المملكة العربية السعودية بين المحافظة، والتكيف، والإصلاح

رول مايرز، وپول آرتس (محرران)

يوآس واخيماكرس
مريوان قانع
أنامري فان خيل

المعهد الهولندي للعلاقات الدولية "كليننداال"

Clingendael 7
2597 VH The Hague
Tel.: +31 (0)70–3245384
Fax: +31 (0)70–3746667
P.O. Box 93080
2509 AB The Hague
E-mail: cscp@clingendael.nl
Website: http://www.clingendael.nl

قائمة المحتويات

ص.

شكر وتقدير.....5
مقدمة.....6
نظرة تاريخية عامة.....8

1 يوآس واخيماكرس، الجدال تحت القمع الرحيم: المناقشات والتيارات الفكرية في المملكة العربية السعودية.....15
1.1 مقدمة 15
1.2 الخلافات حول الفصل بين الجنسين.....18
1.3 مناقشات الشيعة حول المواطنة السعودية.....26
1.4 المناقشات الوطنية حول الإصلاح السياسي والاجتماعي.....33
1.5 الإصلاح السياسي: الراعي في مقابل الدستور.....39
1.6 الخاتمة 44

2 مريوان قانع، المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية: أشكال مختلفة، ولغة واحدة.....46
2.1 منهج البحث.....47
2.2 المجتمع المدني: التعريف والمنهج.....48
2.3 أنواع المجتمع المدني.....51
2.4 السياق السياسي للمجتمع المدني السعودي: ديناميات اجتماعية وسياسية جديدة..53
2.5 مشهد المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية.....60
2.6 المنظمات السياسية.....71
2.7 الخاتمة.....75

3 أنامري فان خيل، المرأة السعودية إلى أين؟ الاختلاط، والتمكين، والحداثة.....78
3.1 تاريخ الأماكن العامة المخصصة للنساء فقط والاختلاط.....83
3.2 المشاركة العامة للمرأة: من الفصل إلى الاختلاط إلى الخلوة.....89
3.3 التحرير، والتمكين، ونهوض المرأة.....99
3.4 نحو "امرأة سعودية حديثة".....107
3.5 الخاتمة.....111

4 نتائج التقرير.....113
4.1 المناقشات الفكرية.....113
4.2 المجتمع المدني.....116
4.3 وضع المرأة.....119

شكر وتقدير

نود أن نشكر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية على دعمه وتسهيله هذا المشروع والضيافة غير المحدودة التي قدمها لنا. ونخص بالشكر أمينه العام يحي بن محمود بن جنيد، الذي رحب بنا، وقدم لنا كل الدعم خلال القيام بهذا المشروع، بالرغم من أنه لم يوافقنا دائما على النتائج التي توصلنا إليها. ونود أن نشكر آخرين في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مثل عودة البادي، الذي لم يبخل علينا بوقته الثمين ومناقشاته الصريحة حول الأمور السياسية. كما ندين، أيضا، بالكثير إلى الباحثين السعوديين الشباب، الذين ساعدونا على أن نجد طريقنا في المملكة العربية السعودية.

خالص الشكر أيضا لمديري مشروع البحث الإسلامي، دنيس يانسن وكاترين باردول اللذان ساعدانا في هذا المسعي منذ البداية. وأخيرا، كل الشكر للسعوديين الذين أعطونا الكثير من وقتهم. وغني عن القول أنه لا مشروع البحث الإسلامي، ولا السفارة الهولندية بالرياض يتحملان أي مسؤولية عن الأراء الواردة في هذا التقرير، والتي هي آرائنا وحدنا.

مقدمة

يندرج هذا التقرير ضمن "برنامج الرياض"، وهو جزء من مشروع أكبر للبحوث الإسلامية، بمبادرة من وزارة الخارجية الهولندية. وقد بدأ برنامج الرياض في أبريل 2010 وانتهى في ديسمبر 2011. وقد قام بتنفيذ البحث ثلاثة باحثين صغار (يوآس واخيماكرس، ومريوان قانع، وأنامري فان خيل) تحت إشراف ثلاثة من الباحثين الكبار (رول ماير، وكارين فان نيوكيرك، وبول آرتس). وقد غطى البحث ثلاثة موضوعات عن المملكة العربية السعودية: المجتمع المدني؛ ووضع المرأة؛ والمناقشات الثقافية. وخلال البحث، أمضى الباحثون الصغار ثلاث فترات في السعودية من أجل القيام بالعمل الميداني؛ وخلال المشروع كله أمضوا ما بين يوم ويومين أسبوعيا في العمل على المشروع، باستثناء فاصل زمني قصير تم خلاله تقييم المشروع.

وبطبيعة الحال، كان الربيع العربي من أكثر التطورات إثارة للاهتمام خلال فترة البحث. وعلى الرغم من أن السعودية لم تتأثر إلا نادرا بالثورات في أماكن أخرى من العالم العربي، فإن جزءا من بحثنا قد تطرق إلى بعض الجوانب السياسية الأكثر حساسية في المجتمع السعودي، والتي يمكن أن يكون لها، في نهاية المطاف، تأثير على القوى التي تدفع باتجاه الإصلاح. الأول هو دور المجتمع المدني، والذي لعب دورا في إشعال الثورات في بلدان أخرى في الشرق الأوسط (يتم مناقشة أهميته).

والآخر هو دور الأقلية الشيعية في السعودية، والتي اعتبرها مريوان قانع جزءا من المجتمع المدني واعتبرها يوآس واخيماكرس جزءا من المناقشات الثقافية في السعودية. وفي حالة وضع المرأة، عاد النشاط النسوي إلى الظهور متمثل بالنساء المشهورات اللاتي يطالبن بحقهن في **أعمال القيادة**، والتي تطرقت إليها فان خيل وواخيماكرس في المسألة الهامة المتعلقة بالاختلاط بين الجنسين.

وفي نهاية الأمر، نحن نعتقد أن هذا المشروع البحثي كان مسعى مثمرا. وبالإضافة إلى التقارير الفرعية الثلاثة المعروضة في هذا التقرير النهائي، فقد نشرت المجموعة وسوف تنشر مقالات، وتقارير أخرى، وربما كتابا، وحتى أطروحة دكتوراة من المواد التي جمعناها. وخلال فترة البحث، نشر آرتس مقالا عن العلاقة بين الدولة والمجتمع في السعودية،[1] ونشر ماير مقالا عن الإصلاح والفصل بين الجنسين في السعودية،[2] كما سينشر ماير وواخيماكرس مقالا عن الأقلية الشيعية في السعودية والحقوق المدنية.[3] وسوف تنشر فان خيل بالتأكيد عدة مقالات في المستقبل، فضلا عن أطروحتها للدكتوراة عن الفصل بين الجنسين. وبالإضافة إلى ذلك، شارك آرتس، وقانع وماير في ورشة عمل بعنوان "إمكانيات وقيود المجتمع المدني في منطقة الخليج" في اجتماع الأبحاث الخليجية 2011، والذي عقد في جامعة كيمبردج في الفترة 6–9 يوليو 2011.

[1] Paul Aarts, 'Maintaining Authoritarianism: The Jerky Path of Political Reform in Saudi Arabia', *Orient*, Vol. 52, No. 1 (2011), pp. 29–42.

[2] Roel Meijer, 'Reform in Saudi Arabia: The Gender Segregation Debate', *Middle East Policy*, Vol. 17, No. 4 (winter 2010), pp. 80–100.

[3] Roel Meijer and Joas Wagemakers, 'The Struggle for Citizenship of the Shiites of Saudi Arabia', in Sami Zemni and Brigitte Maréchal (eds), *The Dynamics of Sunni–Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media* (London: Hurst, 2012 forthcoming)

نظرة تاريخية عامة

الأصول

ما تزال السعودية تجذب الكثيرين: فاحتياطاتها النفطية الضخمة، وتفسيراتها المتشددة للإسلام، وثقافتها السياسية التي تتسم بالمحافظة والمحسوبية، وحقيقة أن الإرهابيين الـ19 المسؤولين عن أحداث 11 سبتمبر كان 15 منهم سعوديون قد ضمنت مراقبة السعودية عن كثب من قبل الأكاديميين، والصحفيين، وصانعي السياسات على السواء. لقد بدأت قصة السعودية في عام 1744، عندما تمكن القائد القبلي محمد بن سعود (توفي عام 1765) من عقد حلف مع المصلح الديني محمد بن عبد الوهاب (1703–1792) لاحتلال شبه الجزيرة العربية تحت قيادة ابن سعود واستنادا إلى تفسير ابن عبد الوهاب الصارم للإسلام. وفي النهاية، أدت جهودهما إلى إنشاء الدولة السعودية الأولى. وبالرغم من انهيار هذه الدولة عام 1881 نتيجة لحملات الإمبراطورية العثمانية العسكرية ضدها، إلا أن الحلف بين الحاكم والعالم ظل ساريا خلال الدولة السعودية الثانية (1824–1891) وحاليا، الدولة السعودية الثالثة (1932–حتى الآن).

وغالبا ما يطلق على الإيديولوجية المؤيدة لآل سعود والتي تبناها العلماء اسم "الوهابية" من قبل الغرباء، على اسم "مؤسسها"، ابن عبد الوهاب، وهي شكل من أشكال السلفية التي نشأت في وسط شبة الجزيرة العربية في نجد. وعموما يمكن وصف السلفية بأنها التيار الديني الذي يحاول أتباعه محاكاة أول ثلاثة أجيال من المسلمين (السلف الصالح) بقدر ما يستطيعون وفي كل مجالات الحياة، وتعديل نمط حياتهم، وقراءاتهم للمصادر الإسلامية وعبادتهم لله تعالى لتناسب السلف الصالح. وعلى الرغم من أن الوهابية تختلف مذهبيا قليلا عن السلفية، إلا أن المصطلحين يشيران بصورة واسعة لنفس التيار الديني. وتركز الوهابية خاصة على التوحيد، ليس فقط بمعنى الإيمان بإله واحد ولكن أيضا أنه وحده ينبغي أن يكون محور العبادة والطقوس وأنه ليس كمثله شيء. ولذلك يرفض الوهابيون رفضا قاطعا أي شيء يحيد عن هذه القاعدة، مثل البدع وخاصة الشرك، وتشمل هذه الفئة أيضا التبرك بالأولياء.

لقد كان هناك دائما معارضة للوهابية الصارمة التي يتبناها حكام السعودية من قبل مجموعات لم يناسبها بسهولة هذا الإطار السلفي أو الذين اختلفوا معه ببساطة. ولكن مقاومة الحكم السعودي لم تأت من قبل معارضي الوهابية فقط. فقد أثبتت العملية المستمرة لتوازن النقاء الإيديولوجي مع المصالح السياسية والاقتصادية صعوبتها لكثير من حكام السعودية. ونتيجة لذلك، اندلعت الاحتجاجات الإيديولوجية ضد ما ينظر إليه على أنه تهميش للنقاء الإيديولوجي لأسباب سياسية. وربما تكون الحركة الأشهر بين حركات الاحتجاج هذه هي ثورة الإخوان وهي مجموعة من المقاتلين الذي يستلهمون الوهابية والذين ساعدوا الملك عبد العزيز (1880–1953)، أول ملك للدولة السعودية الحالية، في غزو أجزاء واسعة من شبه الجزيرة العربية. وعندما بدا الملك في أعينهم متساهلا أكثر من اللازم مع الدول المجاورة ، والتكنولوجيا الجديدة، والشيعة والبريطانيين ثاروا ضد قراراته، وانتهى الأمر بهزيمتهم عام 1929. وبالمثل، عندما أتت حقبة السبعينيات بثروة غير مسبوقة وبتغيرات اجتماعية جذرية أيضا (بما في ذلك ما يتعلق بدور المرأة)، وما ينظر إليه البعض على أنه انتشار واسع للانحطاط نتيجة الطفرة النفطية،[4] بدأ الراديكاليون الذين يستلهمون الوهابية في النظر إلى آل سعود بطريقة أقل إيجابية. وقد أدي كل هذا في النهاية إلى احتلال الحرم المكي من قبل مجموعة من المتمردين يقودهم جهيمان العتيبي (توفي عام 1980) في عام 1979، والذي تطلب أسبوعين من السلطات الحكومية للتغلب عليه.

وتبين المقاومة المستوحاة من الوهابية للحكم السعودي أكثر من أي شيء آخر أن ارتداء عباءة الإسلام يمكن أن يكون سلاحا ذو حدين: ففي حين تستمد الدول شرعيتها من استخدامها للدين، فإن المعارضة توظف الدين للمطالبة بأن يعيش الحكام بمعايير عالية مثل التي يسنونها للآخرين. ولذلك، ولإغلاق النافذة التي تأتي منها رياح الراديكاليين شهدت الفترة التي أعقبت تمرد 1979 زيادة العرض العام من التدين من قبل الدولة، والمزيد من السيطرة على المجتمع المدني من قبل الحكومة والعلماء الرسميين، مما قيد على نحو متزايد حقوق النساء ووسع من صلاحيات العلماء الإسلاميين التابعين للدولة. وهذا بدوره، حرض على تسييس أكبر لمجموعة الطلاب والعلماء الوهابيين، التي كان يشار إليها باسم *الصحوة*. وعلى الرغم من أن مواقفها الحاسمة أحيانا تجاه الدولة السعودية

[4] Daryl Champion, *The Paradoxical Kingdom: Saudi Arabia and the Momentum of Reform* (London: Hurst, 2003), pp. 76–130; and Shirley Kay, 'Social Change in Modern Saudi Arabia', in Tim Niblock (ed.), *State, Society and Economy in Saudi Arabia* (London: Croom Helm, 1982).

وسياساتها قد ظلت في الخفاء طويلا، إلا أنها صعدت إلى السطح إبان حرب الخليج عام 1990، عندما طلب الملك فهد (تولى الحكم من 1982–2005) من الجيش الأمريكي المساعدة للوقوف في وجه تهديدات العراق وهبط 500.000 من القوات الأمريكية على أراضي السعودية. لقد أدت الاحتجاجات الناتجة عن هذا القرار إلى عملية من التنمية والإصلاح، التي ما زلنا نرى تداعياتها إلى الآن.

مراحل الإصلاح

مع وصول القوات غير المسلمة إلى الأراضي السعودية خلال حرب الخليج في 1990–1991، دخلت ديناميية جديدة إلى العلاقات بين الدولة والسكان. وقد جاءت أول *دفعة* للإصلاح في أعقاب الحرب، مع صدور القانون الأساسي عام 1992، وإنشاء *مجلس الشورى* (المعين) بعد ذلك بسنة. وفي نفس الوقت، تم إقرار قوانين إدارية جديدة أدت إلى تكوين مجالس المناطق. ومن المفارقات، أن هذه الخطوات الأولية جاءت نتيجة ضغوط ليس من الدوائر/الجهات الديمقراطية –بل من مجموعة من رجال الدين السلفيين من خارج البيروقراطية الدينية الذين عرفوا فيما بعد باسم شيوخ *الصحوة*. لقد غضبوا من قرار الملك السماح للقوات الأمريكية بالوجود على الأراضي السعودية، والأهم من ذلك، أنهم كانوا غاضبين من رجال الدين المنتمين إلى المؤسسة الدينية والذين أيدوا هذا القرار.

في عامي 1991 و1992، قدمت عدة عرائض إلى الملك فهد تحمل نكهة إسلامية ولكنها تحمل العديد من المطالب التي يؤيدها معارضو النظام من الليبراليين.[5] لقد دعت هذه العرائض إلى وضع نهاية للفساد والمحسوبية، وتعيين مجلس شورى، والمزيد من حرية التعبير. وفي الوقت نفسه، كانت هناك مطالب مماثلة من المنشقين الذين يعيشون في المنفى، أو في الخارج. ومع ذلك، فإن إصدار القانون الأساسي والوعد بإنشاء مجلس الشورى لم يجعلا المعارضة تشعر بالرضا واستمرت الدعوة للمزيد من الإصلاح، مما أدى إلى تشكيل لجنة أكثر راديكالية للدفاع عن الحقوق الشرعية في مايو 1993.

[5] احتوت العريضة الأولى، "خطاب المطالب" (19 مايو 1991) على بعض الليبراليين ضمن الـ453 الموقعين عليها: أما العريضة الثانية، "مذكرة للنصح" (يوليو 1992)، فقد وقعت من قبل علماء الدين وكانت أكثر جرأة وأوضح معارضة. وبالنسبة للبقية، يذكرنا كابيزويسكي بأنه في ديسمبر 1990، قام 43 من "الليبراليين" و"العلمانيين" بتداول عريضة إصلاحية؛ انظر: Andrzej Kapiszewski, 'Democratizing the Arab States: The Case of Monarchies of the Gulf, 1991–2004', 2004, pp. 78–79, accessed online www.abydos.com/~andrzejk/Kapiszewski-political_reforms-KSM.pdf.

بدأ مجلس الشورى العمل في منتصف التسعينيات واكتسب تدريجيا بعض الأهمية. وفي عام 1997، تم زيادة عدد أعضائه من 60 إلى 90 وانضم ثلاثة من الشيعة إلى الأعضاء المعينين حديثا (في عام 2001 تم زيادة عدد أعضائه مرة أخرى إلى 120 عضوا وفي عام 2005 إلى 250 عضوا). وعلى الرغم من أن دور المجلس استشاري بشكل عام، إلا أنه قد أخذ دوره في تقديم المشورة، والتدقيق، والنقد على محمل الجد. فالمجلس بإمكانه تلقي العرائض، والشكاوي، والاقتراحات من الجمهور العام ويمكن أن يكون بمثابة أرضية لاختبار الخطط الإصلاحية في المستقبل ويمكن أن يكون بمثابة وعاء مثالي لبدء العمل كذلك. وسيكون من السذاجة الاستنتاج مما سبق بأن مجلس الشورى (ومجالس المناطق) يمكن أن يتحولا بسهولة إلى مجالس نيابية، على الرغم من احتمال حدوث هذا في حالة مواجهة تهديد جديد لاستقرار المملكة. وقد جاءت هذه "الفرصة" مع أحداث 11 سبتمبر.

وجاءت الموجة الثانية من الإصلاحات في أعقاب هجمات 11 سبتمبر 2001 على الولايات المتحدة، عندما تعرضت السعودية إلى تسليط الضوء عليها بطريقة قاسية وغير ودية (بعد اكتشاف أن 15 من أصل الـ19 الخاطفين كانوا سعوديون). وقد أدت هجمات 11 سبتمبر إلى تصوير المملكة العربية السعودية باعتبارها مرتعا خصبا للإرهاب، بناء على ثقافتها السياسية التي عفا عليها الزمن، والمنغلقة، وغير الليبرالية. وفي البداية، جاءت الضغوط السياسية للإصلاح من الخارج، ، وخاصة من قبل إدارة جورج بوش. وقد أدت، بصفة عامة، إلى "إستراتيجية مستقبلية للحريات في الشرق الأوسط" من قبل الإدارة الأمريكية، وبشكل أكثر تحديدا، قام الكونجرس الأمريكي بتقديم قانون مساءلة السعودية في نوفمبر 2003.

هذه الضغوط الخارجية، والتي سرعان ما هدأت، أدت إلى تنشيط الكثير من المجموعات الإصلاحية داخل السعودية. فقد رأت هذه الجماعات أن الفرصة مواتية لتكثيف الضغوط من أجل التغيير السياسي، والاجتماعي، والتعليمي. وقد توالت الضغوط من دوائر مختلفة: الإسلاميون؛ والليبراليون؛ والشيعة. ومع ذلك، لم يكن هناك شعور بضرورة التعجيل بالإصلاح حتى وصول إرهاب تنظيم القاعدة (أو المستوحي من تنظيم القاعدة) إلى الأراضي السعودية في عام 2003، مما أدى إلى مداولات ساخنة بشأن الحاجة إلى تحسين الحكم، حيث أصبح موضوعا لنقاش عام مكثف. وفي عام

2003، تلقى ولي العهد الأمير عبد الله ما لا يقل عن 5 عرائض، ليس فقط من الإصلاحيين السلفيين ولكن أيضا من المدافعين عن حقوق المرأة، والدستوريين، والناشطين الشيعة. وقد تمثل رد فعل النظام بـ"فورة من المقترحات شبه الديمقراطية"، مثل توسيع متواضع لسلطات مجلس الشورى، ورعاية جلسات للحوار الوطني، وإنشاء جمعية وطنية شبه مستقلة لحقوق الإنسان. وفي أواخر عام 2003، أعلن ولي العهد أن انتخابات المجالس البلدية سوف تعقد في غضون 12 شهرا.

وفي خلال عامي 2003 و2004، تم عقد ثلاث جولات للحوار الوطني، التي كانت عبارة عن استراحة محتملة من تقليد طويل من الخطاب الموحد. فقد تم جلب سعوديين من خلفيات دينية مختلفة (بما في ذلك الصوفيين والشيعة) ومن مختلف التيارات السياسية لمناقشة كافة أنواع القضايا الحساسة في جو صريح على غير العادة. وقد أشاع هذا مع العرائض نوعا من التفاؤل، وعلى الرغم من عيوبها يمكن النظر إلى فترة 2003–2004 بنوع من الحنين. لقد كان الخط الأحمر الذي تم تجاوزه في هذه الفترة هو دعوة الإصلاحيين إلى وضع دستور للبلاد، مما أدى إلى اعتقال 12 من الناشطين المؤيدين للإصلاح في مارس 2004. ومنذ ذلك الحين، لم يتم إطلاق عرائض أو أي دعوات منظمة للإصلاح.

ومن المفارقات أن الهجمات العنيفة التي وقعت في مايو 2003 (والتي يمكن تسميتها بأحداث 11 سبتمبر في المملكة) قد تلاها تنفيذ ناجح لإجراءات غير ديمقراطية لمكافحة الإرهاب، مما أدى إلى خنق المناخ "الإصلاحي" المنفتح الذي وجد من قبل نفس الأحداث العنيفة. وسرعان ما أدرك النظام السعودي أنه ينبغي المضي قدما، مرة أخرى، بحذر حتى لا يعادي الدائرة السعودية المحافظة الكبيرة، التي تعارض العنف وتتمتع بشرعية كبيرة، "بصرف النظر عن وجهات نظرهم المحافظة". ولذلك، بدلا من فقدان المصداقية نتيجة تفجيرات مايو 2003، استطاع الجناح المحافظ من آل سعود –الذي يمثله الأمير نايف، وزير الداخلية منذ 1975– أن يكتسب أرضا، وأن يعيد تشكيل الخطاب الوطني جاعلا من الأمن الأولوية الأولى للمملكة.

في هذا الجو القاتم، كانت انتخابات المجالس البلدية –على نصف المقاعد التي يبلغ عددها ما يقرب من 12.000 في مجالس البلديات التي يبلغ عددها 179 مجلسا، هي التي حظيت باهتمام دولي من وسائل الإعلام وصانعي السياسات. وقد أجريت الانتخابات البلدية، التي أعلن عنها في 2004، من

خلال ثلاث جولات إقليمية، في أوائل عام 2005. وقد تم تعيين نصف المقاعد الآخر؛ ولا تتعامل مجالس البلديات مع الأمور "السياسية" ولكن، فقط، مع الخدمات المحلية ومسائل التخطيط؛ ومنعت النساء من الترشح أو التصويت لأسباب لوجستية وليست قانونية؛ ولم يتم السماح بعمل حملات انتخابية لأي مجموعة، أو إقامة منتديات أو إصدار بيانات –ناهيك عن الأحزاب السياسية. ومن منظور حقبة ما بعد الستينيات، بدت انتخابات عام 2005 كتطور هام سواء في حد ذاتها، أو في الطريقة التي تطورت بها، بما في ذلك المناخ الذي تطور حولها. ومع ذلك، حتى الآن، أثبتت هذه المجالس أنها مستأنسة إلى حد كبير بالرغم من أن القليل منها (حوالي 10 من مجموع 179) من هذه المجالس، خاصة في نجد والمنطقة الشرقية، قد حقق بعض النجاح واستطاع أن ينشيء شكلا أساسيا من "التأييد الشعبي".

بعد مبادرات الإصلاح المتواضعة في 2003–2004، والتي تبدو في كثير من الأحيان تجميلية ومحسوبة، بدأت مرحلة من السكون، حيث توقفت الإصلاحات الأولية التي بدأها الملك عبد الله بفاعلية. وسوف يستغرق الأمر خمس سنوات أخرى قبل أن تدخل المملكة العربية السعودية في موجة ثالثة من الإصلاحات. في فبراير 2009، أعلن الملك عبد الله عن مجموعة من التعيينات الوزارية، والقانونية، والبيروقراطية والتي كانت مفاجئة في توقيتها ونطاقها. لقد كان هذا أول تعديل وزاري كبير يقوم به الملك منذ اعتلائه العرش قبل خمس سنوات. وأحد تعيينات الملك الهامة، كان تعيين الأمير فيصل بن عبد الله بن محمد، الذي يعتبر تقدميا، وزيرا للتربية والتعليم. والأمر الجدير بالذكر، والذي ربما يعتبر أقل أهمية، هو تعيين امرأة في منصب نائب وزير التربية والتعليم، مسؤولة عن شؤون البنات. وكأن هذا لم يكن إهانة كافية للمؤسسة الدينية السعودية المحافظة والكارهة للنساء، فقد استخدم الملك عبد الله سلطته أيضا لإجراء تغييرات جذرية في قيادتها. فلم يقم الملك فقط بعزل رئيس المجلس الأعلى للقضاء المتشدد من منصبه (حل محله مستشار الملك المقرب، صالح بن حميد، رئيس مجلس الشورى)، ولكن أيضا بعزل رؤساء لجنة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مجلس البحوث الدينية والإفتاء ومن المجلس الأعلى للقضاء ومجلس القضاة، بينما تم تغيير جزء من هيئة كبار العلماء. وفي الأشهر التي تلت ذلك، توج النقاش بين الإصلاحيين والمحافظين بالعديد من الأحداث الدرامية. وبلغت الأمور ذروتها في أغسطس 2010، عندما اتخذ الملك عبد الله موقفا من "فوضى الفتاوى" –فتوى أخرى أكثر إحراجا من الأولى– وأعلن أن عددا محدودا فقط من كبار العلماء المعتمدين هم الذين لهم الحق بإصدار الفتاوى.

وتبدو هذه السلسة الأخيرة من الإصلاحات أكثر عمقا من سابقاتها. ومع ذلك، استمرت الطبيعة المرتعشة لعملية الإصلاح. في مايو 2009، تم الإعلان عن تمديد ولاية مجالس البلديات لمدة عامين، مما يعني تأجيل الانتخابات. وأيضا، تم سماع القليل عن حقوق المرأة، بما في ذلك حقها في التصويت. وينبغي للمرء أن يدرك أن عملية الإصلاح تعتمد كليا على نعمة الملك عبد الله ولم تكتسب زخما في حد ذاتها بين المواطنين السعوديين (بالرغم من "انفجار" المقالات المعادية لرجال الدين في الصحافة السعودية). ويمكن للمرء [وينبغي] أن يجادل بأن إضعاف قوة المؤسسة الدينية، قد زاد من قوة آل سعود. صحيح أن الملك الحالي يتمتع بشعبية نادرا ما اكتسبها حاكم بمثل صلاحياته، إلا أن الشيطان يكمن في الوراثة. لقد استقبل تعيين الأمير نايف نائبا ثانيا لرئيس الوزراء بشعور بالخطر من قبل الإصلاحيين. إنه كناية عن القول بأن التزامه باتباع المسار الذي وضعه الملك عبد الله أبعد من أن يكون مضمونا و" إنه قد يفضل العودة إلى حكم الملك فهد الذي كان أكثر تقليدية وأقل استشارية". ومما لايمكن إنكاره أن التقدم يمكن عكسه بسهولة وأن طريق الإصلاح يظل بعيدا عن أن يكون مؤكدا.

ومن المعروف أن بيت آل سعود قد حكم المملكة العربية السعودية باستمرار من 1932 بطريقة استبدادية، حيث ظلت مراكز القوة مغلقة بإحكام في وجه الطعن عليها. ومع ذلك، وكما بينا أعلاه، كانت هناك أوقات من "الانفتاح" –بصرف النظر عن قصرها– يتبعها "انغلاق" [من مختلف ألأشكال والأحجام]. دعونا الآن نلقي نظرة على كيفية تحليل هذا من حيث الشمول والإقصاء، مع العلم بأنهما وجهان لعملة واحدة بقدر ما يتم استدعاء كل منهما للحفاظ على السلطة.

1. الجدال حول التغيير تحت القمع الرحيم: المناقشات والتيارات الفكرية في المملكة العربية السعودية

يوآس واخيماكرس

يتناول هذا الجزء المناقشات والتيارات الفكرية في المملكة العربية السعودية ويركز على ثلاثة موضوعات: الخلافات حول الفصل بين الجنسين؛ ومناقشات الشيعة حول المواطنة السعودية؛ والمناقشات بشأن الإصلاح السياسي والاجتماعي في السعودية. ونظرا لهيمنة الوهابية على المجتمع السعودي، فقد تم تقسيم المشاركين في هذه المناقشات إلى ثلاث مجموعات: الوهابيون المحافظون، والإصلاحيون الوهابيون البرجماتيون، والإصلاحيون الذين يقفون ضد الوهابية. ويخلص هذا القسم إلى أن هناك مناقشات حيوية تحدث بين هذه المجموعات الثلاث وداخل كل مجموعة على حدة، وأن الأفكار الإصلاحية تكتسب المزيد من الأتباع. ولكن، لم يؤد هذا إلى إصلاح اجتماعي أو سياسي يعتد به بقدر ما أدى إلى اتخاذ تدابير لجعل النظام الحالي أكثر احتمالا دون تغيير الواقع. ونظرا لأن السعودية ليست دكتاتورية وحشية ولكنها نظام يحتاج إلى أن يأخذ وجهات النظر الاجتماعية في الحسبان، فقد تنتصر الأفكار الإصلاحية على المدى الطويل.

1.1 مقدمة

في التعامل مع موضوع المناقشات والتيارات الفكرية في المملكة العربية السعودية، من المهم أن نضع في الاعتبار السياق الإيديولوجي الذي تحدث فيه كل هذه المناقشات. فالوهابية، وهي نسخة الدولة السعودية من الإسلام، هي عامل حاضر دائما في المجتمع السعودي من خلال القوانين، والتعليم، والبرامج التليفزيونية التي تصدر فتاوى دينية بانتظام بخصوص القضايا الاجتماعية والأخلاقية، والنظام القضائي، والمنظمات الدينية مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبالتالي، فإن كل من يشارك في المناقشات الفكرية الدائرة في المملكة لابد أن يتعامل مع الوهابية، أو على الأقل لا يستطيع إنكارها وجودها. ولهذا السبب، فإنه من المبرر تصنيف المشاركين في النقاشات الفكرية الحالية في المملكة طبقا لموقفهم تجاه الوهابية. وعلى

هذا النحو، يمكننا التمييز بين ثلاث فئات أساسية من الأشخاص المنخرطين في النقاشات التي يتم التعامل معها في هذا الجزء من التقرير:

- *المحافظون الوهابيون*: وتتكون هذه الفئة من علماء الدين وكذلك الأشخاص الذين يقاومون التحرر الاجتماعي و/أو الديني ويلتزمون التزاما صارما بتعاليم الوهابية. فالدولة السعودية، من وجهة نظرهم، ينبغي أن تكون التعبير السياسي عن النموذج الحقيقي للإسلام المتجسد في الوهابية، وبالتالي فإن هذه الفئة متشككة جدا في التغييرات التي تأخذ المملكة في أي اتجاه غير الاتجاه المحافظ المتدين؛
- *الإصلاحيون الوهابيون البرجماتيون*: ويمكن تقسيم هذه الفئة إلى فئتين: 1) الوهابيون البرجماتيون الذين، مثلهم في ذلك مثل المحافظين، يرغبون في الإبقاء على التأثير الاجتماعي والمؤسسات الدينية التي تعبر عن النظام الديني السعودي، والذين يدركون أن المقاومة الكلية للتغيرات غير مقبولة لدى الناس، وبالتالي فهم على استعداد لتقديم تنازلات صغيرة من أجل الحفاظ على النظام ككل؛ 2) الإصلاحيون الوهابيون الذين هم أكثر ليبرالية من الوهابيين المحافظين في أفكارهم الدينية والذين تعتبر رؤيتهم أوسع علما إذ تقوم على دمج مفاهيم مشتقة من السياسة (الدولية) والفلسفة؛
- *الإصلاحيون الذين يقفون ضد الوهابية*: وهذه الفئة يمكن تقسيمها أيضا إلى مجموعتين: 1) الإصلاحيون الشيعة، الذين على الرغم من أن خلفيتهم الدينية إسلامية، إلا أنها مختلفة جوهريا عن الوهابية مما يضعها خارج الخطاب الوهابي تماما؛ و2) الإصلاحيون الليبراليون، وهم متدينون بشكل عام ولكنهم يبذلون جهودهم لإصلاح المملكة في إطار علماني غالبا.

والنقطة في هذا التصنيف أنه ليس كل المفكرين والمثقفين في المملكة يتخذون من الوهابية نقطة انطلاق، ولكن الأمر ببساطة أن كل السعوديين– لأنهم يعيشون في المملكة– سوف يضطرون، سواء كانوا يرغبون في ذلك أم لا، إلى وضع الوهابية في الاعتبار، حتى ولو فقط كشيء يرفضونه.

ومن الواضح أن هذا التصنيف المذكور تكمله اعتبارات أخرى، مثل القرب من النظام ومن الحكام الذين يرأسون هذا النظام، وخاصة بالنسبة لعلماء الدين، الذين توظفهم الدولة أحيانا (ولذلك فهم

يعتمدون عليها)، بينما هناك آخرون أكثر استقلالية، مما يعطيهم حرية أكثر ليقولوا ما يريدونه. ومع وضع هذا في الاعتبار، ستقوم الأقسام التالية بتحليل المناقشات والتيارات الفكرية في المملكة العربية السعودية من خلال منظور التصنيف المذكور أعلاه، مع التركيز على ثلاثة موضوعات رئيسية: الخلافات حول الفصل بين الجنسين (الاختلاط)؛ ومناقشات الشيعة حول المواطنة السعودية؛ والمناقشات بشأن الإصلاح السياسي والاجتماعي في السعودية.

ويتكون المنهج المستخدم في هذا البحث من تحليل خطابي لنصوص العلماء والمفكرين والكتاب السعوديين من مختلف الانتماءات السياسية والدينية بخصوص القضايا الثلاث المذكورة آنفا. وتتضمن هذه المصادر النصية الكتب، والصحف، والمواقع الإلكترونية، وفيسبوك، وتويتر، على الرغم من أن المصدرين الأخيرين قد تم استخدامهما لبيان القضايا التي نوقشت من قبل السعوديين، وفي أي وقت نوقشت، أكثر من استخدامها كمدخلات حقيقية في المناقشات الفكرية التي يتم التعامل معها هنا. وبالنظر إلى تنوع مؤلفي النصوص المستخدمة، تتراوح سمات النصوص من المحافظة إلى الليبرالية ومن تبني وجهات النظر المختلفة للوهابية إلى نشر الكثير من الأفكار الشيعية. ويتكون منهج تحليل الخطاب من تحليل استخدام المصطلحات التي تعتبر أساسية في المناقشات السعودية وكيف حاول الكتاب من مختلف التقاليد استخدام هذه المصطلحات من أجل قضيتهم الخاصة.

وقد تم استكمال الدراسة النصية التي أجريت من أجل هذا التقرير بعمل ميداني يتألف من حوالي 25 مقابلة شبه منهجية مع مفكرين، وناشطين، وقادة محليين، وعلماء دين، ورجال أعمال، وقد تراوحت أعمارهم بين شباب في العشرينيات ورجال ونساء في منتصف العمر، فضلا عن الكثير من المحادثات غير الرسمية. وقد تم اختيار هؤلاء بطريقة واعية جزئيا لتتضمن قطاعا عريضا من المجتمع، ولكنها أيضا طريقة أملتها الظروف. وبسبب أن الكاتب رجل، فقد كان من الصعب عقد مقابلات مع النساء السعوديات؛ كما رفض العلماء المحافظون أي طلبات لإجراء مقابلة. وبالمثل، ألغيت في بعض الأحيان المقابلات العرضية بسبب الأوضاع المتوترة في المنطقة الشرقية في عام 2011. ولحسن الحظ، فإن المجموعتين اللتين كانتا غير متوفرتين إلى حد كبير – وهما النساء وعلماء الدين المحافظون– تم التعامل معهما من قبل أنامري فان خيل والتحليل النصي لكتابات علماء الدين على التوالي. وقد تلقيت مساعدة كبيرة من نظيري السعودي الصحفي حسين العلاق، الذي رتب لي المواعيد والمقابلات.

1.2 الخلافات حول الفصل بين الجنسين

1.2.1 العوامل السياقية

بشأن المناقشات حول الفصل بين الجنسين في العمل، والمدرسة، وغرف الانتظار، والأماكن العامة الأخرى، يجب أن نأخذ في الاعتبار عاملين سياقيين آخرين. العامل الأول هو وضع المرأة في دولة إسلامية، وهو ما تقوله المملكة العربية السعودية عن نفسها. ويمكن أن نعزي الحقوق المحدودة للمرأة السعودية إلى التراث الوهابي للبلاد، الذي أكد على وضع المرأة كرمز لسمعة المملكة كدولة إسلامية في عيون الوهابيين المحافظين، وعلاوة على ذلك يمكن بسهولة السيطرة عليها نسبيا.[6] ونظرا لأهمية الوهابية في السعودية، ينبغي بالتالي أن ينظر إلى حقوق المرأة على أنها أكثر أهمية بكثير من كونها مجرد قضية أخلاقية، بل أصبحت في الواقع ما يمكن أن يطلق عليه اختبار لوضع السعودية باعتبارها مجتمعا إسلاميا.[7]

والعامل السياقي الثاني ذو الصلة هنا هو تأثير علماء الدين العاملين في الدولة. فمنذ القرن التاسع عشر على الأقل، قلت قوة العلماء إلى حد أنها أصبحت تابعة بالكامل للنظام.[8] وهذا الانخفاض في تأثيرهم على السياسة غالبا ما كان يقابله زيادة في سلطتهم بالنسبة للقضايا الاجتماعية والدينية، بما في ذلك (خاصة) حقوق المرأة في المجتمع. وإذا ما أخذنا في الاعتبار الصلاحيات المحدودة التي يحصل عليها العلماء الوهابيون من قبل حكامهم، فليس من المستغرب أنهم قد استغلوا ولايتهم إلى

---

[6] Eleanor Abdella Doumato, 'Education in Saudi Arabia: Gender, Jobs, and the Price of Religion', in Eleanor Abdella Doumato (ed.), *Women and Globalization in the Arab Middle East: Gender, Economy, Society* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2003), pp. 242–243 and 255–256; Eleanor Abdella Doumato, 'Gender, Monarchy, and National Identity in Saudi Arabia', *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 19, No. 1 (1992), p. 32. See also Eleanor Abdella Doumato, 'Saudi Arabia', in Sanja Kelly and Julia Breslin (eds), *Women's Rights in the Middle East and North Africa* (New York/Lanham, MD: Freedom House/Rowman & Littlefield, 2010), p. 1; and Eleanor Abdella Doumato, 'Women and Work in Saudi Arabia: How Flexible are the Islamic Margins?', *The Middle East Journal*, Vol. 53, No. 4 (autumn 1999), p. 575.

[7] Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 130.

[8] Guido Steinberg, *Religion und Staat in Saudi Arabien: Die wahhabitischen Gelehrten, 1902–1953* (Würzburg: Ergon Verlag, 2002), pp. 427–469.

أقصى حد في الإطناب حول قضايا دينية تحتل أهمية ضئيلة فيما يخص المرأة مثل الحيض، والولادة، واللباس، والفصل بين الجنسين.[9]

1.2.2 أفكار الوهابيين المحافظين عن الاختلاط

نظرا لهذه العوامل السياقية، فمن المناسب أن نبحث عن تعريف للاختلاط في كتابات الوهابيين المحافظين. ومع ذلك، فمن الملفت للنظر ذلك الجهد القليل المبذول في تلك الكتابات لتعريف ماذا يعني الاختلاط بالضبط. حتى أولئك الذين حاولوا تعريف المفهوم ظلوا غامضين إذ يشيرون إلى الحالات التي يجتمع فيها الرجال والنساء حيث قد تتحقق بينهما "الحميمية" و"الألفة".[10] ومع ذلك، وعلى أساس هذه الفكرة الغامضة نوعا ما عن الاختلاط، تدور المناقشة في السعودية حول الاختلاط أو الفصل بين الجنسين.

إن أهم الحجج المستخدمة من قبل الوهابيين المحافظين هي حجج دينية في طبيعتها. والطريقة الأولى التي يتم من خلالها التعبير عن ذلك تكون باقتباس آيات من القرآن بالإضافة إلى الأحاديث الشريفة. إن عدد الآيات والأحاديث التي يتم اقتباسها بهذا الصدد هي من الكثرة بحيث يصعب ذكرها كلها هنا، ولكن العديد من الأمثلة يكفي لإعطاء فكرة عن وجهة نظر المحافظين. وعلى الرغم من عدم الاقتباس من القرآن بشكل دائم بخصوص هذا الموضوع، إلا أن هناك آية تذكر بشكل منتظم من حيث علاقتها بموضوع الاختلاط ألا وهي: " قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ

---

[9] See also Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, pp. 129–131.

[10] وتتضمن الاستثناءات خالد بن عبد الرحمن الشايع، الاختلاط وآثاره الشنيعة، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/Doat/shaya/48.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)، وقد نشر الأصل في الجريدة السعودية الاقتصادية في 30 مايو 2008؛ وسعود بن محمد بن حمود العقيلي، مفهوم الاختلاط بين التأصيل والتضليل، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0143.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). هذه الوثائق ووثائق أخرى متاحة في صيغة HTML، مما يعني أنه ليس هناك أرقام للصفحات يمكن الرجوع إليها.

لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ".[11] ويذكر العديد من الكتاب أن هاتين الآيتين تبينان أن المسلمين من النساء والرجال غير المتزوجين والذين لا تربطهم علاقة لا ينبغي أن ينظروا إلى بعضهم البعض. والسبب هو أن هذا النظر قد يخلق أحاسيس شهوانية ويؤدي إلى الزنا، الذي يعتبر ذنبا عظيما. ويرى هؤلاء الكتاب أنه إذا ما كان الحال كذلك، فكيف يمكن إباحة الاختلاط؟ فهم يؤمنون بأن اختلاط الجنسين يشجع الرجال والنساء على النظر إلى بعضهم البعض مما يعتبر مباشرة ضد الحظر القرآني.[12] ومن الواضح أن هذا الحظر تعززه آيات أخرى من القرآن الكريم مثل الآية 33 من سورة الأحزاب والتي تقول لزوجات الرسول "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ". وعلى الرغم من اعتراف الكتاب الذين يقتبسون هذه الآية بأنها نزلت في زوجات النبي فقط، إلا أنهم يذكرون بأنه من المتفق عليه بين علماء الإسلام أنها تنطبق أيضا على بقية النساء، مما يعني أن النساء يمكن أن يخرجن من المنزل فقط إذا دعت الحاجة إلى ذلك.[13]

ويقتبس الوهابيون المحافظون المشاركون في المناقشات عن الاختلاط عددا هائلا من الأحاديث. ويشيرون إلى التقاليد العديدة عن حياة النبي محمد (ص) التي، من بين العديد من المواضيع الأخرى المذكورة، تأمر الرجال والنساء بالمشي بشكل منفصل عند الخروج من المسجد[14]، وبشكل خاص يبدو أن طواف الكعبة، والهيكل التكعيبي للمسجد الحرام في مكة، يستخدمان للفصل بين الجنسين. والآثار المترتبة على هذه النقطة الأخيرة هي أنه إذا كان الاختلاط بين الرجال والنساء محرما خلال هذه الطقوس، التي هي جزء من موسم الحج حينما يكون هناك الكثير من المسلمين الآخرين الذين

[11] سورة النور، الآيات 30-31.
[12] انظر على سبيل المثال: أبو سارة، حدث هذا.. في إحدى المستشفيات؟!!، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0169.htm (بدون ترايخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ ومحمد بن عبد الرحمن العريفي، عشرون دليلا على حرمة اختلاط الرجال بالنساء، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0169.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).
[13] إبراهيم الأزرق، الاختلاط عندما يكون منهجيا منظما، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0142.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ ومحمد بن إبراهيم آل الشيخ، رسالة في الاختلاط، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/r56.htm(بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).
[14] انظر على سبيل المثال: الشايع، الاختلاط؛ وسلطان العمري، أكثر من 20 كلمة في الاختلاط (نصوص ونقاشات عقلية لمن كان له قلب)، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0154.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

بإمكانهم أن يروك ويصححوا لك، فإنه ذنبا أكبر أن تختلط بالجنس الآخر في سياقات أقل خضوعا للرقابة.[15]

وتشير النصوص المحددة لمنع الاختلاط إلى الحجة الدينية الثانية التي يستخدمها الوهابيون المحافظون للتعبير عن معارضتهم للاختلاط بين الجنسين ألا وهي اعتقادهم بأن النساء هن مصادر الإغواء وأن الاستسلام لهذا قد يؤدي إلى الانحطاط الأخلاقي. ويربط أحد الكتاب بين مسألة الاختلاط وبين الحجاب ويصرح بأن كل من الحجاب والفصل بين الجنسين يخدم نفس الهدف: منع الرجال من النظر إلى النساء. ويجب تنفيذ هذا من أجل صون المرأة ، وتزكية الرجل، وحفظ المجتمع من انتشار الرذيلة.[16] ومن الواضح أن سلوك المرأة ينظر إليه على أنه منطقة عازلة ضد انتشار الانحلال الأخلاقي، ولكن أيضا كطريق ممكن لذلك. ويصف أحد الكتاب النساء بأنهن فتنة للرجال ويشيد بدور علماء الدين، الذين يقفون سدا منيعا ضد المفسدين فيما يتعلق بقضايا المرأة.[17] وهناك حاجة للحماية من إغواء النساء من خلال منع الاختلاط، ويقول أحد الكتاب، لأن الاختلاط هو أهم سبب لارتكاب الزنا، فسوف يؤدي ذلك بالتالي إلى أن يولد الأطفال خارج نطاق الزوجية. وبما أن الشيء بالشيء يذكر، فإن القبول بالاختلاط سيعني بالضرورة القبول بالزنا وبالأطفال غير الشرعيين أيضا، مما يجعل اختلاط الجنسين غير مقبول على الإطلاق.[18]

ومن أجل إثبات أن الاختلاط يؤدي فعلا إلى نوع ما من الانحطاط الأخلاقي الذي تنبأ به بعض الكتاب، فإن الدول الغربية–حيث الاختلاط مقبول في جميع الأماكن تقريبا– تعتبر دائما أمثلة على كيف يمكن أن تتطور الأمور على غير ما يرام بشكل رهيب. ويتم تقديم الدول الأوربية باعتبارها أماكن يتم فيها قبول المثلية الجنسية على نطاق واسع، نتيجة لاختلاط الجنسين على ما يبدو، وحيث

---

[15] انظر على سبيل المثال: علي العجمي، الاختلاط في الطواف؟، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0156.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ وعبد الله بن عبد العزيز العنقري، لا جديد في حكم الاختلاط، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/femal/0166.htm(بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[16] أبو سارة، حدث.

[17] العجمي، الاختلاط.

[18] أبو سارة، لماذا النساء عندكم لا يخالطن الرجال الأجانب؟!، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/h34.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

لا ينظر إلى العلاقات المثلية باعتبارها ذنبا، حتى بالنسبة لرجال الدين في بعض الكنائس.[19] ويعرض كاتب آخر بعض الإحصائيات تبين أعداد النساء اللاتي يعانين من التحرش الجنسي في الغرب نتيجة الاختلاط. ويدعي هذا الكاتب أن السماح باختلاط الجنسين في الغرب سيء بما فيه الكفاية، ولكنه سيكون أسوأ إذا تم السماح به في السعودية، حيث أن الدول الغربية توفر بديلا للتحرش الجنسي، ألا وهو الزنا. وبما أن الزنا غير مسموح به في السعودية، فإن السماح بالاختلاط على ما يبدو سوف يفتح الباب على مصراعيه للتحرش الجنسي من قبل الرجال تجاه النساء.[20] وبالنظر إلى العلاقة القوية بين الاختلاط والغرب، فليس من المستغرب أن يدعي بعض الكتاب أن الجهود التي تبذل للسماح بالاختلاط ما هي إلا محاولات لنشر الفساد في المجتمع السعودي من قبل التغريبيين، وبالتالي فهم يقومون بنزع الشرعية عن معارضيهم.[21]

1.2.3. الحجج المضادة من مجتمع منقسم

قد يتوقع الفرد منا أن حججا مثل تلك المذكورة سابقا من قبل العلماء الوهابيين المحافظين هي حجج مرفوضة من قبل أطراف معينة في المجتمع السعودي، وهذه هي الحالة بالتأكيد. ومن المثير للدهشة، مع ذلك، أن أحد أقوى الأصوات الحالية المؤيدة للاختلاط هو الشيخ أحمد بن قاسم الغامدي الذي صرح بوضوح، في مقابلتين مع صحيفة *عكاظ* في أواخر 2009، أن *الاختلاط* ليس ممنوعا في الإسلام. والأمر لا يكمن في أن الشيخ الغامدي هو عالم دين فقط، ولكن ما يجعل نقده للوهابيين المحافظين مؤلما هو أنه رئيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مكة.

---

[19] إبراهيم بن عبد الله الأزرق، الاختلاط بين الجنسين وظاهرتي السعار والشذوذ، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0195.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[20] سعود بن محمد العقيلي، الرجعيون والاختلاط، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0155.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[21] إبراهيم بن عبد الله الأزرق، أرقام وإحصائيات من المجتمعات التي لم تراع للاختلاط حرمة، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0186.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ وسعود بن محمد بن حمود العقيلي، مفهوم الاختلاط بين التأصيل والتضليل، على الموقع الإلكتروني: http://saaid.net/female/0143.htm (بدون تاريخ، ولكن تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

وبكلمات أخرى، فهو ينتمي إلى نفس الهيئة الدينية التي ينتمي إليها معارضيه المحافظين في هذه المناقشة.

وقد صرح الغامدي، الذي يمكن اعتباره مصلحا وهابيا، بأن الاختلاط كان أمرا طبيعيا لم يحرمه أي نص واضح. وبدلا من ذلك فإنه يقدم عشرات الأحاديث التي يبدو أنها تشير إلى أن النبي محمد (ص) نفسه، فضلا عن الصحابة، قد اختلطوا بشكل منتظم مع نساء لم يكن زوجاتهم أو أقاربهم.[22] وعلاوة على ذلك، يهاجم الغامدي الدليل الذي يقدمه الوهابيون المحافظون ضد الاختلاط. وبوصفه الأحاديث التي يستخدمونها بأنها أحاديث ضعيفة، فإنه يرفض الكثير من براهينهم وأحيانا ما يعيد تفسير أدلتهم. فعلى سبيل المثال، يزعم الغامدي أن الطواف حول الكعبة لم يكن فيه فصل بين الجنسين، على عكس مزاعم المحافظين، وأن السبب الوحيد لعدم اختلاط النساء بالرجال داخل الكعبة هو أن الاختلاط سوف يسبب تلامس أجساد النساء والرجال مع بعضهم البعض وهذا حرام. وبدون أي نوايا للغواية، يزعم الغامدي أن *الاختلاط* ليس محظورا وأن من المعصية الزعم بغير ذلك.[23]

وكما أشار ماير، فإن المحافظين لم يتمالكوا أنفسهم في ردودهم على وجهات نظر الغامدي في عامي 2009، و2010. فقد أدانوه باعتباره مضللا وجاهلا واتهموه بالارتباط بالليبراليين والتعبير عن آرائه في صحيفة سعودية ليبرالية. وقد رفض العلماء الكبار، مثل مفتي السعودية، آراء الغامدي وحاولوا نزع الثقة عنه كعالم. ولكن، من المثير للاهتمام أن المصلحين السعوديين الذين يقفون ضد الوهابية قد اتخذوا، بشكل عام، موقفا ضعيفا تجاه الغامدي، بالرغم من أن الفرد منا قد يتوقع وقوفهم بجانب الغامدي وآرائه. وقد بين ماير أن بعض المصلحين الوهابيين قد يكونون خائفين من تحدي

[22] جريدة عكاظ الإلكترونية، www.okaz.com.sa/new/Issues/20091209/PrinCon20091209319589.htm، بتاريخ 9 ديسمبر 2009 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[23] جريدة عكاظ الإلكترونية، www.okaz.com.sa/new/Issues/20091210/PrinCon20091210319785.htm بتاريخ 10 ديسمبر 2009 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). ومن أجل نظرة عامة على حجج الغامدي، انظر أيضا: www.memri.org/report/en/print5444.htm (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). ومن أجل تحليل أوسع لوجهات نظره والسياق الذي تم فيه التعبير عنها، أنظر Roel Meijer, 'Reform in Saudi Arabia: The Gender-Segregation Debate', *Middle East Policy*, Vol. 17, No. 4 (winter 2010), pp. 80–100.

الغامدي لعلماء الدين بشكل عام وأن بعض الليبراليين قد شعروا بأن المرء لا ينبغي أن يتخذ لنفسه سلطة المفتي عن طريق إعطاء تصريحات موثوق بها على ما يظهر.[24]

وقد قام البحث في هذا القسم الفرعي من هذه الورقة بتأكيد واستكمال نتائج ماير بأنه حتى الإصلاحيين الليبراليين كانوا، بشكل عام، غير متحمسين لآراء الغامدي، والسبب في هذا أن مصادر آرائهم مختلفة بالكامل. ففي حين يظل الغامدي، بشكل ثابت، داخل حدود التراث الوهابي، بالرغم من وصوله إلى نتائج مختلفة، فإن المصلحين الذين يقفون ضد الوهابية يؤسسون آرائهم على أساس الأفكار العالمية عن المساواة في الحقوق والواجبات، مثل تلك الأفكار التي عبرت عنها وثيقة الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادرة في 1979، والخاصة بالقضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة.[25] وقد أشارت عدة مقابلات مع ناشطين إلى أن مثل هذه الأفكار، وليست التفسيرات الليبرالية للتراث الوهابي، هي التي تقوم عليها وجهات نظرهم. ولذلك فإن خطابهم عن الاختلاط وحقوق المرأة يأتي أساسا ليقول أنه أمر مثير للسخرية ألا تتمتع المرأة في السعودية بحقوق متساوية، وأنه ينبغي الحصول عليها في أقرب وقت ممكن، ويفضل أن يكون ذلك في سياق عام للحقوق المدنية والإنسانية في المملكة.[26] وربما يفسر هذا أيضا حماسهم الفاتر لأفكار الغامدي عن الاختلاط. فبالرغم من استعداده للتغيير، فإنه مازال وهابيا ويبقى ضمن "مجال الفتوى".[27]

وبالمثل، يرفض أنصار حقوق المرأة من معارضي الوهابية في السعودية الجهود التي يبذلها الوهابيون البرجماتيون لتقديم تنازلات لمطالب المجتمع من أجل التغيير، بينما يحاولون الحفاظ على النظام الديني بأكمله. وعلى سبيل المثال، فقد أصدر العالم الوهابي المعروف عبد المحسن العبيكان فتوى في عام 2010 بجواز إرضاع الكبير. وحيث أن الشريعة الإسلامية لا تمنع النساء من أن يكن في نفس الغرفة مع الرجال الذين رضعوا منهن، فإن إعطاء بعض لبن الأم لرجل لا يمت بصلة قرابة للمرأة يمكن أن يحل مشكلة الاختلاط ويسمح به في أماكن العمل. وبالرغم من أن نية الفتوى قد

---

[24] Meijer, 'Reform in Saudi Arabia', pp. 90–91.

[25] للاطلاع على النص الكامل لهذه الوثيقة، انظر: www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm (تم الاطلاع عليها في 1 نوفمبر 2011).

[26] مقابلات مع عدة ناشطات في حقوق المرأة في جدة والرياض، مارس 2011.

[27] مقابلة مع سيدة أعمال سعودية فضلت ألا يذكر اسمها، الرياض، في 12 أكتوبر 2011.

تكون طيبة باعتبارها محاولة للاستسلام لدعاوي السماح بالاختلاط مع الحفاظ على نظام الهيمنة الدينية والعلمية على مثل هذه القضايا، فقد سخر الليبراليون السعوديون من العبيكان ومن فكرته.[28]

وبالنسبة للجمهور الغربي العلماني، فإن هذه المقاومة ضد أي شيء أقل من الحقوق الكاملة والمتساوية المستقلة عن الدين قد تثير الإعجاب. ولكن، الحال ليس كذلك في السعودية حيث تهيمن الإيديولوجيا الوهابية على الخطاب الخاص بمثل هذه الأمور. ومما لا شك فيه أن الليبراليين السعوديين أحيانا ما ينخرطون في خطاب ديني مماثل لخطاب الغامدي في الدفاع عن الاختلاط،[29] ولكن بما أن الإصلاحيين الذين يقفون ضد الوهابية، على وجه الخصوص، يرغبون في التخلي عن الخطاب الديني والسياسي تماما ويرفضون جعل حقوقهم السياسية والاجتماعية تعتمد على النصوص المقدسة، فإنهم، في معظم الأحيان، يستخدمون الحجة العلمانية الخاصة بالحقوق المتساوية للجميع.[30] وقد يكون هذا موقفا مبدئيا، ولكنه يضعهم في وضع غير موات أمام مؤيدي التيار السعودي السائد أيديولوجيا: وللتأثير على الوهابيين ومن أجل أن يؤخذ المرء بجدية من قبلهم، يجب أن يتبنى الإصلاحيون الذين يقفون ضد الوهابية خطابا وهابيا، ولكن من أجل التعبير عن حقوقهم بالطريقة التي يرونها، يجب أن يتخلى الليبراليون ويفندون آراء علماء من أمثال الغامدي والعبيكان. وهذا يعني أنه بينما تستمر المناقشات في الصحف وعلى شبكات التواصل الاجتماعي مثل تويتر، الذي ذكر الكثير من مستخدميه السعوديين مسألة الاختلاط طوال عام 2011، فمن المرجح أن تستمر هيمنة المحافظين على المناقشات حول الفصل بين الجنسين.

---

[28] لإلقاء نظرة عامة على هذه القضية، انظر Y. Admon, *Controversy in Saudi Arabia over Fatwa Permitting Breastfeeding of Adults*, online at www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/4484.htm, 28 July 2010 (تم الاطلاع عليه في ا نوفمبر 2011). وقد رفضت ناشطات حقوق المرأة اللاتي أجريت معهن المقابلات جهودا مشابهة لدمج حقوق المرأة في الخطاب الوهابي باعتبارها لا شيء أكثر من محاولة للمحافظين لقمع حقوق المرأة؛ رسائل إلكترونية من نشاطات حقوق المرأة من الدمام، والقطيف، والرياض، والصفوة، والظهران.

[29] انظر على سبيل المثال، الموقع الإلكتروني لجريدة الرياض: www.alriyadh.com/2009/10/03/article235890.print في 3 أكتوبر 2009 (تم الاطلاع عليه في 1نوفمبر 2011)؛ وأيضا الموقع الإلكتروني لجريدة الوطن: www.alwatan.com.sa/Articles/Detail.aspx?Articleld=2710 في 18 أكتوبر 2010 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[30] انظر على سبيل المثال، الموقع الإلكتروني لجريدة الرياض: www.alriyadh.com/2007/03/25/article235890.print في 25 مارس 2007 (تم الاطلاع عليه في 1نوفمبر 2011)؛ وأيضا الموقع الإلكتروني لجريدة الوطن: www.alwatan.com.sa/Articles/Detail.aspx?Articleld=419 في 25 مايو 2010 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

1.3 مناقشات الشيعة حول المواطنة السعودية

1.3.1 العوامل السياقية

مثل مسألة الاختلاط، تحتاج مناقشات الشيعة حول المواطنة السعودية إلى وضعها في سياقها، وفي هذه الحالة، لا يمكن فصلها عن الوضع العام للشيعة في المملكة. ويسيطر على هذا الوضع عاملان: أولا: خلفيتهم الدينية كما يراها علماء الوهابية؛ وثانيا: وضعهم الجغرافي في السعودية. وتشير خلفيتهم الدينية إلى واقع أن منظري الوهابية، الذين ينظرون إلى التوحيد كأمر بالغ الأهمية، غالبا ما يتحدثون عن الإسلام الشيعي باعتباره "شرك" لأن أتباعه يقدسون الإمام على وابنه الحسين، وغيرهم. كما يلقي الوهابيون باللوم على الشيعة لرفضها الاعتراف بشرعية أول ثلاثة خلفاء راشدين وغالبا ما ينعتونهم بالرافضة أو الروافض. وقد أدت مثل هذه المصطلحات المهينة، جنبا إلى جنب مع اتهامهم بالولاء لشيعة إيران، إلى الحالة التي غالبا ما ينظر فيها إلى الشيعة السعوديين ليس فقط باعتبارهم منحرفين أو مرتدين عن الإسلام، ولكن أيضا كطابور خامس في أي صراع مع إيران في المستقبل.[31]

أما ثاني العوامل السياقية التي يجب أخذها في الاعتبار فهو أن معظم شيعة المملكة يقطنون في المنطقة الشرقية الغنية بآبار النفط.[32] مما يعني أن كثيرا من ثروة السعودية يكمن في باطن الأرض التي يسكنونها، ولكن الأموال الناتجة عن النفط يستفيد منها، بشكل غير متناسب المنطقة الوسطى من نجد، معقل الوهابية والدولة السعودية على حد سواء. وفي حين حصل الشيعة على مناصب جيدة في شركات النفط العاملة في المنطقة الشرقية، إلا أنه غير مسموح لهم بالترقي للمناصب العليا في مجال الأعمال، أو الدبلوماسية، أو السياسة بحسب القيود غير المرئية للطائفية. وعلى هذا

---

[31] Guido Steinberg, 'Jihadi-Salafism and the Shi'is: Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism', in Roel Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London/New York: Hurst & Co./Columbia University Press, 2009), pp. 107–125, esp. pp. 111–116; and Joas Wagemakers, '*Soennitische islamisten en de erfenis van de Islamitische Revolutie*', *ZemZem*, Vol. 4, No. 3 (2009), pp. 55–59.

[32] هناك مجموعة شيعية في المدينة المنورة في الغرب ، أما المنطقةالجنوبية من المملكة فيسكنها جزئيا الشيعة الإسماعليون، وهم أبعد ما يكون عن الانخراط في المناقشات والتيارات الفكرية، ولذلك لن يتناولهم هذا التقرير.

النحو، غالبا ما يشعر الشيعة في السعودية بالإحباط من التمييز الذي يعانون منه في كثير من مجالات الحياة. وبالتأكيد فإن الشيعة ليست هي الجماعة الوحيدة التي تشعر بالتمييز ضدها في السعودية، فالعمال المهاجرين، على سبيل المثال، يعاملون معاملة سيئة من قبل أرباب العمل ويتمتعون، كمجموعة، بحقوق قليلة أو حتى وسائل لمعارضة سوء المعاملة الذي يعانون منه. ولكن وضعهم يختلف عن وضع الشيعة السعوديين، حيث أن الشيعة مواطنون سعوديون، بينما العمال المؤقتين المهاجرين ليسوا مواطنين، وبالتالي فإن قضيتهم تتعلق بحقوق الإنسان وليس بالحقوق المدنية.[33]

1.3.2. *المواطنة كبديل*

وقد استجاب الشيعة في المنطقة الشرقية إلى التمييز الذي تعرضوا إليه بطرق مختلفة. ففي حين أعرب البعض عن أفكار ثورية في الماضي، فإن هناك تيارا متزايدا بين شيعة السعودية للجدال بشأن المواطنة الكاملة لكافة مواطني المملكة.[34]

1.3.3. *ضد الطائفية*

ويهيمن التركيز على الشمولية والطائفية المضادة على الخطاب الشيعي في السعودية. فعلى سبيل المثال، يجادل توفيق السيف، وهو عالم اجتماع شيعي يحظى بالاحترام، ضد الطائفية والتحريض في السعودية (في الخطب الدينية، والكتب المدرسية، وعلى شاشات التليفزيون، إلخ) ويدعو، حتى، إلى إصدار قانون يحظر ذلك. ويكتب قائلا إن علماء القانون والسياسة يعرفون أن حرية الرأي هي حق لا جدال فيه. ويضيف بأنه في نفس الوقت، مع ذلك، يجب ممارسة هذا الحق بمسؤولية.[35] وهذه

---

[33] لنظرة عامة أكثر حول وضع الشيعة في المنطقة الشرقية ولمناقشات أكثر توضيحية لمفهوم المواطنة في الخطاب الشيعي، انظر: Roel Meijer and Joas Wagemakers, 'The Struggle for Citizenship of the Shiites in Saudi Arabia', in Brigitte Maréchal and Sami Zemni (eds), *The Dynamics of Sunni–Shia Relationships: Doctrine, Transnationalism, Intellectuals and the Media* (London: Hurst & Co., forthcoming 2012).

[34] لمزيد من الوصف التفصيلي حول الانتقال من الأفكار الثورية إلى المعتدلة بين المفكرين الشيعة، انظر: Fouad Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia* (London and San Francisco, CA: Saqi Books, 2006), pp. 105–177.

[35] توفيق السيف، نعم لتجريم إثارة الكراهية، موقع راصد الإلكتروني: http://rasid.com/print.php?id=35198 في 25 يناير 2010 (تم الاطلاع عليه في انوفمبر 2011). هذا المقال منشور أصلا في جريدة عكاظ في نفس التاريخ. وراصد هو موقع إلكتروني سعودي شيعي يجمع ويعيد إنتاج مقالات عن الشعة، والإصلاح، والدين، وحقوق المرأة .. إلخ، من الصحف الشعودية والعربية، وأيضا ينتج مقالات أصلية.

الملاحظة الأخيرة، والتي يبدو أنها موجهة إلى علماء الوهابية من أمثال الشيخ محمد العريفي، الذي يشارك بانتظام في الخطاب المضاد للشيعة،[36] تتردد من قبل الكثير من الكتاب الشيعة الآخرين.[37]

وهناك اتجاه قوي بين مفكري الشيعة لإلقاء اللوم على السياسة في استخدام الطائفية. وعلى سبيل المثال، يشير أحد الكتاب إلى الطائفية باعتبارها لعبة السياسة،[38] بينما يعتقد آخرون بأنها جزء من أجندة سياسية لن تضر الشيعة فقط بل السنة أيضا.[39] إن الاعتقاد بأن الطائفية ما هي إلا أداة في يد الساسة السعوديين يستخدمونها متى يشاءون –والذي يعبر عنه جزئيا في تخفيف وتشديد سيطرة علماء الدين الذين يستخدمون البلاغة المضادة للشيعة– يرتبط ارتباطا شديدا بمسألة إيران. وهذا هو الحال خاصة مع الحكومة الإيرانية الحالية التي توظف أحيانا خطاب المواجهة الذي يزعم محاولتها الحصول على أسلحة نووية. ويتساءل العديد من الكتاب لماذا يتهم الشيعة بالولاء والعمل كجواسيس لإيران منذ الثورة الإيرانية في عام 1979 فقط، وكأن الشيعة لم تكن موجودة قبل هذا التاريخ.[40] ويرفض كاتب آخر مثل هذه الاتهامات باعتبارها ثرثرة نساء ويصرح بأن هذه الهجمات تستخدم، ببساطة، لتأجيج نيران الطائفية.[41]

ولكن، لا ينفي أي من هؤلاء الكتاب الذين يرون أسبابا سياسية وراء الطائفية أن هناك عنصرا وهابيا قويا يكمن خلف الطائفية، وهو عنصر مستقل عن أي اعتبارات سياسية. وهناك شخص واحد فقط يعتقد أن المسألة برمتها هي مسألة سياسية، ألا وهو الشيخ نمر النمر، وهو عالم شيعي مثير للجدل.

---

[36] See Meijer and Wagemakers, 'The Struggle for Citizenship of the Shiites in Saudi Arabia

[37] انظر على سبيل المثال، المفكر الشيعي البارز محمد محفوظ في حسين زين الدين، المحفوظ: التحرض الطائفي جزء من أجندة سياسية تستهدف السنة والشيعة، موقع راصد الإلكتروني : www.rasid.com/print.php?id=44026 في 12 أبريل 2011 (تم الاطلاع عليه في ا نوفمبر 2011).

[38] عبد العظيم حسن الخطير، الطائفية لعبة سياسية،موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43360 13 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[39] زين الدين، المحفوظ.

[40] محمد المشعل، لماذا الشيعة؟!، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43436 في 18 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). ويوآسف النمر، عمالة الشيعة لإيران على طاولة التشريح، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43669 في 29 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). See also Laurence Louër, *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf* (New York: Columbia University Press, 2008), p. 15.

[41] سامي أحمد، ولاء الشيعة لإيران ثرثرة نساء، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43442 في 18 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

فهو ينظر إلى المشاكل الطائفية بين السنة والشيعة باعتبارها حيلة من النظام لتحويل الانتباه عن التمييز الذي يمارسه ضد كل السعوديين، وهو مقتنع أنه بمجرد أن يبقى النظام خارج هذه المسألة، سوف تختفي الطائفية.[42] ومع ذلك، يبدو أن الكثيرين لا يشاركونه هذا الرأي. ففي الواقع، يرى بعض الشيعة في الملك عبد الله حليفا في مكافحة التوترات الطائفية بين علماء الدين الوهابيين المحافظين، بتأكيده على ولاء الشيعة السعوديين للمملكة وتشديده على أنهم جزء من السعودية مثلهم في ذلك مثل الآخرين. والمثال المشهور على ذلك يمكننا أن نجده في الوثيقة التي تحمل عنونا "شركاء في الوطن"، والتي وقعها 450 من الشيعة البارزين وقدمت إلى الأمير عبد الله، الذي كان حينئذ وليا للعهد، في عام 2003، حيث أكدوا فيها أنهم "جزء أصيل لا يتجزأ من كيان هذا الوطن الغالي، فهو وطنهم النهائي، لا بديل لهم عنه، ولا ولاء لهم لغيره".[43]

1.3.4. التسامح والتعددية

كبديل عن التوترات الطائفية بين الطوائف المختلفة، يجادل الكثير من شيعة السعودية من أجل علاقات اجتماعية مختلفة تماما، ليست قائمة على أساس التماثل، كما يفضل الكثير من الوهابيين المحافظين، ولكن على أساس التسامح بين المجموعات المختلفة واحترام التعددية. ويعتبر محمد محفوظ أحد المفكرين الذين يلعبون دورا هاما في الدعوة لوجهة النظر هذه. وهو يدافع عما يمكن تسميته بالمصالحة الوطنية، مما يؤدي إلى نوع جديد من الوطنية السعودية التي لا تقوم على أساس أي طائفة بل على أساس احترام جميع الطوائف. ويزعم محفوظ بأن هذا لا يتطلب الانفتاح باتجاه الآخرين في المجتمع والرغبة في قبول الاختلافات فحسب، بل أيضا الحرية، والديمقراطية، وتكافؤ الفرص في الاقتصاد والمجتمع والسياسة.[44] ويوافق كتاب شيعة آخرون على وجهات النظر هذه،

---

[42] مقابلة مع الشيخ نمر النمر، العوامية، في 20 أكتوبر 2011.

[43] شركاء في الوطن، على الموقع الإلكتروني:
www.aljazeera.net/Poratl/Templates/Postings/PocketPcDetailedPage.aspx=True&GUID={D06168A6-Da8B-4339-9FB7-82866AE12A3C} في 30 أبريل 2003 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). وهناك ترجمة إنجليزية لهذه الوثيقة في: Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia*, pp. 257–262.

[44] محمد محفوظ، الشيعة في السعودية بين تطلعات الإصلاح وضغوطات الواقع، على الموقع الإلكتروني:
www.aljazeera.net/Portal/Templates/Posting/PocketPcDetailedPage.aspx?PrintPage=True&GUID={E99EBEF1-7ECD-4BF3-9F68-818F0DDD5D16} 3 أكتوبر 2004 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). وتتضمن منشورات محمد محفوظ الأخرى والخاصة بنفس الموضوع: الحوار المذهبي في المملكة العربية السعودية (القطيف: مركز آفاق للتدريب والدراسات، 2007)؛ ومحمد محفوظ، التسامح وقضايا العيش المشترك (القطيف: مركز آفاق للتدريب والدراسات، 2007).

حيث يدعو أحدهم الحكومة السعودية إلى تشجيع الدعاة على التركيز على الوحدة الوطنية في خطبهم من أجل "تعزيز الروابط بين أبناء الوطن الواحد".[45]

وتأخذ رؤية التسامح الديني وقبول التعددية معنى عمليا من قبل الشيخ حسن الصفار، من بين آخرين، وهو عالم دين شيعي بارز لم ينشر على نطاق واسع في خصوص القضايا المتعلقة بالمواطنة فحسب،[46] ولكنه يشارك، في الواقع، في محاولة التقريب بين الشيعة والوهابيين من أجل إزالة الصور النمطية عن بعضهما البعض. وربما جزئيا بسبب جهوده' يبدو أن السعوديين السنة قد أصبحوا أكثر انفتاحا على فكرة قبول الشيعة على قدم المساواة، على الرغم من أنه يبدو، على خلاف قضية حقوق المرأة، أن هذا قد يكون مقتصرا في الغالب على المثقفين السنة ولم ينتشر بعد في قطاعات واسعة من المجتمع السعودي.[47] هذا وقد جادل أحد علماء الوهابية البارزين، عائض القرني ضد تكفير الشيعة والعكس، وضد إهانة صحابة النبي محمد (ص)، وهي تهمة أحيانا ما يتهم الشيعة بارتكابها.[48] وهناك علماء آخرون أقل بروزا مثل القاضي السني من القطيف "عيسى الغيث" –الذي يوافق بشدة على هذا ويؤيد بكل إخلاص وحدة السنة والشيعة في السعودية، بل ينظر إلى الولايات المتحدة باعتبارها مثالا على مجتمع متعدد ولكنه ناجح في نفس الوقت.[49]

إن نبذ الطائفية والتركيز على التسامح الديني لا يعني بالضرورة أن الشيعة يرفضون دور الدين في المجتمع السعودي، على الرغم من أن الكثير منهم، كما سنرى لاحقا، يستخدمون الحجج العلمانية لصالح الجدال بشأن الإصلاحات. ويجادل أحد الكتاب لصالح التسامح الديني من خلال الإشارة إلى

---

[45] وليد سليس، رهاب الطوائف، موقع راص الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=45330 26 يوليو 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[46] For a detailed treatment of al-Saffar's contribution to the propagation of tolerance and pluralism, see Meijer and Wagemakers, 'The Struggle for Citizenship of the Shiites of Saudi Arabia'.

[47] مقابلة مع جعفر الشايب، جريدة تاروت، 11 مارس 2011.

[48] عائض القرني، انزعوا فتيل الفتنة بين السنة والشيعة، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=35242 في 26 يناير 2010 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). نشر أولا في جريدة الشرق الأوسط بنفس التاريخ.

[49] عيسى الغيث، الإخوة الوطنية.. السنة والشيعة نموذجان، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=42334 في 14 يناير 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). نشر أولا في جريدة المدينة بنفس التاريخ؛ والقاضي الغيث من القطيف يدعو إلى تحالف السنة والشيعة ضد التشدد، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=42336 في 14 يناير 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

مثال النبي محمد (ص) ومعاملته الرحيمة للمكيين بعد فتح مكة.[50] ويجادل آخر لصالح القيادة الورعة، رغم اعترافه بأنه حتى الإمام الشيعي علي بن أبي طالب –على الرغم من تقواه الشديدة– لم ينجح في إقامة مجتمع متناغم.[51] ويحذر أحد الكتاب من النظر إلى الدولة العلمانية باعتبارها الدواء الشافي لجميع المشاكل الطائفية والطريق الوحيد للتسامح الديني. ويذكر أيرلندا الشمالية كدولة، على الرغم من كونها علمانية، إلا أنها غير قادرة على التغلب على التوترات الدينية والطائفية.[52]

1.3.5. المواطنة كمفهوم شامل

كما رأينا بالفعل في أفكار، على سبيل المثال، محمد محفوظ، فإن إنهاء الطائفية وإقامة التسامح الديني يتطلبان بذل الجهود من قبل الدولة وتشجيع (إن لم يكن تطبيق) مزيد من الإصلاح السياسي. وهذا هو المكان حيث يظهر مفهوم المواطنة في المناقشة. ويجادل عدد متزايد من المفكرين والمثقفين الشيعة السعوديين بأن وضع حد للطائفية، وتشجيع التسامح وقبول التعددية يتطلب إعادة تعريف للعلاقة بين الحاكم والمحكوم. وحيث أن وضع الحاكم في السعودية مشابه لوضع قائد ديني قبلي او رأس عائلة مسلمة يعمل راعيا للمخلصين له وللإسلام، كما سنرى أدناه، فإن الذين يدعون إلى المواطنة يجادلون بأن الإخلاص للإسلام لا ينبغي أن يكون عنصرا في هذه المناقشة. ويقولون بأن الجميع ينبغي أن يكونوا على قدم المساواة أمام القانون، وأن يتمتعوا بنفس الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن خلفيتهم الطائفية، كما ينبغي أيضا أن تقوم علاقتهم مع الحاكم على أساس هذه الحقوق والواجبات، وليس على أساس من إخلاصهم واتباعهم للدين. فهذه، كما يقولون، هي المواطنة الكاملة والمتساوية.[53]

---

[50] حسن الخطير، ثقافة التسامح، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=44302 في 10 مايو 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[51] جعفر النمر المبارك، نحو مجتمع صالح، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43802 في 6 أبريل 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[52] عباس هاشم شهاب، هل الدولة العلمانية تشكل حلا لمشكلة الطائفية؟، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=45183في 16 يوليو 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[53] انظر على سبيل المثال: زكريا داود، من جديد.. نقد الطائفية من أجل الدين والإنسان، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43448 في 18 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ وفؤاد الفضلي، مطلب واحد وواحد لشيعة المملكة العربية السعودية، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43629 في 28 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). ومقابلات مع محمد محفوظ، سيهات، في 11 مارس 2011؛ وثريا العريضي، الظهران، في 14 مارس 2011.

واحد من أكثر دعاة المواطنة وضوحا في السعودية هو توفيق السيف، الذي تم ذكره من قبل، والذي يدمج حقوق الشيعة في مفهوم المواطنة،[54] ولكنه يذهب أبعد من ذلك. وبالاستناد إلى مصادر غربية مثل توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، وكذلك العلماء في القرن العشرين مثل جون راولز ،يجادل السيف من أجل عقد اجتماعي بين الحاكم والمواطنين في بلد ما. وسوف يقوم هذا الاتفاق التعاقدي على أساس علاقة متبادلة، وسوف ينص على حقوق وواجبات الحاكم والمحكوم. وهو يذكر بأن الثورتين الأمريكية والفرنسية قد غيرتا بشكل كبير العلاقات بين الملوك ورعاياهم من الهيمنة والطاعة إلى المساواة والحقوق. وفي مثل هذه الحالة، فإن الاختلاف الديني لم يعد مهما، لأن النظام السياسي له قوانين للتعامل مع التمييز.[55]

وبالتأكيد فإن السيف ليس هو الوحيد الذي يدعو إلى عقد اجتماعي. ولكن، من المثير للاهتمام أن مفاهيم مثل العقد الاجتماعي والمواطنة، ليست مأخوذة من فلاسفة السياسة الغربيين، كما هو الحال في كتابات السيف، بل أيضا من الإسلام، وبشكل خاص من الإسلام الشيعي. وفي حين يعترف العديد من العلماء والناشطين بأن مفهوم المواطنة متجذر في الإسلام،[56] حاول بعض علماء الدين أن يستخدموا بنشاط، خطابهم الشيعي في الجدال لصالح المواطنة. فالشيخ حسن الصفار، على سبيل المثال، يذكر أن الحقوق المتبادلة قد نوقشت أيضا من قبل الإمام على لتعكس العلاقة بين الوالي والرعية. كما انه يحاول بذكاء أن يدمج حججه بشأن هذه المسألة في السياق الأوسع للربيع العربي، فيما يبدو وكأنه تحذير مستتر للنظام السعودي لإعطاء المواطنين حقوقهم. وفي شأن الجدال لصالح المواطنة الكاملة والعقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم، يقول الصفار إنه إذا تم تطبيق هذه المفاهيم وأصبحت إرادة الشعب هي حقا مصدر السلطات فإن "الشعب لن يذهب في طريق

[54] المفكر السيف، المواطنون الشيعة يريدون العيش بكرامة، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=41580 في 3 ديسمبر 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[55] توفيق السيف، المسألة الطائفية: بحثنا عن تفسير خارج الصندوق المذهبي، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43938 في 15 أبريل 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011). ومقابلة مع توفيق السيف، القطيف، في 12 مارس 2011.

[56] مقابلة مع فيصل العوامي، القطيف، في 12 مارس 2011، وعالية الفريد ، صفوة، في 10 مارس 2011؛ وفوزي السيف، القطيف، في 12 مارس 2011.

الانقلابات العسكرية ولن يفرض أي منه سلطته على الشعب".[57] وعلى هذا النحو، يقدم الصفار مفهوم المواطنة الكاملة والمتساوية كحل محتمل للرياح الثورية التي تجتاح الشرق الأوسط حاليا. وهناك عدد متزايد من السعوديين، بما في ذلك السنة، الذين يرون المواطنة، وما يتعلق بها من مفاهيم، بطريقة مماثلة؛ وبدأو ينظرون إليها باعتبارها بدائل قابلة للتطبيق للنظام السعودي الحالي، وهي المسألة التي سوف أنتقل إليها الآن.

1.4 المناقشات الوطنية بشأن الإصلاح السياسي والاجتماعي

1.4.1 العوامل السياقية

تمتد جذور المناقشات الحالية بشأن الإصلاح السياسي والاجتماعي في المملكة العربية السعودية إلى تقليد منذ عقود من المحاولات من جانب كل من الإصلاحيين الوهابيين البرجماتيين فضلا عن الإصلاحيين الذين يقفون ضد الوهابية لإحداث تغيير في المملكة العربية السعودية[58]. وغالبا ما يمكن تتبع آثار هذا التقليد من العمل الإصلاحي إلى حرب الخليج عام 1990. ولأن النظام، وبطريقة مثيرة للجدل، قام باستدعاء 500.000 جندي أمريكي لحمايته ضد أي اعتداء محتمل من جانب العراق خلال النزاع، فقد استغل الكثير من الإصلاحيين –وهابيون، وليبراليون، وشيعة، ونساء– لحظة ضعف النظام للاحتجاج او تقديم مطالبهم من خلال العرائض والخطابات إلى الملك.[59] وقد ظهرت حالة مماثلة عندما بدأ تنظيم القاعدة في قصف أهداف داخل السعودية، مما أدى، مرة أخرى، إلى أن يقدم الإصلاحيون مطالبهم إلى ولي العهد الأمير عبد الله، والذي كان الحاكم الفعلي للملكة في هذا الوقت.[60] ومازال إصلاحيو بداية التسعينيات والألفية شخصيات مهمة في المحاولات

---

[57] حسن الصفار، العلاقة الطائفية بين السنة والشيعة، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43275 في 9 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ وانظر أيضا: حسين المصطفى، المواطنة في فكر الإمام على، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43793 في 6 أبريل 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ وعبد الجليل الزاكي، المواطنة الصالحة في فكر الإمام علي، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id44272 في 8 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[58] See, for instance, Toby Craig Jones, 'The Clerics, the Sahwa and the Saudi State', *Strategic Insights*, Vol. 4, no. 3 (March 2008); and Gwenn Okruhlik, 'Understanding Political Dissent in Saudi Arabia', *MERIP Online*, available online at www.merip.org/mero/mero102401.html, 24 October 2001 (accessed on 1 November 2011).

[59] See R. Hrair Dekmejian, 'The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia', *The Middle East Journal*, Vol. 48, No. 4 (autumn 1994), pp. 627–643.

[60] R. Hrair Dekmejian, 'The Liberal Impulse in Saudi Arabia', *The Middle East Journal*, Vol. 57, No. 3 (summer 2003), pp. 400–413.

المبذولة اليوم لإصلاح المملكة، بعد أن قاموا بتطوير أفكار جديدة، وأحيانا مختلفة بالكامل.[61] وينبغي أن ينظر إلى جهود الإصلاح اليوم في هذا السياق التاريخي لأنها مبنية على التجارب السابقة.

ثاني العوامل السياقية التي يجب أخذها في الاعتبار هو جلوس الملك عبد الله على العرش في عام 2005. وكولي للعهد، كان عبد الله قد دعا بالفعل إلى الإصلاح في الشرق الأوسط في بدايات عام 2003، وقد استمر هذا الاتجاه عندما أصبح ملكا. وقد لاقى هذا التطور ترحيبا واسعا من الإصلاحيين في السعودية وقد تم النظر إلى نوايا الملك في هذا الصدد على أنها أصلية، بما في ذلك بين الشيعة.[62] وقد أكد العديد ممن تمت مقابلتهم هذا الرأي، مشيرين إلى ثقتهم في الملك، على الرغم من اعترافهم بأن حكمه لم يحقق الآمال التي كانوا يطمحون إليها. وبشكل عام، يبدو أن الملك، وبطريقة مشابهة لما يحاول الوهابيون البرجماتيون تحقيقه، يوجه معظم جهوده لجعل النظام الحالي أكثر احتمالا، بدلا من إجراء إصلاح حقيقي في النظام نفسه، كما سنرى لاحقا.

1.4.2 الإصلاح الاجتماعي: الضغوط و والإغاثة

يمكن تلخيص السياسات الإصلاحية للملك عبد الله بعبارات "احتواء الضغوط" و"خلق مصادر للإغاثة". فالملك لم يقم برفع ضغوط المؤسسات التي تعوق حرية السعوديين تماما –مثل المنظمات الدينية التي لها تأثير كبير على الحياة اليومية للسعوديين– ولكنه يقوم باحتواء نفوذها بدون إلغاء أي منها. وعلى العكس، فإن النظام لا يقوم في الحقيقة بزيادة مقدار كمية الحرية لدى السعوديين، ولكنه

[61] Stéphane Lacroix, 'Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New "Islamo-Liberal" Reformists', *The Middle East Journal*, Vol. 58, No. 3 (summer 2004), pp. 345–365; Stéphane Lacroix, 'Islamo-Liberal Politics in Saudi Arabia', in Paul Aarts and Gerd Nonneman (eds), *Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs* (London: Hurst & Co., 2005), pp. 35–56.

[62] Toby Jones, 'The Iraq Effect in Saudi Arabia', *Middle East Report*, Vol. 33, No. 1 (winter 2005), pp. 21–23; and Toby Jones, 'Seeking a "Social Contract" for Saudi Arabia', *Middle East Report*, Vol. 33, No. 1 (autumn 2003), p. 44.

يخلق مصادر بديلة، في شكل أماكن لتنفيس الضغوط مما يترك النظام سليما. وبهذه الطريقة يبقى الوضع الراهن أكثر احتمالا، على الرغم من الحفاظ عليه كما هو.[63]

1.4.3. الضغوط: هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تعتبر هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واحدة من أهم مصادر الضغوط الاجتماعية في السعودية. ويشتق اسم هذه الهيئة من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي ذكرت في القرآن.[64] وبسبب من الأساس الإيديولوجي للنظام السعودي، فإنه ينظر إلى هذه الفريضة باعتبارها علامة واضحة على شخصيته الإسلامية ولذلك قام النظام بتأسيس هيئة للقيام على تنفيذ هذه الفريضة على وجه الخصوص. وعلى هذا النحو، يطوف عدد من أعضاء هذه الهيئة في شوارع السعودية، ومطاعمها، ومراكز تسوقها لتطبيق التعاليم الأخلاقية للوهابية، من خلال التأكد من ارتداء النساء للحجاب، وأن الرجال والنساء غير المتزوجين والذين لا يمتون بصلة قرابة لا يختلطون ببعضهم البعض، وبأن المحال مغلقة في أوقات الصلاة، إلخ. وربما لأن الهيئة –مثالا مصغرا للسيطرة الاجتماعية– فإنها تمثل انتهاكا علميا جدا وحقيقيا للحرية الشخصية للسعوديين في الأماكن العامة، مما أدى إلى زيادة أعدادا الأشخاص الذين ينظرون إليها باعتبارها مصدر إزعاج.

ويعتبر معرض الرياض للكتاب من مصادر الإزعاج المتكررة للهيئة، وهو مناسبة سنوية يختلط خلالها الرجال والنساء بحرية نسبيا كما يتم خلالها أحيانا بيع الكتب المثيرة للجدل. وقد اعتبر الوهابيون المحافظون، لفترة طويلة، أن معرض الكتاب هو مصدر للانحراف، كما وصفوا معرض 2008 باعتباره مكانا يستطيع المرء أن يجد فيه "كتب الانحراف الفكري والأخلاقي".[65] وتمثل نوعية الأشخاص الذين يزورون معرض الكتاب مصدرا آخر للقلق بالنسبة للوهابيين المحافظين، بما في ذلك الشخصيات المشبوهة المزعومة من بين الصحفيين والكتاب والمثقفين. وهناك نقطة ثالثة يثيرونها وهي أن الرجال والنساء يبيعون ويشترون الكتب ويمكن أن يتفاعلوا بحرية خلال

---

[63] Independent of this author's own research, this phenomenon is also mentioned in Paul Aarts, 'Maintaining Authoritarianism: The Jerky Path of Political Reform in Saudi Arabia', *Orient*, Vol. 52, No. 1 (2011), pp. 29–42.

[64] انظر على سبيل المثال: سورة آل عمران، الآية 104؛ وسورة الأعراف، الآية 157؛ وسورة التوبة، الآية 71.

[65] بيان عن معرض الكتاب الدولي بالرياض، على الموقع الإلكتروني: http://almoslim.net/node/84399 في 24 فبراير 2008 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

المعرض.[66] ولذلك، من وجهة نظر المحافظين، فإن وجود الهيئة عموما، وخصوصا وجودها أثناء معرض الكتاب، هو شيء مفيد.

وهناك سعوديون آخرون يختلفون مع مواطنيهم المحافظين، ولكن لأسباب مختلفة. فعلى سبيل المثال، يجادل بعض الأشخاص بأن الهيئة في حد ذاتها ليست هي المشكلة، ولكنها تصبح مشكلة عندما يتجاوز أعضاؤها سلطتهم. ولذلك، تحتاج الهيئة إلى نظام صارم من القواعد التي يجب الالتزام بها من أجل منع التجاوزات التي تحدث.[67] وكمثال على هذه التجاوزات، فقد قام أحد أعضاء الهيئة بطعن رجل لأن زوجته لم تغط عينيها، مما يسبب الفتنة، وقد أدين هذا الحادث على نطاق واسع في الصحافة السعودية.[68] ومن المثير للاهتمام، قيام المثقف السعودي تركي الدخيل بنقد الهيئة ليس فقط بسبب قيام أحد أعضائها بارتكاب جريمة، ولكنه هاجم أيضا الحجة لفعل شيء مثل هذا. ويتساءل الدخيل "لماذا لم يقم عضو الهيئة بغض بصره [كما تأمرنا الآيات 30–31 من سورة النور المذكورة سابقا]؟[69] وقد تم الإدلاء بحجج مماثلة عندما أزعجت الهيئة معرض الكتاب عام 2011.[70] ومع ذلك، فإن الحجج المقدمة من قبل هؤلاء الكتاب لا تذهب أبعد من، أو على الأقل ليس بشكل صريح، محاولة احتواء الهيئة بدلا من إلغائها بالكامل.[71]

ومع ذلك، يتم التعبير عن وجهات النظر الأكثر تطرفا تجاه الهيئة، ليس على الأقل فيما يتعلق بمسألة حق المرأة في قيادة السيارة. وبالنسبة لبعض النساء، فإن حقيقة عدم السماح لهن بقيادة

---

[66] بيان عن معرض الكتاب 1431، على الموقع الإلكتروني: http://almoslim.net/node/126293 في 3 أبريل 2010 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[67] موقع جريدة الوطن الإلكتروني: www.alwatan.com/sa/Articles/Detail.aspx?Articleld=741 في 12 يناير 2010 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[68] انظر على سبيل المثال: موقع جريدة الوطن الإلكتروني: www.alwatan.net/sa/Articles/Detail.aspx?Articleld=3132 في 14 نوفمبر 2010 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[69] موقع جريدة الوطن الإلكتروني: www.alwatan.net/sa/Articles/Detail.aspx?Articleld=3143 في 15 نوفمبر 2010 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[70] موقع جريدة الوطن الإلكتروني: www.alwatan.net/sa/Articles/Detail.aspx?Articleld=4738 في 8 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[71] موقع جريدة الرياض الإلكتروني: www.alriyad.com/2011/03/05/article610904.html في 5 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ وموقع جريدة الرياض الإلكتروني: www.alriyad.com/2011/03/09/article12075.html في 9 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)،

السيارة تعني ضرورة بقائهن في المنزل؛ وبالنسبة للبعض الآخر، فإن ذلك يعني تعيين سائق. ولكن، طوال عام 2011، تحدت عشرات من النساء هذا الحظر المفروض عليهن، ووصل الأمر ببعضهن إلى نشر مقاطع فيديو وهن يقدن السيارة على موقع يوتيوب أو الكتابة بنشاط حول هذا الموضوع على تويتر. ومن الواضح أن الحملات التي أيدت هؤلاء النساء مثل حملة Women2Drive، قد مثلت صفعة جريئة على وجه منظمات مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبالرغم من أن بعض هؤلاء النساء قد تم القبض عليهن (وفي بعض الأحيان تمت معاقبتهن)، فإن الملك قد أصدر أمرا بالعفو عن بعضهن دون أن يأمر الهيئة بالكف عن اعتقال سائقي السيارات الإناث.

وحيث أن مسألة القيادة تمثل أيضا مزيدا من التنقل، والاستقلال، والحرية بالنسبة للنساء، فليس من المستغرب أن تصرح الناشطات في مجال حقوق المرأة بأن الهيئة تمثل عقبة رئيسية لحرية النساء، على الرغم من إقرارهن بأن الملك يكبح جماح سلطتها.[72] وخلال مقابلة مع مجموعة من الشباب في جدة، قال البعض أن الهيئة تخدم مصالح المتدينيين المحافظين، وليس لديها أساس شرعي، ومن المفضل أن يتم إلغاؤها جنبا إلى جنب بقية النظام الوهابي.[73] وعلى الرغم أن معظم السعوديين قد لا يذهبون إلى هذا الحد، فإن إحباط هؤلاء الشباب من التشدد الذي يعيشون في ظله واضح ويجب – حتى لو فقط بسبب مشاركة الكثير من الآخرين في هذا الإحباط، أن يؤخذ بجدية.

14.4. الإغاثة: الحوار الوطني

بدلا من إزالة مصادر الضغط الاجتماعي مثل الهيئة، قام ولي العهد في ذلك الوقت، والملك فيما بعد عبد الله بإنشاء مصادر بديلة للتنفيس عن هذه الضغوط. ولعل أهم هذه المصادر هو الحوار الوطني. وعن طريق تنظيمه من خلال مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، قام النظام السعودي بعقد اجتماعات للسعوديين من مختلف أنحاء المملكة ومن مختلف الطوائف منذ عام 2003، للتركيز على القضايا الخلافية مثل: حقوق المرأة، والعلاقات الدولية، والتعليم و" الآخر". وكان الهدف من

[72] مقابلة مع الخلود الفهد، الدمام، في 14 مارس 2011؛ ورشا حافظ، جدة، في 11 أكتوبر 2011؛ وناشطة في حقوق المرأة فضلت عدم ذكر اسمها، الرياض، في 7 مارس 2011.
[73] مقابلة جماعية مع حوالي 12 من الشباب، جدة، في 13 أكتوبر 2011.

هذه الاجتماعات هو التعارف، ومناقشة القضايا في جو ودي ومضياف، وحل المشاكل من خلال الحوار المدني. وعلى الرغم من أن هذه الأهداف قد تبدو متواضعة، بالنظر، على سبيل المثال، إلى عدم وجود اتصال حقيقي بين العديد من الأعضاء من مختلف الطوائف، فإن الفكرة كانت ثورية تماما وقدمت للناس متنفسا لشكاواهم. وعلاوة على ذلك، وبما أن المركز قد ركز على تعليم دورات حول الحوار والكياسة في جميع أنحاء المملكة، وأنتج بعض المواد الجيدة عن حواره الوطني السنوي، وأصبح لديه مجلته الخاصة "الحوار"، فقد بدت المبادرة وكأنها الطريق نحو المزيد من الإصلاح الاجتماعي.[74]

وعلى الرغم من أن جميع من أجريت معهم المقابلات اتفقوا على أنه من الجيد الجلوس على طاولة واحدة مع الآخرين الذين لديهم وجهات نظر مختلفة تماما، والذين يمثلون قطاعات من المجتمع لا تجتمع عادة في مثل هذه الأجواء الودية، فقد أعرب جميعهم، تقريبا، عن خيبة أملهم من عدم وجود نتائج لهذا الحوار. فقد قالوا إن الكلام كان جيدا، ولكنه فشل تماما في تحقيق أي إصلاح اجتماعي ملموس.[75] كما قال أحد الإصلاحيين إن الأمر ببساطة أنه إذا كان النظام حقيقة يريد الحوار، فلابد من إعطاء الحرية للصحافة.[76] ولكن، في مناقشة مع أحد كبار الموظفين في مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، تم تصوير الحوار الوطني باعتباره كان نجاحا باهرا إذ شارك فيه حوالي 5.00.000 شخص ولأنه حقق الهدف المرجو منه لجعل الناس يتكلمون مع بعضهم البعض بأسلوب حضاري. وفي هذا الرأي، لم يكن الحوار في حد ذاته وسيلة للإصلاح الاجتماعي، بل هدف منشود في حد ذاته.[77]

[74] لمعرفة المزيد عن مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، انظر: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني: كتاب موجز (الرياض: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، 2009)؛ مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني: استهلال (الرياض: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، بدون تاريخ).

[75] لقد كان هذا الرد شائعا ممن أجريت معهم المقابلات من جدة إلى المنطقة الشرقية، من الرجال والنساء، من السنة والشيعة. وقد وجدت استثناء واحدا من ثريا العريض، 14 مارس 2011، وهي مثقفة سعودية من خلفية مختلطة سنية وشيعية. وأيضا، كانت هناك طبيبة سنية، فضلت عدم ذكر اسمها، كانت إيجابية برغم وعيها بعدم وجود نتائج ملموسة.

[76] مقابلة مع محمد القحطاني، الرياض، في 21 مارس 2011.

[77] مقابلة مع فهد السلطان، الرياض، في 26 مارس 2011. والسيد السلطان هو نائب الأمين العام لمركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني.

ويمكن النظر إلى الحوار الوطني كمصدر من مصادر الإغاثة يستخدم من قبل النظام للسماح للشعب بالتنفيس في سياقات محدودة ومتحكم فيها مع الحفاظ على النظام ككل.[78] وليس من الواضح ما إذا كان الحوار الوطني هو جهد حقيقي من قبل الملك لتخفيف حدة التوترات الاجتماعية بين المجموعات المختلفة –حتى إن لم تكن له آثار سياسية– أو محاولة سافرة من قبل النظام ليدع الناس يتحدثون بين أنفسهم من أجل توجيه إحباطهم إلى حوار غير مؤذ لا يتحدى النظام.[79] وعلى أي حال، فإن الافتقار إلى الإصلاح الاجتماعي الحقيقي في السعودية لديه معادل واضح في المجال السياسي.

1.5 الإصلاح السياسي: الراعي في مقابل الدستور

1.5.1 الملك كراع

كما ذكرنا في القسم السابق عن الفصل بين الجنسين، فإن علماء الدين قد رأوا انخفاضا في ولايتهم عبر السنين وأصبحوا تابعين للنظام. وتعني هذه الزيادة في الطاعة أيضا زيادة في الاعتماد على، وبالتالي الإخلاص للحكام، لأنهم يعتمدون على الحكام. وبما أن الجهود الرامية إلى تحقيق الإصلاح السياسي تتطلب عادة الحد من سلطات الملك أو سلطات العائلة المالكة –من خلال توفير المزيد من القوة للشعب– وجعل القيادة أكثر شفافية، ومحاربة الفساد في الطبقة العليا، إلخ– وقد وقف علماء الوهابية المحافظة جنبا إلى جنب مع النظام وشجبوا الإصلاح. وبدلا من ذلك، نظروا إلى العلاقة بين الملك والشعب على أنها علاقة بين الراعي الذي يحكم رعيته المطيعة والذي هو أيضا جزء من الرواية الرسمية للنظام نفسه.[80]

---

[78] وتتضمن الأمثلة الأخرى نظام المنح التعليمية للطلاب للدراسة في الخارج، مما يسمح لهم بالحصول على تعليم متميز في الغرب دون الحاجة إلى إحداث إصلاح تعليمي حقيقي –مع كل الآثار الاجتماعية والسياسية المترتبة على ذلك- في البلد. وقد تم حديثا إنشاء جامعة الملك عبد الله للعلوم والتكنولوجيا، حيث يسمح فيها بالاختلاك بين الرجال والنساء، على خلاف أي جامعة أخرى في المملكة. وتعتبر هذه الجامعة استثناء من القاعدة ولكنها ليست نقطة انطلاق نحو المزيد من مثل هذه المعاهد.

[79] هذان، وفقا لواحدة ممن أجريت معهن المقابلات، وهي مشاركة منذ وقت طويل في الإصلاح المجتمعي، هما التفسيران للإجراءات التي اتخذها الملك؛ مقابلة مع سيدة أعمال سعودية فضلت عدم ذكر اسمها، جدة، في 12 مارس 2011.

[80] Gwenn Okruhlik, 'The Irony of *Islah* (Reform)', *The Washington Quarterly*, Vol. 28, No. 4 (autumn 2005), p. 154.

أصبح مفهوم الراعي والرعية بارزا، بشكل خاص، خلال الأشهر الأولى من عام 2011، عندما شهدت عدة أجزاء من الشرق الأوسط ثورات ضد الأنظمة الديكتاتورية فيما أصبح يعرف بالربيع العربي. ففي أوائل شهر مارس 2011، انتشرت الشائعات عن وجود احتجاجات في منطقة القطيف الشيعية في المنطقة الشرقية، وقد كانت هذه الشائعات كافية ليعزز النظام السعودي من وجوده العسكري في المنطقة، وكثيرا ما رفض سائقو التاكسي الذهاب إلى هناك، على الرغم من أن المظاهرات كانت صغيرة وسلمية بالكامل. ومع ذلك، قام النظام بحظر الاحتجاجات، وتعبئة المؤسسة الدينية للتنديد بها. وعلى سبيل المثال، أصدرت هيئة كبار العلماء بيانا مليئا بما يفترض أن يكون أدلة إسلامية لصالح الوضع الراهن وضد المظاهرات. وقد ذكر البيان أن المملكة العربية السعودية قد تأسست على القرآن، والسنة، والبيعة للحاكم، وضرورة الجماعة والطاعة. ولا يتم الإصلاح إلا من خلال النصيحة وليس من خلال المظاهرات والوسائل والأساليب التي تثير الفتنة وتؤدي إلى تقسيم المجتمع.[81] وقد ردد هذا الكثير من مؤيدي النظام، حيث اكد أحدهم على أن المملكة العربية السعودية قائمة على العقيدة الإسلامية الصحيحة، والاحترام، والعدل، والولاء، والتراحم المتبادل بين الراعي والرعية.[82]

وقد تعزز هذا الولاء من قبل الوهابيين المحافظين وغيرهم من مؤيدي النظام بعد أن ألقى الملك خطابا إلى شعب المملكة في 18 مارس 2011، والذي كان من المفترض، جزئيا على الأقل، ان يغلق النوافذ أما رياح "الربيع السعودي" المحتمل. وقد كان الخطاب مثالا على جهود النظام لإصلاح نفسه عن طريق جعله أكثر احتمالا بدون القيام بأي تغييرات جوهرية. فقد وعد الملك بتخصيص 500 مليار ريال سعودي (حوالي 130 بليون دولارا أمريكيا) للإسكان، ومكافحة الفساد، والمستشفيات، والتعليم، والجيش، ورفع مرتبات العاملين بالدولة، وحتى ؟؟؟؟؟، ولكن أيضا لمدارس تحفيظ القرآن، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمؤسسات الدينية الرئيسية الأخرى، كما اصدر مرسوما بتحريم إهانة علماء الدين من الآن فصاعدا.[83] وعلى الرغم من أن الخطاب يمثل محاولة سافرة لشراء الانتقادات والمعارضة، فإن الصحف السعودية، في الأيام القليلة التي تلت ذلك، امتلأت بالثناء

[81] موقع جريدة الرياض على الأنترنت: www.alriyadh.com/2011/03/07/article611507.html في 7 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[82] موقع جريدة الرياض على الأنترنت: www.alriyadh.com/2011/03/17/article614463.html في 17 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[83] تم إذاعة الخطاب في التليفزيون السعودي، كما تم نشره كاملا في العديد من الصحف الرئيسية في المملكة.

على خطاب الملك.[84] ولا يتكون هذا من الاتفاق مع قرارات الملك السياسية فحسب، ولكن تمت الإشادة بالعاهل أيضا باعتباره أبا حكيما ورحيما يؤكد على "حبه لكل مواطن وأن كل الشعب في قلبه".[85] وقد تحدث كاتب آخر عن خطاب الملك بإعجاب وكأنه موجه إلى "أبناء وبنات الملك".[86]

1.5.2. الدستور كبديل

وعلى مر السنين، تطورت وجهات نظر مختلفة بين الوهابيين والمصلحين الذين يقفون ضد الوهابية فيما يتعلق بكيفية عمل الدولة السعودية. وبناء على العرائض والخطابات المرسلة للملك والمذكورة سابقا، تم تداول عدة بيانات بين الناشطين في المملكة تعدد مطالب الإصلاح. وتبدأ إحدى هذه العرائض "نحو دولة الحقوق والمؤسسات" بالإشارة إلى الربيع العربي و"الإصلاح الجذري الجديد" الذي نحتاجه، والذي يعني وجود "مجلس شورى" منتخب بالكامل، والفصل بين منصبي الملك ورئيس الوزراء، ووجود قضاة مستقلين أكثر، ومحاربة الفساد، وحل مشاكل الإسكان الخاصة بالشباب السعودي، وتعزيز بناء المجتمع المدني، وزيادة الحرية والمشاركة، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين. وهناك عريضة أخرى بعنوان "الشعب يريد إصلاح النظام" والتي تؤكد أيضا على محاربة الفساد، ومزيد من الحرية والمشاركة، وتعزيز المجتمع المدني، ولكنها تضيف إلى ذلك مفاهيم أكثر عمومية مثل: إقامة ملكية دستورية مع وجود دستور مكتوب، ومواطنة كاملة للجميع، وحقوق النساء.[87]

ويجري تقاسم هذه المطالب المذكورة سالفا على نطاق واسع من قبل العديد من الإصلاحيين في المملكة،[88] ولكنهم يصلون إليها بطرق مختلفة. وإلى جانب حقوق المرأة والمواطنة، التي سبق

---

[84] انظر على سبيل المثال موقع جريدة الحياة على الإنترنت http://ksa.daralhayat.com/ksaarticle/246074 19 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ و http://ksa.daralhayat.com/ksaarticle/246087 19 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[85] موقع جريدة الحياة على الإنترنت http://ksa.daralhayat.com/ksaarticle/246089 19 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[86] موقع جريدة الحياة على الإنترنت http://ksa.daralhayat.com/ksaarticle/246085 19 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[87] تم تداول هذه البيانات عبر الإنترنت في بدايات 2011. ويملك مؤلف هذا المقال اثنين من هذه البيانات بحوزته.

[88] مقا بلات مع محمد الغامدي في الرياض، 12 مارس 2011؛ ومع جعفر الشايب في ؟؟؟؟، 11 مارس 2011؛ ومع محمد سعد الطيب في جدة، 11 أكتوبر 2011.

التعامل معها فيما سبق، تركز المطالب غالبا على العلاقات بين الحاكم والشعب. فالفكرة الكامنة خلف مفهوم الراعي–الرعية، حيث الملك هو الراعي الذي يسبغ نعمه على رعيته التي تشعر بالامتنان، قد تم انتقادها على نطاق واسع. ويذكر توفيق السيف، عالم الاجتماع الشيعي الذي تم ذكره سالفا، أن الحاكم [الأوربي] اعتاد أن يكون "رب البيت" وإذا تغير فالبيت يتغير معه. ويلاحظ السيف بقلق أنه بعد سقوط الإمبريالية في الشرق الأوسط، فإن وجهة النظر القائلة بإن "الدولة هي منظمة مستقلة عن المجتمع وتتمتع بسلطات مطلقة" أصبحت هي الفكرة المسيطرة في الإقليم.[89] وعلى هذا النحو، يرفض السيف مفهوم "البيعة"، الذي يدعم مثل هذه العلاقة، والذي يروج له الوهابيون المحافظون.[90] و يوافق عبد الله حميد الدين، وهو مثقف من جدة، على هذا ويرفض البيعة لأنها تعهد شخصي بالولاء لحاكم معين، وليست علاقة مؤسسية وتعاقدية مع حاكم منتخب يتطلب منصبه، وليس شخصه، الولاء. ولذلك، فهو يرفض علاقة الراعي–الرعية التي ترى في الحاكم أبا وفي المحكومين أبناء له، والتي لا تأخذ الشعب بجدية.[91]

إن وجود علاقة جديدة مع الملك والنظام يتطلب وجود مواطنين جدد. وثمة مشكلة بهذا الصدد ألا وهي الطبيعة المنقادة للثقافة السياسية السعودية. وهذا ليس فقط بسبب عدم المشاركة البرلمانية ووضع الملك كراع رحيم، ولكن أيضا بسبب الضعف الشديد للمجتمع المدني. وكما يوضح مريوان قانع، وهو أحد المشاركين في هذا التقرير، فإن المجال ضئيل جدا لإنشاء منظمات مستقلة عن الدولة، حيث أن كل هذه المنظمات، تقريبا، تحت رعاية الأمراء.[92] ونتيجة لهذا، غالبا ما ينظر السعوديون إلى السياسة باعتبارها ممارسة من قبل النخبة ولهذا فإنهم، بحسب كلمات أحد المصلحين، "أطفال" فيما يتعلق بالمشاركة السياسية.[93] ولقد كان الافتقار إلى وجود مجتمع مدني

---

[89] السيف ، "المسألة".

[90] مقابلة مع توفيق السيف في القطيف، 12 مارس 2011.

[91] مقابلة مع عبد الله حميد الدين في جدة، 10 أكتوبر 2011.

[92] Ana Echagüe and Edward Burke, '"Strong Foundations"? The Imperative for Reform in Saudi Arabia', FRIDE Working Paper No. 84 (June 2009), p. 17; and Okruhlik, 'The Irony of *Islah* (Reform)', p. 156.

[93] مقابلة مع رشا حفظي في جدة، 11 أكتوبر 2011؛ ومع توفيق السيف في القطيف، 12 مارس 2011. والاستشهاد السابق من المقابلة مع رشا حفظي.

نابض بالحياة وإلى وجود مؤسسات سياسية أحد الأسباب التي تم ذكرها للإجابة عن سؤال: لماذ من غير المرجح ألا يكون هناك ربيعا سعوديا.[94]

وعلى الرغم من الثقافة السياسية السعودية، فقد فكر الإصلاحيون فيما يجب أن يكون عليه دورهم كمواطنين. وعلى سبيل المثال جادل الإصلاحي الإسلامي عبد الله المالكي بأن حكم النبي محمد (ص) لم يكن مبنيا على كونه نبيا ولكن على إجماع الناس في المدينة ، مما يعني أن المواطنين يجب أن يكون لهم دور فعال في تقرير مصيرهم ولا ينبغي أن يمليه عليهم أي شخص، حتى ولو كان النبي محمد (ص) نفسه.[95] كما جادل أيضا بعض نشطاء حقوق المرأة لصالح هذه المشاركة الفعالة، مؤكدين على المشاركة في السياسية والمجتمع كتعبير حقيقي عن المواطنة الكاملة.[96] وبالنظر إلى وجهات النظر هذه، لم يكن من المستغرب أن قرار النظام بحظر المظاهرات في مارس 2011 لم يقابل بالترحاب من قبل الكثير من الإصلاحيين. وقد أوضح عدة كتاب شيعة بأن التظاهر في القطيف لم يكن حقا للأشخاص فحسب ولكنهم تساءلوا أيضا عما يمكن أن يفعله الناس إذا كانت كل كل طرق المشاركة الأخرى مسدودة،[97] وقد ردد وجهة النظر هذه الشباب الذين شاركوا في الاحتجاجات فعلا في المنطقة الشرقية وتم اعتقالهم نتيجة ذلك.[98] وبالمثل، فقد رفض بعض الإصلاحيين خطاب الملك باعتباره بديلا مؤقتا وجها لوجه لروح التغيير التي استمرت في ضرب دول المنطقة لشهور.[99] بينما لخص البعض الآخر وجهات نظرهم عن الخطاب ببساطة بقولهم: "إن خيار العائلة المالكة هو بين إعطاء المال أو إعطاء القوة. وبدلا من الإصلاحات، فقد حصلنا على المال".[100]

---

[94] مقابلة جماعية مع 5-10 شباب تظاهروا في مارس 2011 في القطيف، 19 أكتوبر 2011.

[95] عبد الله المالكي، "الإسلام الديني والإسلام السياسي .. الارتباط والتزامن"، موقع المقال: www.almqaal.com/?p=578, 10 October 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[96] مقابلة مع رشا حفظي في جدة، 11 أكتوبر 2011؛ ومع امرأة الأعمال السعودية، والتي فضلت عدم ذكر اسمها، في جدة، 12 أكتوبر 2011

[97] انظر على سبيل المثال: معتز فيصل، السعودية ومنع المظاهرات، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43232 في 7 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011)؛ وأديب عبد القادر أبو المكارم، المظاهرات تعبير جماهيري عن الرأي، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43315 في 11 مارس 2011 (تم الاطلاع علية في 1 نوفمبر 2011)؛ وزكريا بن معتق الصفوان، دفاعا عن حق التظاهر السلمي، موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=43639 في 28 مارس 2011 (تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[98] مقابلة جماعية مع 5-10 شباب تظاهروا في مارس 2011 في القطيف، 19 أكتوبر 2011.

[99] حسين العلاق، "السعودية بين المكرمات الملكية ومطالب الإصلاح السياسي"، على موقع راصد الإلكتروني: www.rasid.com/print.php?id=45389، 31 يوليو 2011,(تم الاطلاع عليه في 1 نوفمبر 2011).

[100] مقابلة مع محمد القحطاني في القطيف والرياض، 21 مارس 2011.

1.6 الخاتمة

لقد بين هذا الجزء من التقرير أن المناقشات والتيارات الثقافية في السعودية إنما تجري داخل سياق لا يقتصر فقط على الحدود التي وضعها الحكام السياسيون ولكن مهيمن عليه أيضا من قبل الوهابية. وبالنسبة للاختلاط، فقد أملى الوهابيون المحافظون هذا الخطاب، ليس لأن الجميع يتفق معهم ولكن لأنهم هم الذين وضعوا لهجة النقاش. وفي حين يملك الإصلاحيون، غالبا، حججا علمانية في موضوع الاختلاط، إلا أن الهيمنة المطلقة للوهابيين المحافظين في هذا المجال غالبا ما تقود السعوديين الأكثر ليبرالية إلى تبني نهجهم، على الرغم من أنهم يعتقدون أن حقوقهم لا ينبغي أن تستند إلى النصوص المقدسة بل إلى حقوق الإنسان العالمية. وعلى هذا النحو، يبدو أن عدد أنصار الاختلاط بين الجنسين ينمو، ولكن وبسبب تعنت النظام الديني، فليس هناك أثر يذكر بعد.

وبالمثل، يقف المفكرون الإصلاحيون الشيعة ضد نظام سياسي وديني غالبا ما ينظر أتباعه إليهم باعتبارهم مسلمون منحرفون في أفضل الأحوال وعملاء خائنون لإيران في اسوأ الأحوال. وفي الوقت نفسه، هناك إحباط بين المواطنين الشيعة في المنطقة الشرقية من أنهم يعيشون فوق بعض من أكبر احتياطات النفط في العالم في حين تذهب المنافع إلى أجزاء أخرى من المملكة. والحل لهذا كله يكمن في المواطنة، والمساواة في الحقوق والواجبات لكل المواطنين في مواجهة الحاكم، وهو المفهوم الذي أسسه المثقفون وعلماء الشيعة على كل من الفلسفة السياسية الغربية والفكر الإسلامي، وهو يعد مقبولا لكثير من الإصلاحيين السنة أيضا. ولكنه يحتاج إلى إصلاح جذري للحالة الراهنة، وهو الأمر الذي ليس من المرجح حدوثه قريبا.

وأخيرا، فإن المناقشات بشأن الإصلاح الاجتماعي والسياسي على الصعيد الوطني تمتد لعدة عقود، ولكنها تلقت دفعة قوية مع صعود الملك عبد الله إلى العرش، وهو الذي يعتبره الكثيرون ملكا إصلاحيا. ومع ذلك، لم يحدث إلا القليل من جهوده الإصلاحية، ومعظم الإجراءات التي تم اتخاذها تبدو وكأنها تهدف إلى ترسيخ المزيد من سلطة الوهابيين المحافظين على المجتمع ككل مع توفير

وسائل أسهل للمواطنين للهروب منها مؤقتا. وينطبق الأمر نفسه على المجال السياسي، حيث تستمر علاقات الراعي–الرعية في السيطرة داخل الدائرة الحاكمة، حيث يتم تصوير الملك بصفته الراعي الحكيم والأب الذي يعرف ما هو الأفضل لأطفاله، وأحيانا ما يغمرهم بالهدايا لإبقائهم هادئين. إن الأفكار الخاصة بتغيير تلك العلاقة إلى علاقة أكثر تعاقدية، حيث يتم إعطاء المزيد من ثقافة المشاركة السياسية حيث يسمح للمواطنين ببناء مجتمع مدني يكون مستقلا عن النظام حقا، إن هذه الأفكار إنما تتصادم مباشرة مع قوة والمصالح قصيرة الأجل للأسرة الحاكمة السعودية ولذلك فليس من المرجح أن تتحقق في المستقبل القريب.

هل هناك أي أمل بالنسبة للسعودية؟ من المثير للاهتمام أن الكثير من المفكرين الإصلاحيين متفائلون جدا، وهناك بالطبع سبب وجيه لهذا. فالسعودية، على عكس بعض البلدان الأخرى في المنطقة، ليست ديكتاتورية عسكرية وحشية ولا تعتمد على القمع الشديد لتجبر سكانها على الخضوع. وبالرغم من الافتقار النسبي إلى الإصلاح الحقيقي، فإن المناقشات والتيارات الثقافية هامة وأفكار الإصلاحيين تحصل على المزيد من الأتباع في السعودية. فالنظام، وعلى وجه التحديد لأنه يفرض الإخلاص على الشعب، يحتاج إلى أخذ وجهات نظر المجتمع في الحسبان. وحتى الآن فقد كان قادرا على استيعاب الإصلاحيين من خلال مزيج عبقري من الرشوة والفساد، ولكن منهجه في "جعل النظام أكثر احتمالا" دون تغيير النظام حقا من الواضح أنه لن يستمر إلى الأبد. وقد أشار العديد ممن تمت مقابلتهم إلى أن السعودية يجب أن تصبح دولة ديمقراطية تضمن حقوقا متساوية لكافة مواطنيها أو أن تصبح ديكتاتورية عسكرية. فإذا نحت السعودية نحو هذه الأخيرة، فمن المرجح أن يثور الشيعة الشباب من المنطقة الشرقية أولا، ببساطة لأن هناك تمييزا ضدهم أكثر في المجالات الدينية، والاجتماعية الاقتصادية والسياسية. ومع ذلك، ربما يكون من الأرجح أن النظام السعودي، قبل أن يصل إلى نقطة الانهيار، سيكون في حالة يعجز فيها عن تجاهل المجتمع ويكون عليه، بكل بساطة، أن يبدأ بالإصلاح. وقد تحتاج مثل هذه الحالة إلى سنوات، ولكن من غير المستبعد أنه في مثل هذا السيناريو، فإن الإصلاحيين في نهاية المطاف سوف يسحبون العصا من طرفها.

2. المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية: أشكال مختلفة، لغة واحدة

مريوان قانع

يتناول البحث في هذا الفصل المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية، ومختلف أشكاله، وأدواره وتحدياته. وقد حظيت المساهمات والقيود، ونقاط القوة الرئيسية، والتحديات والآفاق المستقبلية باهتمام خاص. ويعتبر البحث العلمي في هذا الموضوع نادرا جدا ويعاني من نقص في المعلومات الأساسية. وتحاول هذه المساهمة سد هذه الفجوة وتقديم صورة معقدة للمجتمع المدني السعودي تحت الحكم الاستبدادي للحكومة السعودية. وتميز ثلاثة أشكال من المجتمع المدني السعودي: غير السياسي، وشبه السياسي، والسياسي. ويشمل كل شكل أنواعا مختلفة من المنظمات التي تقوم بمجموعة مختلفة من الأنشطة، بينما تتمتع بعلاقات مختلفة مع الدولة. ومن العناصر المشتركة بين الأشكال الثلاثة هناك اللغة التي تستخدمها –ألا وهي لغة حقوق الإنسان واحترام التنوع. وقد تم اعتبار تطور هذه اللغة في إطار هذا البحث وسيلة لتحدي سيطرة القوى الدينية المحافظة في البلاد.

تميل النظريات السائدة فيما يخص دور المجتمع المدني في عمليات التغيير في العالم العربي بقوة إلى الاستهانة، إن لم يكن تجاهل، دور وقدرة المجتمع المدني في التغييرات الاجتماعية والسياسية. وقد أعطي الكثير من الاهتمام في الكتابات الأكاديمية لقوة الدولة على تنظيم وتوجيه مختلف الجهات الاجتماعية والسياسية، بما ي ذلك المجتمع المدني، والتلاعب بها. وفي هذه التحليلات تدمج الدولة المجتمع المدني وتعيد تشكيله لـ"ترقية" دورها الاستبدادي أو لتعزيز الوضع الراهن.[1] وفي هذه الكتابات، فإن التركيز على قدرة الدولة على إنشاء منظمات المجتمع المدني، والسيطرة عليها

[1] إن "ترقية التسلطية" إحدى النظريات السائدة في دراسة الأنظمة السياسية في الشرق الأوسط، بما في ذلك المملكة العربية السعودية. وتركز على آليات إعادة تأسيس التسلطية، واستدامتها وإعادة إنتاجها، حتى من خلال استخدام لغة الديمقراطية، أو حتى تطبيق بعض "الإصلاحات الديمقراطية" عند الضرورة. وبطبيعة الحال، فإن هذا المنهج يولد رؤى هامة في كيفية عمل الدول الاستبدادية الحديثة، ووظيفة السلطات وكيفية تنظيم السياق، ولكنه يتجاهل نقطة هامة جدا: لا تنظر إلى قيود عمليات "الترقية" وتبالغ في حالة سياسية وفكرية منظمة بشكل صارم، حيث تجد الجهات الفاعلة السياسية، بما في ذلك وكلاء المجتمع المدني، نفسها في الشرق الأوسط. كما لا ينظر هذا المنهج إلى كيفية وظيفة الخطابات الجديدة وكيفية نشأ الأفكار الجديدة والوكالات. انظر Steven Heydemann, *Upgrading Authoritarianism in the Arab World*, The Saban Center at The Brookings Institution, No. 13 (October 2007). ولرؤى مختلفة قائمة على نفس المنهج، انظر Steven Heydemann and Reinoud Leenders, 'Authoritarian Learning and Authoritarian Resilience: Regime Responses to the 'Arab Awakening', *Globalization*, Vol. 8, No. 5 (2011), pp. 647–653 وانظر أيضا: Thomas Carothers, 'The End of the Transition Paradigm', *Journal of Democracy*, January 2002, pp. 5–21; Amy Hawthorne, 'Middle Eastern Democracy: Is Civil Society the Answer?', *Carnegie Paper* No. 44 (March 2004) و؛ Sean L. Yom, 'Civil Society and Democratization in the Arab World', *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 9, No. 4 (December 2005).

ودمجها، قد قلل من أهمية منظمات المجتمع المدني في السياق الاستبدادي. فمن خلال الاهتمام بلغة المجتمع المدني، والخطابات التي تستخدمها والتوقعات التي لديها داخل المصفوفات الدينامية لعلاقات القوة، يقدم هذا البحث صورة أكثر دينامية للمجتمع المدني من معظم الكتابات الموجودة. وبدون تجاهل دور الدولة في تنظيم وإخضاع القوى المجتمعية، يتجاوز هذا البحث المنهج الذي يركز على الدولة في تحليل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني. وبخلاف ذلك، يركز خصيصا على الديناميات داخل المجتمع المدني نفسه وأدواره السياسية وشبه السياسية.

وينقسم هذا الفصل من التقرير إلى ستة أجزاء. يتناول الجزء الأول منهج البحث. ويقدم الجزء الثاني وصفا نظريا ونقديا قصيرا لمفهوم المجتمع المدني. أما الجزء الثالث، فيميز أنواعا مختلفة من المجتمع المدني. ويدرس الجزء الرابع السياق السياسي، والديني والثقافي الذي تتم فيه المناقشة حول دور وممارسات المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية. وبالنسبة للجزء الخامس، فإنه يدرس المشهد العام للمجتمع المدني، ومنظماته المختلفة ومجالات نشاطاتها في السعودية. وختاما، يقدم الجزء الأخير النتائج الرئيسية.

2.1 منهج البحث

يستخدم المشروع منهج من العلوم الاجتماعية، يجمع بين البحث الميداني ودراسة الكتابات النظرية المتعلقة بالموضوع. وخلال العمل الميداني في المملكة العربية السعودية، تم إجراء مقابلات متعمقة مع أعضاء المجتمع المدني في مختلف أنحاء المملكة. فأثناء إقامة استغرقت أسبوعين في يونيو 2010، تم إجراء العمل الميداني في الرياض وجدة. وقد تم استكمال هذا في يناير 2011 من خلال عمل ميداني في الرياض والمنطقة الشرقية لمدة أسبوعين. وكان الهدف الحصول على فهم لأفكار وتوقعات ممثلي المجتمع المدني السعودي ومعرفة ما إذا كان في نيتهم القيام بدور إيجابي في عمليات التغيير في السعودية و/أو قدرتهم على ذلك. وبالإضافة إلى ذلك، يعتمد البحث أيضا على دراسة الكتابات النظرية، كما يتضمن استخدام المصادر الفرعية وتحليل الصحف والمواقع الإلكترونية. وقد تم إعارة اهتمام خاص بلغة مختلف منظمات المجتمع المدني. ولا يتم النظر إلى اللغة كوسيلة محايدة للتواصل، بل كوسيلة بناء وإعادة بناء الواقع الاجتماعي –كقوة "أدائية". وفي هذا المعنى، تولد اللغة جهات تستطيع التحول إلى قوة اجتماعية للتغيير على المدى الطويل (انظر الجزء التالي).

إن أسئلة البحث التي طرحت هي: ما هي التطورات الرئيسية في الإصلاح السياسي والاجتماعي في المملكة العربية السعودية في فترة ما بعد حرب الخليج 1990–1991 وما هي الدوافع الرئيسية للتغيير؟ ما هو المجتمع المدني وما هي أشكال المجتمع المدني السعودي؟ ما هو الدور الذي يمكن للمجتمع المدني القيام به في تحول المملكة العربية السعودية؟ ما هي المساهمات التي يمكن القيام بها وما هي القيود، والقوى الرئيسية، والتحديات والآفاق المستقبلية؟

ومن حيث التحليل، يميز البحث بين ثلاثة أنواع من المجتمع المدني: أشكال غير سياسية؛ وشبه سياسية؛ وسياسية للمجتمع المدني. ويقوم هذا التقسيم على الموضوعات والأسئلة التي تهم كل فرع، والنشاطات التي تمارسها هذه الفروع والأفكار التي تنتجها.

ويعير هذا الفصل اهتماما خاصا بتحليل السياق التاريخي الذي يعمل فيه المجتمع المدني السعودي ويسلط الضوء على القيود والفرص التي يواجهها في تنفيذ التغييرات الاجتماعية، والثقافية والسياسية.

2.2 المجتمع المدني: التعريف والمنهج

يعد المجتمع المدني مفهوما غربيا له علاقة وثيقة بالأفكار والممارسات الليبرالية للحكم؛ إنه جزء من صياغة غربية محددة للعلاقة بين الدولة والمجتمع. ولكن هذا الأصل الغربي لا يمنع هجرة المفهوم من بلاده الأصل إلى سياقات جديدة. فبسبب العولمة المستمرة للمفهوم، تنتشر أفكار المجتمع المدني، ولغته ومؤسساته إلى أنحاء مغايرة للعالم.[2] ولكن في الكتابات عن المجتمع المدني،[3] ما زال هناك الكثير من النقاش حول التعريفات، والارتباك فيما يخص المفهوم والغموض الوظيفي بالنسبة للمفهوم.[4]

ويستخدم هذا البحث أدنى تعريف للمجتمع المدني والذي ينظر إلى المجتمع المدني كـ"مجال الحياة الجمعية الاختيارية التي تتجاوز الروابط العائلية بينما هي منفصلة عن الدولة." ويتضمن هذا

---

[2] John Keane, *Global Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[3] Thomas Carothers, 'Civil Society, Think Again', *Foreign Policy* (winter 1999), pp. 18–29، وانظر أيضا Jeremy Jones, *Negotiating Change: The New Politics of the Middle East* (London and New York: I.B. Tauris, 2007). وهناك أنماط مختلفة للمجتمع المدني. فانظر، على سبيل المثال، "الأنواع الستة للنشاط" لعاصف بيات، التي هي مظاهرات حضرية حاشدة، ونقابات العمل، والنشاط المجتمعي، والإسلامية الاجتماعية، والحكومات غير الحكومية، والزحف البطيء، في 'Activism and Social Development in the Middle East', *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 34, No. 1 (February 2002), pp. 1–28. وانظر أيضا Oliver Roy, 'The Predicament of "Civil Society" in Central Asia and the "Greater Middle East"', *International Affairs*, Vol. 81, No. 5 (October 2005), pp. 1001–1012؛ و Yom, 'Civil Society and Democratization in the Arab World'؛ و Francesco Cavatorta and Vincent Durac, *Civil Society and Democratization in the Arab World: The Dynamics of Activism* (London: Routledge, 2010).

[4] Finn V. Heinrich, *CIVICUS: Global Survey of the State of Civil Society* (Bloomfield, CT: Kumarian Press, 2007).

التعريف "تنوعا واسعا من الجمعيات، مثل المنظمات غير الحكومية التي تعمل في مجال الدعوة، والمنظمات غير الحكومية الموجهة للخدمة، ونقابات العمل، والجمعيات المهنية، والجمعيات العرقية، والجماعات الطلابية، والمنظمات الثقافية ("من جمعيات كورال إلى نوادي مراقبة الطيور")، والنوادي الرياضية والمجموعات المجتمعية غير الرسمية (بما في ذلك المقاهي)."[5] وبعبارة أخرى، يشير المجتمع المدني إلى الحياة الجمعية دون إكراه والتي تختلف عن مؤسسات الأسرة والدولة. ويتبقى سؤال عن وضع السوق والعلاقة بينه وبين المجتمع المدني. وحسبما يكتب تشامرز وكوبستين، " يضم بعض المفكرين، خاصة الليبراليين والليبرتاريين بشكل أبرز، الاقتصاد إلى المجتمع المدني. أما البعض الآخر، وخاصة اليساريين ولكن ليس بشكل حصري، يستبعدون الاقتصاد."[6] ويتضمن هذا البحث العلاقات الاقتصادية فقط بقدر ما هي جزء من الحياة الجمعية، على سبيل المثال، المؤسسات المهنية مثل الغرف التجارية ونقابات العمل، بينما لم يتضمن الشركات المهنية.

وبالإضافة إلى ذلك، تم تضمين الجهات الفاعلة غير التنظيمية والناشطين على الإنترنت كأجزاء من المجتمع المدني والنشاط المدني. وفي حالة المملكة العربية السعودية، يستحق النشاط على الإنترنت أو المجتمع المدني الرقمي اهتماما خاصا، لأنه يعتبر أحد أشكال النشاط القليلة التي لا تتحكم فيها الدولة والتي تعمل في فضاء إلكتروني حر –ولكن ليس بدون قيود.

ويجب ذكر نقطة هامة أخرى هنا، ألا وهي البعد المعياري للمجتمع المدني. فمن المعتقد بشكل عام أن المجتمع المدني في الأساس شيء جيد. ويفترض أن يؤدي تطور المجتمع المدني إلى الشفافية والمساءلة بشكل تلقائي، وأن ينشئ مجتمعا ديمقراطيا مستقرا، وبالتالي سيؤدي إلى تمكين المواطنين. وحسب هذا المنظور، يعتبر المجتمع المدني اسما مختلفا للتقدم الاجتماعي والثقافي، و" للقيام بخير الأمور والأشياء الصحيحة".[7]

وفي الواقع، تعرض هذا المنهج الإيجابي والمعياري للنقد في ضوء ما يزيد على عقدين من تشجيع المجتمع المدني في العالم. ويبدو أن القليل من التوقعات الكبيرة قد تم تحقيقها.[8] وحسب قول هؤلاء

---

[5] Hivos, *Knowledge Programme: Civil Society in Closed Societies, Programme Plan 2008–2010* (2010)، وثيقة غير منشورة.

[6] Simone Chambers and Jeffrey Kopstein, *Civil Society and the State*, Oxford Handbooks Online (Oxford: Oxford University Press, 2011) والمتاح على الإنترنت في موقع:
http://www.oxfordhandbooks.com/oso/private/content/oho_politics/9780199548439/p039.html#oxfordhb-9780199548439-chapter-20، تم دخوله في سبتمبر 2011.

[7] Hivos, *Knowledge Programme: Civil Society in Closed Societies*.

[8] انظر لمجموعتين حديثتين فيما يخص ظاهرة الصمود Oliver Schlumberger (ed.), *Debating Arab Authoritarianism: Dynamics and Durability in Nondemocratic Regimes* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007) و Marsha Pripstein Posusney and Michele Penner Angrist (eds), *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2005). وفيما يتعلق بالقيود الخاصة لـ"سياسة الديمقراطية" من خلال النهوض بالمجتمع المدني، انظر Nicola Pratt, *Democracy and Authoritarianism in the Arab World* (Boulder,

النقاد فإن "المجتمع المدني *قد يكون* مصدرا للتغيير الديمقراطي، ولكنه ليس كذلك بطبيعته".[9] والسبب بسيط: "إن معظم منظمات وحركات المجتمع المدني تؤيد الوضع الراهن، كما أنها منظمات موجهة لمسألة واحدة وتعمل في دوائر صغيرة. وعلاوة على ذلك، تعتمد إلى حد كبير على التمويل الأجنبي، وتدعو إلى إصلاحات تقليدية، وفي أغلبية الحالات تعتبر غير سياسية".[10]

ومع أن هذا النقد للمنهج المعياري للمجتمع المدني يعتبر مقبولا، إلا أن لدي شكوك فيما يتعلق بالاستنتاج المتسرع بأن المجتمع المدني يعتبر عادة غير سياسي ولا يتحدى الوضع الراهن. فما يعيق هذا النوع من التبرير هو مفهوم ضيق للسياسة تحصر السياسة في الصراع بين الدولة والمجتمع. وعلى مستوى أساسي أكثر ، يتجاهل هذا المفهوم الدور السياسي للغة في عملية التغيير وتأثيرها كجزء أساسي من الخطاب العام، مرتبط بالحياة السياسية بشكل مباشر.[11] وحتى في دولة مثل المملكة العربية السعودية، تتحدث أغلبية منظمات المجتمع المدني لغة الحقوق، بدءا من خطاب حقوق الإنسان المجردة إلى الحقوق الأكثر تحديدا مثل حقوق الأطفال، والنساء، واليتامى والمساجين، الخ. كما تتكلم أيضا لغة الاحترام، والتعددية والتنوع. ولا تأخذ معظم الكتابات عن المجتمع المدني والاستبدادية هذا البعد اللغوي في الحسبان. ومن الصحيح أن المجتمع المدني في العالم العربي، وخصيصا في المملكة العربية السعودية، لا يعد قوة للتحرير، ولكن تجاهل بعد اللغة، والخطاب والأفكار، وإنكار قدرته على التغيير على المدى الطويل يعتبر خطأ أيضا.[12]

ولا تعتبر اللغة مجرد وسيلة تواصل محايدة، بل هي أيضا وسيلة إنشاء وإعادة إنشاء الواقع الاجتماعي –أي أن، للغة قوة "أداء". فاللغة تولد جهات قد تتحول إلى قوة اجتماعية للتغيير. وللحياة السياسية طبيعة لغوية قوية ولا يمكن فهم الوظائف السياسية والمضمون السياسي للغة بشكل كاف من خلال نظريات تعتبر اللغة مجرد وسيلة تواصل، تمثيل وتبادل معلومات. ولا يمكن تقليل المجتمع المدني الذي يتحدث لغة حقوق الإنسان والتعددية في سياق استبدادي إلى آلة تحكم آخر في أيادي حكومة استبدادية. وعلى عكس ذلك، فقد تحول إلى قوة تتحدى السلطة الاستبدادية وتؤدي إلى

Mervat Rishmawi and Tim Morris, 'Overview of Civil وهناك مسح ناقد آخر لـ .CO: Lynne Rienner, 2007) Society in the Arab World', *Intrac: Praxis Paper* No. 20 (October 2007)؛ وهناك مساهمات متعددة لـ Sarah ben Néfissa *et al.* (eds), *NGOs and Governance in the Arab World* (Cairo and New York: American University in Cairo Press, 2005).

[9] Hivos, *Knowledge Programme: Civil Society in Closed Societies*، ص.6.

[10] Hivos, *Knowledge Programme: Civil Society in Closed Societies*، ص.6.

[11] Hanna Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958).

[12] وقد كانت قدرة لغة الحقوق واضحة في الثورات العربية التي حدثت في الشهور الأخيرة. ففجأة، شهدنا جماهير من الناس الغاضبة من تونس، ومصر، واليمن، وليبيا، وسورية والبحرين الخ، وهي تتحدث لغة ليبرالية بدائية تشمل الحقوق الشخصية والجماعية وتطالب بأشكال مختلفة من الحرية. وتم إنشاء هذه اللغة خلال العقدين الأخيرين وقد شاركت وكالات مختلفة في عملية إنشائها، بما في ذلك قطاعات من المجتمع المدني، والمثقفين، وبعض مؤسسات الدولة والقنوات التليفزيونية الفضائية عبر الوطنية.

معارضة جادة. ومثلما يقول بورديو، يتم وضع طرق الهيمنة والإقصاء واستدامتها من خلال التبادلات اللغوية، وبالتالي تصبح اللغة قوة تتحدى الهيمنة والإقصاء.[13]

ودعوني أشرح البعد "الأدائي" للغة من خلال بلورة قصيرة لوضع جودث باتلر لهذا المفهوم.[14] بالنسبة لباتلر، فإن الفعل "الأدائي" عبارة عن "الممارسة المتكررة والمقتبسة التي يتنج الخطاب من خلالها التأثير الذي يذكره."[15] وهذه الممارسة الخطابية هي التي تضع أو تنتج ما تذكره.[16] وتدرس باتلر هذه القدرة "الأدائية" للغة وعلاقتها بإنشاء الهوية الجنسانية للذكر والأنثى. وفي رأيها، أن النوع الجنساني لا يعتبر شيئا معطى، أو ما هو الواحد عليه، بل هو ما يفعله الشخص، وسلسلة من الأفعال، وفعل بدلا من اسم، و"القيام بفعل" بدلا من "كون شيء". وفي منظور باتلر، فإن الهويات الجنسانية يتم بناؤها وتكوينها من خلال اللغة؛ اللغة تؤدي هوية الذكر والأنثى. ويعني هذا أن الخطاب يخلق أوضاع الموضوع والهياكل اللغوية تبني الذات. إن النقطة التي تحاول باتلر وضعها هي أنه لا يوجد أي هوية جنسانية تسبق اللغة؛ وعلى عكس ذلك، تصبح هوية الذكر حقيقة سائدة من خلال التكرار، والاقتباس وإعادة الاقتباس.

ولغرض البحث هنا، سيجادل هذا الفصل أن الخطابات التي تتداول واللغة التي تستخدمها مختلف المجموعات تعد عناصر هامة للحياة الاجتماعية والسياسية. ويسيس هذا الوضع الجديد المواطنين، حتى ولو ببطء. إنه يفتح بشكل تدريجي فضاءات جديدة خارج مؤسسة الدولة ويجعل المنافسة السياسية أكثر احتمالا على المدى الطويل. ولا يعني هذا أن حركة شعبية جديدة ستظهر على الفور، بل يعني أن ظهور مختلف الروايات الاجتماعية قد يعمل كخطاب هيمنة مضاد يتحدى الرواية الرسمية وشرعية الدولة على المدى الطويل.

2.3 أنواع المجتمع المدني

في معظم الكتابات الأكاديمية، يعتبر المجتمع المدني مجالا مميزا عن الدولة، بيمنا لديه علاقة خاصة بها. وهذه العلاقة متنوعة ولا يمكن حصرها في مجرد كونها إما معارضة أو مستقلة. وقد

---

[13] Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990). وانظر أيضا Pierre Bourdieu, 'The Economy of Linguistic Exchanges', *Social Science Information*, Vol. 16, No. 6. (1997), pp. 645–668.

[14] تعتبر العلاقة بين اللغة، والتفكير والفعل موضوعا هاما في الأدب الحديث. ففي روايته "ألف وتسعمائة وأربعة وثمانون"، يكتب جورج أورويل عن "اللغة المخادعة" كلغة محدودة جدا ذات القليل من المفردات كوسيلة للتحكم في المجتمع وضبطه في نظام مستبد. وترمي الحكومة في "ألف وتسعمائة وأربعة وثمانون" إلى خفض عدد مفردات اللغة المخادعة. ومن خلال تقديم اللغة المخادعة، تريد الحكومة تغيير طريقة تفكير الجمهور. فتضيق اللغة المخادعة نطاق الفكر وتقصر ذكريات الناس.

[15] Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* (London: Routledge, 1993).

[16] Butler, *Bodies that Matter*, p. 13.

قامت مناهج جديدة لوضع مفهوم للمجتمع المدني بتحليل مختلف أنواع العلاقات بين المجتمع المدني والدولة. وهناك منظران يميزان ستة منظورات لهذه العلاقة بين المجتمع المدني والدولة.[17]

المجتمع المدني *المنفصل عن* الدولة. في التفكير في المجتمع المدني كشيء منفصل عن الدولة، هناك ثلاث سمات بارزة: الطابع الاختياري للمشاركة؛ الجودة المتعددة للأنشطة؛ والطابع السلبي لحدود المجتمع المدني. وتعني هذه السمة المذكورة أخيرا فهم المجتمع المدني كشيء منفصل عن الدولة –يضع حدا لمنع الدولة من دخوله بشكل رئيسي.

المجتمع المدني ضد الدولة. في هذا الدور، ليس المجتمع المدني فقط مجالا منفصلا عن الدولة؛ إنه وكيل يتعامل مع الدولة، ويعارضها فعلا، أو يمكن اعتباره كذلك.

المجتمع المدني *المؤيد* للدولة. إن العلاقة بين المجتمع المدني والدولة الظاهرة نتيجة هذه الرؤية معقدة وكثيرا ما تعكس دينامية الحب والكراهية. ومن جهة، يؤيد ويسند المجتمع المدني الدولة. ومن جهة أخرى، فإنه يمثل كمية معينة من المعارضة ضد الدولة.

المجتمع المدني *في حوار* مع الدولة. في هذه الحالة، يعتبر المجتمع المدني في حوار مبتكر وناقد مع الدولة. ويعني هذا أن الدولة لديها درجة معينة من المساءلة وعامة تبرر أفعالها ردا على الأصوات المتعددة الكثيرة التي تعلو في المجتمع المدني.

المجتمع المدني *في شراكة* مع الدولة. في هذه الحالة، تحتاج الدولة إلى المجتمع المدني ووظائفها الخاصة. فلا تستطيع الدولة التعامل، إذ أن التطورات المحلية والدولية هي التي تحدد السياسات الوطنية والإقليمية. وليس في وسع الدولة توفير السلع أو الخدمات بدون مساعدة ووساطة مؤسسات غير تابعة لقطاع الدولة. وللإجابة على هذه التحديات الجديدة، تفكر الدولة في نظام حكم متعدد المستويات، والتبعية وإدارة عامة جديدة. وفي هذا الوضع، يصبح المجتمع المدني شريك الدولة.

المجتمع المدني *خارج* الدولة. يشير هذا إلى مجتمع مدني عالمي عبر الأوطان ومنظمات مجتمع مدني تعبر حدود الدولة.

إن هذه المنظورات الست للعلاقات بين المجتمع والدولة "لا تستبعد بعضها البعض، ولا تتنافس مع بعضها البعض بالضرورة. ومثلما سيتضح، فمن الممكن التأكيد على عدد من هذه المنظورات في آن واحد".[18] وتشير هذه المنظورات المغايرة إلى أنه بوسع المجتمع المدني أن ينظم نفسه بطرق مختلفة، ليس فقط في معارضة الدولة أو بطريقة مستقلة عنها. وفي حالة المملكة العربية السعودية، تعتبر هذه النقطة أساسية، لأن جزءا كبيرا من المجتمع المدني السعودي لا يستطيع تنظيم نفسه ضد الدولة

[17] Chambers and Kopstein, *Civil Society and the State*, chapter 20.
[18] Chambers and Kopstein, *Civil Society and the State*, chapter 20.

أو بشكل مستقل عنها ولا يقوم بذلك. فالدولة هي التي تتحكم فيه وهو مجبر على تأييدها أو الشراكة معها، أو في أفضل الأحوال، الحوار مع الدولة. وتفرض الدولة السعودية طابع شركات على منظمات المجتمع المدني وتحاول ليس فقط دمجها في هياكل النظام، بل أيضا استخدامها لتعزيز قوتها السياسية. ولا تتردد الدولة في استخدام أي أسلوب، بما في ذلك العنف، لمنع ظهور منظمات المجتمع المدني المستقلة إن كونت تهديدا.

ومثلما سبق ذكره، يمكن تمييز ثلاثة أنواع من المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية: غير السياسي؛ وشبه السياسي؛ والسياسي. وبشكل عام، تعتبر المنظمات غير السياسية وشبه السياسية ضمن المنظورات الثالثة حتى الخامسة المذكورة آنفا: فهي تؤيد الدولة؛ وتكون شراكة معها؛ وهي في حوار دائم مع وكالاتها. أما النوع السياسي للمجتمع المدني، فإنه يقع داخل الفئتين الأولى والثانية، وهو مجبر على العمل منفصلا عن الدولة وفي بعض الحالات حتى معارضا لها. إن معظم منظمات المجتمع المدني السياسية ليست مرخصة وتعمل، وفقا للقانون السعودي، بطريقة غير شرعية. وتعتبر هذه المنظمات منظمات حقوق الإنسان بشكل حصري.

2.4 السياق السياسي للمجتمع المدني السعودي: ديناميات اجتماعية وسياسية جديدة

تستند الدولة السعودية إلى ملكية مطلقة بدون دستور، أو أحزاب سياسية، أو نقابات عمل أو مؤسسات محمية. لا تتمتع البلد بأي تقسيم حقيقي للسلطة بين الفروع التنفيذية، والتشريعية والقضائية. وتسيطر العائلة المالكة، وهي آل سعود، على الحكومة. ويحافظ النظام الاستبدادي على جهاز أمني عام قوي ويمنع جميع المؤسسات التي تعمل بدون ترخيص رسمي أو إشراف. ولكن، ما زالت هناك القليل من الفتحات في المجتمع السعودي المعاصر: هناك الكثير من الحديث حول الإصلاح، وحقوق الإنسان، والتسامح، والتعددية الدينية والثقافية.[19] وتشارك في هذا الخطاب مختلف مؤسسات الدولة، والقطاع المعتدل للمؤسسة الدينية وليبراليي المملكة.[20] وقد تم اتخاذ خطوات أيضا لترجمة هذا الخطاب إلى برنامج إصلاحي محسوب جيدا لبعض عناصر الحياة السعودية الاجتماعية، والدينية والثقافية. وزاد عدد منظمات المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية، كما اتسع نطاق نشاطها، وتم إنشاء منظمات حقوق الإنسان؛ وباختصار، فقد أصبحت وسائل الإعلام

[19] إن مثلا جيدا لهذا التيار التقرير الثاني للجمعية الوطنية لحقوق الإنسان، الذي تنقد المنظمة فيه وضع حقوق الإنسان في المملكة السعودية العربية نقدا شديدا. انظر الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان، *التقرير الثاني حول وضع حقوق الإنسان في المملكة العربية السعودية* (المملكة العربية السعودية، 2010). وقد قامت الدولة السعودية نفسها بإنشاء منظمة حقوق الإنسان هذه.

[20] Pascal Ménoret, *The Saudi Enigma* (London and New York: Zed Books, 2005). See also Daryl Champion, *The Paradoxical Kingdom: Saudi Arabia and the Momentum of Reform* (New York: Columbia University Press, 2003).

السعودية متنوعة وتتمتع بحرية نسبية، وتم تطبيق بعض التغييرات الديمقراطية على الحياة الداخلية لبعض قطاعات منظمات المجتمع المدني.[21] وفي تسعينيات القرن العشرين، ظهرت ظاهرة الاستراحات ("مواقع الراحة" والمقابلات الخصوصية)، حيث يتقابل أعضاء مختلف المجموعات الاجتماعية للاسترخاء والحديث عن مسائل اجتماعية، وثقافية وسياسية مختلفة. وحسب قول عالم اجتماع سعودي، "فإن كل قطاع من قطاعات المجتمع السعودي استخدم الاستراحات، سواء كان من المحافظين أو من معارضيهم".[22] وبما أن المقابلات قد تمت في المقاهي أيضا، بدلا من المساجد فقط، فقد اتسع نطاق المقابلات والمسائل التي يتم تناولها أكثر من ذي قبل.[23] وقد دفع صعود القنوات الفضائية عبر الأوطان، التي كسرت احتكار شركة الإذاعة والتليفزيون الوطنية، هذا التطور دفعة هائلة.

وبالرغم من أن إصلاح الحكومة السعودية لا يتقدم بالسرعة الموعودة،[24] لم يمت التفاؤل في السعودية بشكل كامل. فهناك وكالات مجتمعية مغايرة تطلب وتتوقع تغييرات في السنوات القادمة. فقد قال لي صحفي مستقل ومدون في جدة بحماس إن السعودية تشهد بالفعل "نهضة جديدة وإن المجتمع المدني السعودي سيكون محركها".[25] ويعتبر هذا، بالطبع، رؤية تفاؤلية للغاية، ولكن ليست بدون أساس بشكل كامل. فمنذ بداية تسعينيات القرن العشرين، والمناخ العام في السعودية منفتح للتغيير نسبيا. وقد أصبح هذا الانفتاح النسبي أكبر أهمية بعد 2005، عندما تم تتويج عبد الله ملكا. وبالمقارنة مع الفترة السابقة عندما اعتبر التغيير في المملكة العربية السعودية شيئا سيئا، وحتى خاطئا وضد مبادئ الإسلام، وتم إدانته كبدعة، فقد تزايد عدم رضا الشعب بالمسافة المحدودة للتغيير ووتيرته البطيئة. وتزايد رفع صوت الدعوة إلى حرية تعبير أكبر، وزيادة حقوق المرأة، وإنهاء التمييز وعدم التسامح. ولكن، مثلما قال أحد المعلقين، فإنه "لا يوجد إلا القليل الذي هو راديكالي بالنسبة لحركة الإصلاح في السعودية. ففي الأغلب تتكون من المثقفين، والأكاديميين، والعلماء

[21] على سبيل المثال، من المسموح لاتحاد الأدباء والفنانين إجراء انتخابات مستقلة خاصة به، الأمر الذي كان مستحيلا قبل بضعة سنوات. انظر لمراجعة منظمات المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية، Caroline Montagu, 'Civil Society and the Voluntary Sector in Saudi Arabia', *Middle East Journal*, Vol. 64, No. 1 (winter 2010), pp. 67–83.

[22] عبد العزيز الخضر، *السعودية سيرة الدولة والمجتمع*، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010، ص. 445.

[23] الخضر، *السعودية سيرة الدولة والمجتمع*، ص. 445

[24] انظر Paul Aarts, 'Maintaining Authoritarianism: The Jerky Path of Political Reform in Saudi Arabia', *Orient*, Vol. 52, No. 1 (2011), pp. 29–42.

[25] مقابلة بين المؤلف وصحفي سعودي في جدة، يونيو 2010.

ونخبة الناشطين الذين تجنبوا بعناية، في أغلبية الأحيان، أي نقد مباشر للعائلة المالكة ولم يدعوا إلى الإطاحة بها.[26]

وقد يساعد "الربيع العربي" على فتح عملية التغيير كما قد يجبر الحكومة على تنفيذ المزيد من الإصلاحات على نطاق أوسع. وحتى الآن، يبقى النظام صامدا أمام هذا "الربيع" وحافظ على الهدوء الوطني من خلال رشوة الشعب وتنفيذ حزمة دعم حكومي ضخم. ومثلما لاحظ برنارد هيكل:

> [...] بشكل مفاجئ، تمت إضافة ما يقرب من 130 مليار دولار إلى توقعات الإنفاق للسنوات الخمس المقبلة. وقد تم رفع رواتب جميع الموظفين، وأغلبية القوة العاملة الوطنية، إلى جانب إجمالي عدد مناصب القطاع العام. وتعهد الملك عبد الله ببناء أعداد كبيرة من الوحدات السكنية الجديدة، مما يعتبر حركة هامة في بلد لا يستطيع فيه الشباب، خصيصا المتزوجون الجدد، دخول سوق السكن بسهولة.[27]

وقد أثرت الثورات العربية على السعودية بطرق مختلفة أيضا. فعلى سبيل المثال، نشطت حركة النساء السعودية، والتي أحرزت بعض المكاسب منذ مارس 2011. فقد حصلت النساء على حق التصويت وحق الترشح لانتخابات المجالس البلدية المقبلة في 2015 وحق قبول التعيين في مجلس الشورى.

وتعود الدعوات إلى التغيير في المملكة إلى بداية تسعينيات القرن العشرين. ويمكن تمييز ثلاث مجموعات مختلفة قامت بنقد الحكام السعوديين بشكل علني، وطورت لغة حقوق جديدة وطالبت بإصلاحات. وهؤلاء هم "الليبراليون" أو "المحدثون"، وإسلاميو الصحوة، والمثقفون والقادة الدينيون الشيعة.[28]

---

[26] Toby Craig Jones, 'Saudi Arabia Moves to Maintain Regime Stability', Combating Terrorism Center (April 2011)، المتاح على الإنترنت في http://www.ctc.usma.edu/posts/saudi-arabia-moves-to-maintain-regime-stability والذي تم دخوله في أغسطس 2011.

[27] Bernard Haykel, 'Saudi Arabia vs. the Arab Spring', Project Syndicate (16 August 2011)، المتاح على الإنترنت في www.project-syndicate.org، الذي تم دخوله في نوفمبر 2011. انظر أيضا Mehran Kamrava, 'The Arab Spring and the Saudi-Led Counter-Revolution', *Orbis*, Vol. 56, No. 1 (2012), pp. 96–104.

[28] Stéphane Lacroix, *Awakening Islam: A History of Islamism in Saudi Arabia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010). وحول الجيل الجديد من الإسلاميين في المملكة، انظر Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). وعن الليبراليين في السعودية، انظر R. Hrair R. Dekmejian, 'The Liberal Impulse in Saudi Arabia', *Middle East Journal*, Vol. 57, No. 3 (2003), pp. 400–414. انظر أيضا Roel Meijer, 'Liberals in Saudi Arabia'، وهي ورقة تم تقديمها في ملتقى الخليج للبحوث لعام 2011 في الورشة 'Potential and Limits of Civil Society in the Gulf Region', University of Cambridge (6–9 July 2011).

إن المحدثين ليسوا منظمين بشكل كاف، ولكنهم يعملون بشكل جماعي من خلال مواقع على الإنترنت، حيث يقومون بتنظيم المحاضرات والمقابلات في الديوانيات،[29] والنشر في الصحف اليومية، وكتابة العرائض والمؤلفات.[30] وتعتبر كتابة العرائض أكثر الأشكال إثارة للنشاط العام لهذه المجموعة. وقد بدأ تقليد كتابة العرائض العامة للملك في بداية تسعينيات القرن العشرين. وفي 2003 و2004، قام المحدثون بكتابة عرائض جديدة تطالب بتعزيز الحقوق المدنية وحقوق الإنسان، وحرية التعبير، وتعزيز أدوار المرأة وإصلاح جذري للنظام التعليمي.[31] ولم تستجب القيادة السعودية لهذه التطورات بشكل موحد. فقد عارض بعض أفراد عائلة آل سعود، الذين يؤيدون رؤية أكثر ليبرالية، التفسيرات الضيقة الأفق للإسلام وأيدوا الإصلاح الاجتماعي، ودعوا إلى رؤية تصالحية.[32] وبالرغم من أن تأثير المحدثين ما زال معتدلا، إلا أنهم قدموا مساهمة هامة من خلال تقديم لغة جديدة للنشاط السياسي، والحقوق الشخصية والجماعية وضرورة الإصلاحات.

وقد قام الإسلاميون بحملات للتغيير على نطاق أوسع بكثير، حيث استخدموا المحاضرات والخطابات في المساجد والمراكز الدينية، وقاموا باستنساخ هذه المحاضرات على أشرطة كاسيت وتعميمها على نطاق واسع في المجتمع. ورموا إلى تعبئة قطاعات أكبر من المجتمع وراء مطالبهم. وبالرغم من أن معظم الإسلاميين لم يعالجوا التحديات الحقيقية التي تواجه المجتمع السعودي، إلا أن البعض الآخر "قاموا بإنتاج حوار يركز على مفهوم الحقوق المدنية والسياسية، بينما يركزون على أن الشريعة الإسلامية هي المعيار الذي يحدد حقوق الإنسان، كما تعتبر المصدر الوحيد لها".[33] وبالنسبة لهذه الموضوعات، فقد قدموا في الاساس نفس اللغة التي قام بتقديمها الليبراليون، وهم يدعون إلى نفس الحقوق. فقد دعا الإسلاميون، على سبيل المثال، إلى منع التعذيب بشكل كامل

---

[29] إن الديوانيات عبارة عن ملتقيات أو صالونات ثقافية يتم فيها تنظيم المحاضرات الأسبوعية. وسيضاف المزيد من المعلومات عن هذا النوع الخاص من المجتمع المدني في السعودية فيما يلي أدناه.

[30] يعتبر زكي ميلاد، الذي يعمل صحفيا لجريدة "عكاظ" مثالا لمؤلف سعودي يبدي اهتماما كثيرا لمسألة حقوق الإنسان. فخلال أول ستة أشهر لسنة 2010 نشر ميلاد عددا كبيرا من المقالات في عكاظ يدافع فيها عن فكرة أنه لا يوجد أي تناقض بين حقوق الإنسان والإسلام وأنه لا يوجد أي سبب لاعتبار حقوق الإنسان "اختراعا غربيا". وهناك بعض المنظمات والمبادرات البشرية، والاجتماعية والخاصة بحقوق المرأة، مثل اللجنة الوطنية للاتصالات، ولجنة قيادة المرأة للسيارة، ومبادرة قوانين الأسرة، واللجنة السعودية لوضع ضوابط زواج القاصرين.

[31] Dalia Dassa Kaye *et al.*, *More Freedom, Less Terror? Liberalization and Political Violence in the Arab World* (Santa Monica, CA: RAND Corporation, 2008), pp. 103–122. وانظر أيضا Tim Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival* (London: Routledge, 2006), pp. 103–104.

[32] نتيجة لهذه التطورات، قام الملك فهد بإعلان نيته لإصلاح النظام وإنشاء مجلس الشورى في 1993 وإصدار قانون جديد لمجلس الشورى في سة 2000. انظر Ménoret, *The Saudi Enigma*, pp. 124–125.

[33] Niblock, *Saudi Arabia*, p. 185.

واحترام كرامة الشخص أثناء استجوابه. وبالإضافة إلى هذا، قدروا حق مساعدة المحامين على دفاعهم، وفكرة أن المتهم يعتبر بريئا إلا إذا أثبتت المحكمة خلاف ذلك.[34]

وقد تبنى المثقفون الشيعة البارزين والعلماء الليبراليون هذا الاتجاه أيضا. وفي الحقيقة، يجب اعتبار المجتمع الشيعي فرعا هاما للفكر "الليبرالي" في السعودية منذ تسعينيات القرن العشرين.[35] وفي معارضة الحركة الجهادية السنية، بدؤوا بوضع مطالبهم الثقافية والدينية الجماعية والشخصية بلغة حقوق الإنسان.[36] وبشكل تدريجي بادلوا أفكارهم الشيعية الأكثر راديكالية، الموحية بالثورة الإيرانية، ببرنامج سياسي قائم على التسامح، والانفتاح واحترام التعددية، مؤكدين على المواطنة، والوحدة الوطنية واحترام التنوع داخل الوحدة الوطنية.[37]

وقد جلبت كل هذه التطورات دينامية جديدة لطرق التفاعل بين الدولة والمجتمع في السعودية. فقد كانت حركة العرائض وأنشطة بعض الشرائح من الإسلاميين والتزام بعض المثقفين الشيعة والمنظمات الشيعية أصوات المجتمع المدني السعودي التي طلبت الإصلاح من الدولة السعودية. ومهدت الحوارات الخاصة بحقوق الإنسان، والتعددية والتسامح الطريق الإيديولوجي والثقافي لدور أكثر نشاطا للمجتمع المدني، كما خلقت لغة مشتركة جديدة بين وكالات المجتمع المدني المختلفة. ويعتبر دور مختلف المجموعات والشخصيات النسائية في ممارسة الضغط من أجل المزيد من حقوق المرأة في المملكة من العوامل الهامة للتغيير في السعودية. فقبل الحصول على حق التصويت والانتخاب، نظمت مختلف المجموعات والشخصيات النسائية حملة طويلة على الإنترنت وفيسبوك للمطالبة بهذه الحقوق.[38]

إن التطورات المذكورة أعلاه، وأحداث 11 سبتمبر والضغط الدولي الناتج عنها، إلى جانب الهجمات على الدولة السعودية في 2003 و2004 التي ارتكبتها شرائح راديكالية من المجموعات الوهابية، دفعت الحكومة إلى إعادة النظر في طابع الحركة الوهابية، وعلاقتها بها وتأثير هذه الحركة على

---

[34] انظر Human Rights Watch, *World Report 2005*، المتاح على الإنترنت في http://www.hrw.org/world-report-2005/saudi-arabia الذي تم دخوله في أكتوبر 2011. انظر أيضا Niblock, *Saudi Arabia*, pp. 185–187.

[35] لرؤية شاملة لوضع الشيعة في السعودية، انظر Fouad Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia* (Beirut: Saqi Books, 2006). وانظر أيضا إبراهيم الهطلاني، الشيعة السعوديون (بيروت: كتب رياض الريس، 2009).

[36] Madawi Al- Rasheed, 'The Shi'a of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity', *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 25, No. 1, 1998, p. 121. وانظر أيضا Toby Matthiesen, 'The Shi'a of Saudi Arabia at a Crossroads', *Middle East Report Online* (6 May 2009) المتاح على الإنترنت على موقع http://www.merip.org/mero/mero050609 الذي تم دخوله في اكتوبر 2011.

[37] تعتبر مؤلفات أبرز شخصية شيعية سعودية، الشيخ حسن الصفار، أمثلة لهذا العمل المثقف. لنذكر بعض كتب الشيخ الصفار: الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان (دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)؛ والتعددية والحرية في الإسلام (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010)؛ والسلم الاجتماعي (بيروت: دار الساقي، 2002).

[38] لرؤية شاملة لقضايا المرأة في السعودية، انظر مساهمة أنامري فان خيل في مشروع البحث هذا "المرأة السعودية إلى أين؟ الاختلاط، والتمكين والحداثة." وانظر أيضا 'The Free Saudi Liberal Network' المتاح على الإنترنت على http://www.humanf.org:8686/vb/showthread.php?p=1512155، والذي تم دخوله في سبتمبر 2011.

المجتمع السعودي.[39] وقد فتحت العولمة وإدخال التكنولوجيا الحديثة للاتصال المملكة العربية السعودية لتنوع كبير من الأفكار والثقافات البديلة التي تنافست مع الآراء الوهابية الراسخة. فبدأت الحكومة السعودية بإعادة النظر إلى تقسيم المهام بينها وبين المؤسسة الدينية الرسمية. وتقليديا، ركزت العائلة المالكة على أمور الدولة والحفاظ على حكمها، بينما ركز العلماء على أمور المجتمع. ومقابل شرعيتها الدينية، ضمنت الدولة للعلماء مكانا قويا في المجتمع.[40] ولكن الحكومة أدركت الآن أنه يجب اتخاذ الخطوات لإنشاء توازن جديد في المجتمع، للتعبير عن رسالة سياسية جديدة مضادة للمؤسسة الدينية القوية، وللاعتراف بالحاجة إلى تشجيع المواقف الأقل جمودا، إلى جانب الاعتراف بالتنوع الوطني والديني في المملكة بينما تجد طرقا جديدة لحماية الوحدة. وقد بدأ حكم الملك عبد الله منذ 2005 بأخذ هذه التحديات على محمل الجد.[41]

وأدخلت كل هذه التغييرات والتطورات المجتمع المدني السعودي في بيئة اجتماعية، وسياسية وفكرية جديدة. وقد خلق النقص البطيء لسلطة المؤسسة الدينية الوهابية وفقدان سيطرتها على المجتمع مساحة هيكلية أكثر للمجتمع المدني. وفي بعض الأحيان، حاولت الدولة الحد من سلطة العلماء الوهابيين المحافظين وتشجيع توسيع نشاطات تلك الفروع للمجتمع المدني التي تتحدى الإيديولوجيا المحافظة للمؤسسة الدينية. فالصحف السعودية، على سبيل المثال، –التي تملكها أميرة ليبرالية في أغلبية الحالات– مليئة بالمقالات التي تنقد التفسير الجامد للدين وتدافع عن الخيارات والحريات الشخصية. ويعتبر تقديم لغة مشتركة حديثة بشكل خاص تحدى للغة الوهابية السائدة.

لقد خلق خطاب الحقوق مساحة إيديولوجية وفكرية جديدة للمجتمع المدني. وقد حدث نوع ما من التحول من لغة إسلامية محافظة إلى لغة ليبرالية أو شبه ليبرالية –مع التركيز على الحقوق الشخصية. ويتم قبول هذه اللغة وإعادة تفسيرها في سياق معقد للتنمية يعزز تأثيرها، مثل توسيع استخدام شبكة الإنترنت، والنسبة الديموغرافية الضخمة للشباب تحت سن 30، التي تدفع الشباب إلى الدراسة في الخارج، والاستياء المتزايد نتيجة البطالة النامية، الخ. وعلى مستوى أعمق، يمثل تسامح

---

[39] Thomas Höhne-Sparborth, 'Social Change in Saudi Arabia: Regime, Religion and the People', *Orient* II, (2008), p. 6.

[40] منذ نشأة الدولة السعودية، كانت شرعية الدولة قائمة على الموافقة الدينية للنخبة الدينية الوهابية المحافظة بشكل رئيسي. ولكن، منذ نهاية سبعينيات القرن العشرين، أصبحت العقيدة الوهابية أكثر من آلة تشريع لحكم العائلة المالكة فقط؛ تطورت إلى شيء مثل الإيديولوجيا السياسية. وأصبحت الوهابية مجموعة من المعتقدات المتعلقة بالمجتمع والدولة، التي تفسر الأحداث وترمي إلى تنظيم وتصفية الحياة الاجتماعية والثقافية. وقد شاركت الدولة في هذه العملية بشكل ناشط من خلال خلق المساحة المطلوبة لتحقيق العلماء هذا الهدف، بالرغم من أن النخبة الوهابية كانت تسيطر على النظام التعليمي، وإدارة النظام القضائي وإنشاء شبكة ضخمة من المساجد والمراكز الدينية والتحكم فيها. انظر Höhne-Sparborth, 'Social Change in Saudi Arabia', p. 5 وحول الوهابية في السعودية انظر David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (New York: I.B. Tauris, 2006).

[41] كان عبد الله ولي العهد من عام 1982. ومنذ 1996، عندما أصيب الملك فهد بجلطة كبيرة في المخ جعلته غير قادر، أصبح الحاكم الفعلي. وقد تم تتويجه في 3 أغسطس 2005 بشكل رسمي.

هذه اللغة، وأحيانا حتى تشجيعها، تحولا خفيفا في الفكر السياسي للدولة السعودية خلال السنوات العشرة الأخيرة. وقد تساعد هذه اللغة الدولة على عمليات تجانس المجتمع، ومشاركة الجماعات المتعارضة في حوار مع بعضها البعض ورد الفعل الأكثر مرونة على تهديد القوى الناشئة الجديدة في البلد. وبالرغم من عقيدتها الوهابية الرسمية الجامدة، تعتبر السعودية مجتمعا تعدديا. ولكن، رغم تعددية المجموعات الدينية والثقافية، ووجود الليبراليين والمجموعات الدينية المعتدلة، إلا أن هذه التعددية لا تنعكس في بنيتها السياسية والإيديولوجية. فتركز السلطة السياسية في أيادي العائلة المالكة ومن حيث الإيديولوجيا، ما زال التشريع الديني للمؤسسة الدينية الوهابية يحكم السعودية إلى حد كبير.

ويعتبر إنشاء مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني مثالا جيدا لمحاولة الحكومة السعودية الحذرة للاعتراف بتنوع السعودية.[42] وتركز هذه المؤسسة الجديدة على التعددية، والحوار والوحدة الوطنية من خلال تشجيع الحوار ومفهوم المواطنة. ولهذا السبب، بدأ المركز ينظم ملتقيات مختلفة. وقد عالج الحوار الوطني الأول (2003) مسألة الوحدة الوطنية وحضره عدد من الشخصيات الدينية، بما في ذلك العالم الشيعي الهام حسن الصفار. وقد تناول الحوار الوطني الثاني(2003) مسألة التطرف والاعتدال. أما الحوار الثالث (2004)، فقد ركز على دور المرأة. وفي السنوات التالية، عالج المركز مختلف المسائل، بما في ذلك أسئلة حول الشباب، والتعليم، والعمل والتوظيف.[43]

وختاما، يمكن القول إن السياق الاجتماعي والسياسي الجديد، من جهة، يتضمن بعض المساحات الهيكلية والفكرية التي يمكن استخدامها لصالح مواصلة تنمية المجتمع المدني السعودي وتعزيز قدرته. وهنام مجموعات مختلفة نشيطة داخل المجتمع المدني وبعض العناصر داخل الدولة التي تؤيد الإصلاحات. ومن جهة أخرى، ما زال المجتمع المدني السعودي يواجه الدولة الاستبدادية التي تهدف إلى السيطرة عليه واحتواء جزء هام منه.

---

[42] انظر Mark Thompson, 'The King Abdulaziz Center for National Dialogue: The Impact of Dialogue Training Initiatives'، وهي ورقة تم تقديمها في ملتقى الخليج للبحوث لعام 2011 في ورشة 'Potential and Limits of Civil Society in the Gulf Region'، جامعة كامبردج، 6-9 يوليو 2011.

[43] في القت نفسه، تم عقد ثمانية ملتقيات. وحسب قول المؤلف والباحث والناشط الحقوقي الشيعي جعفر محمد الشايب، فإن "الحوار الوطني في السعودية ما زال في بداية طريق طويل، ولكنه تجاوز الكثير من الحواجز من مختلف المناهج الدينية، والفكرية والطائفية؛ وإلى جانب هذا، يجب أن يضع القواسم المشتركة للحوار بين شرائح مختلفة من المجتمع السعودي. ويعتبر أكبر عقبة أن الحوار ما زال محدودا لنخبة ولم ينتشر انتشارا واسعا بين أعضاء المجتمع. انظر على الإنترنت: http://www.alshayeb.org/?act=news&sec=3&id=44&exp=0 الذي تم دخوله في أغسطس 2011؛ وأيضا مقابلة بين المؤلف والشايب في دمام، يناير 2011.

2.5 مشهد المجتمع المدني في المملكة العربية السعودية

مثلما قيل أعلاه، يتضمن مشهد المجتمع المدني في السعودية ثلاثة أشكال للمجتمع المدني: المنظمات غير السياسية وشبه السياسية والسياسية. وتعد لغة الحقوق قاسما مشتركا بين الثلاثة. ومن الواضح أن البعض يتحدث هذه اللغة بصوت أعلى وبإصرار أكثر من الآخر.

2.5.1 المنظمات غير السياسية

تغطي المنظمات غير السياسية للمجتمع المدني في السعودية نطاقا واسعا من المنظمات. وتعتبر المنظمات التالية أهمها:

1. المؤسسات الخيرية

تشكل هذه المنظمات أكبر جزء من المجتمع المدني السعودي وهي متواجدة في كل مدينة وقرية سعودية تقريبا. ويعتبر العمل الخيري من أصول الإسلام أساسا. وتقليديا، فإن الإمام موثوق به أن يجمع الزكاة لتوزيعها بين الفقراء. وتعد القواسم المشتركة والتضامن، باعتبارها جزء من ثقافة الناس، الأصول الأخرى للعمل الخيري. ويعتبر العمل الخيري دعما هاما للدولة في تجاوز أوجه القصور في تقديم الاحتياجات الأساسية إلى شرائح مختلفة من الشعب السعودي، الذي من المتوقع أن تتضاعف في غضون 20–30 سنة.[44]

وقد نما العمل الخيري لدرجة المساهمة في رفاهة المجتمع ككل. ومثلما تقول كارولين مونتاجو، وهي متخصصة في المجتمع المدني السعودي، فإن الجمعيات الخيرية أصبحت "تقدم الخدمات الصحية، وخدمات الإسكان، والتعليم، والفوائد الاجتماعية والسكنية، ومخصصات للمعاقين. وإلى جانب هذا، فقد قامت الشركات أو الشخصيات الخاصة بإنشاء بعض المؤسسات الخيرية، مثل مصرف الراجحي أو مؤسسة الأمير الوليد بن طلال الخيرية أو جمعية عبد اللطيف جميل الخيرية. وقد توسعت مظلة المنظمات الخيرية الرئيسية، مثل جمعية البر".[45]

وعلى الرغم من الطابع غير السياسي لمعظم هذه المنظمات الخيرية، فإن هذا القطاع يقدم مساحة اجتماعية للمنافسة السياسية بين مختلف الوكلاء. ولهذا، "تم استخدام التبرعات الملكية تقليديا كوسيلة لتوطيد السلطة من خلال ضمان ولاء الخاضعين".[46] ويتنافس الأمراء للحصول على لقب

---

[44] سلمان باقر النجار، الديمقراطية العصية في الخليج العربي، (بيروت: دار الساقي، 2008).

[45] للمعلومات الشاملة عن مختلف المنظمات الخيرية في السعودية، انظر Montagu, 'Civil Society and the Voluntary Sector in Saudi Arabia', pp. 67–83.

[46] Club de Madrid, *Strengthening Dialogue and Democratic Discourse through Freedom* (Madrid: Club de Madrid, 2009), p. 144.

الأكرم أو الأكثر التزاما بتنمية المملكة أيضا. ومن ناحية، يمكن اعتبار أنشطة العائلة المالكة هذه كتشخيص لتوزيع ريع النفط. ولكن العائلة المالكة ليست المؤسسة الوحيدة التي تستخدم القطاع الخيري من أجل توطيد السلطة؛ إن النخبة الدينية في السعودية تقوم بهذا أيضا. فكلا الطرفان يستخدم المنظمات الخيرية لتعزيز مكانته وشرعيته.

وتوضح بعض الأمثلة من مناطق مغايرة من السعودية أهمية هذا القطاع في الحياة الاجتماعية والاقتصادية لمختلف شرائح المجتمع السعودي. ويساعد المشروع الخيري لمساعدة الشباب على الزواج، في جدة، الشباب غير القادرين على الزواج. وحسب هذه المنظمة، فإن 64% من الجرائم في السعودية يرتكبها شباب غير متزوجين. ومن المعتقد أن مساعدة هؤلاء الشباب على الزواج ستزيد من إحساسهم بالمسؤولية وستحمي المجتمع السعودي. وتقدم المنظمة المساعدة المالية والمادية، والبرامج التعليمية، والبرامج المتعلقة بالحياة العائلية الناجحة والحياة الجنسية الجيدة. وتعتمد اعتمادا كاملا على التبرعات وتتلقى 7 مليون دولار أمريكي في السنة. ليس الأثرياء فقط هم الذين يعطون الدعم، بل يتبرع السعوديون المتوسطو الدخل أيضا بنسبة شهرية من دخلهم لهذه المنظمة.[47] وتعد منظمة زمزم، في جدة أيضا، مثالا آخر لهذه الفئة السريعة النمو لمنظمات المجتمع المدني في السعودية. وتركز زمزم على الرعاية الصحية للفقراء. وتعمل في زمزم فرقا تطوعية من الأطباء والممرضات الذين يزورون القرى والمدن البعيدة. وقام واحد من نشاطاتهم، واسمه "القافلة الطبية" بـ28 زيارة لقرى ومناطق بعيدة خلال العام الماضي لتقديم الخدمات الطبية للشعب، وشارك في هذه الزيارات 243 طبيبا متطوعا. وقد بدأت زمزم في 2005 بميزانية مليون ريال سعودي؛ وبعد ذلك بأربع سنوات زادت إلى 21.5 مليون ريال سعودي.[48]

وفي الرياض، هناك منظمات خيرية تتعامل مع مختلف عناصر الصعوبات والمشاكل المجتمعية.[49] ويعتبر مشروع ابن باز لمساعدة الشباب في الرياض واحدا منها. ويعالج المشاكل التي ظهرت نتيجة التحضر السريع والهجرة من الريف إلى المدن الكبيرة، مركزا على المشاكل العائلية بين الوالدين والأطفال، والزوج وزوجته، والإخوة والأخوات. إن الأشخاص العاملين في مشروع ابن ناز على درجة عالية من الكفاءة؛ وفي معظم الحالات هم عاملون اجتماعيون مهنيون وأطباء نفسانيون. وفي السنوات الأربعة الماضية، قام مشروع ابن باز بمساعدة ما يقرب من 20.000 حالة. وتتم مساعدة

---

[47] مقابلة أجراها المؤلف مع مدير هذا المشروع في جدة، يونيو 2010.

[48] مقابلة أجراها المؤلف مع مدير هذا المشروع في جدة، يونيو 2010.

[49] لنظرة عامة إلى هذه المنظمات انظر 'Montagu, 'Civil Society and the Voluntary Sector in Saudi Arabia. وعلى سبيل المثال، حسب قول مدير مشروع ابن باز، فإن نسبة الطلاق في السعودية تزيد 25%. مقابلة أجراها المؤلف مع مدير ابن باز، الرياض، يناير 2011.

ما بين 40 و50 حالة في الشهر بواسطة الهاتف. إن المنظمة حريصة على حماية حقوق عملائها في الخصوصية ولديها مركز أبحاث خاص بها.

وفي المنطقة الشرقية، هناك أيضا عدد معقول من المنظمات الخيرية. وتعتبر جمعية أم الحمام الخيرية في قرية تحمل نفس الاسم مثالا على ذلك. وتقوم هذه الجمعية برعاية الأيتام، والفقراء والمرضى. ولديها أيضا ملعب كرة قدم، ومستشفى وقاعات مختلفة للحفلات وحفلات الزفاف. وبالإضافة إلى هذا، لهذه الجمعية فرع للنساء، يبذل الكثير من الجهود في تعليم وتدريب النساء لسوق العمل. وتقدم برامج لتعليم اللغة الإنجليزية، ومهارات الكومبيوتر والرياضة. ويشارك في أم الحمام 150 متطوعا و140 عاملا بمرتب، وينتخب الأعضاء إدارة الجمعية كل ثلاث سنوات.

2. مجتمع الأعمال، عمل الرفاه والتمكين.

يعتبر التعاون بين الأعمال الكبيرة ومنظمات المجتمع المدني شكل آخر من المشاركة المدنية في السعودية. ويدعى هذا النوع من التعاون "المسؤولية الاجتماعية للشركات": تساعد الشركات مجموعات أو جمعيات في المجتمع تحتاج إلى الدعم المالي. وترمي المساعد إلى إنشاء فرص تنمية وتمكين المجتمع. ويعتبر التعاون بين مجموعة نسما القابضة وجمعية البر لمساعدة الأيتام في جدة مثالا لهذا النوع من المشاركة المدنية والعمل المدني. وقد شرح المدير العام للموارد البشرية في نسما الفرق بين عملها وعمل منظمة خيرية رسمية كما يلي: "إن المنظمات الخيرية تجعل الناس سلبيين ومعتمدين، أما نحن فنحاول تمكينهم. وفلسفتنا هي: لا تعطي أحدا سمكة، إنما علمه صيد السمك."[50]

إن جمعية البر في جدة مسؤولة عن رفاه 3000 يتيم. ويتلقى الأطفال الأيتام في الجمعية دعما من مستوى المدرسة الابتدائية حتى إكمال تعليمهم، وفي بعض الأحيان، حتى الحصول على شهادة الدكتوراه من الجامعات السعودية أو في الخارج. وحتى بعد إكمال دراساتهم، يحصلون على النصيحة والمساعدة المطلوبة لإيجاد العمل. ويتضمن هذا كتابة خطابات طلب وظيفة، وكتابة السيرة الذاتية، والتدريب على اللغة الإنجليزية ودروس الكومبيوتر. ووفقا للمدير العام للموارد البشرية في نسما، يعتبر هذا النوع من المسؤولية الاجتماعية للشركات اتجاها ناميا في السعودية.

[50] مقابلة أجراها المؤلف مع مدير نسما في جدة، يونيو 2010.

3. الغرف التجارية

تعد الغرف التجارية في السعودية منظمات لمجتمع الأعمال للقطاع الخاص. إن مجلس الغرف التجارية والصناعية السعودية هي المنظمة الأم لجميع الغرف السعودية المحلية. ولها تأثير كبير وتساعد في الوساطة بين الشركات السعودية والدولة. وأعضاء الغرف هم رجال ونساء أعمال يجتمعون للدفاع عن مصالحهم الفردية والجماعية، وللعمل كمجموعة ضغط ولتنسيق جهودهم. وتعتبر الغرف إحدى منظمات المملكة القليلة المستقلة ماليا. وتمول أنشطتها رسوم اشتراك أعضائها وتجري انتخابات لمجالسها. وتقدم الغرف المعلومات للحكومة وتمارس الضغط من أجل خطط ومشاريع أعضائها. وتقوم جميع الوزارات في المملكة ومجلس الشورى باستشارة المجلس المركزي للغرف السعودية فيما يتعلق بأي مشروع قانون خاص بالأعمال.

وعلى الرغم من أن هذه الغرف تركز على ممارسة الضغط أكثر من العمل كمجموعات ضغط سياسية، إلا أن أنشطتها تتجاوز النشاط الاقتصادي فحسب. فهي، على سبيل المثال، تشارك في التنمية الاجتماعية، ومساعدة الجمعيات الأهلية المحلية على تنظيم نفسها، وتدريب الأشخاص المحليين على مهارات مختلفة للمشاركة في سوق العمل. كما أنه توجد علاقات جيدة بينها وبين مؤسسات الدولة وفي بعض الاحيان حتى الملك نفسه. وبالنسبة لهذا تكتب مونتاجو "من خلال أمر من الملك عبد الله، ثم ولي العهد، يجب على كل وزارة أن تشارك القطاع الخاص ولذلك يجب استشارة المجلس، بما في ذلك فيما يتعلق بجميع المناقصات الحكومية. إنه يعمل كمجموعة ضغط، تلجأ إلى الملك في النهاية كملجأ أخير لحل النزاعات".[51]

ومما يلفت النظر بشكل خاص، المشاركة الناشطة للنساء في الغرفة في جدة، اللواتي يكونّ مجموعة من النساء الذكيات والحازمات اللواتي يحارين من أجل حقوقهن في الأعمال التجارية. ويعتبر مركز السيدة خديجة بنت خويلد لسيدات الأعمال مثالا لهذا النوع من المشاركة في عالم الأعمال في المملكة العربية السعودية. وهذا المركز جزء من الغرفة التجارية في جدة، وقد تم إنشاؤه عام 2004. إن خديجة هو اسم الزوجة الأولى للنبي محمد (ص). ووفقا لمركز خديجة بنت خويلد لسيدات الأعمال، فقد "كانت تاجرة من الدرجة الأولى لديها شبكة واسعة مكنتها من تخطيط استراتيجياتها وتنفيذها".[52] وتعتبر المثال الأعلى لجميع سيدات الأعمال ومصدر إلهامهن، وإصرارهن وطموحهن. وتقوم المنظمة بتشجيع تمكين النساء حتى يصبحن شريكات ناشطات في التنمية الوطنية. وفي السنوات الأخيرة، وخصيصا منذ حكم الملك عبد الله، تواصل المركز مع الحكومة

[51] Montagu, 'Civil Society and the Voluntary Sector in Saudi Arabia', p. 75.

[52] مقابلة أجراها المؤلف مع عضوة مركز السيدة خديجة بنت خويلد لسيدات الأعمال في جدة، يونيو 2010.

السعودية بشكل مكثف لكسر الحواجز التي تحول دون تحرير المرأة. وقد أحرز إنجازات هامة. فعلى سبيل المثال، نجح في تعديل المادة 114 لقوانين تنظيم العمل، التي تنص على منع اختلاط الجنسين في مكان العمل، واستبدلها بمادة جديدة لكلا من الرجال والنساء تنص على الالتزام بالشريعة في مكان العمل، بدون أي ذكر إضافي بمنع اختلاط الجنسين. وقد نجح أيضا في إلغاء تلك العقبات التي منعت سيدات الأعمال من الاستثمار في بعض قطاعات الأعمال المعينة وفي الحصول على مناصب قيادية في القطاع الخاص. والآن من المسموح للمرأة دخول كل الأعمال بدون استثناء، بما في ذلك المقاولات، والعقارات والخدمات العامة. ويمكن أن تصبح المرأة عضوة في إدارة الشركات الخاصة.

وهناك أيضا أقسام نسائية للغرف التجارية في أنحاء مختلفة للسعودية. ففي شرق المملكة، هناك الغرف التجارية والصناعية للمنطقة الشرقية. وحتى في الرياض، التي تعتبر أكثر جمودا ومحافظة من بقية السعودية، أنشأت النساء قسما نسائيا في الغرفة التجارية والصناعية في الرياض.

4. المراكز المجتمعية ومراكز الأحياء

تعتبر المراكز المجتمعية نوعا جديدا من منظمات القاعدة الشعبية في السعودية. وفي المنطقة الشرقية، مثلا في القطيف، هناك مجالس الأحياء، التي هي منظمات قاعدة شعبية تطوعية مستقلة. ويعد من أهم مهامها الإشراف على السياسات البلدية. وتقوم بدور استشاري بين المجتمع والسلطات المحلية.

وتعتبر جمعية *مراكز الأحياء* مثالا آخر لهذا النوع من التنظيم المدني. ولديها فروع في مكة، وجدة والطائف. ومنذ 2007، افتتحت المنظمة مراكز في العديد من الأحياء في تلك المدن. فقي جدة، على سبيل المثال، لديها 28 مركزا، إحدى عشر للنساء وسبعة عشر للرجال. ولكل مركز ثلاثة برامج رئيسية. ويدعى الأول "مجتمع الحي"، الذي يهدف إلى تحسين العلاقات الاجتماعية في الحي وحل المشاكل التي قد تظهر بين العائلات. أما البرنامج الثاني، "رجال المستقبل والنساء الرائدات"، فيرمي إلى تجهيز الشباب لقيادة حياتهم ومجتمعهم في المستقبل. ويتناول البرنامج تطور المهارات والتعبير عنها، وتبادل الأفكار والآراء، وفي الوقت نفسه المناقشة حول الشعور بالمواطنة والوطنية وتطور هذا الشعور. وبالنسبة للبرنامج الثالث، فيدعى "حينا يقرأ" وتقوده د. خديجة الصبان، أستاذة اللغة العربية والأدب العربي. وقد شرحت د. الصبان: "في هذا البرنامج يقرأ الأشخاص من الحي كتابا كل شهر. وفي ملتقى منظم في الحي يناقشونه بين بعضهم البعض تحت إشراف خبير.

ويشارك في هذه الملتقيات بين 20 و100 شخص. وبما أننا لا نريد أن نناقش الكتب الدينية فقط، فنحن نختار الكتب للناس".[53] ويخططون تنظيم الانتخابات في الأحياء لتعيين الأعضاء لقيادة المراكز المحلية. وتضيف د. خديجة أن: "العلاقة بين مراكز الأحياء تلك والمساجد في الأحياء ليست قوية، ولا تهاجم المساجد المراكز. إن شرعية تواجدنا لها أسس دينية أيضا، ولكننا نشجع الانفتاح والاعتدال كجزء أساسي للدين".[54]

2.5.2 المنظمات شبه السياسية

1. النوادي الأدبية والثقافية

لدى السعودية ستة عشر ناديا أدبيا وثقافيا. ويعتبر نادي جدة أقدمها (تم إنشاؤه عام 1975). وحتى بداية يونيو 2010، قامت وزارة الثقافة والإعلام السعودية بتعيين أعضاء إدارة هذه النوادي، الذين هم دائما عشرة أشخاص. ولم يتم إجراء أي انتخابات داخلية وكانت الوزارة دائما تحدد من يرأس هذه النوادي.

وقد وضع ميثاق جديد، قامت بإدخاله ونشره وزارة الثقافة والإعلام في يونيو 2010، أحكاما جديدة، تعطي النوادي إمكانية إجراء انتخابات مستقلة من أجل انتخاب رئيس النادي وأعضاء الإدارة. كما أن النساء حصلن على حق ترشحهن لإدارة ورئاسة النوادي.

وتضع هذه النوادي برامجا سنوية. فعلى سبيل المثال، يدعو نادي جدة 30 مثقفا بشكل سنوي لمناقشة مختلف الموضوعات، بما في ذلك الموضوعات الخطيرة التي تمس المحرمات الثقافية والدينية. إن المشاركين في هذه النوادي هم بشكل رئيسي شباب، خاصة من الطلاب –من الذكور والإناث. وبالرغم من أن هذه النوادي لا تشارك في النشاطات السياسية، إلا أنها تعالج موضوعات لها تأثيرات سياسية.

وتتكون أغلبية أعضاء هذه المنظمات الثقافية والأدبية من المؤلفين والمثقفين المنفتحين الليبراليين الذين ينقدون ويناقشون الآراء والأخلاق الدينية السائدة في المجتمع السعودي. إن هذا التوجه النقدي متواجد أيضا في الأعمال التي قامت بتأليفها نساء في المملكة، خاصة في الروايات.

[53] مقابلة أجراها المؤلف مع د. خديجة الصبان، جدة، يونيو 2010.
[54] مقابلة أجراها المؤلف مع د. خديجة الصبان، جدة، يونيو 2010.

لقد أصبحت الروائيات السعوديات نوعا من الظاهرة. ومنذ بداية تسعينيات القرن العشرين، شهدت السعودية ازديادا كبيرا في عدد الروايات المكتوبة بأقلام نسائية.[55] وتعتبر أهم الأسماء قماشة العليان، ورجاء الصانع، وصبا الحزر، ووردة عبد الملك، وزينب حنفي. وتتناول هذه الروايات القمع الاجتماعي، والمشاكل المتعلقة بالحياة الجنسية للمرأة، وسوء معاملة المرأة والتمييز ضدها في المنزل الأبوي، داخل الزواج وفي المجتمع ككل بالتفصيل. ويتم تصوير الزواج في أحيان كثيرة كالسجن، حيث الزوج أو أحد الأفراد الذكور في العائلة حارس هذا السجن، ويعتبر الدين القانون المتحكم في حياة السجن.[56] وتكسر هذه الروايات المحرمات من خلال استهداف النخبة الدينية وانتقادها.

وعلى سبيل المثال، في روايتها القصيرة *الأوبة* (101 صفحة)، تخلق وردة عبد الملك شخصية الشيخ المتدين الذي يستغل امرأة أمية ويجعلها تقرأ القرآن في حين يمارس الجنس الشرجي معها. ويعتبر نقد الشرطة الدينية أمرا بارزا في هذه المؤلفات. وفي حالات كثيرة يتم تصوير أعضاء هذه المؤسسة القوية في السعودية كفاحشين، وشاذين جنسيا وفاسدين أخلاقيا.[57] وتذهب صبا الحزر أبعد من هذا في وصفها لعالم المثليات في المجتمع السعودي، إلى جانب تناولها لقمع الأقلية الشيعية. وفي كتابها "الأخريات" الأكثر مبيعا ، تحكي الحرز حكاية مراهقة في مدرسة بنات في المنطقة الشرقية الشيعية. ومن خلال هذه الشخصية، تقدم للقارئ عالما سريا من حفلات المثليات في السعودية.[58] وفي الفردوس اليباب، تنقد ليلى الجهني الحكومة لمنع المرأة السعودية من القيادة السيارة ولسوء إدارتها لجدة.[59]

ووفقا لقول رئيس النادي الأدبي في جدة، الأستاذ النعمي، تعتبر هذه الموجة من الروايات في المملكة العربية السعودية:

> [...] نتيجة التغييرات في أسلوب السعوديين في تسعينيات القرن العشرين. ففي ثمانينيات القرن العشرين، فكر السعوديون أنهم لا يحتاجون أحدا في العالم. واعتقدوا: لدينا ثروة، ونفط ومفتاح الجنة؛ لا نحتاج إلى المزيد. ولكن، في التسعينيات، أدرك السعوديون أنهم احتاجوا إلى أمريكا لمحاربة تهديد صدام حسين.

---

[55] لنظرة عامة إلى تطور الروايات النسائية السعودية، انظر عبد الرحمن بن محمد الوهابي، الرواية النسائية السعودية والمتغيرات الثقافية (العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2010). وانظر أيضا Saddeka Arebi, *Women and Word in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse* (New York: Columbia University Press, 1994).

[56] وردة عبد الملك، الأوبة (بيروت: دار الساقي، 2006).

[57] وردة عبد الملك، الأوبة (بيروت: دار الساقي، 2006)، ص. 101.

[58] صبا الحرز، الآخرون (بيروت: دار الساقي، 2006).

[59] ليلى الجهني، الفردوس اليباب (الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 1997).

وفجأة، بدأ الكثير من السعوديين يسألون أسئلة مثل "من نحن؟"، و"إلى أين نذهب؟"، و"كيف نتقدم؟".[60]

وفي هذا السياق ظهرت الرواية السعودية وبدأ طرح الأسئلة الحاسمة.

2. المجتمع المدني الافتراضي والإعلام الجديد

هناك شبكة واسعة ومعقدة من وسائل الإعلام الجديدة في السعودية ويشارك فيها عدد كبير من السعوديين.[61] ووفقا لمدرسين سعوديين قاما بالبحث في استخدام الإنترنت بين الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين السادسة عشر والتاسعة عشر، في ست مدارس (ثلاث للبنين وثلاث للبنات) في منطقة حفر الباطن، يستخدم 93% من الأولاد و94% من البنات الإنترنت. ووفقا لنتائجهما، فإن متوسط الساعات التي يتم قضاؤها على الإنترنت، بين أربع وخمس ساعات يوميا للبنات وأربع للأولاد. وبالإضافة إلى ذلك، يؤكد 55% من الأولاد و30.3% من البنات على أنهم وجدوا "الأصدقاء" في البلاد الأجنبية عن طريق الإنترنت، وأن 91% من الشباب متحمسون للإنترنت ويزعمون أنهم يطورون معرفتهم ومهاراتهم من خلاله.[62]

وفي النسخة العربية لكتابها عن تحدي الجيل الجديد في السعودية، تؤكد مي يماني تسييس الشباب في المملكة العربية السعودية كنتيجة الاستخدام الواسع لوسائل الإعلام الجديدة والإنترنت.[63] ووفقا ليماني، يريد شباب السعودية –وهم أغلبية السكان– "المزيد من الحرية، والمواطنة والوطنية".[64] وتعتبر يماني الإنترنت –تسميه "تكنولوجيا العولمة– "أكبر تحد" لحكام البلاد.[65] ووفقا لرأيها، بلغ عدد مستخدمي الإنترنت 7.7 مليون من إجمالي عدد السكان الـ25 مليون، وفي 2009 كان ما يزيد عن 97 في المائة منهم يستخدمون جوجل على نطاق واسع. وفي رأي يماني، أن هذا قد خلق "ثقافة سياسية جديدة".[66] وإلى ذلك، فقد أعطى الإنترنت مجموعات مختلفة في المجتمع السعودي فرصة للتعبير عن هويتها وتطوير هذه الهوية خارج نطاق الدولة السعودية وإظهارها. وتعطي يماني مثال

[60] مقابلة أجراها المؤلف مع الأستاذ النعمي، جدة، يونيو 2010.
[61] وفقا للصحفيين السعوديين المتفائلين المشاركين في هذه الشبكة الرقمية، فتشهد السعودية "النهضة الجديدة". وفي رأيهم أن دور فيسبوك، وتويتر والمدونات على الإنترنت يعتبر أساسيا في خلق هذه النهضة. "لم تعط وسائل الإعلام الجديدة للناس إمكانيات تطور أفكار جديدة فحسب، بل سهلت ظهور المجموعات الجديدة والمبادرات الجديدة كذلك". مقابلة أجراها المؤلف مع صحفيين، جدة، يونيو 2010.
[62] الحياة، 26 يونيو 2010.
[63] مي يماني، هويات متغيرة: تحدي الجيل الجديد في السعودية (بيروت: دار رياض الريس، 2010).
[64] يماني، هويات متغيرة، ص. 12.
[65] يماني، هويات متغيرة، ص. 13.
[66] يماني، هويات متغيرة، ص. 13-14.

مواقع شيعية وإسماعيلية، تدافع عن الشيعة والإسماعيليين ضد الإهانات والتمييز من قبل رجال الدين الوهابيين المتطرفين.[67]

ونظرا لهذه التطورات، يمكن أن نتكلم عن ظهور "مجتمع مدني سعودي افتراضي"، وهو فضاء إلكتروني يمكن لمختلف الأفراد العمل بحرية فيه. ويعتبر مثال بسيط أن جميع الصحف السعودية متواجدة على الإنترنت حاليا، ويستطيع القراء التعليق الحر على المقالات التي قرؤوها. ويتم نشر مئات التعليقات بكثرة، وبالتالي تتبعها مناقشة. وقال ناشط في حقوق الإنسان مهتم بتعليقات القراء: "تبدي هذه التعليقات ظهور ضمير ناقد لدى القارئ السعودي العادي. ولدى السعوديين فهم أفضل للحرية بشكل عام الآن ولحرية الرأي والتعبير بشكل خاص".[68]

وربما يعتبر أهم وأكثر فعالية من القدرة على رد الفعل على ما ينشر في الجرائد هو القدرة على استخدام فيسبوك، وتويتر ويوتيوب لنشر الرسائل وإنشاء المجموعات والمجتمعات الاجتماعية. والمثال الذي يظهر فعالية وسائل الإعلام الجديدة هو أسلوب استخدام هذه الوسائل أثناء فيضانات جدة عام 2009. فقد أنكر الإعلام الرسمي نطاق الدمار ورفض الاعتراف بالوفيات التي سببتها الفيضانات في المدينة. ولكن ما لبث الشباب أن نشروا صور جثث الضحايا والتأثير المأساوي للفيضانات على المدينة على فيسبوك وتويتر. وعلى يوتيوب تم تحميل الأفلام القصيرة، التي أظهرت صورة لجدة تختلف تماما عن الصورة الوردية التي صورها الإعلام الرسمي. وقد قال صحفي ناشط على الإنترنت: "وضع الإعلام الجديد الإعلام الرسمي في موقف صعب جدا وبدأت الناس تدرك أن الدولة تكذب عليها".[69] وأضاف قائلا:

> [...] كان دور هذا الإعلام الحديث في تعبئة الناس لمواجهة الفيضانات رائعا بالفعل. فمن خلال فيسبوك وتويتر استطاع الشباب تنظيم أنفسهم في مجموعات لمساعدة الضحايا ومحاربة النتائج السلبية للفيضانات. ولأول مرة لم تنتظر الناس، وخصيصا الشباب، أفعال الدولة وتدخلها. وقد نظموا أنفسهم في مجموعات لمساعدة الضحايا. وقد اكتشفت الدولة الآن قوة وسائل الإعلام الجديدة هذه، وبالطبع تريد الحفاظ على تويتر وفيسبوك تحت سيطرتها، ولكن من المستحيل السيطرة على كل شيء. واختارت الدولة استراتيجية مختلفة، ألا وهي الحضور على الإنترنت إلى

[67] يماني، هويات متغيرة، ص. 33-34.
[68] مقابلة أجراها المؤلف مع صحفيين، الرياض، يناير 2011.
[69] مقابلة أجراها المؤلف مع صحفي، جدة، يونيو 2010.

جانب استخدامه للوصول إلى الشباب. فعلى سبيل المثال، لدى وزير الثقافة والإعلام صفحة خاصة به على فيسبوك.[70]

وفي الوقت الراهن، تستخدم الحكومة ووكالات أخرى مختلفة، بما في ذلك العلماء، الإنترنت على نطاق واسع. وباختصار، خلقت التكنولوجيا الحديثة مساحة حرة نسبيا للمناقشة، وتبادل الآراء وحتى تعبئة الناس عند الضرورة. وقد كان دور هذه التكنولوجيا أثناء "الربيع العربي" بارزا، ولكن يجب الحذر من المبالغة في دور وسائل الإعلام الجديدة. فما يحدث على الإنترنت قد يُنظر إليه كتعويض لما هو ناقص في الحياة الحقيقية. وقد يستخدم الفضاء الرقمي كطريق هروب من الواقع القاسي واللجوء إلى الشبكة العالمية للمعلومات.

3. الديوانيات

إن *الديوانيات* (مفرد: *ديوانية*) هي تجمعات غير رسمية قائمة على العلاقات العائلية، أو القبائلية، أو الفكرية، أو التجارية بشكل رئيسي. وهي عبارة عن ملتقيات اجتماعية تعقد أسبوعيا بشكل خاص في منازل العائلات البارزة. ويمكن المقارنة بينها وبين الصالونات الأدبية في أوربا في القرن التاسع عشر. وليس من المعروف عدد *الديوانيات* في المملكة، غير أن مؤتمرا نظمه مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني عام 2008 جمع 65 من هذه *الديوانيات*. ويجب ملاحظة أنه لا يوجد أي قوانين تنظم عملها. ويتم تنظيم الأنشطة المختلفة في هذه الملتقيات الأسبوعية، التي تتراوح بين قراءة الشعر إلى مناقشة المسائل السياسية الجادة. وتتم مناقشة الموضوعات الحساسة، مثل الدور المحافظ للدين وحتى سياسات الدولة. وأثناء هذه الملتقيات يمكن رفع الأصوات الناقدة، خصيصا الاصوات الليبرالية، وتحدث المناقشات الحادة. وفي ملتق حضرته في الرياض، كان هناك ما يزيد عن 70 مشاركا ناقشوا دور الدين في السعودية والدور السلبي للدولة في ذلك بطريقة ناقدة. وانتقد المشاركون الاتفاق بين الدولة السعودية والمؤسسة الدينية المحافظة في البلاد. وقد كانت نتيجة الليلة أن المجتمع لا يمكنه تطوير نفسه على أساس الدين فقط. وعلى الدولة السعودية أن تسمع جميع الأصوات في البلاد، بما في ذلك أصوات العلمانيين والليبراليين.

وهناك عدة *ديوانيات* نسائية، ولكن لا يوجد أي *ديوانيات* مختلطة. ومنذ حوالي اثنتي عشر سنة، أنشأ عدد من نساء الرياض، بقيادة الأكاديمية هتون الفاسي، مجموعة مناقشة غير رسمية معروفة بالملتقى الأحدي، والذي نظم برامجا سنوية تضمنت موضوعات مثل المرأة في المجتمع، والعنف المنزلي، والانتخابات البلدية وفي 2006، الأدب السعودي. وكونت هذه المجموعة من النساء

[70] مقابلة أجراها المؤلف مع صحفي، جدة، يونيو 2010.

مجموعة ضغط تشجع النساء على ترشيح أنفسهن للانتخابات البلدية، واستخدام وسائل الإعلام، والتلفزيون وموظفي الدولة للنهوض بقضيتهن. وفي 2010، بدأن نفس الحملة للمشاركة في الانتخابات البلدية المقبلة.

4. مختلف المنظمات في المنطقة الشرقية

يعتبر كل شيء، تقريبا، في المنطقة الشرقية، حيث تعيش الأقلية الشيعية، سياسيا. إنهم يشعرون بالتمييز الشديد ضدهم والمعاملة غير العادلة. ويشرح الإمام والمفكر البارز الشيخ حسن الصفار هذه النقطة بالتفصيل:

> إن الشيعة في السعودية مهمشون سياسيا، لا يستطيعون الوصول إلى مناصب هامة في الدولة، ولا يوجد وزير شيعي واحد، أو حتى نائب وزير شيعي، في البلاد. وفي المنطقة الشيعية لا يوجد حتى مدير شيعي واحد في بيروقراطية الدولة. وعلى المستوى الديني، لا يستطيع الشيعة بناء مساجد خاصة بهم. ففي نجران، هناك نصف مليون شيعي ليس بوسعهم بناء مسجد خاص بهم. وفي الدمام، حيث المجتمع الشيعي حوالي 25 في المائة من عدد السكان، لا توجد أي مقابر للشيعة ولديهم صعوبة في دفن موتاهم. وفي محافظة الأحساء، حيث 60 في المائة من عدد السكان شيعة، هناك 400 مدرسة، غير أنه لا يمكن أن تجد مدير مدرسة شيعيا واحدا.[71]

وقد واصل الصفار: "أستطيع أن أقول إننا مشغولون في السعودية الآن بخلق ثقافة احترام التنوع، وليس بواقع احترام التنوع. فعلى سبيل المثال، منذ شهرين تم إصدار فتوى بمنع بيع الأرض للشيعة في الرياض".[72]

وهناك عدد كبير من المنظمات التي تتعامل مع مختلف عناصر الحياة الاجتماعية، والثقافية والدينية في هذا الجزء في السعودية. وبعض الأمثلة هي:

- *شباب من أجل التغيير*. ترمي هذه المنظمة إلى تطوير قدرات ومهارات الشباب في المنطقة، وبشكل أخص، تنظم ورشا خاصة بحقوق الإنسان.

---

[71] مقابلة أجراها المؤلف مع الشيخ حسن الصفار، دمام، يناير 2011.

[72] مقابلة أجراها المؤلف مع الشيخ حسن الصفار، دمام، يناير 2011. وللمزيد من المعلومات عن الشيعة السعوديين، انظر Ibrahim, *The Shi'is of Saudi Arabia* و Al-Rasheed, 'The Shi'a of Saudi Arabia'. انظر أيضا International Crisis Group, 'The Shiite Question in Saudi Arabia', *Middle East Report* (Amman/Brussels/Riyadh: International Crisis Group, 19 September 2005)؛ و Laurence Louër, *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf* (New York: Columbia University Press, 2008).

- *مركز الإبداع للفنون*. في المرحلة المبكرة لنشاطاتها، ركزت هذه المنظمة على تطوير الفن في المنطقة الشرقية، غير أن نشاطاتها الرئيسية تركز الآن على إنشاء ثقافة السلام، واحترام التنوع وتشجيع القبول.
- *السياحة المعرفية*. تؤكد هذه المنظمة على التطورات الثقافية والفكرية في المنطقة، وهي تركز على النخبة الثقافية وتحاول تطوير التعاون مع المفكرين في سائر البلدان العربية. ولديها علاقة مع اليونيسكو ومنظمات دولية مغايرة كذلك.
- *لجنة التواصل الوطني*. تم إنشاء هذه المنظمة قبل أربع سنوات ولديها خمسة عشر عضوا، رجال ونساء. وشرح أحد الأعضاء أن لجنة التواصل الوطني تنظم الزيارات من القطيف إلى الوطن ومن الوطن إلى القطيف".[73] وتهدف هذه الزيارات إلى أن يعلم الناس من أجزاء أخرى في السعودية المزيد عن الحياة الاجتماعية، والسياسية والثقافية في القطيف وتسهيل الاتصالات بين الشخصيات الدينية، والثقافية والفكرية، وبين الرجال والنساء.
- *مشروع المساواة*. تركز هذه المنظمة على نشر المعرفة بحقوق الإنسان. وتنظم المحاضرات وتصدر المنشورات حول الموضوع.

2.6 المنظمات السياسية

بالرغم من أن النظام السعودي لا يسمح بتواجد منظمات المجتمع المدني المستقلة –سواء من خلال دمج المنظمات المتواجدة أو من خلال وضع المنظمات المؤسسة حديثا تحت سيطرة الدولة وفرض حظر جميع المنظمات الأخرى–، ما زالت هناك بعض المنظمات المتوافقة مع هذه الصورة القياسية. ويوجد في السعودية القليل من المنظمات المنطلقة من القاعدة غير الرسمية –المتواجدة خارج آليات سيطرة الدولة. وقد قام مواطنون سعوديون منفردون بإنشاء هذه المنظمات بدون موافقة الحكومة. إن مجال العمل الرئيسي لهذه المنظمات هو حقوق الإنسان. وقبل سرد تفاصيل هذه المنظمات، من المهم أولا ذكر بعض الكلمات عن منظمتي حقوق الإنسان الرسميتين في المملكة العربية السعودية: الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان، التي تم إنشاؤها في مارس 2004؛ وهيئة حقوق الإنسان، التي تم إنشاؤها يوم 12 سبتمبر 2005.

[73] مقابلة أجراها المؤلف مع أحد أعضاء لجنة التواصل الوطني، دمام، يناير 2011.

إن هاتين المنظمتين الرسميتين مرتبطتان ارتباطا مباشرا بالحكومة. تعتبر هيئة حقوق الإنسان في الحقيقة وكالة حكومية لحقوق الإنسان وسياستها للدفاع عن حقوق الإنسان متصلة اتصالا مباشرا بجدول أعمال الدولة السياسية. وتستطيع الوصول الفوري إلى الملك ولديها سلطة القيام بزيارات غير متوقعة للسجون وبمراقبة الظروف في السجون. وترى هيئة حقوق الإنسان دورها كدور أمين المظالم وتتلقى حوالي 4000 شكوى في السنة. ولديها فروع في كافة أنحاء السعودية، وتم إنشاء اثنين منها للمرأة بشكل خاص. وقد أصدرت هيئة حقوق الإنسان الكثير من المنشورات حول موضوع حقوق الإنسان.[74]

وإلى جانب هذا، تتمتع الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان بعلاقات جيدة مع الحكومة، إلا أنها أكثر نقدا من هيئة حقوق الإنسان. ومثل هيئة حقوق الإنسان، تتلقى الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان شكاوي المواطنين، وتتدخل بالنيابة عنهم عند السلطات المعنية، وتقوم بزيارات السجون.[75] وقد قامت الجمعية بمراقبة الانتخابات البلدية في 2005 وزيارة ما يزيد عن 30 سجنا بالتنسيق مع مجموعات حقوق الإنسان المحلية والدولية. ويصف نائب رئيس الجمعية، د. صالح الخثلان، وضع حقوق الإنسان في السعودية كما يلي: "إن وضع حقوق الإنسان يتغير للأحسن ولكن ببطء شديد".[76] ويميز عقبتين رئيسيتين لحقوق الإنسان في السعودية: أولا، الافتقار إلى ميثاق قانوني يحدد حدود حقوق الإنسان، حيث أن مثل هذا الإطار سيمكن من تعريف الانتهاكات المحتملة لهذه الحقوق بسهولة أكبر؛ وثانيا، إن ثقافة حقوق الإنسان في السعودية ليست ضعيفة جدا فقط، بل هناك أيضا مجموعات تعتبر حقوق الإنسان اختراعا غربيا وبالتالي مضادا للإسلام. ويوفر هذا الاعتبار السلبي لحقوق الإنسان أعذارا لمؤسسات الدولة لعدم أخذ مشروع حقوق الإنسان بجدية وتسمية حقوق الإنسان بـ"التغريب". [77]

ومثلما سبق ذكره، هناك نوع آخر من منظمات حقوق الإنسان في السعودية: المنظمات غير المسجلة وغير المرخصة. ويمكن وصف هذه المنظمات غير الرسمية كمنظمات سياسية بالفعل. ويتعلق هذا بمطالبها السياسية، ومطلبها بالاستقلال التام وأسلوب تفكيرها في الشكل المستقبلي للحكم في السعودية. بعض هذه المنظمات يدعو إلى ملكية دستورية. من الصعب معرفة العدد الدقيق لمنظمات حقوق الإنسان المستقلة والسياسية بشكل واضح، في السعودية، ولكن يجب أن يكون

[74] مقابلة أجراها المؤلف مع بعض أعضاء هيئة حقوق الإنسان في مقرها في الرياض، يونيو 2010.
[75] مقابلة أجراها المؤلف مع عضو في الجمعية الوطنية لحقوق الإنسان، الرياض، يونيو 2010.
[76] مقابلة مع د. صالح الخثلان في الصحيفة اليومية السعودية، الحياة، 25 يونيو 2010.
[77] مقابلة مع د. صالح الخثلان في الصحيفة اليومية السعودية، الحياة، 25 يونيو 2010.

عددها أكثر من قليل.[78] ولدى معظمها مواقع رسمية على الإنترنت كما أنها متواجدة على فيسبوك وتويتر؛ وبهذا الشكل تعتبر جزءا من المجتمع المدني الرقمي السعودي. وتنتمي المنظمات الآتية لهذه الفئة:

1. جمعية الحقوق المدنية والسياسية في السعودية

قامت مجموعة من النشطاء في مجال حقوق الإنسان في الرياض بإنشاء هذه المنظمة في ديسمبر 2009 وتقدمت بطلب تسجيل للملك. ووفقا لمؤسسي جمعية الحقوق المدنية والسياسية في السعودية، فقد تم إنشاء المنظمة "ردا على ما اعتبر تدهور في وضع حقوق الإنسان في السعودية".[79] وقد أصدرت الجمعية الكثير من البيانات المثيرة في خصوص مختلف القضايا، بما في ذلك كارثة فيضانات جدة، والسجناء السياسيين، والنظام القضائي وضرورة محاكمة المسؤولين. وإلى جانب هذا فإن أعضاءها متواجدون في وسائل الإعلام بشكل نظامي. وتعتبر الجمعية منظمة ليبرالية مستقلة، تهدف إلى إرساء سيادة القانون، وحرية التعبير، وحرية التجمع والمشاركة السياسية في السعودية. وفي بيان تأسيسها، أعلنت المجموعة أن "أهم أسباب تأسيس الجمعية هي الانتهاكات الجادة لحقوق الإنسان والحريات الأساسية، خاصة الحقوق السياسية في المملكة العربية السعودية".[80] إن أعضاءها صرحاء في تشاؤمهم حول البرنامج الإصلاحي للحكومة:

> بالرغم من أن عهد الملك عبد الله بدأ كبداية واعدة بالإصلاح، حيث تم الإفراج عن عدد من السجناء السياسيين، وبالرغم من أن الناس تحمست لبعض الإجراءات وتشجعت بسببها، مثل إنشاء هيئة حقوق الإنسان، إلا أن هذه الإصلاحات توقفت بسرعة بسبب زيادة سيطرة وزارة الداخلية على حياة الناس، فقد عاد وضع حقوق الإنسان إلى ما كان عليه من قبل.[81]

2. مرصد حقوق الإنسان في السعودية

قام وليد أبو الخير، وهو محامي مقره جدة قامت السلطات بالتحقيقات معه مرات عديدة، بتأسيس مرصد حقوق الإنسان في السعودية. وقد رفع أبو الخير الكثير من القضايا أمام المحكمة وتطوع في الدفاع عن ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان. ولدى المجموعة صفحة على فيسبوك تراقب الانتهاكات

---

[78] مقابلة أجراها المؤلف مع ناشط في حقوق الإنسان، الرياض، يناير 2011.
[79] انظر صفحة جمعية الحقوق المدنية والسياسية في السعودية على فيسبوك، المتاحة على الإنترنت في http://www.facebook.com/pages/Saudi-Civil-and-Political-Rights-Association/206754282676539، والتي تم دخولها في نوفمبر 2011.
[80] للنسخة العربية لهذا البيان، انظر على الإنترنت www.acpra6.org/news_view_1.html، والذي تم دخوله في يونيو 2010.
[81] مقابلة أجراها المؤلف مع عضو جمعية الحقوق المدنية والسياسية في السعودية، الرياض، يناير 2011.

وحالات انتهاك حقوق الإنسان في السعودية ومجموعة من المقالات الخاصة بقضايا حقوق الإنسان.[82]

3. جمعية حقوق الإنسان أولا

تم إنشاء جمعية حقوق الإنسان أولا عام 2002 بقيادة ابراهيم المقيطيب، وهي الفرع السعودي للمنظمة الدولية لحقوق الإنسان أولا (هيومان رايتس فرست). ويبدو أن لها أعضاء آخرون في أجزاء أخرى مختلفة من السعودية.[83] وتصدر المنظمة بيانات في خصوص مختلف القضايا كما تقوم بتوزيع بيانات منشورة من قبل منظمات أخرى مختلفة على قائمة بريدها. ومنذ تأسيسها طالبت المنظمة باعتراف رسمي، غير أنها ما زالت غير معترف بها.[84]

4. شبكة النشطاء الحقوقيين

إن شبكة النشطاء الحقوقيين التي قامت مجموعة من نشطاء حقوق الإنسان من المنطقة الشرقية بتأسيسها والتي ينتمي إليها ما يقرب من 350 عضوا من مختلف المناطق في السعودية، ترمي إلى تعبئة النشطاء في السعودية وتثقيف وتدريب ممارسي حقوق الإنسان. وتقوم المنظمة بتنسيق ورش تدريب داخل وخارج السعودية بالتعاون مع منظمات حقوق الإنسان المحلية، وقد حققت تدريب عدد كبير من الأفراد.[85]

5. جمعية الدفاع عن حقوق المرأة في السعودية

إن المؤسسة، وجيهة الحويدر، هي ناشطة حقوق المرأة وكاتبة من المنطقة الشرقية توقفت عن الكتابة في الصحف السعودية المحلية وواجهت الكثير من المشاكل في عملها في شركة أرامكو. وتثير قضايا المرأة أمام الجمهور بكل صراحة وحصلت على دعم النشطاء الآخرين، مثل فوزية العيوني. وأخذت زمام المبادرة بقيادة سيارتها وعبور الجسر الذي يربط بين السعودية والبحرين لتحتج على محرم قيادة السيارات. أما المنظمة نفسها، فهي ليست معروفة بشكل جيد كمنظمة نساء، لأنه لا يوجد أية منشورات، أو مواقع أو نشاطات باسمها.[86]

---

[82] انظر موقع مرصد حقوق الإنسان في السعودية على http://www.facebook.com/groups/40258229626/.
[83] انظر موقع جمعية حقوق الإنسان أولا على http://hrfssaudiarabia.org/.
[84] انظر موقع جمعية حقوق الإنسان أولا على http://hrfssaudiarabia.org/ والذي تم دخوله في نوفمبر 2011.
[85] انظر موقع شبكة النشطاء الحقوقيين على الإنترنت http://www.ractivists.net/?act=home، والذي تم دخوله في نوفمبر 2011.
[86] لمقابلة مع وجيهة الحويدر انظر على الإنترنت http://www.thenation.com/article/161224/conversation-saudi-womens-rights-campaigner-wajeha-al-huwaider وانظر أيضا على يوتوب 'Wajeha Al-Huwaider is Driving a Car and Sending a Message to All Saudi Women about Driving on Women's Day' والمتاح على الإنترنت على http://www.youtube.com/watch?v=q8GiTnb33wE

2.7 الخاتمة

إن المملكة العربية السعودية دولة استبدادية والمجتمع المدني السعودي مثال لمجتمع مدني يعمل داخل حدود مثل هذه الدولة. وخطوط التقسيم بين الدولة والمجتمع المدني ليست واضحة دائما.[87] ولا تؤمن الحكومة السعودية بالحكم القائم على المشاركة، وليس للمجتمع المدني سوى قدرة ذاتية محدودة جدا للتأثير على السياسة فقط. وبالإضافة إلى ذلك، يعتبر طابع المجتمع المدني بشكل عام من النوع التنازلي؛ فيتم فرض الإدارة والسيطرة من الأعلى. وهناك قيود على فرص إنشاء الجمعيات؛ ويكاد يكون القيام بذلك بدون دعم أحد أفراد العائلة المالكة مستحيلا. وبهذه الطريقة، تتواجد العائلة المالكة داخل الدولة والمجتمع المدني في آن واحد.[88] ويعي الكثير من ناشطي المجتمع المدني بحاجتهم إلى التعاون مع الدولة، ومثلما قالت إحدى نساء الغرفة التجارية بجدة بطريقة ملائمة: "لا يتحقق التغيير في بلدي من خلال الاحتجاج، إنما من خلال الحوار مع الدولة والمسؤولين. ليس بوسعنا فرض التغيير؛ يمكننا الوصول إلى التغيير فقط عن طريق العمل مع الحكومة وليس ضدها. علينا ممارسة الضغط بصورة يومية لتحقيق التغيير".[89]

وبالرغم من كل هذه القيود والصعوبات التي تواجه المجتمع المدني السعودي، إلا أنه يوجد هناك بعض الفتحات، حتى وإن كانت صغيرة، بالنسبة للسياق السياسي والفكري، والبيئة الاجتماعية الثقافية، والعلاقات بين الدولة والمجتمع المدني، إلى جانب مواقف وسلوك بعض قطاعات المؤسسة الدينية. وفوق كل هذا، هناك وجود قوي للغة الحقوق. فعلى سبيل المثال، هناك الكثير من الحديث عن حقوق الإنسان، واحترام التنوع، وأهمية الوحدة الوطنية، وحرية التعبير، والنفور من العنف، والمساواة بين الجنسين، ونقد التطرف، وتشجيع التسامح، ونقد الأصولية، والأفكار في محاربة الفقر. كما أن هناك بعض الأصوات الضعيفة حول أهمية الشفافية.

وبعد قول هذا، يجب أن يكون من الواضح أن المجتمع المدني في السعودية أضعف مما ينبغي ليكون العامل الطبيعي المفترض للتحول الديمقراطي. وفي الواقع، يبقى المجتمع المدني فقط بقدر ما لا يتقدم بأية مطالب ديمقراطية ويمنع نفسه من التأثير المباشر على الحياة السياسية في السعودية. ولكن ما زال للمجتمع المدني تأثير على حياة الناس، حسب المفهوم الواسع للتأثير الذي يشير "ليس

---

[87] انظر Aarts, 'Maintaining Authoritarianism', pp. 37–39.

[88] Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: Palgrave Macmillan, 1999), p. 35.

[89] مقابلة أجراها المؤلف مع عضوة في الغرفة التجارية، جدة، يناير 2011.

فقط إلى النتيجة النهائية، أو مدى تأثير المجتمع المدني في مجال معين، بل أيضا كيفية مشاركة المجتمع المدني في مجال معين."[90]

وبطريقة استبدادية، تحاول الدولة السعودية استخدام المجتمع المدني كوسيلة سيطرة، غير أن هذا لا يعني أن الدولة تنجح في هذا دائما. ومثلما سبق ذكره، فقد أرغمت التطورات في السعودية في العقدين الماضيين الدولة السعودية على الانفتاح النسبي تجاه بعض المطالب من الأسفل وإصلاح بعض عناصر علاقتها معه. ومن المهم ذكر خمسة تطورات في هذا الصدد:

1. إن الدولة السعودية ومؤسساتها على مستوى كاف من التطور للسيطرة المباشرة على المجتمع وليست بحاجة إلى الوساطة المباشرة من قبل المؤسسة الدينية. فلن يريد آل سعود إدارة البلاد بمفردهم ولا ترك إدارة المجتمع للعلماء المحافظين.
2. إن المجتمع المدني أكثر تعقيدا وتنوعا من حيث الهيكلة مما كان عليه سابقا. فمن المطلوب أن تكون حياة الجمعيات أكثر تطورا وتنظيما لكي تخترق الدولة هذا المجتمع المعقد وتسيطر عليه. ومن الأسهل للدولة السيطرة على مجتمع منظم من السيطرة على مجتمع غير منظم.
3. فتحت العولمة وتقديم تكنولوجيات التواصل الحديثة للسعودية مجموعة كبيرة من الثقافات البديلة التي تنافس الآراء الوهابية وتنشر الوعي بين الناس بأشكال حكم أخرى مختلفة عن الحكم الاستبدادي.
4. أجبر الضغط الدولي في الفترة ما بعد 11 سبتمبر 2001 على الدولة السعودية والاعتداءات الجهادية على مؤسسات حكومية سعودية ومسؤوليها بين 2003 و2005، الدولة السعودية على إعادة دراسة طابع الحركة الوهابية، وعلاقتها بها، وتأثير هذه الحركة على المجتمع السعودي.
5. يخلق ظهور لغة حقوق الإنسان، والتسامح، والإصلاح الاقتصادي والتعددية الدينية والثقافية في السعودية، بيئة فكرية جديدة في البلاد. وتعتبر بعض قطاعات الدولة نفسها والنخبة الدينية، وجهات مختلفة للمجتمع المدني، وبعض الأجزاء من الصحافة السعودية والمفكرين، عوامل هذه الحوارات الحديثة. ويظهر هذا الشكل الجديد للسلطة السياسية

[90] Heinrich, *CIVICUS*, p. 6.

في ساحات ومجالات تعتبر، من المنظور التقليدي، غير سياسية. ولكنها سياسية وترمي إلى تغيير الوضع الراهن. إنها أيضا جهود واعية يبذلها الأفراد، والمنظمات والجهات الاجتماعية الأخرى لتحول هذه اللغة إلى حوار عام. وهذه ليست عملية خطية، بطبيعة الحال، وستشهد لحظات من التراجع، ولكنها تعتبر تحولا ملحوظا.

وتدخل هذه التغييرات الحديثة المجتمع المدني السعودي في بيئة فكرية، وسياسية واجتماعية جديدة وستخلق مساحة أكبر نسبيا للمجتمع المدني. ولا يعني هذا أن هناك تغيير سياسي مذهل في الطريق للسعودية وأن المجتمع المدني يعتبر عامله. ولكن من الناحية الثانية، فلا يعني هذا أيضا أن النظام الاستبدادي السعودي لا يشهد إلا آليات "معززة". وبينما تحلم الدولة بمجتمع منظم بإدارة، يحلم المجتمع نفسه بالمزيد من الحرية والمعاملة الأكثر عدالة. ويؤدي التحديث السريع، والوجود الضخم لتكنولوجيات التواصل الحديثة، وظهور توازن جديد للسلطة في البلد، وتكوين لغة التغيير والحقوق إلى خلق توقعات جديدة، وانتشار المعرفة بالتعددية والحقوق الشخصية، والدفاع عن احترام الاختلافات، والاعتراف بأهمية سيادة القانون، والتأكيد على مفهوم المواطنة.

3. المرأة السعودية إلى أين؟ الاختلاط والتمكين والحداثة

أنامري فان خيل

يبين البحث في هذا القسم أن تطور االأماكن العامة المخصصة للنساء يرتبط بالتطور التاريخي للدولة السعودية الثالثة، فضلا عن خطابات الدولة عن "التقدم" و"الإصلاح". وعلاوة على ذلك، فإنه يظهر أن مفاهيم الفصل بين الجنسين والاختلاط هي مفاهيم غامضة تتنافس عليها أطراف فاعلة مختلفة، بما في ذلك المرأة السعودية نفسها. وتستكشف الدراسة أيضا مواقف واستراتيجيات المرأة بالنسبة لمشاركتها العامة، سواء كان هذا من خلال الأماكن العامة أو الاختلاط. وبالإضافة إلى هذا، فإنها تفحص كيف أن أفكار المرأة السعودية حول "التمكين" و"نهوض المرأة" ترتبط بالمفاهيم عن الأماكن العامة الخاصة بالنساء والاختلاط، وكيف أن هذه المفاهيم هي جزء من بناء حداثة محلية سعودية سحرية.

في مارس 2011، دعا د.يوآسف الأحمد، أستاذ الفقة الإسلامي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، إلى هدم جزء من المسجد الحرام بمكة وبناء طوابق منفصة للنساء في المسجد، لمنع الرجال والنساء من الاختلاط أثناء الطواف[1] والصلاة. وقد استقبل اقتراح د. الأحمد بالموافقة (من قبل المؤيدين لمنع الاختلاط) وبالنقد (من قبل المؤيدين للاختلاط). ويوضح تصريح الأحمد المناقشة التي تصم الآذان عن الاختلاط والتي تدور في السعودية في الوقت الراهن، حيث يؤيد البعض منع الفصل بين الجنسين بينما يؤيد البعض الآخر الاختلاط.[2] لقد أصبح الفصل بين الجنسين حجر الزاوية في التفسير السعودي للإسلام.[3] ولا ينبغي الخلط بين الشكل الحالي من الفصل بين الجنسين وبين التمييز بين المجال الخاص والمجال العام. فالفصل بين الجنسين لا

[1] الطواف هو شعيرة من شعائر الحج.

[2] Sean Foley, *The Arab Gulf States: Beyond Oil and Islam* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2010).

[3] Eleanor Abdella Doumato, 'Obstacles to Equality for Saudi Women', *The Kingdom of Saudi Arabia, 1979–2009: Evolution of a Pivotal State. A Special Edition of Viewpoints* (Washington, DC: The Middle East Institute, 2009), p. 25.

يحصر بالضرورة مشاركة المرأة في عالم الحياة المنزلية، وإنما يفصل بين الجنسين في المجال العام. وعلى هذا النحو، فإنه يعد تطورا أدى إلى وجود مجالات عامة منفصلة واسعة. [4] ومن وجهة نظر الحكومة السعودية، فإن تطور االأماكن العامة المخصصة للنساء ليس شيئا محافظا. وعلى العكس من ذلك، فإنه ينظر إليه على أنه "تقدم" و"حداثة" لكل من المرأة والأمة. فمفاهيم مثل الإسلام، والفصل بين الجنسين، والتقدم/الحداثة تلتقي في سياسة الدولة نحو إضفاء الطابع المؤسسي على االأماكن العامة المخصصة للنساء. وقد تم الطعن في هذه السياسة كما أنها قادت إلى مناقشات ثقيلة، كما هو الحال في اقتراح د. الأحمد الذي بيناه في الفقرة الأولى. وتتمحور المناقشة حول الفصل بين الجنسين والاختلاط حول السؤال عن كيفية مشاركة المرأة في المجال العام، وهو على هذا النحو يتعلق بأمور مثل "نهوض المرأة"، و"التمكين"، و"الحداثة". وبالطبع، تمتد هذه المناقشات لتشمل النساء. وعلى هذا النحو، فمن المثير للاهتمام فصل أفكار النساء أنفسهن بالنسبة لهذه القضايا المعقدة عن مفاهيم االأماكن العامة المخصصة للنساء، والتمكين والحداثة.

وعلى ضوء هذا، يجب أن ندرك أنه في حين أن الدولة والعلماء يبدو أنهما القوى الدافعة الأساسية وراء إضفاء الطابع المؤسسي على االأماكن العامة المخصصة للنساء، ويبدو أن بعض النساء أيضا قد استأثروا بسياسات وخطابات الدولة والعلماء عن (الإصلاح)، مطالبين وفارضين الفصل بين الجنسين على طريقتهن الخاصة. فقد قاموا بتطوير أنشطة من النساء وللنساء في أماكن اجتماعية تتنوع وتتزايد أكثر وأكثر. ومع ذلك، ففي نفس الوقت تعارض نساء أخريات ممارسة الفصل بين الجنسين.

يستكشف هذا الفصل حجج واستراتيجيات مجموعات مختلفة من النساء عن مشاركة المرأة في الحياة العامة. وقد تمت صياغة السؤال الرئيسي على النحو التالي: إلى أي مدى تدرك المرأة السعودية

[4] See, for example, Amani Hamdan, 'Women and Education in Saudi Arabia: Challenges and Achievements', in *International Educational Journal*, Vol. 6, No. 1 (2005), pp. 42–64; Amélie Le Renard, '"Only for Women": Women, the State, and Reform in Saudi Arabia', *Middle East Journal*, Vol. 62, No. 4 (2008), pp. 610–629; and Doumato, 'Obstacles to Equality for Saudi Women', pp. 23–26.

وتشعر أن إنشاء أماكن موازية للنساء باعتباره استراتيجية لتعزيز "النهوض بالمرأة"؟ والأسئلة المتعلقة بذلك هي: ماذا يعني الفصل بين الجنسين والاختلاط في الممارسة العملية؟ ما هي الاستراتيجيات التي تستعملها المرأة في التعامل مع الفصل بين الجنسين والاختلاط؟ ما هي أشكال أو مستويات الفصل أو الدمج التي تطمح إليها المرأة في الأماكن العامة؟ أي من التطورات الجديدة التي تطبقها الدولة أو التي تبادر بها المرأة هي التي تحدث فيما يتعلق بالفصل بين الجنسين؟ كيف تعرف النساء أنفسهن "تمكين" المرأة والسعي إلى "النهوض بالمرأة" في السعودية؟ كيف ترتبط هذه المفاهيم بأفكار النساء عن المرأة السعودية الحديثة؟

ولغرض الدراسة الحالية، تم إجراء مقابلات مع 48 امرأة. وقد ركزت الدراسة على النساء الحضريات، ومعظم هؤلاء النساء تلقين تعليما جيدا وسافرن كثيرا، ولكنهن جميعا لا يعرفن اللغة الإنجليزية معرفة جيدة. ومن الممكن جدا أن نجد وجهات النظر المختلفة حول الاختلاط، والتمكين، والحداثة، على سبيل المثال، بين المرأة الريفية، أو المرأة الحضرية غير المتعلمة. ولكن، الاقتراح الأصلي للمشروع أشار إلى أن فئات النساء اللاتي يجب إجراء المقابلات معهن هن الطالبات (خلال المرحلة الأولى من المشروع)، وسيدات الأعمال، والداعيات، والناشطات (خلال المرحلة الثانية). وإذا كانت هذه الفئات قد شملت المرأة الريفية، لكان من الصعب تحقيق ذلك بسبب قصر مدة العمل الميداني ومقدار الوقت الذي تم اتخاذه للتواصل مع المرأة الريفية.

وكما هو مبين في اقتراح الموضوع، خلال المرحلة الأولى، فإن موضوع البحث على الفتيات (الطالبات)، بينما في المرحلة الثانية سيتحول هذا التركيز باتجاه النساء اللاتي حصلن على وضع أكثر استقرارا في المجتمع. وفي حين أنه، على سبيل المثال، كان من المثير للاهتمام إجراء مقابلات مع عاملات المنازل، إلا أنه كان هناك اختيارا واضحا بالنسبة لمشروع البحث للتركيز على المرأة السعودية، وعلى الفئات المحددة المذكورة أعلاه.

وقد تم تقسيم البحث إلى مرحلتين. وخلال المرحلة الأولى التي استغرقت 9 أشهر، ركز البحث على تقييم التطور التاريخي للأماكن العامة المخصصة للنساء وإعداد جرد بهذه الأماكن، من خلال دراسة

الكتابات الثانوية الحديثة، ووثائق السياسات، والمناقشات حول قضايا المرأة في الصحف. وخلال أسبوعين من شهر يونيو 2010، تم القيام بالعمل الميداني في السعودية، حيث تم إجراء مقابلات مع 30 طالبة عن وجهات نظرهن وتجاربهن الخاصة بالإمكانيات والقيود على الأماكن العامة المخصصة للنساء. وقد تم إجراء المقابلات مع 3 نساء في الرياض و27 امرأة في جدة. وقد كانت هذه المقابلات رسمية (جلوسا، أو وجها لوجه، أو مقابلة جماعية) وغير رسمية (على سبيل المثال، في منتزه). وقد أجريت معظم المقابلات باللغة العربية ولم يتم تسجيل أي منها. وقد كان الهدف من هذه الجولة الأولى من المقابلات هو استكشاف آراء جيل الشباب، وللحصول على إحساس عام بميدان البحث. وفي الخطوات الأخيرة من المرحلة الأولى، كان التشاور مع الباحثين السعوديين بمثابة صقل لأسئلة وتصميم البحث. وقد تم استخدام النتائج المستخلصة من جلسات التشاور مع الباحثين السعوديين والمقابلات مع الشابات كمبدأ توجيهي للبحث التالي.

وخلال المرحلة الثانية، أجريت مقابلات معمقة، خاصة مع النساء اللاتي بلغن وضعا مستقرا في المجتمع. وتضمنت المجموعات التي تم التركيز عليها: سيدات الإعمال، والنساء اللاتي يعملن بقضايا المرأة (الناشطات)، والداعيات، والمدرسات الإسلاميات. وقد تم اختيار هذه المجموعات بسبب التنوع المتوقع في وجهات نظرهن: فسيدات الأعمال يتعاملن مع مسألة الفصل بين الجنسين في أعمالهن بشكل يومي؛ وبينما كان من المتوقع أن تؤيد الداعيات الفصل بين الجنسين، فقد كان من المفترض أن تدين الناشطات هذه الممارسة. ومع ذلك، وبسبب قصر فترات البحث الميداني (انظر أدناه)، فإن عدد النساء اللاتي تمت مقابلتهن ظل محدودا. وعلى هذا النحو، من الصعب تعميم نتائج البحث الخاصة بكل فئة.

وقد قام عدة أشخاص (وخاصة الباحثتان المساعدتان، ولكن أيضا أحد المتخصصين السعوديين الذي شارك في المرحلة الأولى من المشروع) بتوفير أول دخول إلى حقل البحث. ومنذ ذلك الحين، اعتمد البحث على معرفة أشخاص يحيلون إلى أشخاص آخرين (أو ما يعرف ب"تأثير كرة الثلج")، مع الأخذ في الاعتبار عدم "البقاء طويلا" مع مجموعة اجتماعية محددة وضمان توزيع عادل لفئات

النساء الثلاث التي تم اختيارهن كمحور للمشروع. وقد كانت ملاحظة المشاركين في الاجتماعات والحياة اليومية جزءا من المرحلة الثانية للبحث.

في يناير 2011، تم قضاء أسبوعين في الرياض من أجل البحث الميداني وأجريت مقابلات مع 9 نساء: 3 ناشطات/نساء يعملن بقضايا المرأة؛ و 3 داعيات/مدرسات إسلاميات؛ و 3 سيدات أعمال. وقد كانت المقابلات رسمية حيث أجريت ونحن جالسات. وفي سبتمبر 2011، تم قضاء 4 أيام في في جدة وفي المنطقة الشرقية للقيام بالبحث الميداني، وأجريت مقابلات مع 9 نساء: 3 ناشطات/نساء يعملن بقضايا المرأة؛ و 3 داعيات/مدرسات إسلاميات؛ و 3 سيدات أعمال. ومرة أخرى، كانت المقابلات رسمية حيث أجريت ونحن جالسات، وتم تسجيلها، وتم إجراء غالبية هذه المقابلات باللغة العربية. وقد بلغ إجمالي عدد مقابلات المرحلتين، الأولى والثانية، 48 مقابلة.

وقد ساعد في البحث الميداني عدد من الباحثات السعوديات الشابات خلال المرحلتين الأولى والثانية. وفي المرحلة الأولى كانت الباحثة تقيم في جدة وقد تمثلت مساعدتها، بشكل رئيسي، في إجراء الاتصالات، والمساعدة على إيجاد الطريق في جدة. وقد كانت مساعدتها في الحدود الدنيا. وفي المرحلة الثانية كانت المساعدة تقيم في الرياض وقد تمثلت مساعدتها، بشكل رئيسي، في البحث عن، وقراءة، وتلخيص الكتب والمقالات من مكتبة في الرياض، وإجراء الاتصالات، والمساعدة على إيجاد الطريق في جدة. وقد كانت مساعدتها في الحدود الدنيا. وكما كان المتوقع، فإن المواد عن المرأة السعودية، وخاصة الكتب الحديثة، كانت نادرة والكتب فقيرة أكاديميا، ولذلك لم تستخدم في هذه الدراسة. وقد قدمت الباحثات معلومات أساسية لا تقدر بثمن بخصوص تطور وضع المرأة في المجتمع السعودي، فضلا عن الحالة الراهنة. وقد قامت الباحثات المساعدات بإعداد العديد من المقابلات.

3.1 تاريخ الأماكن العامة الخاصة بالنساء والاختلاط

كما جادل بعض الباحثين، يجب تحليل وضع المرأة في سياق المشروعات السياسية المعاصرة للدول وتحولاتها التاريخية.[5] وفي المملكة العربية السعودية، كانت العوامل الهامة والمؤثرة على وضع المرأة هي اكتشاف واستغلال النفط، وعملية التحضر، وصعود حركة الصحوة[6] وخطابها عن الفصل بين الجنسين. وسوف يتم بحث هذه التطورات التي طرأت على التاريخ الراهن، مع أخذ إعلان الدولة السعودية الثالثة في عام 1932 كنقطة للبدء.

لقد تأسست المملكة العربية السعودية في عام 1932 من خلال توحيد مملكتي الحجاز ونجد. ولم يمر وقت طويل حتى تم اكتشاف النفط في عام 1938. وقد أدى الاستغلال الكامل للنفط منذ خمسينيات القرن العشرين فصاعدا إلى طفرة في الاقتصاد والتنمية المادية في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، فضلا عن التغير الاجتماعي السريع.[7]

عندما أبدى الملك فيصل (حكم فيما بين 1964–1975) رغبته في تعليم البنات في ستينيات القرن الماضي، كان العلماء هم المعارضون الرئيسيون لذلك، زاعمين أن التعليم سوف يفسد أخلاق البنات ويدمر أساسيات الأسرة السعودية المسلمة. وقد قرر الملك فيصل العمل مع العلماء، مستشهدا بالقرآن والحديث لإقناع العناصر المحافظة من بينهم بأن الإسلام لا يعارض تعليم النساء وأن التعليم من شأنه أن يسهم أيضا في التربية الإسلامية للفتيات، مما يجعلهن أمهات مسلمات صالحات.[8] ولم تبدأ الأسر المحافظة في إرسال فتياتها إلى مدارس البنات إلا عندما أكد العلماء على أن تعليم البنات لا يتعارض مع الإسلام.[9] وقد كان التعليم هو الحقل الأول الذي تم من خلاله إدراك التقدم و"دعم المرأة" من خلال إنشاء أماكن منفصلة لهن. وقد كانت إحدى عواقب تعليم البنات –منفصلين عن البنين– هو الحاجة إلى مدرسات لتدريس التلميذات.

---

[5] See, for example, Deniz Kandiyoti, *Women, Islam and the State* (London: Macmillan, 1991); Mai Yamani, *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (New York: Ithaca Press, 1996); Leila Abu Lughod (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998); and Le Renard, "'Only for Women"', pp. 610–629.

[6] ظهرت حركة الصحوة الإسلامية في المملكة العربية السعودية لأول مرة في ستينيات القرن العشرين وسيطرت على الجامعات السعودية في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، وقد بلغت الذروة في الثمانينيات من نفس القرن. وقد جمع السعوديون الذين كانوا جزءا من هذه الحركة بين تقاليدهم في علم الكلام السلفي وبين أفكار الإخوان المسلمين عن الأمور السياسية. انظر: المجموعة الدولية للأزمات، "خلفية المملكة العربية السعودية: من هم الإسلاميون؟"، تقرير الشرق الأوسط رقم 31 (2004)، ص 10-11.

[7] Yamani, *Feminism and Islam*, p. 265.

[8] Yamani, *Feminism and Islam*, p. 63.

[9] Yamani, *Feminism and Islam*, p. 64.

وقد أدت صناعة النفط النامية إلى زيادة الطلب على الأيدي العاملة في المدن في كل من القطاعين الصناعي والحكومي، مما أدى إلى التحضر. وقد نتج عن التحضر وفرص العمل في المدن زيادة هائلة في رواتب الرجال. وبما أنه لم تعد هناك حاجة لرواتب النساء للحفاظ على الأسرة، لم تكن هناك حاجة للنساء في المناطق الريفية سابقا للعمل، وقد أصبح هذا رمزا لكل من الثروة والتميز الأخلاقي.[10] كما أن ذلك وضع المرأة السعودية مقابل المرأة الأجنبية، التي يجب أن تعمل.[11] ولكن، وفي الوقت نفسه، كان هناك تطورا مناقضا للمرأة الحضرية المتعلمة التي بدأت في المطالبة بفرص في العمل. لقد تم الصرف على تطوير االأماكن العامة المخصصة للنساء من عائدات النفط، مما مكن النساء من المشاركة في العمل مع التمسك بالمادة 160 من قانون العمل والعمال، والتي تنص على"لا يجوز في حالة من الأحوال اختلاط النساء بالرجال في أمكنة العمل وما يتبعها من مرافق وغيرها".[12]

أغضب النمو المتزايد في أعداء النساء العاملات، بالإضافة إلى التطورات مثل السينما (حيث يختلط الرجال بالنساء)، والتليفزيون والرياضات، مجموعة من المتمردين يقودها جهيمان العتيبي. ولقد زعمت هذه المجموعة أن المجتمع السعودي قد أصبح غير أخلاقي بسبب ما رأوا أنه تأثير غربي وأن الملك خالد (حكم فيما بين 1975–1982) لم يتصد لهذه التطورات. وفي عام 1979، قاموا بحصار المسجد الحرام في مكه. وقد طرح هذا الحصار تحديا مباشرا على المملكة وشرعية آل سعود، ونتيجة لذلك حاول السعوديون التأكيد على الرابطة بين كونهم حكاما وانتمائهم إلى "إسلام واحد صحيح".[13] وهذه المحافظة غالبا ما تستهدف النساء باعتبارهن يحملن ثقافة الأسرة، والمجتمع، والأمة، والحفاظ على وتمرير الممارسات الثقافية والدينية للجيل القادم. ونتيجة لهذا، تم تقليص وصول المرأة للأماكن العامة.[14] وقد بدأت النساء في ارتداء الملابس الأكثر محافظة، فلبسن العباية والنقاب (كل النساء السعوديات الآن يرتدين عباية وإيشارب على الرأس، على الأقل، عندما يكن

[10] Le Renard, '"Only for Women"'.
[11] Le Renard, '"Only for Women"', p. 613.
[12] الحكومة السعودية، قانون العمل والعمال (1969)، المادة 160.
[13] Doumato, 'Obstacles to Equality for Saudi Women', p. 24.
[14] Natana DeLong-Bas, 'The Freedoms Saudi Women Really Want', in *The Kingdom of Saudi Arabia, 1979–2009: Evolution of a Pivotal State. A Special Edition of Viewpoints* (Washington, DC: The Middle East Institute, 2009), p. 19.

داخل السعودية)، كما اختفت المذيعات من على شاشات التليفزيون السعودي، ومنعت النساء من الوصول إلى حمامات السباحة.[15]

في عام 1982، اعتلى الملك فهد (حكم فيما بين 1982–2005) العرش السعودي. وقد ازدهر الفصل بين الجنسين والسيطرة على المرأة من قبل ولي أمرها في السنوات التي تلت ذلك إلى مؤشرات ملموسة لما يعنيه أن تكون مسلما، وبدأت القيادة السياسية السعودية في تنفيذ ذلك.[16] ومنذ عام 1969، بدأت السلطات الحكومية –بالإضافة إلى الشرطة الدينية، في بدء ضمان تنفيذ المادة 160، وقد أصبحت هذه هي الحالة، على نحو متزايد، في ثمانينيات القرن الماضي.[17] وقد أكد الملك فهد على هذا في بيانه الخاص بأن النساء غير مسموح لهن بالعمل في أماكن يمكن أن يقابلن فيها الرجال.[18] وقد أدى هذا إلى ظهور الحاجة إلى موظفات في عدة مجالات، وإلى تطور أماكن العمل الخاصة بالنساء فقط، والذي ظهر بصورة رئيسية فيما يتعلق بالتدريس والرعاية الصحية، وهي مجالات تعتبر مناسبة "لطبيعتهن" [النسائية].[19]

وفي الطريق إلى حرب الخليج، وصلت القوات الأمريكية إلى الأراضي السعودية، وكانت المجندات الأمريكيات يقدن سيارات وشاحنات الجيش. وفي نوفمبر 1990، قامت 47 امرأة سعودية بقيادة سياراتهن للمطالبة بحقهن في قيادة السيارة. وقد طالبت الشرطة الدينية[20] بمعاقبة هؤلاء النسوة وسحبت الحكومة جوازات السفر الخاصة بهن وتم فصل من يعمل منهن بالتدريس. وقد حول الملك فهد الحظر الاجتماعي الخاص بقيادة المرأة للسيارة إلى أمر رسمي (بالرغم من عدم وجود قانون بذلك) ومنعت المرأة من السفر بدون وجود محرم معها. وكان معنى هذا النظام أن المرأة لا يمكنها الحصول على التعليم، أو العمل، أو السفر، أو حتى أن تجري عملية جراحية بدون موافقة ولي أمر الذكر، والذي هو والدها، أو شقيقها، أو جدها، أو عمها، أو زوجها، أو ابنها.

---

[15] Doumato, 'Obstacles to Equality for Saudi Women', p. 23–24.

[16] Doumato, 'Obstacles to Equality for Saudi Women', p. 24.

[17] Hatoon Al-Fassi, 'Saudi Women: Modernity and Change', in Jean François Seznec and Mimi Kirk (eds), *Industrialization in the Gulf: A Socio-Economic Revolution* (Oxford: Routledge, 2011), p. 160.

[18] Doumato, 'Obstacles to Equality for Saudi Women', p. 24.

[19] Eleanor Abdella Doumato, 'Saudi Arabia', in Sanja Kelly and Julia Breslin (eds), *Women's Rights in the Middle East and North Africa* (New York: Freedom House; and Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2010), p. 15.

[20] الشرطة الدينية هي هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد أثار وجود القوات الأمريكية على الأراضي السعودية خلال حرب الخليج معارضة شديدة من الشيوخ البارزين أمثال سلمان العودة وصفر الحوالي. وفي الوقت نفسه، كان على النظام السعودي أن يتعامل مع المعارضة الليبرالية المنفتحة، التي دعت إلى تنفيذ برنامج إصلاحي من شأنه أن يفتح المجالات السياسية الاجتماعية أمام زيادة التنوع. وقد كانت الملكية في السعودية الآن في حاجة مستمرة للحفاظ على شرعيتها كحكومة إسلامية في مركز السياسة المعاصرة في المملكة. وفي هذا الصراع، تم دفع قضايا المرأة إلى مركز الصدارة:

> من الخصائص الرئيسية للوضع السياسي المعاصر وضع قضية حقوق وسلوك المرأة في صدارة صراع محتمل على السلطة بين العلماء والدولة. فالدولة تستخدم دور المرأة في المجتمع لتقديم لفتات رمزية لتأكيد التزامها بالإسلام، على سبيل المثال من خلال فرض ارتداء الحجاب [...] وعن طريق الحد من خيار الشابات في التعليم والخيارات المهنية، وبالتالي الحفاظ على الفصل الشديد بين الجنسين في الأماكن العامة.[21]

أثارت أحداث 11 سبتمبر مطالب جديدة بالإصلاح من داخل وخارج المملكة، وأيضا بالنسبة لوضع المرأة. وقد بدأ الملك عبد الله الحوارات الوطنية،[22] والتي ركزت الثالثة منها (2004) على النساء. ومع ذلك، تحرك أعضاء الصحوة من خلال رفض الاقتراحات الداعية إلى مراجعة مكانة المرأة في المجتمع، وظهرت مجموعة من الإسلاميات القريبات من حركة الصحوة، واللاتي يدعون إلى الحجاب فضلا عن الفصل بين الجنسين.[23]ومع ذلك، ففي نفس الوقت، مكن انتشار مواقع التوصل الاجتماعي مثل الفيسبوك الشباب السعودي من الاختلاط بعيدا عن أعين الشرطة الدينية، في الفضاء الافتراضي.

وفي الصحافة السعودية، هاجم السعوديون الأكثر ليبرالية المؤسسة الدينية بسبب موقفها من قضايا المرأة، وفي بعض الأحيان، هاجم الأشخاص الأكثر ليبرالية في المؤسسة الدينية نظرائهم الأكثر

---

[21] Mai Yamani, *Changed Identities: The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia* (London: Royal Institute of International Affairs, 2000).

[22] تعتبر الحوارات الوطنية بمثابة منصة لموصلة وتوسيع نطاق الحوار في المملكة العربية السعودية. ولمعرفة المزيد من المعلومات عن مبادرة الحوار الوطني، يرجى الرجوع إلى مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني على الموقع الإلكتروني http://www.kacnd.org/eng/Third_meeting.asp

[23] International Crisis Group, 'Saudi Arabia Backgrounder', pp. 10–11.

محافظة. وقد أعطى مدير مكتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مكة، أحمد بن قاسم الغامدي، مقابلة في خريف 2009 قال فيها" لا يوجد أي شيء في الإسلام يمنع اختلاط الرجال والنساء في الأماكن العامة مثل المكاتب والمدارس".[24] ولكن بعض علماء الدين الآخرين يروجون لمبدأ "سد الذرائع"، والذي يعني سد أي شيء قد يقود إلى الشر. والفصل بين الرجال والنساء في المجال العام، من وجهة نظرهم، هو إحدى الطرق لتحقيق ذلك.

وباختصار، كان الفصل بين الجنسين، في البداية، تطورا بدأ من قبل الدولة لتمكين النساء من المشاركة في التعليم. وفي وقت لاحق، واستجابة لبعض التطورات مثل المرأة العاملة، والسينما، والرياضات التي أدت إلى أزمة جهيمان، أعقب ذلك سنوات من تنامي الطابع المحافظ. ولكن، تطورات مثل أحداث 11 سبتمبر أثارت مطالب جديدة من النساء و"الليبراليين" للإصلاح والوصول إلى "حل وسط" جديد.

وتتضمن المجالات التي توجد فيها الأماكن العامة المخصصة للنساء الآن، من بين مجالات أخرى، سوق العمل، والاستهلاك والترفيه. وهناك الآن أماكن جامعية مخصصة للنساء، عادة ما يكون حرما جامعيا منفصلا مثل الحرم الجامعي المخصص للنساء في جامعة الملك عبد العزيز. وتستخدم وسائل الإعلام والاتصال الحديثة مثل الفيديو والتعليم من خلال الإنترنت، على نطاق واسع، لتوسيع مجالات التعليم بالنسبة للنساء،[25] مما يمكنهن من متابعة محاضرات الأساتذة الذكور دون أن يكن موجودات في نفس المكان. كما أن افتتاح كليات دينية للنساء هو أمر هام، حيث أصبح بإمكانهن أن يكن مدرسات للدراسات الإسلامية أو داعيات.[26] وهذا يتيح لهن استخدام وتحدي اللغة الدينية الشرعية للدولة والفاعلين الدينيين لتعزيز حقوقهن. وغالبا ما تتم دعوة الداعيات للمجيء والتحدث في الجامعات، أو المؤسسات الدينية والخيرية، أو في المساجد المخصصة للنساء من أجل هذه المناسبات.[27]

---

[24] Gregory Gause, 'Saudi Arabia: The Second Sex and the Third Rail', *Foreign Policy*, 19 April 2010, available online at http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2010/04/19/saudi_arabia_the_second_sex_and_the_third_rail, accessed on 13 June 2010.

[25] Girija Vidyasagar and David M. Rea, 'Saudi Women Doctors: Gender and Careers within Wahhabic Islam and a "Westernized" Work Culture', in *Women's Studies International Forum*, Vol. 27 (2004), pp. 261–280.

[26] Mounira Jamjoom, 'Female Islamic Studies Teachers in Saudi Arabia: A Phenomenological Study', *Teaching and Teacher Education*, Vol. 26 (2009), pp. 547–558.

[27] Le Renard, '"Only for Women"', p. 623.

هناك أقسام منفصلة في بعض الوزارات الحكومية مثل وزارة العمل والشؤون الاجتماعية ووزارة الصحة.[28] وفي عام 2010، حددت وزارة التربية والتعليم العديد من المهن التي التي ينبغي أن توفر فرصا للنساء بها مثل قسم الاستقبال، والمصورين، وخبراء التغذية.[29] وقد قام مصنع الروبيان الوحيد في جيزان بإدخال المرأة في صناعة تجهيز الأغذية، التي كانت جديدة بالنسبة إليهن في السعودية. كما فتحت الغرف التجارية أبوابها للنساء،[30] ويتراوح عدد سيدات الأعمال السعوديات الأعضاء فيها ما بين 20.000 إلى 40.000 سيدة.[31]

وفي عام 2004، صدر مرسوما وزاريا يدعو إلى بناء مراكز رياضية وثقافية للنساء فقط. ولكن ممارسة الرياضة في مدارس البنات مازالت محدودة. وهناك صالة رياضية مخصصة للنساء فقط، *Curves*، في الرياض، وجدة، والدمام؛ وقد قامت سيدة أعمال من جدة بافتتاح نادي لكرة السلة، نادي جدة المتحد، الذي كان في البداية ناديا للنساء فقط، ولكنه الآن يقوم بتدريب الأولاد أيضا منفصلين عن البنات.[32]

ومنذ عام 2008، استضافت الرياض الفندق الوحيد في الشرق الأوسط المخصص للنساء فقط حيث جميع العاملين فيه من النساء كما أن نزيلاته من النساء فقط.[33] ويتم الفصل في المرافق الترفيهية الأخرى من خلال أوقات الدخول. فالحدائق والمتاحف[34] لديها ساعات زيارة للأفراد، والنساء فقط، والعائلات. فحديقة الحيوان في الرياض تخصص زيارات صباحية أيام السبت والأحد والاثنين للطالبات فقط، والأيام الأخرى للطلاب الذكور. كما تخصص ملاهي عطا الله، وهي حديقة ملاهي في جدة، أوقاتا منفصلة للأفراد والعائلات. وفي حين تخصص معظم المقاهي أقساما منفصلة للأفراد

---

[28] Mona Al-Munajjed, *Women in Saudi Arabia Today* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1997), p. 87.

[29] Saudi Gazette, 'Women's Employment in Saudi Arabia: A Major Challenge', *Saudi Gazette*, 30 March 2010, available online at http://saudigazette.com.sa/index.cfm?method=home.regcon&contentID=2010033067859, accessed 12 April 2010.

[30] Ana Echagüe and Edward Burke, *Strong Foundations? The Imperative for Reform in Saudi Arabia* (Madrid: *Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior* (FRIDE), 2009), p. 12.

[31] UNDP (United Nations Development Programme), *Arab Human Development Report 2005: Towards the Rise of Women in the Arab World* (New York: United Nations Publications, 2005).

[32] لمعرفة المزيد من المعلومات عن هذه المبادرة، برجاء زيارة الموقع الإلكتروني: http://www.jeddahunited.com/، تمت زيارة الموقع في 19 أكتوبر 2011.

[33] لمعرفة المزيد من المعلومات، برجاء زيارة الموقع الإلكتروني: http://www.luthanhotel-spa.com/، تمت زيارة الموقع في 3 نوفمبر 2011.

[34] مثل المتحف الوطني في الرياض.

والعائلات، فإن بعض المقاهي، خاصة في جدة، تخصص أماكن حيث يمكن للرجال والنساء غير المحارم أن يختلطوا، ويشربون القهوة، ويدخنون النارجيلة.[35]

وفي حين ينظر إلى الفصل بين الرجال والنساء غالبا على أنه نتيجة التقاليد والمحافظة في المجتمع السعودي، فإن خطاب الدولة عن فصل الإناث وامتداده ليشمل مساحة أوسع، وخلق أماكن مخصصة للنساء فقط، يُزعم أنه "إصلاح"، و"تقدم"، و"تطور وطني"،[36] وطريقة لجعل المرأة تشارك في المجتمع على "الطريقة السعودية". وفي الوقت نفسه، تجادل بعض النساء في نفس الاتجاه، زاعمات بأن الأماكن العامة المخصصة للنساء تسمح لهن بالمشاركة في الحياة العامة. ويبدو أن هؤلاء النساء قد أيدن خطاب الدولة وسياسات (الإصلاح)، وفرض أفصل بشروطهن، عن طريق إنشاء، أو المطالبة بأن تنشيء الدولة، مؤسسات للنساء فقط في الكثير من المجالات الاجتماعية. ولكن، في نفس الوقت هناك نساء يتحدين هذا الخطاب وهذه التطورات ويجادلن من أجل تطوير أماكن أكثر للاختلاط في المجتمع.

3.2 المشاركة العامة للمرأة: من الفصل إلى الاختلاط إلى الخلوة

أظهر القسم السابق أن وضع المرأة يبدو وكأنه أحد القضايا الجوهرية في المناقشة بشأن الاتجاه الصحيح الذي يجب على السعودية أن تطور نفسها فيه. وهذا ليس من المستغرب تماما، فقد أصبحت قضايا المرأة، في كثير من الأحيان، رهينة الصراع بين التقاليد والحداثة. لقد أصبحت قضايا المرأة رمزا للتقدم والإصلاح والتحديث، بالإضافة إلى كونها "بوابة للتغريب"،[37] خاصة وأن المرأة غالبا ما تعتبر " حاملة الثقافة". وكما رأينا في القسم السابق، فإن هذه المناقشات حول المرأة غالبا ما تحدث بين الحكومة والفاعلين الدينيين –الليبراليين والمحافظين– وفي هذه المناقشات تلعب الآراء عن الفصل والاختلاط دورا هاما. وعلى ضوء هذا، من المثير للاهتمام استكشاف أفكار ورؤى النساء أنفسهن حول القضايا المتعلقة بالفصل بين الجنسين، والاختلاط، والخلوة وهو مفهوم يأتي في

[35] على سبيل المثال "بريدجز" في جدة.
[36] Le Renard, '"Only for Women"'.
[37] Hamdan, 'Women and Education in Saudi Arabia', p. 58.

هذه المناقشة. وعلاوة على ذلك، فسوف نقوم بفحص رؤى المرأة نحو قضايا مثل التمكين، ونهوض المرأة، وكيف أن هذه القضايا متعلقة بالمرأة السعودية الحديثة أو ربما تكون جزءا منها.

ويستكشف هذا القسم آراء النساء عن الفصل، والاختلاط، والخلوة. أولا، سوف يتم مناقشة هذه المفاهيم. وثانيا، سوف نلقي نظرة فاحصة على مواقف ورؤى النساء أنفسهن في علاقتها بالفصل والاختلاط. وثالثا، سوف نلقي الضوء على الاستراتيجيات التي تستخدمها النساء للتعامل مع الفصل والاختلاط في حياتهن اليومية.

3.2.1 مفاهيم غامضة: الفصل، والاختلاط، والخلوة

عند مناقشة مفاهيم الفصل، والاختلاط، والخلوة، من المهم أن نأخذ في الاعتبار أنها محل نزاع وبعيدة عن أن تكون مفاهيم وممارسات واضحة. وعلى سبيل المثال فإن ما يدعوه البعض بالاختلاط قد لا يكون كذلك بالنسبة إلى آخرين. وسوف يحاول هذا القسم تفسير مفاهيم الفصل، والاختلاط، والخلوة.

أولا، دعونا نلقي نظرة فاحصة على مفهوم الفصل بين الجنسين. من النظرة الخارجية، سوف ننظر إلى الوضع في السعودية فيما يتعلق بالعلاقة العامة بين الرجل والمرأة باعتبارها فصلا بين الجنسين. ومع ذلك، فإن المناقشات العامة، في السعودية نفسها، تركز على مفهوم وممارسة الاختلاط. وينعكس هذا على المصطلحات. فكما أن اللغة الإنجليزية ليس لديها كلمة واحدة لوصف مفهوم الاختلاط، فإن العاميات العربية ليس لديها كلمة واحدة للفصل بين الجنسين. وعندما سألت عن كلمة عربية تعطي معنى "segregation"، فإن معظم اللاتي أجريت المقابلات معهن كان عليهم التفكير للحظات، وعندئذ أعطوني كلمات مثل: انفصال، فصل، انقسام، حاجز، حجاب، حشم وهي تنويعات على الكلمة الإنجليزية "separation"، ولكنهم سرعان ما يضيفون "لكن في الحقيقة نحن لا نستخدم هذه الكلمة"، مشيرين إلى أن هذه الكلمات ما هي إلا وصف مصنوع. ولأن الفصل بين الجنسين هو أسلوب، فليس له مصطلح في العاميات العربية، كما هي الحالة مع الاختلاط في العالم الغربي.

وأيضا على المستوى المفهومي، فإن الفصل ليس بالضرورة فكرة واضحة, على سبيل المثال، في حين ترى بعض النساء أن وضع ستارة بين الرجال والنساء في مؤتمر هو فصل، ترى أخريات أن هذا اختلاط. أو في حين تجادل بعض النساء بضرورة فتح محلات تجارية للنساء فقط تمشيا مع فكرة الفصل، تستخدم أخريات حجة الفصل لمنع هذه المحلات حيث أنها ستكون في مراكز تسوق مختلطة وبالتالي ينظر إليها على أنها بداية للأماكن العامة المختلطة.[38]

ويعتبر أصل الفصل مصدرا للخلاف أيضا. بعض النساء يقلن أن الفصل من الإسلام وينبغي ممارسته الآن لأن هذا كان المعمول به في أيام النبي محمد (ص). ولتوضيح وجهة نظرهن، تذكر العديد من هؤلاء النساء كيف كان الرجال، في مسجد النبي (ص) يصلون في الأمام والنساء في الخلف. بينما بعض النساء الأخريات يقلن أن الفصل ما هو إلا ظاهرة اجتماعية تم اختراعها في ثمانينيات القرن الماضي.

وكما أن مفهوم الفصل وأصله متنازع عليه، كذلك الأمر مع مفهوم الاختلاط. تتذكر امرأة بارزة من جدة، عملت طوال حياتها على قضايا المرأة، تجربتها في منتدى جدة الاقتصادي الخامس الذي عقد في 2005، حيث سئلت، من بين أشياء أخرى، أن تعطي تعريفا للاختلاط. واستمرت في شرح كيف انها وضعت نفس المطلب مرة أخرى أمام المنتدى الاقتصادي الذي عقد في 2007.[39] وأخيرا في 2008، تم أخذ المسألة إلى الحوار الوطني السابع حول العمل والتوظيف.[40] ومع ذلك، ليس هناك أي تعريف رسمي للمفهوم حتى الآن. وفي سياق مماثل، تتذكر سيدة أعمال من الخبر قصة زوجها الذي كان عليه الذهاب إلى الشرطة الدينية، حيث كان متهما بتوظيف نادلة، والسماح بالكثير من الاختلاط. وتقول أن زوجها قد دخل إلى المكتب، ووجد خمسة رجال من الشرطة الدينية يجلسون حول طاولة، وسأل:

> ماذا تريدون منا أن نفعل حتى لا تغلقوا المتجر؟ ولكنهم لم يردوا. كل منهم كان لديه فكرة مختلفة [عن ما هو الاختلاط]، وهذه هي المشكلة الأساسية عندما يأتي الأمر إلى الاختلاط في الأماكن العامة. فهو أمر غير موضوعي لأنه لا يوجد إجماع عليه ولا يوجد أي شيء

---

[38] Le Renard, '"Only for Women"'.
[39] مقابلة أجرتها المؤلفة مع مي، وهي امرأة تعمل على قضايا المرأة، جدة، في 27 أكتوبر 2011.
[40] لمزيد من المعلومات عن الحوار الوطني حول العمل والتوظيف، الذي عقد في 2008، برجاء الذهاب إلى الموقع الإلكتروني: http://www.kacnd.org/eng/siventh_meeting_conclusion.asp، تمت زيارة هذا الموقع في 13 نوفمبر 2011.

مكتوب. ويعتمد الأمر على الشخص [ما هو اختلاط وما هو ليس اختلاطا]. إنهم لن يضعوا تعريفا مكتوبا للاختلاط لأن كل فرد لديه رأي مختلف.[41]

في اللغة العربية هناك فهم لكلمة اختلاط بالمعنى الحرفي "خلط" مثل أن تخلط مجموعة من المكونات لعمل كعكة. وتشرح مدرسة إسلامية من جدة الأمر على النحو التالي:

في اللغة، هناك أنا وأنت هنا الآن. يمكنني أن أجلس معك، وأضحك معك، وأتناول الطعام معك. هذا اختلاط بالمعنى اللغوي. الأمر ليس له أي علاقة بالإسلام. أي اختلاط. أيضا بين النساء. حتى مع، معذرة، الحيوانات. فأنا اختلط بهم. أنا أجلس في مكان، وهناك قطة تجلس بجانبي. هذا اختلاط.[42]

وتشير معظم النساء إلى أن التعريف الأساسي للاختلاط هو اختلاط بين أكثر من رجل واحد وامرأة واحدة، أو أكثر من رجلين وامرأتين، في الأماكن العامة مثل مركز التسوق، أو الشارع، أو في المستشفى. ولكن آرائهن حول الظروف التي تجعل الاختلاط مقبولا تختلف على نطاق واسع.

وكما هو الحال مع الفصل، فإن أصل الاختلاط هو أيضا مصدر للاختلاف. فبعض النساء يقلن أن الاختلاط مسموح به في الإسلام وينبغي ممارسته الآن. والأمر المثير للاهتمام أنهن يشرن إلى نفس مثال المسجد، السابق ذكره، لدعم وجهة نظرهن في مقابل أولئك النساء اللاتي يقفن ضد الاختلاط، بحجة أن الوضع في المسجد في زمن النبي محمد (ص) يشكل اختلاطا وليس فصلا.

وبينما يعتبر مفهوم الاختلاط مفهوما متنازع عليه، كذلك الحال مع مفهوم الخلوة –وإن كان أقل بكثير. فالمرأة التي دعت إلى تقديم تعريف واضح للاختلاط، في منتدى جدة الاقتصادي في 2005، دعت أيضا إلى تقديم تعريف واضح للخلوة في نفس المنتدى:

في السيارة، هل هذه خلوة؟ وبالتالي فهي حرام؟ إذن من المستحسن أن أقود السيارة بنفسي أم أكون في حالة حرام مع السائق؟ أو تقصدين أن الخلوة تكون في المكتب والباب مغلق وليس

[41] مقابلة أجرتها المؤلفة مع سعاد، وهي سيدة أعمال، الدمام، في 3 نوفمبر 2011.
[42] مقابلة أجرتها المؤلفة مع خديجة، وهي مدرسة للدراسات الإسلامية، جدة، في 22 أكتوبر 2011.

هناك أحد؟ وهذا حرام، ونحن نتفق على أن هذا لا ينبغي أن يكون، أن تكون الأبواب مغلقة على النساء والرجال وحدهم؟ أو هل تكون الخلوة عندما يكون هناك زجاج حولنا وباستطاعة الناس أن يروننا؟ لو أن هذه خلوة فكيف تكون القيادة مع سائق خلوة وهناك زجاج وأشخاص حولنا يروننا؟[43]

إن القاسم المشترك في تعريف الخلوة هو أنها مقابلة بين رجل وامرأة في مكان حيث لا يوجد شخص ثالث. وقد كانت الغالبية العظمى من النساء ضد الخلوة. وتختلف الآراء حول ما إذا كان الباب ينبغي أن يكون مغلقا أم لا، وحول ما إذا كانت هناك إمكانية أن يدخل شخص ما على الرجل والمرأة حتى نطلق على الحالة لفظ الاختلاط أم لا. وهناك أقلية ترى أن الخلوة ليست فقط أن يكون رجل وامرأة بمفرديهما، ولكن أيضا أن يكون رجلين أو امرأتين في مكان معا.

وحول مسألة ما إذا كان وجود المرأة في المصعد مع رجل غريب يشكل خلوة، كان لدى جميع النساء رد فعل قوي: سواء بالموافقة أم بالرفض. وفي مقابلة مع مدرستين إسلاميتين في مدرسة ابتدائية في جدة، قالت إحداهما أنها سوف تدخل المصعد مع رجل غريب، بينما قالت الأخرى أنها لن تفعل ذلك وستنتظر خارج المصعد:

نادية: عندما يكون هناك رجل واحد فقط داخل المصعد، سوف أنتظر، لن أدخل وهو بالداخل. ولكن إذا كانت هناك مجموعة داخل المصعد، فسوف أدخل.
أمل: سوف أدخل، إذا كان هناك رجل واحد فقط داخل المصعد، هذه ليست خلوة.
المؤلفة: لماذا ليست خلوة؟
أمل: ليست هناك إمكانية لذلك.
نادية: لا، هناك إمكانية لذلك. قد يتوقف المصعد، وعندئذ سيكون هناك خلوة.
أمل: هذا يمكن أن يحدث.[44]

وعند مناقشة مفهوم الخلوة الإلكترونية،[45] قالت داعية شابة من الرياض:

[43] مقابلة أجرتها المؤلفة مع سعاد، وهي سيدة أعمال، الدمام، في 3 نوفمبر 2011.
[44] مقابلة أجرتها المؤلفة مع أمل ونادية، وهما مدرستان للدراسات الإسلامية، جدة، في 19 أكتوبر 2011.
[45] هي مقابلة في الفضاء الإلكتروني بين رجل واحد وامرأة واحدة في "فضاء افتراضي مغلق" بدون وجود شخص ثالث.

اقترحت بعض الداعيات أن يكون الكمبيوتر المتصل بالإنترنت في غرفة الطعام، حتى لا أكون في غرفتي، في السر، أتكلم مع رجل يكذب علي ويقول أنه غارق في الحب، وكلام من هذا القبيل، ونفعل أشياء خاطئة.[46]

سألتها إذا ما كانت هذه خلوة، فأجابت:

لا أعرف. قد تقود إلى الخلوة. من الواضح أنهما إذا تقابلا سوف يفعلان ذلك في خلوة لأنهما لا يريدان أن يقعا في متاعب. هذه واحدة من الأشياء التي قد تقود إلى تلك ... إلى الخلوة ... ويمكن أن تتخلصي منها.[47]

في نفس الوقت، تعرف بعض النساء الأخريات، على الفور، هذا الوضع، في حد ذاته، بكونه خلوة. ويبدو أن المعيار في ذلك هو ما إذا كان الاتصال بين رجل وامرأة يمكن، من خلال الخلوة، أن يقود إلى علاقة أو إلى الزنا. ولذلك السبب، ترفض بعض النساء قبول دعوات صداقة الذكور على فيسبوك.[48]

وحيث أن قضية الخلوة متنازع عليها أقل كثيرا من الفصل والاختلاط، وحيث أن المناقشة في السعودية تدور حول مفهوم الاختلاط وليس كثيرا حول مفهوم الخلوة، فإن القسم التالي لن يتعامل مع مفهوم الخلوة.

3.2.2 أفكار واتجاهات المرأة السعودية بخصوص الاختلاط

يستكشف هذا القسم تنوع تفسيرات الاختلاط من قبل النساء أنفسهن.[49] ويمكن توضيح وجهة نظرهن من خلال الطرق التي تبدو في الممارسة وتحت أي من الظروف (إن وجدت) يعتبرن الاختلاط

[46] مقابلة مع سارة، وهي داعية شابة، الرياض، في 25 يناير 2011.
[47] مقابلة مع سارة، وهي داعية شابة، الرياض، في 25 يناير 2011.
[48] مقابلة مع حنان، وهي امرأة تعمل على قضايا المرأة، جدة، في 26 أكتوبر 2011.
[49] يستند هذا القسم أساسا على 30 مقابلة أجريت مع شابات من جدة خلال المرحلة الأولى من المشروع. وحيث أن المقابلات، بالطبع، تعطي الباحث، بشكل رئيسي نتائج نوعية، فإن منهج التحليل سيكون نوعيا بدلا من كميا.

ممارسة مقبولة. ويمكننا أن نميز بين وجود 3 مواقف تجاه الاختلاط: أغلبية كبيرة ترى أن الاختلاط غير مقبول؛ بينما ترى (الأغلبية) الثانية أن الاختلاط مقبول ولكن بشروط معينة؛ ومجموعة (صغيرة) ثالثة تقبل الاختلاط وتروج له.

وهناك أقلية كبيرة، خاصة في الرياض، تؤيد فكرة أن الاختلاط ممارسة غير مقبولة. والسبب الرئيسي في هذا الاعتقاد يبدو مرتبطا بالأفكار عن طبيعة الرجال والنساء، والعادات والتقاليد؛ والتاريخ الإسلامي.

هناك فكرة موجودة عن طبيعة الرجال وهي تعني أنهم قد يكونون غير قادرين على التحكم في أنفسهم. عندما يعملون مع النساء: "لا أرغب في العمل مع رجال في نفس الغرفة. [..] فالرجال يأخذون خطوات غبية".[50] فالرجال غير معتادين على العمل مع النساء ، وقد يقود هذا إلى مشاكل مثل التحرش الجنسي. وتشير بعض النساء الأخريات إلى أن الاختلاط، خارج المملكة العربية السعودية، لن يكون مشكلة لهن، لأن الناس معتادون على ذلك، وهذه ليست هي الحالة في السعودية، حيث لا تشجع العادات والتقاليد، وضرورة احترامها، على الاختلاط. وتحيل بعض النساء اللاتي يقفن ضد الاختلاط إلى التاريخ الإسلامي لتأييد وجهة نظرهن، وخاصة المثال المذكور سابقا عن الحالة في مسجد النبي محمد (ص).

كانت أغلبية النساء التي أجريت مقابلات معهن يرين أن الاختلاط مقبول في ظل شروط و/أو ظروف معينة. ويبدو أن الحجج التي تتعلق بالشروط والظروف، التي يمكن في ظلها السماح بالاختلاط، ذات بعد مكاني؛ وبعد الضرورة؛ و/أو بعد السلوك والملبس.

أولا، بالنسبة للبعد المكاني، رأت بعض النساء أن الاختلاط مقبول ولكن في أماكن معينة فقط: فالاختلاط في بيئة مهنية مسموح به. ولكن كعميل في بنك ليس هناك اختلاط، لأنني كعميلة يمكن أن أشعر بالراحة.[51] هذه الطالبة تجد الاختلاط مقبولا لنفسها والأخريات في بيئة مهنية، ولكنها مع ذلك تؤيد وجود فروع بنكية للنساء فقط: فقبولها للاختلاط يعتمد على المكان الذي سيتم فيه ذلك. ثانيا، تقول أمنية، وهي محاضرة جامعية في الرابعة والثلاثين من العمر، أنها كانت ضد الاختلاط

[50] مقابلة أجرتها المؤلفة مع نور، وهي مسؤولة مشروع، كلية عفت، جدة، في 22 يونيو 2010.
[51] مقابلة أجرتها المؤلفة مع نهلة، طالبة، دار الحكمة، جدة، في 20 يونيو 2010.

بشكل عام، ولكن عندما يتعلق الأمر بالضروريات مثل العلاج الطبي في المستشفيات وإذا لم يكن هناك خيار، عندئذ ليس هناك مشكلة في وجود طبيب في الإسلام لأنه شيء ضروري.[52] ثالثا، وفيما يتعلق بالملبس والسلوك، أشارت معظم الفتيات اللاتي يوافقن على الاختلاط في ظروف معينة إلى أنهن على ما يرام مع هذه الممارسة ما دامت الفتاة تراقب سلوكها وملبسها. وقد دعا بعضهن ذلك بضوابط الشريعة:

> الاختلاط ليس سيئا عندما أتقيد بضوابط الشريعة التي أرسلها لنا الله سبحانه وتعالى. لدي قواعد وقوانين. ويجب أن أتبعها حتى لا ينتهي الأمر بي إلى اختلاط محرم. لأن هناك أيضا اختلاط مسموح.[53]

هنا، الاختلاط المسموح هو الاختلاط الذي يقع داخل القواعد الإسلامية. وبالنسبة لمدرسة الدراسات الإسلامية هذه، فإن هذه القواعد هي: الملبس اللائق الذي يعني ارتداء العباية والنقاب عند الخروج من المنزل، والتصرف بطريقة ملائمة: ممنوع الضحك والمزاح، ولكن طريقة رسمية فقط في التعامل مع الرجال. وتشرح الاختلاط المحرم كنوع من الاختلاط الذي لا يحقق هاتين القاعدتين. والفكرة الجوهرية هنا هي أن الاختلاط مقبول طالما لا توجد إمكانية لإقامة علاقات أو اتصال يقود إلى الزنا.

وفي حين يبدو أن الموقف القائل بأن الاختلاط ينبغي أن يسمح به في ظروف معينة هو موقف الأغلبية، خاصة في جدة، فإن الترويج النشط للاختلاط، من ناحية اخرى، يبدو نادرا جدا. فعدد قليل جدا من الذين أجريت معهن المقابلات ذكرن أنهن قد شجعن على الاختلاط إما من خلال التعليم أو بطريقة خفية.

وقد شجعت واحدة ممن اجريت معهن المقابلات الاختلاط من خلال التعليم. تقول إنها قد اعتادت على مناقشة الاختلاط خلال محاضراتها في الجامعة، وليس من المستبعد أنها قد أثرت على طلابها من خلال موقفها وأمثلتها. واحدة أخرى، تملك عملا خاصا وتوظف لديها رجال ونساء، يبدو أنها تشجع الاختلاط بطريقة خفية.

---

[52] مقابلة أجرتها المؤلفة مع أمنية، وهي محاضرة جامعية، الرياض، في 15 يونيو 2010.
[53] مقابلة أجرتها المؤلفة مع خديجة، وهي مدرسة للدراسات الإسلامية، جدة، في 22 أكتوبر 2011.

> في عملي نحن نختلط في مكتبي. النساء في غرفة منفصلة لأنهن يردن ذلك، وحتى إذا جاءت الحكومة لتفتش فإنني على صواب من الناحية القانونية، ولا أرتكب أي خطأ. ولكن الاجتماعات مختلطة؛ فالفتيات يجلسن مع الرجال لإنهاء التقارير. يجلسون معا أمام الكمبيوتر لإنهاء الأمور الخاصة بالمحاسبة. هذا ما ينبغي أن يكون عليه الأمر.[54]

ومن الناحية القانونية، يجب تحديد هذا في رخصة العمل: فالأعمال الخاصة بالنساء فقط هي التي يمكن إدارتها من قبل النساء أنفسهن وبدن وجود مدير ذكر. ومن خلال التهرب من اللوائح، وبالتالي المخاطرة بإغلاق محل العمل، فإن هذه المرأة تشجع الاختلاط، بطريقة غير مباشرة، عن طريق السماح به في العمل بدون الحصول على الوثائق اللازمة لذلك.

3.2.3. استراتيجيات المرأة بخصوص الاختلاط والفصل

وتختلف المواقف تجاه الاستخدام الفعلي للأماكن العامة المخصصة للنساء بشكل كبير جدا. ويمكننا التمييز بين 4 أنواع من الاستراتيجيات. فمعظم النساء يفضلن المحافظة على الوضع الراهن الخاص بالفصل. والبعض الآخر يتمنى تعزيز الفصل في حد ذاته، بينما هناك بعض ثالث قليل يريد تعزيز الفصل باعتباره مرحلة وسطى نحو المزيد من الاختلاط. وأخيرا، مجموعة رابعة قليلة من النساء يبدو أنهن يقوضن الفصل.

أولا، معظم النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات يعتقدن أن الوضع الراهن مرغوب فيه، وليس لديهن رغبة في الاختلاط أكثر أو وجود أماكن عامة خاصة بالنساء فقط أكثر. وعندما سألت عما إذا كن يرغبن في وجود أماكن عامة خاصة بالنساء فقط أكثر أو أقل، أجابت منى بـ"لا". وقد اشارت إلى أنها تريد أن تعمل في بيئة خاصة بالنساء فقط وأنها قد اختارت هذا بوعي، ولكنها أضافت إذا كان المنصب جيدا، فإنها قد تعمل مع الرجال لأن الأمر يتعلق بتحقيق أحلامها. وفي نفس الوقت، لا ترى منى أن هناك حاجة لتوسيع اماكن العمل الخاصة بالنساء فقط. وفي حين اختارت بوعي أن

[54] مقابلة أجرتها المؤلفة مع عالية، وهي سيدة أعمال، جدة، 24 أكتوبر 2011.

تعمل في مكتب للنساء فقط، إلا أن حجتها الرئيسية ليست عدم الرغبة في العمل مع الرجال، ولكن الرغبة في تطوير إمكانياتها.

ثانيا، ذكرت بعض النساء ان الفصل بين الجنسين هو طريقتهن المفضلة في التفاعل مع الاخرين، وأنهن يردن رؤية المزيد من الأماكن العامة المخصصة للنساء. وعلى سبيل المثال، يردن أن يكون هناك مراكز تسوق للنساء فقط، بحجة أن ذلك يشعرهن بالراحة أكثر في التسوق والعمل بدون ارتداء العباية. ولكن، تؤكد بعض النساء على ضرورة وجود خيارات وفرص، فإذا أرادت المرأة أن تعمل في بيئة مختلطة، يكون لديها الفرصة لفعل ذلك، وإذا أرادت العمل في بيئة خاصة بالنساء فقط، يكون لديها الفرصة لفعل ذلك.[55]

ليست النساء فقط هن أكثر من يدعو إلى وجود أماكن عامة مخصصة للنساء. في يناير 2011، دعت مجموعة من الشيوخ والأطباء إلى مبادرة لبناء مستشفيات نسائية، حتى يكون للنساء الفرصة لتجنب الرجال حين يحتجن إلى عناية طبية، وحيث يمنع اختلاط الطبيبات بالأطباء. وقد قامت الطبيبات أيضا بالتوقيع على عريضتين تم تقديمهما إلى وزارة الصحة ومجلس الشورى.[56] وقد رفضت معظم النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات فكرة وجود مستشفيات للنساء فقط قائلين إن الاختلاط في المستشفيات هو أمر طبيعي. وأضافت معظم النساء اللاتي يحبذن الفكرة أن المشروع سيكون غير مجد بسبب الافتقار إلى وجود الطبيبات المؤهلات المتخصصات.[57]

ثالثا، تعتقد أقلية ممن أجريت المقابلات معهن أنه ينبغي تعزيز الفصل حتى نكون قادرين على إضعافه في وقت لاحق. وطبقا لوجهة النظر هذه، فإن وجود أماكن عامة للنساء فقط أكثر سوف يجعل المجتمع يعتاد على حضور المرأة في مناطق هي غير مرئية و/أو نشيطة فيها حاليا. وقد وضحت إحدى اللاتي أجريت معهن المقابلات وجهة النظر هذه بقولها:

[55] ومن هذا المنظور، فإن تطوير أماكن عامة خاصة بالنساء فقط سوف يعزز مشاركة المرأة السعودية في الحياة العامة بدلا من إعاقتها. سوف يتم الحديث عن هذا الموضوع بتعمق في القسم المخصص لتمكين المرأة.

[56] " شيوخ وأطباء سعوديون يطالبون بمستشفيات نسائية يمنع فيها الاختلاط بالرجل"؛ العربية، 17 يناير 2011. برجاء الرجوع إلى موقع العربية الإلكتروني: http://www.alarabiya.net/articles/2011/01/17/133902.html (تم الإطلاع عليه في 18 يناير 2011).

[57] مقابلة أجرتها المؤلفة مع سارة ، وهي داعية وطبيبة، الرياض، في 15 يناير 2011.

يجب إنشاء نظام مواصلات منفصل، طرق منفصلة للنساء والرجال، أو ساعات منفصلة. حتى يعتاد الناس على ذلك، وعندئذ يمكن أن تكون الطرق أو الساعات ليست منفصلة.[58]

ولهذه الأسباب فإن زيادة الظهور من شأنها أن تزيد من راحة المجتمع فيما يخص حضور المرأة في هذه المناطق، التي يمكن وينبغي للمجتمع أن يتحرك فيها باتجاه الاختلاط بدلا من الفصل بين الجنسين. ومن وجهة النظر هذه، ينظر إلى الفصل باعتباره عاملا هاما وممارسة ستتم تفكيكها في النهاية.

وأخيرا، يعتقد عدد قليل ممن أجريت المقابلات معهن أنه يجب القضاء على الفصل في الحال دون مراحل، ويحولون هذا الموقف إلى ممارسة من خلال تصرفاتهن. تقول داليا، وهي سيدة أعمال من جدة، عن ذهابها إلى الغرفة التجارية لترتيب بعض الإجراءات الخاصة بعملها: " لا أحب الذهاب إلى القسم الخاص بالنساء، لذلك أذهب إلى قسم الرجال وهم يدعوني أدخل".[59] ومن خلال هذا النوع من السلوك، والحصول على ما تريد من خلاله في مثل هذه البيئة، فإن داليا لا تعطي تصريحا واضحا بالنسبة لفكرتها عن الاختلاط والأماكن العامة المخصصة للنساء، ولكنها تحاول أيضا أن تعيد تشكيل حدود المسموح والمقبول.

وسواء ما كانت المرأة مع أو ضد الاختلاط، وسواء كانت تريد أماكن عامة للنساء فقط أكثر أو أقل، فمن المهم أن نضع في أذهاننا أننا لازلنا نتعامل مع أفكار، ومواقف، واستراتيجيات النساء أنفسهن عن المشاركة العامة للنساء. وسواء من خلال الفصل أو الاختلاط، فإن الأمر يتعلق بالطريقة التي ترغب المرأم من خلالها أن تشارك في الحياة العامة.

3.3 التحرير، التمكين، ونهوض المرأة

لقد بين القسم السابق أن بعض النساء ينظرن إلى الأماكن العامة المخصصة للنساء على أنها طريقة لتعزيز مشاركة المرأة في، على سبيل المثال، سوق العمل. ويقود هذا إلى أسئلة عن الطرق الأخرى عن الطرق التي تحددها النساء لتحقيق ذلك، وكيف ينظرن إلى قضايا مثل "التمكين"

[58] مقابلة أجرتها المؤلفة مع نور، وهي فتاة عاملة، كلية عفت، جدة، في 22 يناير 2011.
[59] مقابلة أجرتها المؤلفة مع داليا، وهي سيدة أعمال، جدة، في 17 يونيو 2010.

و"تحرير المرأة". وعند النظر إلى هذه المصطلحات، نجد أن مفاهيم مثل " المرأة في التنمية"،[60] و"الاستقلال"، و"التمكين" تتم مناقشتها لـ(عدم) ملائمتها للمرأة العربية. وفي حين استخدم التقرير الأول للتنمية البشرية العربية (2002) مصطلح "تمكين المرأة"،[61] نجد أن تقرير (2005) قد تم تكريسه كاملا لوضع المرأة في العالم العربي –ويفضل استخدام المصطلح الوصفي "نهوض المرأة".[62] وفي مقابلة مع نساء سعوديات، تم تقديم مصطلحات "تمكين المرأة، و"نهوض المرأة"، فضلا عن " تحرير المرأة"، لمعرفة إلى أي مدى يتردد صدى هذه المصطلحات، ماذا تعني هذه المصطلحات وكيف تستخدم في السياق السعودي.

وفي الأفكار الغربية، غالبا ما تعتبر أفعال النساء المستوحاة من الدين عدم قدرة. ومع ذلك، إذا اعتقدنا أن القدرة ليست "مرادفا لمقاومة علاقات الهيمنة، ولكن كقدرة للفعل تمكنها وتخلقها علاقات تبعية معينة تاريخيا"،[63] يمكننا عندئذ أن ننظر إلى كيف أن هذه القدرة الأخلاقية أو الدينية ذات علاقة بمفاهيم مثل "التمكين". وهذا يثير مسألة ما إذا كانت هناك علاقة بين الدين و"تمكين" المرأة السعودية. هل تعتبر المرأة السعودية نفسها "امرأة عصرية"، وإلى أي مدى تعتبر مفاهيم تمكين المرأة، ونهوض المرأة، وتحرير المرأة جزءا من هذه الحداثة؟

أولا، سيتم استكشاف مفاهيم "تحرير المرأة"، و"التمكين"، و"نهوض المرأة". ثانيا، سيتم مناقشة مسارات عديدة (مثل تطور الأماكن العامة المخصصة للنساء والاختلاط) نحو تحقيق نهوض المرأة. وهذا يقودنا، في النهاية، إلى الأسئلة الأخيرة الخاصة بهذا القسم: كيف تعرف المرأة "الحداثة" في السعودية و"المرأة السعودية الحديثة" وهل تنظر المرأة السعودية إلى نفسها على هذا النحو؟[64]

3.3.1 مفاهيم تحرير المرأة، وتمكين المرأة، ونهوض المرأة

[60] Anna Würth, 'Stalled Reform: Family Law in Post-Unification Yemen', *Islamic Law and Society*, Vol. 10, No. 1 (2003), pp. 12–33.

[61] UNDP, *Arab Human Development Report, 2002: Creating Opportunities for Future Generations* (New York: United Nations Publications, 2002).

[62] UNDP, 'Towards the Rise of Women'.

[63] Saba Mahmood, 'Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Revival', *Cultural Anthropology*, Vol. 6, No. 2 (2001), pp. 202–236; and Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

[64] يستند هذا القسم بشكل أساسي إلى 18 مقابلة من المرحلة الثانية مع سيدات أعمال، وناشطات/نساء يعملن على قضايا المرأة، وداعيات. وفي حين كان تعريف الاختلاط أحد موضوعات المحادثات، إلا ان القضايا الرئيسية لهذه المقابلات كانت نهوض المرأة وتمكين المرأة. وبين هذه المجموعة من النساء (؟؟؟ بشكل رئيسي)، كان هناك تفضيل نحو الاختلاط. وربما يمكن تفسير ذلك من خلال حقيقة أن معظم الذين أجريت معهن المقابلات لهن وضع مستقر وراسخ في المجتمع ولذلك فقد خبرن سلبيات عدم وجود الاختلاط.

لمفهوم تحرير المرأة دلالة سلبية عند معظم النساء. ويبدو أن المصطلح يدل على الانحطاط الأخلاقي للنساء كأشخاص والمجتمع ككل. وقد كانت هناك امرأة واحدة فقط، ناشطة، قالت أنها قد وجدت أفكار قاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة" وعبد الحليم أبو شقة في كتابه "تحرير المرأة في عصر الرسالة" مفيدة في تجديد التاريخ الإسلامي ودور المرأة فيه. وكلا الكتابين ممنوعين في السعودية، وقد اشترتهما هذه الناشطة من القاهرة.

لقد تم ترجمة مفهوم empowerment حرفيا إلى اللغة العربية وأصبح ."تمكين المرأة" وتقول العديد من النساء أن هذا المصطلح قد جاء من الأمم المتحدة. وتقريبا تعرفت جميع الناشطات والنساء اللاتي يعملن على قضايا المرأة على المصطلح فورا، وكن قادرات على التعبير عما يعنيه لهن دون المزيد من التشجيع. لم يجد المصطلح صدى، على الفور، لدى جميع الداعيات والمدرسات الإسلاميات، ولكن بعد القليل من التشجيع كن، أيضا، قادرات على وصف ما يفهمنه بمصطلح تمكين. ويبدو أن تمكين المرأة يتكون من المشاركة في الحياة العامة، والتعليم، والتمكين الاقتصادي.

إن السمة الأساسية لتمكين المرأة هي مشاركتها في الحياة العامة: أن يصبح بمقدور المرأة أن تكون وزيرة؛ أو طبيبة؛ أو قاضية.[65] إن العمل ، وبالنسبة لبعض النساء الحصول على مناصب عامة، هو علامة على التمكين –ليس فقط للنساء أنفسهن بل أيضا للمجتمع ككل. وتنظر بعض النساء للتمكين ليس فقط كأمر مفيد لهن أو للنساء الأخريات، بل أيضا لبقية المجتمع.

ويحدد العديد من النساء فرص الحصول على التعليم باعتبارها جزءا من التمكين أو حتى أساسه. وهناك حجة قوية أنه من خلال التعليم فقط يمكن للمراة الصعود في سلم الحياة العامة والمناصب العامة، وفقط من خلال التعليم يمكن أن يصبحن من صناع القرار:

> أعتقد أنه (أي التمكين) يعني السماح للمرأة بالتعليم لتتمكن من عيش حياة كريمة. كما يعني أنها ليست مجبرة على أن تكون تحت حكم وصي طاغية. هذا ما يفعله تمكين المرأة. إنه يمكنها كي لا تكون تحت رحمة هذا النوع من الأوصياء الأنانيين أو المسيئين.[66]

[65] في الوقت الراهب، وفي حيت يمكن للنساء أن يدرسن الحقوق ويمارسن القانون كمحاميات، إلا أنه لا يمكن أن يصبحن قاضيات.
[66] مقابلة اجرتها المؤلفة مع سميرة، وهي سيدة أعمال، جدة، في 20 أكتوبر 2011.

ويوضح هذا الاقتباس، أيضا، أنه في حين تعزو الكثيرات بداية التمكين إلى التعليم، فإن بعضهن يؤكدن أن التمكين لن يتحقق كاملا طالما بقي نظام المحرم. وقد أشارت معظم النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات في 2011 إلى أن نظام المحرم هو التحدي الأكبر الذي تواجهه المرأة السعودية اليوم.

وهناك ناشطة واحدة فقط قالت أنها قد اختارت بوعي أن تركز على التمكين الاقتصادي للمرأة بدلا من التمكين الاجتماعي والسياسي. وصرحت بأنها اختارت التركيز على التمكين الاقتصادي لأن تمكين المرأة يبدأ بالوعي والقدرة المالية.[67]

تميز بعض النساء بين التمكين والمرأة المتمكنة: " تمكين المرأة يعني تمكين كل امرأة [...]. تمكين المرأة، سوف تفعل ذلك لي ولكل النساء اللاتي لا يستطعن ذلك. ولذلك فإن التمكين يمكن أن يكون لكل لكل شخص، ولكن المرأة الجديرة هي فقط المرأة التي تستطيع أن تفعل ذلك".[68] وبالتالي، تقود عملية التمكين إلى أن تكون المرأة امرأة جديرة أو امرأة متمكنة. ويعني كلا المصطلحين امرأة متمكنة ويستخدمان بالتبادل.

إذن من هي المرأة المتمكنة؟ المرأة المتمكنة هي المرأة التي لديها القدرة على أن تصبح قائدة في مجال التعليم، أو مجلس المدينة، أو مجلس الشورى، أو الرياضة، أو الطب. أن تستطيع [...] المشاركة في عملية صنع القرار لبلدها، أو مجتمعها، أو أولادها.[69] وحتى هنا، كما هو الحال مع التمكين كمفهوم عام، ينظر إلى المشاركة والرؤية في الحياة العامة كعلامة للمرأة المتمكنة. وهي أيضا امرأة مثقفة، يمكنها من خلال التعليم أن تحصل على دخلها الخاص.

وأخيرا، تم مناقشة مصطلح نهوض المرأة، المصطلح الذي تم استخدامه في تقرير التنمية البشرية العربية عن المرأة العربية في 2005 كبديل لمصطلح "التمكين"، مع النساء الذين أجريت معهن المقابلات. وهذا المصطلح، نهوض المرأة، لم يتم التعرف عليه على الفور من قبل معظم النساء، ولكنه سرعان ما وجد صدى لديهن. وعندما تم تقديم مصطلح نهوض المرأة لبعض النساء، قمن

[67] مقابلة اجرتها المؤلفة مع سناء، وهي ناشطة، جدة، في 17 أكتوبر 2011.
[68] مقابلة اجرتها المؤلفة مع دعاء، وهي سيدة أعمال، جدة، في 16 أكتوبر 2011.
[69] مقابلة اجرتها المؤلفة مع سميرة، وهي سيدة أعمال، جدة، في 20 أكتوبر 2011.

بإعادة صياغته ليصبح نهضة المرأة، وسرعان ما أعطوا تعريفا له. ويبدو أن الوعي، وخاصة وعي الذات بالعالم والوعي بالحقوق، هو مكون هام لنهضة المرأة. وفي الواقع فقد أعادت إحدى النساء صياغة نهضة المرأة لتعني الوعي.

> أفضل وعي المرأة. عندما أقول نهوض المرأة فهذا وكأن المرأة كانت نائمة ثم استيقظت، أو كأنها كانت ميتة ثم عادت إلى الحياة. وعي المرأة هو وعيها بحقوقها وكيفية المطالبة بها، لأن بعض النساء يعرفن أن لهن حقوقا ولكنهن لن يطالبن بها. [...] نهوض المرأة لا يتعلق بالنهوض بل بالوعي والمطالبة. ليس المعرفة بل المطالبة.[70]

وبالتالي فالوعي ليس عملية سلبية، بل يتعلق أيضا وخاصة بالمطالبة بالحقوق. وكما سنرى لاحقا، فإن بعض النساء يجادلن بأن النساء يحتجن إلى أن يكن واعيات بحقوقهن التي منحها الإسلام لهن لكي يكن قادرات على المطالبة بها. وهذا ما يجذب النظام القضائي إلى المعادلة، وهو ما تعترف به النساء أنفسهن، كما سنرى في القسم التالي الخاص باستراتيجيات تحقيق التمكين والمرأة المتمكنة.

وتشير النساء أيضا إلى نهوض المرأة باعتباره "الفترة الزمنية التي نعيشها الآن" من مشاركة المرأة، أي أن المرأة تشارك بشكل متزايد في الحياة العامة. وعادة ما يذكر قرار الملك في عام 2011 بمشاركة المرأة في الدورة المقبلة لمجلس الشورى والانتخابات البلدية المقبلة في هذا السياق. هذه المشاركة المتزايدة تعني أيضا زيادة رؤية المرأة في الحياة العامة، على سبيل المثال في الإعلام. كما قالت إحدى اللاتي أجريت معهن المقابلات "أشعر بسعادة بالغة لرؤية المرأة في وسائل الإعلام. إنها تقول لنا إن الكثير من الحواجز الاجتماعية قد هدمت. إنها تجعلني أشعر بالراحة وبالرضا لأن الأشياء تتحرك إلى الأمام".[71] وتروي هذه المرأة كيف رأت، قبل مقابلتنا بعدة أيام، صورة شابة في الصحيفة عارية العنق وحجابها مربوط بإحكام حول رأسها. وشرحت بأن هذه الطريقة تعتبر تطورا هاما جدا، ليس لأن الصورة تعرض لحما أكثر بل لأن الفتاة كانت سعيدة لأن تظهر في الصحيفة بهذا الشكل. وفي رأيها، كان ذلك علامة على حدوث تغيير في المجتمع ومقدمة لمزيد من التغيير في المستقبل.

[70] مقابلة اجرتها المؤلفة مع دعاء، وهي سيدة أعمال، جدة، في 16 أكتوبر 2011.
[71] مقابلة اجرتها المؤلفة مع سناء، وهي ناشطة، جدة، في 17 أكتوبر 2011.

ويجد مصطلح التمكين أرضا خصبة خاصة بين النشطاء، ويعرف أساسا بالمشاركة في الحياة العامة، والاستقلال التعليمي والاقتصادي. أما مفهوم نهوض المرأة فهو أقل شهرة ولكنه يجد صدى على الفور عند أغلبية النساء، وينظر إليه، على نطاق أوسع، على أنه "وعي بالحقوق" و"المشاركة في المجتمع". وسوف يركز القسم التالي على استراتيجيات تحقيق تمكين المرأة والمرأة المتمكنة.

3 .3.1. استراتيجيات تمكين المرأة والمرأة المتمكنة

يمكن تمييز نوعين من المسارات فيما يتعلق بتحقيق "المرأة المتمكنة": من أعلى لأسفل ومن أسفل لأعلى. وبشكل عام يعرف تمكين المرأة على أنه عملية من أعلى لأسفل: فالتمكين يؤدي إلى أن تصبح المرأة امرأة جديرة أو امرأة متمكنة. ومع ذلك فقد أكدت بعض النساء على أن تمكين المرأة يمكن تحقيقة من خلال مبادرات من أسفل لأعلى: مبادرات تأتي من المجتمع نفسه وتهدف لتمكين المرأة.

وفيما يتعلق بمبادرات التمكين من أعلى لأسفل، كانت هناك ثلاث استراتيجيات ظهرت خلال المقابلات وهي: الإصلاح؛ ورفع مستوى الوعي؛ والأماكن العامة المنفصلة. ويفهم من الإصلاح الإصلاح السياسي الذي يأتي من الحكومة. وقد ذكرت النساء المشاركة السياسية بشكل أساسي وأشرن إلى قرار الملك. وفي خطابه الذي أعلن فيه القرار، أشار الملك عبد الله إشارة واضحة إلى الدور الذي لعبته المرأة في التاريخ الإسلامي وذكر أنه قد استشار علماء الدين قبل إصدار قراره. ويعد رفع مستوى وعي المجتمع بحقوق المرأة ثاني طرق التمكين من أعلى لأسفل. وقد قالت النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات أن هذا يعني إعلام المرأة بالحقوق التي لديها –وخاصة في الإسلام– وبالتالي يمكنها المطالبة بهذه الحقوق: داخل أسرها، أو المجتمع، أو قاعة المحكمة. ويمكن لرفع مستوى الوعي أن يتضمن أنشطة، على سبيل المثال، مركز خديجة بنت خويلد (وهو قسم المرأة في الغرفة التجارية بجدة).[72] وأحد أنشطة المركز هو " مراجعة القوانين واللوائح"، ويقال أن أنشطة

[72] يهدف المركز إلى أن "يكون القوة الدافعة للقضاء على كل العقبات التي تواجهها المرأة ودعم رحلتها الاقتصادية والاجتماعية لكي تشارك بفاعلية في التطور الوطني" (بحسب كلام الموقع الإلكتروني للمركز). للمزيد من المعلومات عن مركز خديجة بنت خويلد برجاء الذهاب إلى الموقع الإلكتروني:
http://www.JCCI/EN/Speciaized+Centers/Khadija+Bint+Khuwailid+Center/About+The+Center (تمت زيارة الموقع في 17 نوفمبر 2011).

المركز في ممارسة الضغط قد لعبت دورا في قرار الملك الخاص بمجلس الشورى. وفي الوقت نفسه، يهدف المركز إلى رفع مستوى الوعي من خلال تنظيم ورش العمل والمؤتمرات لأصحاب الأعمال الإناث واللاتي في طريقهن إلى أن يكن صاحبات أعمال.[73]

وقد قالت غالبية النساء التي أجريت معهن المقابلات إن التمكين الحقيقي لايمكن بلوغه إلا من خلال الاختلاط، وتعلم كيفية التعامل مع الرجال. وهناك أقلية تعتقد أن التمكين يمكن وينبغي بلوغه من خلال أماكن مخصصة للنساء فقط. وهناك أقلية أخرى تزعم أن تمكين المرأة يمكن بلوغه من خلال الاختلاط والأماكن المخصصة للنساء فقط. والحجة الرئيسية لهذه الأقلية هو أن الأماكن المخصصة للنساء فقط تسمح للنساء اللاتي لا يردن، أو اللاتي لا يسمح لهن ولي الأمر بذلك، العمل في بيئة اختلاط بالمشاركة في سوق العمل. ولكن، وكما أشارت إلى ذلك إحدى الناشطات فإن الأماكن المخصصة للنساء فقط تؤدي إلى التمكين في حدود معينة. فالمكتب، الرئيسي المختلط حيث يتم صنع القرار وحيث تقع الإدارة العليا، هو المكان الذي يمكن للمرء أن يجد فيه فرصا للترقية. فالنساء اللاتي يعملن في الفروع المخصصة للنساء فقط يقفن عند حدود معينة، مما يحد من التمكين في وظائف معينة في مجالات معينة من العمل.

وخلال المقابلات، جاء العديد من المبادرات من أسفل لأعلى من النساء أو من مجموعات من النساء. وكانت الاستراتيجيات الرئيسية هي " استرداد المرأة"، والتعليم، والتمكين السياسي.

إن فكرة " استرداد المرأة" –أو بعبارة أخرى العودة إلى الإسلام والمطالبة بحقوق المرأة من هذا المنظور– كانت خيطا مشتركا عبرت عنه أغلبية من أجريت معهن المقابلات:

> بالنسبة للمرأة المسلمة، ينبغي عليها أن تعرف قصة النبي محمد (ص) وأسس أركان الإسلام الخمس. وإذا كانت لاتعرفها، فإنها لا تمكن نفسها بالمعرفة المناسبة لكي تستطيع العيش كامرأة مسلمة في هذا العالم الحديث. فإذا جاء لها أي شخص وقال لها: " إن ما تفعلينه حرام"، ينبغي عليها أن تعرف كيف تجيب عليه من خلال معرفتها. ويمكنها أن تقول "قل لي

[73] وعلى سبيل المثال، فقد استضاف المركز منتدى المرأة السعودية الأمريكية لريادة الأعمال الاجتماعية في اكتوبر 2011. يرجى الرجوع غلى موقع: http://www.facebook.com/pages/US-Saudi-Womens-Forum-on-Social-Entrepreneurship-11/164720376941505?sk=wall (تمت زيارة الموقع في 19 أكتوبر 2011).

أين الحرام عندما فعل النبي كذا وكذا". وفي اللحظة التي تبدا فيها بقول "هذه هي البراهين"، فإنهم يلزمون الصمت. وفي اللحظة التي تبدأ فيها بقول "آه لماذا هذا حرام، قل لي ما هو الحرام الذي أفعله؟"، فإنها تضع نفسها في موقف أضعف. ويحدث هذا بسبب جهلها بحياة النبي (ص) وأركان الإسلام الخمسة وتفاصيلهما. فالإيمان لا يكون كاملا إذا كنت لا أعرف الأركان جيدا.[74]

في كتابها نساء شهيرات من نجد، تسلط المؤرخة والكاتبة السعودية دلال مخلد الحربي الضوء على مساهمات النساء المسلمات عبر التاريخ الإسلامي، بهدف إعطاء "النساء اللاتي تم تجاهلهن مكانتهن اللائقة في التاريخ.[75] وهناك بعض الرجال، أيضا، الذين يستخدمون نفس الاستراتيجية. في مقاله "مشورة النساء في السنة"، يبين د. فهد الحمودي، وهو أستاذ مساعد في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، أن القرآن يشجع الناس على استشارة النساء في أمور الثقافة، والعائلة، والحرب، وفي القضايا العامة، وأن هذه كانت ممارسة النبي محمد (ص) وصحابته. وتقريبا كل من أجريت معهن المقابلات قد استخدموا هذه الاستراتيجية أيضا، حيث أشرن إلى أن السيدة خديجة كانت تقود الجمل، ولذلك ينبغي السماح للنساء اليوم بقيادة السيارة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن النساء من كل الفئات الثلاث قد يشرن إلى نساء من التاريخ الإسلامي باعتبارهن قدوتهن. وقد تشير النساء الشيعة من المنطقة الشرقية إلى كل من السيدة فاطمة والسيدة زينب، وهما اللتان لعبتا دورا هاما في التاريخ الشيعي، وقد تشير النساء السنة من الرياض إلى كل من السيدة عائشة والسيدة خديجة.

ويعتبر ضمان أن تحصل بناتك على تعليم جيد مبادرة ثانية، يمكن التعرف عليها، من أسفل لأعلى. وعلى سبيل المثال، فإن إرسال الفتيات لدراسة الحقوق، من منطلق أنه "إذا كان القاضي امرأة، فسوف يكون ذلك جيدا للمرأة. سوف تفهمها بشكل أفضل".[76] تقول فرح: إن تدريب الفتيات على الشريعة، هو استعداد للوقت الذي يصدر فيه قرار من أعلى لأسفل بأن المرأة يمكن أن تصبح قاضية، لذلك سيكون هناك، في الواقع، نساء تدربن على الشريعة ولديهن الخبرة ليصبحن قاضيات.

[74] مقابلة أجرتها المؤلفة مع مي، وهي امرأة تعمل على قضايا المرأة، جدة، في 27 أكتوبر 2011.
[75] Dalal Mukhlid al-Harbi, *Prominent Women from Central Arabia* (Reading: Ithaca Press, 2008), p. xiv.
[76] مقابلة أجرتها المؤلفة مع فرح، وهي مدرسة للدراسات الإسلامية، جدة، في 23 أكتوبر 2011.

من غير المثير للدهشة، ربما، أن التعليم والتمكين الاقتصادي ينظر إليها على أنهما موضوعان مترابطان. وقد قالت إحدى سيدات الأعمال إنه يمكن الوصول إلى التمكين من خلال التعليم، بحيث يمكن للمرأة أن تكون قد "تدربت في القوى العاملة حيث يمكنها الحصول على وظيفة وكسب قوتها".[77]

وفي نفس الوقت، فإن التمكين السياسي ليس شيئا ينظر إليه على أنه مجرد مشروع من أعلى لأسفل. وخلال اجتماع (للنساء فقط) لحملة بلدي[78] (وهي حملة خاصة بمشاركة المرأة في الانتخابات البلدية)، كان أحد الموضوعات المطروحة للنقاش هو كيفية رفع مستوى وعي المرأة بضرورة المشاركة في صنع القرار السياسي. وتمثل أحد الاقتراحات في إنشاء مجلس الظل وتنظيم ورش عمل لممارسة المهارات والمعارف التي يحتاجها مجلس الشورى الحقيقي.[79]

3.4 نحو "امرأة سعودية حديثة"

لقد بينت المناقشة أعلاه بوضوح أن كل من الفصل (الأماكن العامة المخصصة للنساء) والاختلاط لهما علاقة بالنقاش حول تمكين المرأة ونهوض المرأة. وقد ميزنا أيضا بين المبادرات والاستراتيجيات من أعلى لأسفل ومن أسفل لأعلى التي تهدف لتعزيز تمكين المرأة السعودية. ومع ذلك، تظل الأسئلة دون إجابة: وفقا للمرأة السعودية، ما هي المرأة السعودية الحديثة؟ ما هي الحداثة في المملكة العربية السعودية؟ ما هو الدور الذي يلعبه الدين في أفكار النساء حول المرأة السعودية الحديثة؟ كيف تتحدث النساء عن دور النساء في المملكة العربية السعودية الحديثة؟

يبدو أن محاولات المرأة السعودية للتعبير عن أفكارها عن "الحداثة المحلية"[80] في السعودية تقود إلى تفسير "سحري" للحداثة،[81] والحداثة المسحورة هي تلك الحداثة التي ليست علمانية بالضرورة، مما

---

[77] مقابلة أجرتها المؤلفة مع سميرة، وهي سيدة أعمال، جدة، في 20 أكتوبر 2011.

[78] لمزيد من المعلومات عن حملة بلدي، برجاء زيارة الموقع الإلكتروني: http://www.facebook.com/groups/baladi2011 (تمت زيارة الموقع في 17 أكتوبر 2011).

[79] اجتماع حملة بلدي، جدة، في 18 أكتوبر 2011.

[80] واصفا إياها بـ"الحداثات البديلة"،كان تايلور هو أول من أدخل مفهوم الحداثة المحلية في النقاش حول الحداثة. وقد جادل تايلور بأن أوربا لا ينبغي أن تكون النقطة المرجعية بل ينبغي النظر إليها كمنطقة بين مناطق أخرى. وبالرغم من أن النوع الأوربي من الحداثة مازال له بعض التأثير على الحداثات الأخرى، فإن الحداثة لم يعد ينظر إليها باعتبارها عملية كونية ووضعا نهائيا يجب على أجزاء أخرى من العالم الوصول إليه إذا أرادوا أن يصبحوا حداثيين. انظر أيضا Charles Taylor, 'Nationalism and Modernity', in John Hall (ed.), *The State of the Nation: Ernest Gelher and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

يطرد فكرة أن الإسلام والحداثة غير متوافقان. وتجادل لارا ديب بأن جوهر "الحداثة المسحورة" التي وجدتها بين المسلمين الشيعة الأتقياء في الضاحية، الضاحية الجنوبية من بيروت، لبنان، "هو تركيز مزدوج على كل من التقدم المادي والروحي اللازم للتحديث.[82] وكما ذكر سابقا، فإن الدولة السعودية تصف "التقدم" و"الحداثة" بطريقتها الخاصة، مما يضفي الشرعية على الأماكن العامة المخصصة للنساء من خلال استخدام الخطاب الإسلامي، ولكن ما هو رأي النساء أنفسهن في ذلك؟ هل ينظرن إلى الأماكن العامة المخصصة للنساء باعتبارها شيء "حديث" أو أن الاختلاط –من منظورهن– هو جزء من هذه الحداثة؟ وماذا عن تمكين المرأة ونهوض المرأة؟

وحينما سئلن عما إذا كانت السعودية دولة حديثة، وعن تعريفهن للحداثة، وضعت النساء السعوديات عدة خصائص. وبالرغم من أنه تم تحديد الاختراعات التكنولوجية مثل الإنترنت، والسيارات، والطائرات، ولكن أيضا التقدم العلمي ومناهج بحث معينة كأشياء مركزية للحداثة السعودية، كذلك كان الدين. وقد ذكرت إحدى الشابات "إن الفكرة القائلة بأن الدين ليس جزءا من الحداثة هي فكر جاهل".[83] فالإسلام، عندئذ، يضع حدود الحداثة:

> إن شبكة الإنترنت، أو البلاكبيري، أو الكمبيوتر ليسوا حراما في الإسلام. فنحن نستعملهم ولكن بحدود. وعلى سبيل المثال، فإنني أستعمل هاتفي النقال في علاقاتي مع أسرتي، ومع أولادي. ولكن ليس لعلاقات محرمة، وهي عكس العلاقات الأسرية. هذا من الدين.[84]

التقدم المادي، إذن، يأخذ مكانه ضمن حدود وأطر الإسلام وتفسيراته. ومن ثم، يظهر البعد المادي والبعد الروحي للحداثة السعودية.

وتميز غالبية النساء بين التحديث والتغريب. فالتغريب يتم تعريفه، غالبا، على أنه قص ولصق لكل ما يأتي من الولايات المتحدة: الطعام، والملابس، والكلام، والأخلاق. وترفض معظم النساء العلمانية

---

[81] For an elaboration on 'enchanted modernity', please refer to Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Oxford: Oxford University Press, 1958); Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1963); and Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

[82] Deeb, *An Enchanted Modern*, p. 5.

[83] مقابلة أجرتها المؤلفة مع حنان، وهي امرأة تعمل على قضايا النساء، جدة، في 26 أكتوبر 2011.

[84] مقابلة أجرتها المؤلفة مع أمل ونادية، وهما مدرستان للدراسات الإسلامية، جدة، في 19 أكتوبر 2011 (الاستشهادات هنا من نادية).

(المتصورة) في الدولة والمجتمع، وأقلية فقط توافق على الفصل بين الدين والدولة. ويرتبط تحرير المرأة، سواء بالمعنى الحرفي أو وصفيا، بالتغريب.وقد رفضت غالبية النساء، اللاتي ضمّن قضايا النساء في وصفهن للتغريب، فكرة أن تكون المرأة قادرة على إقامة علاقات خارج إطار الزواج. والتحديث، من ناحية أخرى، هو أخذ الأشياء الجيدة[85] منهم [الغرب] وترك الأشياء السيئة التي لا تتفق مع الدين.[86] وقد أشارت غالبية النساء إلى أنهن يعتبرن السعودية دولة إسلامية حديثة.

وحينما سئلن عما إذا كان الاختلاط، أو الفصل، أو كليهما معا جزءا من الحداثة، جاءت الردود متفاوتة. فقد أصرت إحدى الشابات، وهي تعمل على قضايا المرأة لإحدى الجمعيات الخيرية، على أن الفصل جزء من الحداثة والتطور. وهذا الاجتماع، مثلا، [وهو اجتماع نسائي للنساء في الجمعية الخيرية التي تعمل بها كمتطوعة]، أليس هذا تطورا؟ ولكن إذا كان هناك رجال فإنه لا يعد تطورا على الإطلاق،[87] مما يعني ضمنا أن النساء والرجال سوف ينشغلون ببعضهم البعض بدلا من الانشغال بمضمون الاجتماع. ولكن هناك امرأة أخرى، وهي داعية في منتصف العمر، ذكرت أن الاختلاط وليس الفصل هو الذي يعتبر جزءا من الحداثة –ولكن فقط إذا ارتدت المرأة الحجاب وإذا ما كان كل من الرجل والمرأة يحترمان نفسيهما.[88]

وقد اعتبرت غالبية النساء أن تمكين المرأة ونهوض المرأة جزءا من، بل حتى أحيانا، شرطا للحداثة: " الحداثة ... إذا لم يكن هناك تمكين فليست هناك حداثة. كيف يمكن أن يكون هناك حداثة إذا لم يكن هناك تمكين؟ سيكون الأمر مثلما كان في الجاهلية، قبل الإسلام".[89] وقد ذهبت هذه الداعية بعيد إلى حد القول إن عدم وجود التمكين للمرأة يعني أن المجتمع مثلما كان الحال عليه في عصر ما قبل الإسلام. وهذا يتسق مع النساء اللاتي يميزن بين الحداثة المادية في السعودية والافتقار إلى الحداثة في مجالات أخرى. وهن يجادلن بأن السعودية هي دولة حديثة بالمعنى المادي، ولكن ليس بالمعنى الثقافي أو فيما يتعلق بحقوق المرأة. وهؤلاء النساء يرين السعودية كمجتمع مختلط، به أجزاء حديثة، وبه أجزاء متخلفة أو متأخرة.

---

[85] لقد ذكرت قبل ذلك في المقابلة ما هي "الأشياء الجيدة": "حسنا، أستطيع أن أستخدم الهاتف النقال، هذا شيء حديث. والفيسبوك، هذا شيء حديث. وشبكة الإنترنت، والسيارات، والطائرات، وآلات التصوير، وأجهزة التكييف .... إذن باستطاعتي أخذ الأشياء من الحداثة التي تتفق مع الضوابط".

[86] مقابلة أجرتها المؤلفة مع خديجة، وهي مدرسة للدراسات الإسلامية، جدة، في 22 أكتوبر 2011.

[87] مقابلة أجرتها المؤلفة مع حنان، وهي تعمل على قضايا المرأة، جدة، في 26 أكتوبر 2011.

[88] مقابلة أجرتها المؤلفة مع فاطمة، وهي تعمل داعية، سيهات، في 2 نوفمبر 2011.

[89] مقابلة أجرتها المؤلفة مع فاطمة، وهي تعمل داعية، سيهات، في 2 نوفمبر 2011.

وحينما سئلن عن معنى أن تكوني امرأة سعودية حديثة، أعطت معظمهن وصفا تفصيليا عن شخصية المرأة السعودية الحديثة. والسمتان الرئيسيتان هما: أن تكون مثقفة ومتعلمة. وأن تكون مثقفة يعني أن يكون لديها معرفة بالعالم المحيط بها وأن تكون قادرة على التعايش مع الآخرين، بينما يعني أن تكون متعلمة أنها قد حصلت على مقدار جيد من التعليم. وهي لا تحتاج إلى تلقي التعليم من خلال نظام التعليم الرسمي: فالخبرة والتعرض هي أيضا طرق تستطيع من خلالها أن تصبح متعلمة. فالفكرة الجوهرية هي أنها قد حصلت على المعرفة. وعلاوة على ذلك فإن " المرأة الحديثة لديها اهتماماتها الخاصة، وهي تعرف ماذا تريد في الحياة، وتستطيع أن تخدم مجتمعها. لها رأيها الخاص، ومستقلة في أفعالها، ولا تنتظر الحصول على الدعم؛ تأخذ بزمام المبادرة، وواثقة، وتعرف جيدا ما هو اعتقادها".[90] وهذه النقطة الأخيرة، تحظى بأهمية كبيرة من قبل معظم النساء: في حين تطور المرأة السعودية الحديثة من نفسها وتشارك في مجتمعها، فإنها تضع في اعتبارها دينها.
ويتضح هذا من خلال الحوار بين مدرستين للدراسات الإسلامية من جدة حول دور الدين في حياة المرأة السعودية الحديثة:

نادية: "تتمسك بدينها، وفي نفس الوقت فهي مطورة لنفسها. ولكن هناك حدود لدينها. إنها لا تضع هذا جانبا".
أمل: " تدرس، تخرج، تذهب إلى مؤتمرات. في أوربا، أو في أمريكا ليست لديها مشكلة مع ذلك. فلديها محرم معها. هذه هي المرأة الحديثة التي لدينا. فهي متطورة، عصرية، وفي نفس الوقت متمسكة بدينها. وهي منفتحة بس بحدود".
نادية: في التعليم وفي الدين. نحن متحافظين".[91]

والإسلام هو جزء أساسي من كون المرأة امرأة سعودية حديثة، ومعظم النساء يزعمن أن المرأة التي ترتدي النقاب يمكن أن تكون امرأة سعودية حديثة. ومعظم النساء اللاتي تحدثن عن العلاقة بين اللباس والحداثة، تحدثن عن مسألة الملبس، وشددن على أن الحداثة لا تكمن، في الحقيقة، في المظهر الخارجي ولكن في كيف تفكر، وماذا تقول. وأيضا، زعمت النساء اللاتي لا يغطين أنفسهن

[90] مقابلة أجرتها المؤلفة مع مي، وهي امرأة تعمل على قضايا المرأة، جدة، في 27 أكتوبر 2011.
[91] مقابلة أجرتها المؤلفة مع أمل ونادية، وهما مدرستان للدراسات الإسلامية، جدة، في 19 أكتوبر 2011.

خارج المملكة أن النساء اللاتي يرتدين النقاب في و/أو خارج المملكة يمكن أن يكن –ولكن ليس بالضرورة– حديثات.

وقد قالت أغلبية النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات بتعريفاتهن الخاصة لمعني أن تكوني امرأة حديثة، أنهن نساء حديثات؛ وبعضهن فقط وضعن أنفسهن داخل الحداثة بدون القول بإنهن حديثات.

3.5 الخاتمة

لقد حاول هذا الفصل، أولا، أن يبين كيف أن الأماكن العامة المخصصة للنساء مرتبطة بالتطور التاريخي للدولة السعودية الثالثة. كما برهن أيضا على أن مفاهيم الفصل والاختلاط هي مفاهيم غامضة يتنافس عليها مختلف الأطراف، بما في ذلك النساء أنفسهن. والنساءالسعوديات، كما تبين، يتفاوضن حول واقعهن اليومي فيما يتعلق بالفصل والاختلاط، بينما (يعيدون) إنتاج أو يتنازعون حول الأماكن العامة المخصصة للنساء. وتتنوع استراتيجيتهن في التعامل مع الفصل والاختلاط من المحافظة على الوضع الراهن، إلى الرغبة في تعزيز الفصل، أو تعزيز الفصل كمرحلة وسطى نحو اختلاط أكثر، أو محاولة تقويض الفصل.

ويتكون تمكين المرأة من المشاركة في الحياة العامة، والتعليم، والتمكين الاقتصادي. ويمكن تحقيق ذلك إما من خلال الاختلاط أو من خلال الأماكن العامة المخصصة للنساء فقط. ويتمحور مفهوم نهوض المرأة حول فكرة الوعي، فضلا عن كونها الفترة التي تعتبرها النساء السعوديات وضعهن الراهن، ألا وهي فترة زيادة مشاركة النساء في المجال العام، إما من خلال الاختلاط أو من خلال الأماكن العامة المخصصة للنساء.

وغالبا ما تعتبر النساء "حاملات للثقافة"، وبالتالي فإن قضايا المرأة هي أحد المجالات التي يتم فيها التفاوض حول مفاهيم التقدم والحداثة. وتشارك النساء أنفسهن، أيضا، في إعطاء معنى للحداثة. ولا تتكون تصوراتهن عن الحداثة من التقدم المادي فقط (الإنترنت، والتلفزيون، والهاتف النقال والبنية الأساسية) ولكن من البعد الروحي أيضا. وقد قامت معظم النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات

بتعريف السعودية بأنها دولة حديثة، وبعض قليل منهن فقط ميز بين الحداثة المادية والحداثة الثقافية/الفكرية.

لقد كان جميع النساء اللاتي أجريت معهن المقابلات قادرات على توضيح ما يعنيه أن تكوني امرأة سعودية حديثة: امرأة سماتها الأساسية أن تكون متعلمة، ومثقفة، ومتدينة. ويبدو أن التدين هو جزء أساسي، وبالنسبة لبعض النساء شرطا، لمعنى أن تكون المرأة امرأة سعودية حديثة. ويبدو أن ثنائية التقدم المادي والتدين هي التي تشكل "السعودية الحديثة"، حيث تمكين المرأة ونهوض المرأة هما مكونان أساسيان لها، وفقا للكثير من النساء السعوديات.

4. خاتمة التقرير

تتداخل فصول هذا البحث الثلاثة مع بعضها البعض ويبدو أنها تؤكد على وجهة النظر المشتركة بينها وهي أن التغيير يحدث في السعودية وأن بعض شرائح سكانها، خاصة المتعلمة، تقوم بصياغة حقوق معينة، والمطالبة بها والاستيلاء عليها، إما في إطار معايير سياسة الدولة من خلال إنشاء فضاء أوسع لنفسها، أو من خلال القيام بالعمل بشكل مستقل عن الدولة، ونادرا، في معارضة الدولة.

4.1 المناقشات الفكرية

قام واخيماكرس بتحليل الصدام بين الأفكار الوهابية المحافظة الأكثر جمودا والأفكار الليبرالية في تقريره الموسع عن المناقشات الفكرية. وقد حاول ونجح واخيماكرس في تحليل بعض المناقشات الرئيسية الأخيرة في المملكة العربية السعودية. وركز على ثلاث مناقشات: المناقشة حول الفصل بين الجنسين؛ والمناقشة حول مواطنة الشيعة؛ والمناقشة حول الإصلاح. ويميز ثلاثة أطراف مشاركة في هذه المناقشات: المفكرون الوهابيون المحافظون؛ والإصلاحيون الوهابيون البرجمانيون؛ والمفكرون الذين يقفون ضد الوهابية، والذين يتكونون من مصلحين ليبراليين وشيعة. ومن المفيد أيضا اكتشاف من يعتمد على الدولة ومن يعتبر مستقلا عن الدولة، كما يمكن تطبيق المصفوفة التي وضعها قانع في تقريره. إنه ليس صحيحا بالضرورة أن أغلبية العلماء المحافظين يعتمدون على الدولة اعتمادا أكبر. فالمحافظين الأكثر تطرفا لا يتلقون دعما من الدولة ويقومون بالعمل بشكل مستقل وحتى بمعارضة الدولة. ويبدو أن العلماء الوهابيين الأكثر إصلاحا في تفكيرهم قد دخلوا في حوار مع الدولة، وبشكل عام، يعتمد جميع المفكرين، حتى من بين الشيعة، على الدولة أو أجزاء من العائلة المالكة للحماية من المحافظين المتطرفين. وربما ينطبق هذا حتى أكثر على المثقفين الليبراليين الذين هم في مأزق مزدوج. فبينما يعتمدون على الدولة لخلق فضاء أكبر للتعبير عن الأفكار وحرية التنظيم، فإنهم لا يستطيعون الكتابة في جرائدهم ونقد المؤسسة الدينية المحافظة بدون دعم من الأمراء الليبراليين.

وفي عرضه حول الاختلاط، يقدم واخيماكرس نظرة ثاقبة إلى تفكير الشيوخ الوهابيين المحافظين. ويوضح كيف تستند مبرراتهم إلى الحديث. ويجادلون أن الاختلاط بين الجنسين سيؤدي إلى الفساد، والزنا وغيرها من الذنوب، التي هي بارزة في البلاد التي يختلط فيها الجنسان بحرية، مثل أوربا. ويوضح حساسية مسألة الاختلاط مثلما تطورت منذ 2009، عندما رأى الشيخ حامد الغامدي، وهو مثال وهابي إصلاحي، أن الاختلاط شرعي وأن الإسلام لا يمنعه. كما يري أن الليبراليين السعوديين يتجاهلون قاعدة الحجة الوهابية ويبنون حججهم على أساس غربي مختلف للحقوق المتساوية والحرية. ولكن الحجج ليست سياسية بطريقة واضحة تدعو إلى الإصلاح السياسي. ويؤيد معظم الليبراليين الذين يشجعون الاختلاط الحقوق الفردية، مثل حرية التعبير، وحرية التنظيم وتحرير المرأة، ولكنهم عادة لا يطالبون بالحقوق السياسية. ويعتمد زوار منظمات المجتمع المدني شبه السياسية، مثل الديوانيات (الملتقيات غير الرسمية)، على حسن نية التيار الإصلاحي داخل النظام الملكي. وبالرغم من مناقشة المسائل السياسية في هذه الديوانيات، فإنه لا يوجد إلا القليل من النشطاء الذين يطالبون بالإصلاحات السياسية، مثل إنشاء ملكية دستورية. وبالنسبة للاختلاط، فإن هؤلاء المثقفين الليبراليين في حوار مع الدولة؛ وليسوا ضدها. وفي الواقع، يعتقد الكثير من الليبراليين الذين يطالبون بالإصلاحات السياسية أن الاختلاط لا يعتبر مسألة وأنه من اختراعات الدولة السعودية التي تحاول من خلالها أن تشغل الجميع حتى يتجاهلوا المسائل الحقيقية.

أما الموضوع الثاني الذي تناوله واخيماكرس، فهو المناقشة حول وضع الشيعة في السعودية. وبخلاف المناقشة حول الاختلاط، يعتبر وضع الشيعة مسألة سياسية تمس الموضوعات الحاسمة التي تتضمن دخل، وشرعية، وأمن الدولة السعودية. وإلى جانب إنتاج النفط والعلاقات مع إيران، فإن مسألة الشيعة تتحدى أساس الدولة السعودية نفسها وشرعيتها القائمة على الوهابية، التي من طبيعتها أن تميز ضد الشيعة الذين يعتبرون زنادقة. ونتيجة لذلك، فإن المناقشة الليبرالية حول الحقوق التي يشجعها الشيعة، ليست أكثر من تحد مباشر للمبادئ الأساسية للدولة السعودية. ويقدم واخيماكرس رواية واسعة للحجج التي يستعملها الشيعة لمحاولة الحصول على حقوق متساوية. وكحركة حقوق مدنية، يدعون إلى المساواة وقبول الشيعة كمواطنين. وكأقلية دينية، يروجون قبول الحق في الاختلاف، والتسامح والتعددية. وفي الوقت نفسه يؤكدون على ولائهم للأمة السعودية ويدعون إلى أمة قائمة على "التنوع في الوحدة". ويذهب الكثير من المثقفين الشيعة إلى أبعد من ذلك ويؤكدون على اعتقادهم أن هذا ليس من الممكن داخل الهيكل السياسي المتواجد ويطالبون بإصلاح النظام

السياسي. وفي رأي بعض المثقفين الشيعة، مثل توفيق السيف، أن الحقوق المتساوية والمواطنة هي الحلول الوحيدة للتحدي الذي يشكله "الربيع العربي" للدولة السعودية.

ولكن، يبدو أن الدولة السعودية ترد على هذه التحديات من خلال ما يسميه واخيماكرس "احتواء الضغوط" و"خلق مصادر الإغاثة". ويتطابق الأول مع ما يسميه قانع الرد على ضغوط شرائح المجتمع المدني شبه السياسية والمستقلة جزئيا التي دخلت في حوار نقدي لكن مؤيد للدولة. وغالبا ما تمثل هذه الشرائح المثقفين الليبراليين، الذين يطالبون بالحقوق الفردية مثل حرية التعبير، والتنظيم والحركة. ويطالبون بتحديث المجتمع في مجالات التعليم، والعقلية والآفاق الفكرية. ويعتبر رد فعل الدولة السعودية بهذه الطريقة الجزئية والغامضة، والتي غالبا ما تكون متناقضة، نتيجة لكون السعودية دولة غير موحدة من ناحية، ولكن من الناحية الثانية قائمة على حل وسط بين مختلف الأجزاء من العائلة المالكة التي تتمتع بعلاقات مع مجموعات مختلفة وغالبا ما تكون متعارضة المصالح في المجتمع. وكثيرا ما تكون القرارات السياسية حلول وسط: إن المبدأين اللذين يذكرهما يوآس واخيماكرس قائمان على مفهوم أن السياسة لا تستطيع التفريط في المؤسسة الدينية المحافظة، بل يجب السماح بفضاء أوسع لتعيش النخبة المتعلمة بالطريقة الغربية الحياة التي ترغبها داخل حدود محددة لا تهين الحساسيات والمصالح المحافظة. إن النتيجة، مثلما يراها واخيماكرس، هي مثلا، تقييد الشرطة الدينية، التي يزيد اقتصار سلطاتها ونطاقها. ولكن، بما أن الدولة منقسمة وسياستها متضاربة، فقد أدى هذا إلى العديد من الحوادث، مثل الطعن في هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتحديات الواضحة جدا لسلطتها في معرض الكتاب السنوي بالرياض.

وينعكس هذا الصراع السياسي في المناقشة الثالثة التي قام بتحليلها واخيماكرس –المناقشة بين المثقفين الليبراليين والعلماء المحافظين، الذين يبدو في هذا الصدد أنهم يخوضون معركة دفاعية. وفي سياستها لتحقيق التوازن بين الضغوط الاجتماعية، لا تستطيع الدولة السعودية التنازل عن قضايا أخرى. وتعتبر القضية الشهيرة لمحرم قيادة السيارة للنساء أفضل مثال لذلك. ولدى هذه المسألة، مثل مسألة الاختلاط، قيمة رمزية بالنسبة للمؤسسة الدينية المحافظة لدرجة أن الدولة لا تستطيع التنازل عن شيء دون التبرؤ من هذا القطاع الهام للدولة الذي مازال يسيطر على الحياة التعليمية والاجتماعية.

4.2 المجتمع المدني

أجاب مريوان قانع على سؤال ما معنى المجتمع المدني في السعودية. ويقدم تقريره نظرة عامة شاملة على تاريخ المجتمع المدني وكيفية زيادة سلطته ونطاقه عبر السنوات العشرين الماضية. وبشكل خاص، دفعت أحداث 11 سبتمبر المجتمع المدني في السعودية، حيث أن الدولة السعودية أصبحت واعية بخطر الاعتماد التام على العلماء المحافظين وأدركت أنها يجب أن تنفتح أمام قطاعات أخرى للمجتمع لخلق التوازن بين القوى الاجتماعية المختلفة. ووفقا لمهمتها كمحدثة المجتمع، فقد سمحت الدولة السعودية بمساحة أكبر للمناقشات التي تروج للتسامح، والمرونة، والانفتاح وقبول التعددية. ولذلك، فإن المسألة ليست إذا ما كانت هذه العملية تحدث أم لا، ولكن إلى أي مدى ستذهب وإلى أي مدى ستؤثر على قطاعات المجتمع غير منظمات النخبة فقط.

وقد حاول قانع الإجابة على هذا السؤال من خلال وضع مصفوفة تضم من ناحية ستة مؤشرات للمجتمع المدني: 1) *المنفصل عن* الدولة؛ و2) *ضد* الدولة؛ و3) *المؤيد* للدولة؛ و4) *في حوار مع* الدولة؛ و5) *في شراكة مع* الدولة؛ و6) *خارج* الدولة. وتتطابق هذه الفئات الست مع ثلاثة أشكال مختلفة للمجتمع المدني قام بتمييزها: المنظمات غير السياسية، وشبه السياسية والسياسية. ويصف تقريره التركيبات المختلفة التي وجدها. ويظهر كيف تجمع منظمات المجتمع المدني غير السياسية وشبه السياسية بين الفئات ثلاثة حتى خمسة، بينما تميل المنظمات السياسية إلى الفئة الأولى والثانية فقط.

إن السؤال حول إلى أي فئة تنتمي هذه المنظمات يحدده الخطاب الذي تتبناه. ومن أمثلة الفئة الأولى هناك المنظمات الخيرية الأكثر تقليدية، التي تشكل أكبر قطاع من قطاعات المجتمع المدني. أما الأغلبية المطلقة، فهي منظمات دينية غير سياسية منتمية إلى المؤسسة الدينية ومؤيدة للدولة بشكل طبيعي. وهي تقليدية بمعنى أنها لا تؤدي إلى المزيد من الوعي الذاتي، إنما تسعى إلى التخفيف من حدة الفقر. ولا يتناول قانع هذه المنظمات، غير أنه يذكر تلك التي ترعاها العائلة المالكة. ومن المثير للسخرية أنه يمكن اعتبار هذه المنظمات كمنظمات سياسية من حيث تعزيزها لشرعية المملكة وإظهار دورها كالراعي والمتبرع الرئيسي للسعودية. ولكن هناك منظمات خيرية أخرى ربما أكثر سياسية، من حيث تحديها لسلطة الدولة، ولكن بطريقة غير مباشرة فقط. فعلى سبيل المثال، من الواضح أن المنظمات الخيرية الشيعية تم إنشاؤها للدفاع عن هوية المجتمع الشيعي

وتعزيزها ضد سيطرة وتمييز الدولة السعودية وخصيصا العلماء الوهابيين. وتركز أشكال أخرى من المنظمات الخيرية على تشجيع المهارات وبناء القدرة. ويذكر قانع العديد منها التي يرعاها رجال أعمال. وتعد الغرف التجارية حتى أكثر نشاطا ويجب اعتبارها منظمات دعوة حقيقية تمارس الضغط من أجل مصالح موكليها. ومن الواضح أن هذه المنظمات ليست معارضة للدولة، ولكن بصفتها منظمات نقدية ذات وعي ذاتي دخلت في حوار معها، كما أنها تحاول التأثير على سياساتها. وقد كسبت نفوذا كبيرا خلال السنوات الأخيرة، منذ قبول الدولة لها وأمر الملك عبد الله جميع وكالات الدولة بالاستشارة مع الغرف التجارية عند تطوير سياساتها الاقتصادية. وبشكل خاص تجذب الغرف التجارية النساء، اللواتي استخدمنها لتعزيز مصالحهن. ومن منظمات المجتمع المدني الأخرى المنفصلة عن الدولة هناك مراكز الأحياء التي تحاول رفع الوعي بين الشباب من خلال سماحها بقراءة النصوص غير الدينية. ويعد أكبر إنجازاتها أنها تقوم بالعمل بطريقة مستقلة عن السلطات الدينية وتقدم بابا على العالم الخارجي وتوعية أعضائها بحقوقهم كمواطنين.

وقد اتخذت المنظمات شبه السياسية، مثل النوادي الأدبية، خطوة إضافية تجاه القيام بدور سياسي. إن معظمها منفصلة عن الدولة، غير أنها ما زالت معتمدة على الدولة التي تنظم اللوائح الخاصة بها. وتم تعزيز استقلاليتها حديثا عندما سمح لها بإجراء انتخابات للمجالس الخاصة بها. وبالرغم من أنه يجب أن يكون هناك نواد محافظة، لا يضمها قانع إلى دراسته، إلا أنه يبدو أن النوادي الأدبية يسيطر عليها الليبراليون الذين يلعبون بشكل متزايد دورا هاما في تشكيل الرأي العام في المجتمع، وخاصة في الصحف التي يملكها الأمراء الليبراليون– ووسائل الإعلام الحديثة. كما أنهم يشكلون جزءا من المجتمع المدني الافتراضي في المواقع الإلكترونية، وتويتر وفيسبوك، والتي هي خارج سيطرة الدولة على الأقل جزئيا. وقد أعطت المقابلات التي قام قانع بإجرائها، الانطباع بأن المجتمع الافتراضي لا يزال يتسع ويؤدي إلى توعية الشباب الذين يزيد مستواهم التعليمي ووعيهم بما يحدث في بقية العالم.

وأخيرا، يذكر قانع *الديوانيات*، وهي أماكن الملتقيات الاجتماعية في منازل الأشخاص غالبا. وتناقش هذه *الديوانيات* المسائل السياسية والشؤون العامة بطريقة أكثر انفتاحا. وفي هذه الفئة، ربما تعتبر المنظمات المدنية الشيعية في المنطقة الشرقية أكثرها نشاطا سياسيا واضحا. وقد زادت أهمية منظمات المجتمع المدني هذه كفضاءات يتم فيها مناقشة المسائل التي تتناول الشؤون العامة بطريقة

منفتحة. وتتمسك أبرزها بخطاب ليبرالي للحقوق (حرية التعبير والتسامح) والإصلاح السياسي. ولكن مدى تأثيرها ليس واضحا. وهذا يطبق أيضا على منظمات حقوق الإنسان، التي ظهرت خلال السنوات العشرة الماضية وشجعت نفس الخطاب السياسي الليبرالي، والتي يجب اعتبارها الأكثر لمنظمات الحقوق المدنية.

ومع أن قانع يشير إلى بطء وتيرة الإصلاح السياسي والحضور الغالب للدولة السعودية، إلا أنه متفائل حول المستقبل. وبالرغم من أن الدولة السعودية متحالفة مع المؤسسة الدينية المحافظة وتفرض سيطرة مذهلة على المجتمع، إلا أنها تسمح بفضاء أكبر لتطور المجتمع المدني بطريقة متزايدة. ويعتبر هذا نتيجة المستوى التعليمي الأعلى والوعي الفكري والسياسي المتزايد بين الشباب السعوديين من خلال وسائل الإعلام الحديثة والسفر. ولكن المجتمع المدني لا يتسع فقط، بل يشير قانع إلى زيادة الاستقلال أيضا. فقد تم السماح لبعض منظمات المجتمع المدني بانتخاب مجالس إداراتها ورؤسائها. ويعتبر هذا بشكل جزئي نتيجة مقدمة خطاب نقدي شهد ظهور منظمات المجتمع المدني شبه السياسية والسياسية. ويجادل قانع بأن ما سيشجع التغيير الاجتماعي والسياسي على المدى الطويل هو التغيير في الوعي بحقوق المواطنين وانتشار الأفكار الليبرالية. ويبدو أنه يقترح أن المزيد من منظمات المجتمع المدني غير السياسية تستطيع تحويل نفسها إلى منظمات شبه سياسية في المستقبل، بينما تستطيع المنظمات شبه السياسية التحول إلى منظمات سياسية بشكل كامل. وتمكن المصفوفة التي وضعها قانع، من التعريف بأنواع مختلفة من منظمات المجتمع المدني ووضع خريطة لها ومتابعة تحولها في المستقبل.

ويبين تقرير قانع أن المجتمع السعودي يتغير بسرعة، ولكنه ليس من الواضح إذا كان سيكون هناك مستقبل للروح الليبرالية. وبسبب نقص الوقت ، لم يستطع زيارة منظمات المجتمع المدني الأكثر تقليدية ليرى كيفية عملها وتغييرها. ففكرة أنها راكدة لا تعتبر صحيحة بداهة. وسيكون مثيرا للاهتمام، على سبيل المثال، أن نرى ما إذا تأثرت هذه المنظمات بالأحداث الأخيرة في البلدان الأخرى في الشرق الأوسط. هل أثرت المناقشات حول "الربيع العربي" على الشيوخ الوهابيين المحافظين أو الإصلاحيين؟ وعلى سبيل المثال، ما هو تأثير حزب النور السلفي المحافظ في مصر على هذه التيارات في السعودية؟ فبالرغم من أن الدولة السعودية تشجع السلفية غير السياسية (الوهابية) عادة، إلا أن حركة الصحوة الأكثر تسييسا (والتي تعتبر مزيجا من الإخوان المسلمين والسلفية) أصبحت

قوة لا يستهان بها. ومن المرجح أن يؤثر ظهور الحركة السلفية السياسية في مصر تأثيرا أكبر على التغيرات في السعودية من تأثير الفكر الليبرالي عليها. وقد يكون لحزب النور، الذي يملك خطاب حقوق المواطنين، والديمقراطية، والانتخابات والمساءلة الحكومية (ما عدا، بالطبع، الحقوق الليبرالية الفردية) ويقدمها في إطار إسلامي (يجب تطبيق الشريعة)، نداء أكبر بكثير للشعب السعودي المحافظ من الليبرالية، التي تركز على الحقوق الفردية، والتي يعتبرها المثقفون المستغربون فقط هامة.

4.3 وضع المرأة

هذا يقودنا إلى موضوع البحث النهائي: ممارسة الاختلاط. إن منع اختلاط الجنسين موضوع ممتاز للإجابة على الكثير من الأسئلة، التي طرحت في العرض الأصلي للمشروع، والتي تتعلق بوضع المرأة في القوى العاملة، والمجتمع، والترفيه والتعليم، الخ. ويعتبر الاختلاط عاملا حاسما في حياة المرأة السعودية بحيث لا يمكن تجاهله إذا أردنا فهم جميع المسائل الأخرى المتعلقة بوضع المرأة في المملكة العربية السعودية. ولذلك اختارت أنامري فان خيل دراسة هذا الموضوع بتعمق من خلال المقابلات المكثفة مع النساء (خاصة النساء المتعلمات من الطبقة العليا) فيما يخص كيفية تعاملهن مع هذه الظاهرة، التي من المنظور الغربي تعيق حرية الحركة وإمكانيات تطور المرأة إلى حد كبير. ولكن الشكل الذي يأخذه هذا الصراع يعد نموذجيا للسعودية، حيث دخل السياسي في غير السياسي، وحيث مكانة مرأة في حد ذاتها، بالطبع، الموضوع الرئيسي –كـ"حاملات ثقافة"– في محاربة هذا الصراع. إن المتنافسين الذكور الرئيسيين في هذا الصراع هم تلك المجموعات التي قام واخيماكرس بتعريفها في هذا التقرير: المحافظون؛ والعلماء الوهابيون الإصلاحيون؛ والمثقفون الليبراليون.

ولقد ركزت فان خيل على تحليل هذا الموضوع في إطار "نهوض المرأة" وعلى إعطاء الفرصة للنساء لكي يقدمن آراءهن في الاختلاط بأنفسهن، بدون تصورهن في الصراع السياسي حول الهيمنة الثقافية في السعودية مباشرة. وتتطابق المجموعات المختلفة من النساء التي تقوم بتحليلها مع الفئات المختلفة التي وضعها قانع في هذا التقرير أيضا. فتقع أغلبية النساء اللواتي أجريت معهن مقابلات داخل الفئات الثالثة حتى الخامسة (*المؤيدة* للدولة، والتي *في حوار* مع الدولة، والتي *في شراكة* مع الدولة). كما تعد معظمهن إما سياسيات أو شبه سياسيات. وقد اعتبر الإصلاح السياسي ممارسة

غير نسائية ذات أهمية أقل بالنسبة لمكانتهن، مع أن الكثيرات منهن كن متحمسات لحق التصويت في انتخابات مجلس الشورى الذي أنعمه الملك عبد الله عليهن حديثا.
وتقوم فان خيل بتحليل المجموعات المختلفة بالتفصيل. وبدا أن أغلبية من قامت بمقابلتهن كن مؤيدات للحفاظ على الوضع الراهن؛ وكانت المجموعة الثانية مؤيدة لتعزيز الفصل بين الجنسين (على سبيل المثال، إنشاء مستشفيات نسائية)؛ بينما أيدت أقلية صغيرة فقط تشجيع الاختلاط وإزالة جدران الفصل بين الجنسين. وأيا كان تركيزهن، فإن أهم نتيجة هي أن معظم النساء يقبلن قيود الدولة السعودية على حركة النساء والقيود على ظهورهن في المجالات العامة المختلطة، ويقبلن هذه القواعد كجزء من التراث الثقافي السعودي، إلا أنهن يحاولن توسيع المساحة المخصصة للنساء في الحوار مع الدولة. ولكن، على عكس المعتقد بشكل عام، تحاول جميع النساء بشكل أو بآخر تغيير وضعهن في السياق المتواجد. إن الفروق في اللغة المستخدمة لتحديد مكانتهن وطموحاتهن هي مصطلح "التمكين" و"النهوض". بينما تستخدم النساء الأكثر نشاطا المصطلح الحديث الأكثر قوة "التمكين"، فالأغلبية تستخدم المصطلح الأكثر تقليدية والمقبول تاريخيا "النهوض". وتعتبر جميع النساء أنفسهن حديثات. ويجادلن بأن منع الاختلاط الجنسي ليس له أي علاقة بالتخلف وأن تطور النساء قد يحدث إلى جانب الفصل بين الجنسين.

وختاما، يمكن القول إن تحرير المرأة إنما يتم من خلال الوسائل غير السياسية (تشجيع التعليم وخلق فرص عمل أكبر، الخ)، والوسائل شبه السياسية والمنظمات (التوعية)، وبشكل عشوائي أكثر من خلال الوسائل السياسية (مثل دعم الدعوة إلى الإصلاح الإسلامي ومشاركة النساء). إن الوسائل المشتركة للمشاركة مع الدولة السعودية من أجل المرأة ومنظمات المرأة هي الحوار، والدعم والشراكة. وهذا ليس أمرا مفاجئا على الإطلاق، لأن الدولة السعودية الآن أكبر مشجع لتحرير المرأة من خلال تقديم المزيد من المساحة للمثقفين الليبراليين (من خلال إنشاء جامعة مختلطة قرب جدة مثل جامعة الملك عبد الله للعولم والتكنولوجيا، وتوسيع مساحة مناقشة الموضوعات مثل الاختلاط) ومن خلال قيام العلماء الوهابيين الإصلاحيين بتليين الاختلاط (عن طريق إنشاء المزيد من المساحات العامة للمرأة للاختلاط مع الرجال، ومساحات عامة خاصة بالنساء). ويبدو أن معظم النساء اللواتي قامت فان خيل بمقابلتهن يقبلن الخطاب المهيمن للدولة السعودية حول الاختلاط، ولكنهن يزودنه بالتفسير الخاص بهن. أما خطاب الحقوق المدنية الذي تبناه الرجال، فيبدو أنه مقتصر على الناشطات الليبراليات. ومن هذه الناحية، لا يختلفن عن أقرانهن الذكور، حيث الأغلبية ربما أكثر محافظة من

الدولة في الشؤون الثقافية، بينما ينتمون إلى القطاعات غير السياسية وشبه السياسية. وبالرغم من انتشار خطاب الحقوق، إلا أن المثقفين الليبراليين يعتبرون أقلية إلى حد كبير. ويشكل الليبراليون السياسيون مجموعة أصغر حتى، ولكن هذا لا يمنع المحافظين من أن يصبحوا قوة سياسية مرة أخرى في المستقبل. وكمن أن يقوم المحافظون أيضا بالمطالبة بالمساءلة، والإشراف، والفصل بين السلطات والديمقراطية.

ليس من الضروري أن يقبل السعوديون الرعاية التي تقوم عليها شرعية المملكة. ولذلك تنظر المملكة العربية السعودية بقلق كبير إلى جميع أشكال النشاط السياسي التي ظهرت خلال "الربيع العربي"، سواء كانت مستلهمة من جماعة الإخوان المسلمين، أو السلفية أو الليبرالية. ولكن من المرجح أن المثقفين الليبراليين سعداء بالمملكة العربية السعودية، نظرا لتطور الأحداث في مصر وتونس.