

السعودية: حول إمكانية صعود حركة فاشية

محمد الصادق*

دعمت شرائح شعبية واسعة الحملة «التصحيحية» لوزارة العمل بالتعاون مع وزارة الداخلية للقبض على مخالفين لنظام الإقامة في السعودية من أجل ترحيلهم إلى بلدانهم. حملة سمحت لفئات اجتماعية واسعة بالتعبير عن مكونات عنصرية ضد بعض هؤلاء العمال، حيث تحول هؤلاء الوافدون فجأة إلى مشجب غلقت عليه مشاكل اجتماعية واقتصادية جمة. لكن هل يمكن اعتبار الممارسات والعبارة العنصرية التي رافقت الحملة ضد الأجانب إيداً بصعود حركة فاشية سعودية مستقبلاً؟ أم أن هذه التصرفات كانت مجرد تصرفات فردية نابعة من ردة فعل طبيعية على تجاوزات بعض هؤلاء الوافدين بحق المواطنين والبلد؟ ما هي روافد مثل هذه الحركات المتطرفة عبر التجارب التاريخية؟

منذ توحيد المملكة، مرت الدولة السعودية بحقتين اقتصاديتين: الاقتصاد الخاص، ما قبل اكتشاف النفط، وهو اقتصاد قائم على ثنائية اجتماعية: بدو وحضر، وعلى الأعمال العائلية والقبلية التي انشغلت بها كل فئة اجتماعية. أعمال طبيعتها منفصلة عن النظام السياسي وغير متأثرة تأثيراً مباشراً به كالنجارة والزراعة والرعي وصيد الأسماك وغيرها من الحرف اليدوية. ثم طور الاقتصاد المفتوح، بعد اكتشاف النفط حيث بات الجميع مرتبطاً بالنظام السياسي الممسك بناصية الاقتصاد وارتباطاته وعلاقاته المعقدة التي لا تسمح لأي قطاع بالاستقلال عنه.

انتقل بعدها الاقتصاد السعودي تدريجاً من مرحلة الاستقلال الجزئي عن السلطة السياسية إلى الالتصاق التام بها. واستغلت النخبة الحاكمة عائدات النفط في إحكام السيطرة على السلطة وفي ترسيخ النظام عبر علاقات زبائنية مع شبكات مصالح خاصة مضمونة الولاء ومأمونة العواقب. فهي التي تهب وهي التي تجذب، وذلك من خلال سياسة توزيعية غير عادلة للخزوة في ظل نمو نظام اقتصاد ريعي: ريع الموارد يعتمد على استخراج الموارد الطبيعية كالبترول والغاز وامتلاك المستخرجات ثم تصديرها إلى الأسواق العالمية من دون الحاجة إلى المرور بعملية إنتاجية ولا تكلفة على المستخرج سوى تكلفة الاستخراج والنقل⁽¹⁾.

في المحصلة النهائية، نجم عن هذا النظام الريعي الانفصال بين المجتمع (الجمهور) وبين الاقتصاد، أي أن المجتمع لم يعد فاعلاً أساسياً في العملية الإنتاجية. وفي ظل وفرة في الأيدي

العاملة المستقدمة تعزز الانفصال بين الطرفين، ما يوفر فرصة للاستغناء عن الجمهور في توفير الموارد المالية التي تُصرف على جهاز الدولة. بل إن العمالة الوطنية التي تحمل المعنى الأصلي لكلمة «عمالة» تكاد تكون قد تلاشت منذ أن أجهضت الحركة العمالية في 1956 بعد سلسلة من الإضرابات التي نفذتها الحركة داخل شركة «أرامكو» وحقت من خلالها عدة منجزات كتحسين ظروف العمل وساعاته الأسبوعية. لم تعرف المملكة مذاك نضالاً عمالياً بهذا المستوى. الإضرابات الجديدة في 2011 كانت تقودها الطبقة الوسطى (موظفو الاتصالات السعودية، اعتصام موظفي مستشفى الملك فيصل التخصصي بالرياض). كل ذلك على العكس تماماً من الأنظمة الإنتاجية التي تعتمد على تحصيل الضرائب حيث يكون أفراد المجتمع على ارتباط مباشر بالعملية الإنتاجية. ما يهمننا هنا في هذه المادة ليس تشريح الاقتصاد بذاته، بقدر ما هي محاولة جادة لدراسة علاقة الاقتصاد بالاجتماع السياسي وتأثيره عليه، ومنه نطلق لدراسة أثر الأزمات الاقتصادية على سلوك المجتمع وإمكانية بروز يمين متطرف بقود حركة فاشية كما سبق وحدث في تجارب تاريخية أخرى. من هنا، كان لا بد لنا من الإشارة إلى انعكاس الاقتصاد الريعي على المجتمع الذي هو محور اهتمامنا هنا. نجم عن هذا النوع من الاقتصاد نظام أبوي يتخذ سياسة الإكرام (توزيع الثروة) على الشرائح الاجتماعية الموالية له من خلال الوفرة المالية الكبيرة التي يتحصل عليها من دون عناء كبير، فخلق بذلك قطاعاً خاصاً متصلاً به عضوياً، ومعتمداً على مشاريع الحكومة بشكل كبير، ولا يمكنه العمل خارج دائرتها المرسومة بعناية إلا في حالات نادرة. لكن في المقابل، خلف هذا النظام مجتمعاً «اتكالياً» نوعاً ما يعتمد على الحكومة لحل جميع مشاكله، ويطالبها بالمزيد من برامج الرعاية الاجتماعية. وقد حتم ذلك على النظام السياسي دون غيره تحمل الأزمات الاقتصادية التي حلت أو قد تحل بالمجتمع مستقبلاً ومطالبته هو - أي النظام السياسي - لا أحد غيره بمعالجتها.

مرت المنطقة العربية أخيراً برياح عاتية عصفت بشرعية بعض أنظمتها التي كُنَّا نظن بانها راسخة بسبب الأوضاع المعيشية الصعبة في معظم هذه البلدان. إلا أن المملكة بفضل سياسة الصرف التي اتبعتها أثناء الأزمة نجحت إلى حد ما في تجنب السعودية أي ردة فعل جماهيرية؛ أعلن الملك السعودي عند عودته من رحلة علاجية ضخ 37 مليار دولار في مشاريع متعددة لتخفيف الأعباء الاقتصادية عن

استغل الحكم عائدات النفط لإقامة علاقات زبائنية مع شبكات مصالح خاصة مضمونة الولاء (أ ف ب)

جدي في السعودية هو الإحصائيات والأرقام التي قد يبني عليها استنتاجاته، لذا فلا يخفى على أكثركم أن الباحث يحتاج إلى بذل جهد مُضاعف من أجل الوصول إلى هذه البيانات الخام. ولأن المعلومات شحيحة حتى في الدوائر المعنية بصنع القرار، فمن نافل القول أن النخبة السياسية ترتكب الكثير من الأخطاء عند تقديرها لحجم الأزمة الاجتماعية التي خلفها التوزيع غير العادل للثروة، والتفاوت الطبقي الأخذ في الاتساع، والفساد المالي والإداري المتعاظم في ظل ظروف اقتصادية صعبة للرعاية وسياسات اعتبارية.

إن التركيبة الاجتماعية في السعودية، كما في أي مجتمع آخر، تتوزع بطبيعتها إلى طبقات اجتماعية متفاوتة. ولكل طبقة من هذه الطبقات خصائص معينة ومتطلبات محددة، لكن دائماً ما تكون الطبقة الوسطى التي تحتل وسط الهرم الإنتاجي، وهي المساحة الأكبر في حجم الاقتصاد، وحدة قياس استقرار النظام السياسي وتوجيه الطريق الذي يسلكه. لكن هذه الطبقة المتوسطة ليست كتلة صماء، ففي



نقد ثقافة الحركة الإسلامية

بشار اللقيس*

كيف تبني الثقافات الزمن؟ وفي أي زمان من ثقافتنا نعيش؟ يحيلنا السؤال مراراً على تجريد مؤداه احتياجنا الواقعي لفهم العلاقة المتجاسرة بين الوعي والزمن والوجود. كان الفيزيائي المعاصر إيتان كلاين في سؤاله عن الزمن يرى في الوقت حاجة عقلية كما يوازن الإنسان بين الزمن ووعيه الخاص بماهيته، ما الشكل الذي يتخذه الزمن؟ «الساعة» - هي الأخرى - كانت مطلع القرن الخامس عشر المنجز الأبرز الذي مكن الإنسان من إخفاء الزمان وراء قناع الحركة المشيئ والمنظم. سؤال الزمان الذي ما بارج الفيزياء، عاد مع نهاية القرن العشرين بصفته مسألة إدراكية «اجتماعية، ثقافية، ولغوية» في أن واحد، بدأ الزمن مسألة متصلة بالوعي والذات، بالتجربة والمعرفة، بالوهم والخيال والذاكرة، وهو ما أطلقت عليه علوم الثقافة العقل المتجسد.

في قراءة الحركة الإسلامية يعجزك أبداً هذا التداخل الغريب بين أزمنة وعيها الخاص. للحركة زمانان على الأقل، عقلاً متجسداً في مقولتي التاريخ والمعرفة، ينتصران ويأترزان، يتساوقان ويتسايقان في إنتاج ثقافة الواقع وثقافة المثال كل حين.

إن كل تحليل أو نقد للحركة الإسلامية ينأى بنفسه عن تفحص أغوار العقل التاريخي لهذه الحركة، سيظل دون أدنى شك بعيداً عن فهم

المواطنين بهدف امتصاص آثار الرياح الإقليمية في مساع لإعادة توزيع جزء من الثروة على الشرائح الأقل حظاً في المجتمع⁽²⁾. اليوم، لا يبدو سؤال الشرعية سؤالاً ملحاً على النخبة الحاكمة حيث يتركز النظام السعودي على مرتكزات ثلاثة في تحصيل شرعيته: التاريخ الطويل في الحكم، الأمن والأمان، والعتاء «التنمية». وإذا ما اختصرنا تعريف الشرعية في رضى الناس عن السلطة وإظهار قبولهم لها، فإن هذا الرضى الحالي نسبي وقابل للتبدل وفق الظروف التي يعيشها أفراد المجتمع نفسه وقبولهم مستوى العطاء الذي يحصلون عليه في مقابل التنازل عن المشاركة في إدارة السلطة.

الآن، وبغض النظر عما إذا كان ادعاء وزير الاقتصاد محمد الجاسر صحيحاً أو لا في «أن الطبقة المتوسطة لم تنكمش ولكن طموحها ازداد»، ففي النتيجة النهائية يكون رضى الجمهور هو الفيصل في تحديد استقرار النظام من عدمه كما سبق وأشرنا أعلاه. في حقيقة الأمر، إن أصعب ما يواجه أي باحث

عربي كانت ستضعه هي الأخرى على طرف النقبض لسلطان الدولة، وعلوم السلطان. يتلخص الفقه السياسي لتلك المرحلة في حصره مجال السياسة الشرعية بالسلطة، ثم ايجازه الاجتماع السياسي للسلطة في صاحب الشوكة والسلطان، بعد حصر مسألة الحسبة والحدود بالحاكم وجعلها امتداداً حصرياً له. لقد انقلب هرم الاجتماع السياسي الإسلامي العام رأساً على عقب، مذ صارت السلطة حائلاً بين الإسلام وفاعليته القيمية والاجتماعية. وهي السلطة نفسها التي ستعود مع العهد العثماني كمسألة هوية قبل كل شيء، تحت وطأة الغرب هذه المرة، وهواجس انفصام الذات.

مرة جديدة قصرت الدراسات الثقافية في قراءة التحولات النظرية للمؤسسة الثقافية مع تغير مباني السلطة المنتجة لها. مع الخلافة العثمانية عادت مقولة نظام الملك تحت حشد من شرائط الواقع المستجد. عام 1876 أحال العثمانيون دستورياً مؤسسة السلطنة على خلافة. لم تكن الخلافة تحولاً عرضياً، هي لم تكن مؤسسة سياسية فحسب، لقد عهدت هذه المؤسسة إعادة إنتاج الوعي الإسلامي وفق مقتضيات السياسة والمصلحة آنذاك. مثلت الخلافة في القرن الأخير من وجودها إطاراً مرجعياً للحركة الإسلامية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى يومنا المعاصر. عملت الخلافة بهذا المعنى على إعادة تأويل

بالقول: «لقد شهد العالم العربي إلى جانب الإقطاع العسكري قطعاً دينياً كان جديداً كل الجدة في تاريخ الإسلام»، هو اقطاع ما برح يكون نوعاً من الاستجابة لشرائط الإقطاع العسكري المهيمن.

شهدت تلك المرحلة تحولاً في خطاب النظرية السياسية الإسلامية، بدأ ثمة انقطاع عن الميراث السياسي الفلسفي والأخلاقي الذي شهد صعوداً ذروبياً أواخر القرن الحادي عشر، كان على الإقطاع اللاهوتي الجديد تغليب حضور التراث السلطاني ليوأزر بني السلطة المترهلة. وبالرغم من الدور الكبير لحركات الفتوة والأخيان والعيارين والأحداث (وهي كلها حركات صوفية) في بغداد وسوريا والأناضول، في مقاومتهم جور السلطة المستبدة ومفاعيل الغزو الخارجي، إلا أن النظرية السياسية الوليدة ما كانت لتبجح مرتكزات فقهية ثلاثية: الشوكة، الكفاية، والمصلحة، في قبائل اقصاصها لفضاءات نظرية وواقعية ثلاثية: العقل، المجتمع، والتصوف. بإمكاننا مطالعة الملامح العامة للرؤية السياسية حينها في كل من مقدمة ابن خلدون - باب الملك والخلافة والمراتب السلطانية -، وكتاب السياسة الشرعية لابن تيمية، والموافقات للشاطبي. لقد أقصت الدولة الغزالي المتصوف وأبقته فقيها سلطانياً، وكذا فعلت بابن رشد، إن استتبنته في حاضرتها فقيها ودانته فيلسوفاً، إمامة الإنسان مع ابن