ بعدا مؤسسيا أكثر صرامة عقب وفاة مفتي المملكة الأستاذ محمد بن إبراهيم آل الأستاذ الذي كان قد أظهر شجاعة نادرة في الوقوف ضد سياسة التقطيع المجالي باعتراضه المستمر على الخروقات السلطوية الموجهة ضد الشريعة. فعندما كان رحمه الله رئيسا لقضاة المحاكم الشرعية أصدر فتواه الشهيرة "رسالة تحكيم القوانين"، والتي سجل فيها إنكاره الشديد على من تعدى حكم الشريعة قال في مستهلها: "إنّ من الكفر الأكبر المستبين تنزيل القانون اللعين منزلة ما نزل به الروح الأمين". وبعد أن أتى على ذكر الآيات القرآنية القاطعة في دلالتها على هذا الحكم، شرح أنواع الكفر المخرج من الملة يهمنا منها القسم الخامس المتعلق بازدواجية القضاء بين المحاكم الشرعية والمحاكم المدنية، ووصف هذا القسم بأنه أعظم الأقسام "وأشملها وأظهرها معاندة للشرع، ومكابرة لأحكامه، ومشاقّة لله ورسوله، ومضاهاة بالمحاكم الشرعية، إعدادا وإمدادا وإرصادا وتأصيلا، وتفريعا وتشكيلا وتنويعا، وحكما وإلزاما ومراجع ومستندات".[39] ومن موقع مهنته كرئيس للقضاء الشرعي، واجه بكل جرأة ما كان يرد عليه من أوامر عليا مما اعتبره مساسا بمبدأ تحكيم الشريعة الغراء أو تحايلا عليها، وكان يرد عليها بفتاوى ومذكرات أخذت طابعا احتجاجيا صريحا أيا كانت جهة مصدرها، بما فيها الحاكم الأعلى. في رسالة جوابية على خطاب رسمي ورد عليه من أمير الرياض بخصوص تأسيس الغرفة التجارية لمدينة الرياض سجل اعتراضه على اعتماد المحكمة نظاما قانونيا وضعيا، يقوم على تنفيذه موظفون قانونيون من غير القضاة الشرعيين.[40] وعندما وصلته نسخة معدلة من نظام المحكمة، أنكرها بشدة وطالب "بإحالة كل نزاع إلى المحاكم الشرعية، فهي التي من حقها أن تقوم بفض النزاع وفصل الخصومات، وإعطاء كل ذي حق حقه بالطرق الشرعية"، وبناء عليه طالب بإلغاء الغرفة التجارية نهائيا، والتوقف عن الخداع بادعاء جعل التحاكم إليها اختياريا لا إجباريا.[41] وفي رسالة جوابية بعث بها إلى وكيل وزارة الخارجية ردا على خطاب صدر منه يتعلق بهيئة فض المنازعات، اعترض عليه استنادا إلى نفس الاعتبارات السابقة مضيفا إليها أن التحاكم أمام غير المحاكم الشرعية لا يمكن أن تقره حكومة دستور ها كتاب الله وسنة رسوله.[42] وجريا على هذا المنوال أصدر عدة فتاوى ومذكرات موجهة إلى الجهات الرسمية المعنية في قضايا شبيهة، تتعلق بالأنظمة التجارية التي تصدر عن مراسيم وأوامر سامية، وتعيين أشخاص غير شرعيين تحت مسمى الخبراء القانونيين أو المستشارين،

وقضايا تتعلق بنظام العمل والعمال، وقضايا تم الاحتكام فيها إلى الأحكام العرفية وبعض العادات، وأحكام مشايخ العشائر، إلى جانب بعض الملفات الحساسة التي كانت السلطة ترغب في جعلها من اختصاص محكمة غير شرعية هي هيئة فض المنازعات التجارية، وتتعلق بقضايا التدخين والسينما والأسطوانات المسجلة وآلات الطرب، بحجة أن المحكمة الشرعية تجد غضاضة في النظر في مثل هذه القضايا، إلى غير ذلك من الحالات الكثيرة جدا مما وثقه ضمن كتاب الأقضية من موسوعة الفتاوى والرسائل.

لقد سجلت هذه المجابهة الدينية الهادئة أعلى مرتفع في خط التصعيد ضد المجال السياسي. لكن، وكما هو معلوم تاريخيا فإن وقوف المفتي ضد علمنة القضاء والمحاكم الشرعية قد آلت إلى الفشل، إذ لم يكن يملك من أدوات الضغط والإكراه المؤسسي ما يمكنه من الوقوف في وجه التحديث القسري الذي فرضته النخبة الحاكمة كنوع من الاستجابة السلبية لمسايرة منطق التحديث الذي بات مطلبا فوقيا يتجاوز "نزوات" الحكام إلى الوصفات الدولية التي تشكل الرهان الحقيقي لتطلعات الطبقة الحاكمة. وفي هذا السياق يوجه محمد المسعري نقدا حادا للسياسة الرسمية التي يرى أنها تنتهج أسلوبا يقوم على الخداع والتلبيس في فرض القوانين الوضعية، حيث إن الدوائر المعنية لا تطلق عليها "قوانين" بل تسميها "أنظمة" و "مراسيم"، و "تعليمات"، و "أوامر"، و "لوائح"، و "سياسات"، وهو يرى أن ما تقوم الدولة السعودية من تطبيق بعض الحدود الشرعية على بعض الناس وتعطيلها لبقية أحكام الشريعة التي تحل محلها الأحكام الوضعية لا تختلف عن غيرها من الدول العربية التي تجاهر بتحكيم القوانين الوضعية في المجال العام وقصر القوانين الشرعية على مجال الأحوال الشخصية.[43]

على أن ظاهرة التقطيع المجالي ستشهد تطورا ملموسا بعد وفاة المفتي محمد بن إبراهيم عام 1969، وكانت فرصة تاريخية سرعان ما التقطتها الأسرة الحاكمة لإعادة تنظيم المجال الديني بما يعيده إلى حدوده المرسومة، ويضع حدا لتجاوزاته "الضارة"، خاصة منازعته المستمرة فيما وكل إلى "ولاة الأمور"، وأيضا، بما يحول مستقبلا دون استثمار هذا الرصيد المعنوي في اتجاه مؤسسي من شأنه تهديد المجال السياسي أو إعادة إخضاعه لسلطان العلماء. ضمن هذا السياق يتحدث بعض الباحثين عن تعديلات جوهرية في إعادة هيكلة المجال الديني بحيث استبدل الطابع الشخصي وغير الرسمي للمفتي بطابع رسمي بيروقراطي، تجسد في تشكيل هيئة

كبار العلماء التي أصبحت مؤسسة دينية رسمية تخضع لإرادة الحاكم الذي يتحكم فيها سياسيا بتعيين أعضائها بمرسوم ملكي، وأغلبهم ينتمي إلى الأسر النجدية، كما يتحكم فيها ماليا بتوفير مواردها المالية مع إعطائها حرية توزيعها. وبهذه الإجراءات التنظيمية فقد المجال الديني استقلالية مواقفه التي حفظت له هيبته خلال فترة محمد بن إبراهيم آل الأستاذ، حيث آثر كبار العلماء المصادقة على القرارات الملكية بشكل مستمر.[44]

لكن هذه الاستراتيجية باتت تتعرض لتحديات حقيقية نتيجة ظهور تيار ديني غير تقليدي كانت قاعدته الأساسية من خريجي النظام التعليمي الذي تأثر بالاتجاهات الصحوية الوافدة على المملكة منذ خمسينات القرن العشرين، حيث كانت الدولة السعودية بحاجة إلى فتح مؤسساتها أمام النشطاء الإسلاميين لمواجهة التيار القومي الناصري. هكذا أفرز النظام التعليمي جيلا من المثقفين الإسلاميين الذين يجمعون بين الثقافة الدينية الأصيلة والثقافة العصرية مما مكنهم من انتهاك قانون التقطيع وتجاوز الطابوهات الرسمية، حيث أقدم جيل الصحوة على اقتحام المجال الثقافي الذي كان حكرا على الاتجاه الحداثي. وثمة مظاهر مثيرة في هذا التداخل الذي بات يهدد قواعد اللعبة كما رصدها الباحث الفرنسي ستيفان لاكروا بدء من مطلع الثمانينات، خاصة وأن الأمر تعدى حدود النزاع مع رموز التيار الديني التقليدي من جهة، ورموز الحداثة من جهة ثانية إلى منازعة السلطة الحاكمة ذاتها. في هذا السياق، أظهرت مقابلة بعض رموز الصحوة أنهم كانوا يعتقدون بأنهم "ضحايا مؤامرة علمانية تهدف إلى السيطرة على الدولة السعودية، لكنهم بدأوا رويدا رويدا يتبنون أن فكرة أن العائلة المالكة هي أصل مصائبهم...، وكان الخطاب المناهض للعلمانية ينحرف شيئا فشيئا نحو خطاب مناهض للنظام".[45] وبخصوص التهميش الذي لحق الصحويين جراء احتكار العلماء الوهابيين التقليديين للمجال الديني، بدأ الصراع مع المؤسسة الدينية يتحول بالتدريج إلى صراع ضد السلطة السياسية، حيث لا تظهر المؤسسة الدينية الوهابية في نهاية المطاف، إلا بوصفها تابعة للعائلة المالكة.[46]

ومع تنامي المساحات التي بات يحتلها تيار الصحوة في المجتمع السعودي، وتحول اهتمامه إلى التنديد بالنفوذ الأمريكي والمتواطئين معه، بدأت السلطة الحاكمة تشحذ مخالبها لاستعادة هيمنتها على المجال الديني، وبدأت في إصدار المراسيم التي تحد من نشاط الصحويين تمددهما إلى المجالين الديني والثقافي، كما جاءت أحداث حرب الخليج الأولى والثانية لترفع من حدة المواجهة بين الطرفين[47] حيث كان

استقدام السعودية للقوات الأمريكية، ووقوف المؤسسة الدينية إلى جانبها مناسبة لتأكيد هواجس الصحويين حول تآمر الأسرة الحاكمة مع أعداء الأمة من جهة، وترفع من وتيرة النزاع مع هيئة كبار العلماء الذين باتوا في أعين الصحويين مجرد ألعوبة تتاجر بمناصبها الدينية مجاراة للحكام.[48] والذي يبدو أن الرقابة على المجال الديني تزايدت حدتها تبعا لتطور الأوضاع السياسية في المنطقة، لذلك، لم يكن مستغربا أن يتزامن صدور الأمر الملكي إلى "المفتي العام للمملكة العربية السعودية ورئيس إدارة البحوث العلمية والإفتاء رئيس هيئة كبار العلماء والجهات المعنية" بقصر الفتوى على الهيئة الرسمية[49] مع أحداث الربيع العربي 2011. لكن اللافت في "الأمر الملكي" الذي صدر باسم الملك عبد الله بن عبد العزيز أنه كتب بلغة فقهية محكمة لا يبدو أنه كان ممن تدرب على فذلكاتها، كما أن ما ورد في هذا المرسوم من الغيرة على دين الله وتعظيمه وحدود الشرع الحنيف، والتحذير من منتحل صفة أهل العلم، ممن يجادل في دين الله بغير علم ولا هدى منير... وغيرها من العبارات المسكوكة المعهودة في الخطاب السلفي الرسمي، لا يبدو منسجما مع خطه اللبرالي. ومع ذلك تبقى قيمة هذا المرسوم في دلالته على حجم التحول في الموقف الديني الرسمي الذي تحول إلى مجرد عراب للقرارات السلطوية. لكن الأمر لم يقف عند حدود إصدار المراسيم، بل تجاوز ذلك إلى اتخاذ إجراءات أمنية من شأنها "تطهير" المجال الديني من "الشوائب" الصحوية، وكانت الضغوط الدولية التي فرضتها أحداث الحادي عشر من سبتمبر ذريعة لاتخاذ خطوات راديكالية في سبيل تجفيف منابع الصحوة، وانتهى الأمر بالاعتقال التعسفي الجماعي لرموز التيار الصحوي خارج سلطة القانون وحكم القضاء.

خاتمة

كانت هذه عينة من أنماط الحكم السائد في المنطقة العربية، وهي تكشف بأن الأنظمة الحاكمة في البلدان العربية بالرغم من انقسامها بين أنظمة تقليدية محافظة وأخرى تقدمية ثورية إلا أنها كانت تشترك في تعاملها البراغماتي مع الدين بما مكنها من تطويعه وإفراغه من مضمونه الحقيقي كما هو معترف به في أصوله وبين أتباعه ومعتنقيه. وسواء أتعلق الأمر بالتأويل الليبيرالي أو الاشتراكي للإسلام، تبقى عملية التأويل التفافا حول مفاهيمه الأساسية، ومبادئه الحاكمة بما ينتهي إلى إجهاض مشروعه المجتمعي، والحيلولة دون هيمنته على إدارة الشأن العام، مما أدى إلى تعطيل كامل للمشروع الإسلامي. وبالنظر إلى تباين المنطلقات والخلفيات الأيديولوجية الحاكمة لعملية التأويل تبعا لتباين الخيارات الأيديولوجية التي تتبناها

الأنظمة الحاكمة، تتكشف عملة التأويل عن نسختين متناقضين للدين الواحد بحجم التناقضات التي كانت تحكم القوى الإمبريالية التي كانت تتصارع حينئذ على قيادة العالم، وهو ما جعل من الدين واحدة من أقوى الأدوات الأيديولوجية التي جرى استخدامها في عملية الاستقطاب إبان الحرب الباردة. وعلى عكس مظاهر التقديس الكاذب والزائف التي كانت تظهرها الأنظمة المحلية للطقوس الدينية، كانت هذه الأنظمة في واقع أمرها تخوض حربا صامتة أحيانا، ومعلنة أخرى، ضد كل ما يرمز إلى الحضور الديني في مؤسساتها الرسمية كقوة فاعلة ومؤثرة وموجهة. وهذه الازدواجية القمعية التي تجمع بين التقديس الزائف والإقصاء الممنهج، كان لابد أن تقود إلى نهايتها الحتمية حيث وجدت الأنظمة الحاكمة نفسها أمام حالة من الصدام المستدام ضد تمرد شعوبها على ما اعتبرته اعتداء على عقيدتها وامتهانا لمقدساتها الدينية. ودون الحديث عن واقع الإفلاس القيمي والمادي الذي تكشفت عنه عقود من الاستقلال الزائف، تجد البلدان العربية نفسها اليوم تقف عارية أمام شعوب العالم من رصيدها النضالي الذي أجهضته سنوات من التدمير الممنهج لعوالمها الرمزية.

* * *

الهوامش

[1] أستاذ الفكر السياسي الإسلامي، جامعة قطر.

[2] تشعبت حركة الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي في مختلف المناطق الجزائرية، وما ذكر لا يعدو أن يكون عينة من تكشف ارتباط المقاومة بالدافع الديني، ودور الزوايا ورجال التصوف في تعبئة المجاهدين. ينظر مزيدا من التفاصيل في أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية: 1900-1930، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992، ج1، ص116 وما بعدها. وكذلك محمد علي داهش، المغرب العربي المعاصر: الاستمرارية والتغيير، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت 2014، ص27 وما بعدها.

[3] نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، الطبعة 1، بيروت 2015، ص165.

[4] إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، ص447.

[5] لمزيد من التفاصيل، ينظر: إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ص276-277. وينظر أيضا الصفحة رقم: 200.

[6] بسام العسلي، جبهة التحرير الوطني الجزائري، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 1990، ص158.

[7] نفسه، ص206.

[8] ينظر بهذا الخصوص: مايكل ويلس، التحدي الإسلامي في الجزائر: الجذور التاريخية لصعود الحركة الإسلامية، ص59.

[9] نفسه، ص61.

[10] الصادق بلعيد، دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية، الصادق بلعيد، دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية، ضمن كتاب: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ومعهد الشؤون الدولية، تأليف جماعي، بيروت، ط1، 1989، ج2، ص672-673.

[11] الطاهر عبد الله، الحركة الوطنية التونسية رؤية شعبية قومية جديدة، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ط2، د.ت، ص 221.

[12] يوسف مناصرية، الصراع الأيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية 1934-1937، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط 2002، ص14-15.

[13] الصراع الأيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية، مرجع سابق، ص39، وينظر أيضا الصفحة رقم: 54 من نفس المرجع.

[14] نفسه، ص110.

[15] نفسه، ص16.

[16] الصراع الأيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية، ص28.

[17] الصراع الأيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية، مرجع سابق ص110.

[18] رفيق عبد السلام بوشلاكة، الجذور الحداثية للاستبداد، الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجا، ضمن كتاب: الاستبداد في نظم الحكم العربية، تأليف جماعي، تحرير على خليفة الكواري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص89.

[19] الجذور الحداثية للاستبداد، ص124.

[20] عبد الجليل بوقرة، الدولة الوطنية 1956-1987، ضمن كتاب: تونس عبر التاريخ، الحركة الوطنية ودولة الاستقلال، ج3، تأليف جماعي بإشراف خليفة الشاطر، وزارة البحث العلمي والتكنولوجيا وتنمية الكفاءات، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 2005، ص186.

[21] الصادق بلعيد، دور المؤسسات الدينية في دعم الأنظمة السياسية في البلاد العربية، مرجع سابق، ج2، ص671-672. وكذلك: عبد الجليل بوقرة، الدولة الوطنية 1956-1987، مرجع سابق، ص184.

[22] ينظر تعقيبه على بحث رفيق عبد السلام، الجذور التاريخية للاستبداد، مرجع سابق، ص111-112.

[23] إدريس الكتاني، المغرب المسلم ضد اللادينية، مطبعة الجامعة، الدار البيضاء، المغرب، 1958، ص10-11.

[24] نفسه، ص32.

[25] نفسه، ص19.

[26] عُيّن عبد الهادي بوطالب وزيرا للشغل والشؤون الاجتماعية عند تأسيس أول حكومة وطنية سنة 1955، ترأس مجلس النواب المغربي عام 1970. والمفارقة هنا أنه تخرج من جامعة القرويين التي حصل منها على اجازة ودكتوراه في الشريعة وأصول الفقه. أما أحمد بن سودة، فقد شغل منصب كاتب الدولة في الشبيبة والرياضة في أول حكومة مغربية، وأصبح واحدا من كبار مستشاري الملك الحسن الثاني، وهو خريج القرويين أيضا.

[27] سميت بالمحمدية نسبة إلى محمد السادس، كما ورد في خطابه الذي ألقاه بمناسبة إعادة هيكلتها في الدار البيضاء بتاريخ 30 أبريل 2004، والذي قال فيه: "أبينا إلا أن يشمل إصلاحنا رابطة علماء المغرب، لإخراجها من سباتها العميق، وإحيائها بشكل يجعل منها جهازا متفاعلا مع المجالس العلمية، وذلك بإصدار ظهير شريف لتنظيمها وتركيبها في إطار يحمل اسمنا الشريف، بحيث نطلق عليها اسم "الرابطة المحمدية لعلماء المغرب"، مكونة من العلماء الموقرين، الذين يحظون بوسامي رضانا وعطفنا".

[28] تأسس بموجب الظهير الشريف رقم 1.80.270بتاريخ 8 ابريل 1981، ونص الفصل الاول من الظهير المذكور على أنه يتولى الملك رئاسته بوصفه أميرا للمؤمنين.

[29] Mahmoud Hamad & Khalil Al-anani, Elections and democratization in the Middle East: the tenacious search for freedom, justice, and dignity, New York, Palgrave Macmillan, 2014.PP.95-96.

[30] Ibid. PP.92-93.

[31] Nazih N. Ayoubi. Over-Stating. The Over Arab State. Politics and Society in the Middle East. Published by I.B. Tauris and Co Ltd. New York. 2014. pp.121-122.

[32] Elections and democratization in the Middle East. Op. Cit. P. 96.

[33] ستيفان لاكروا، زمن الصحوة، الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة بإشراف عبد الحق الزموري، بيروت، ط1، 2012، ص20.

[34] محمد جلال كشك، السعوديون والحل الإسلامي، مصدر الشرعية للنظام السعودي، المطبعة الفنية، القاهرة، ط4، 1984. ص7.

[35] محمد المسعري، الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، 2002، ط6، ص9، نسخة إليكترونية. Committee for the Defense of Legitimate Rights. BM Box: CDLR. LONDON. WC1N 3XX. United Kingdom. website: http://www.cdlr.net ينظر الرابط التالي:

[36] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص17-18.

[37] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص20

[38] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص27-34.

[39] ينظر النص الكامل لرسالة تحكيم القوانين في: مجموع فتاوى الأستاذ محمد بن إبراهيم آل الأستاذ، جمع وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، ط1، 1399، ج12، ص284.

[40] مجموع فتاوى الأستاذ محمد بن إبراهيم آل الأستاذ، ج12، ص251.

[41] نفسه، جزء 12، ص254-255.

[42] نفسه، ج12، ص261.

[43] الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية، مرجع سابق، ص50.

[44] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص102-104.

[45] نفسه، ص203.

[46] زمن الصحوة، مرجع سابق، ص203.

[47] على سبيل المثال ينظر الباب الذي حرره محمد المسعري بعنوان: "السعودية وفتنة الخليج"، شرح فيه معنى موالاة الكفار، واعتبر أن "نصر الكفار الحربيين، ومحالفتهم، وإعانتهم، ودعمهم، وتأييدهم على المسلمين، أو إفشاء أسرار المسلمين العسكرية والأمنية للكفار، أو تحريض الكفار على قتال المسلمين، أو معونتهم في الإعداد لحرب المسلمين محرمة قطعا، وهي من كبائر الذنوب...، بل هي من الذنوب المكفرة، أي أن "موالاة الكفار" من أعمال الكفر، يكفر به فاعله بمجرد فعله الظاهر، فيصبح بفعله مرتدا حربيا، ويخرج به من الملة الإسلامية". الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ص215.

[48] على سبيل المثال، انتقد محمد المسعري تناقض فتاوى العلامة ابن باز تبعا للغرض السياسي من الفتوى، فعندما كان حكام السعودية يواجهون خطر الناصرية، ألف الأستاذ ابن باز كتابه "نقد القومية العربية"، وغلا فيه كما يقول غلوا شديدا فحرم استخدام المشركين أو الاستعانة بهم في أعمال الهندسة والطب حتى في حال الضرورة. ولكن عندما احتاج أسياده من آل سعود لأسيادهم الأمريكان نكص الأستاذ على عقبيه وأصدر هو وغيره من مشايخ آل سعود فتواهم الشنيعة التي استند إليها آل سعود في تنفيذ جريمتهم النكراء. الأدلة القطعية على عدم شرعية الدويلة السعودية، لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، ص273.

[49] ينظر نص القرار في: الملك عبد الله بن عبد العزيز، "الامر الملكي الكريم لخادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز آل سعود حفظه الله بقصر الفتوى على أعضاء هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية"، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء، ع92، سنة 2011.