

تحول الرواية السنية السعودية ونهاية الاحتكار الايديولوجي

مركز طوى للأبحاث

د. مروة قاسم

لعقود طويلة، كانت المملكة السعودية تمسك بزمام الرواية الدينية السنية، ليس فقط على الصعيد المحلي، بل كقوة مؤثرة على مستوى العالم الإسلامي. استند هذا الدور المحوري إلى مزيج فريد من السلطة الروحية المتمثلة في رعايتها للحرمين الشريفين في مكة والمدينة، والقوة المادية الهائلة التي وفرتها عائدات النفط، والشرعية الأيديولوجية المستمدة من تبنيها الرسمي للمنهج السلفي. هذا الثالوث (الروحي، المادي، الأيديولوجي) مكّن الرياض من تصدير نموذج ديني محدّد، عُرف بـ "البتر وإسلام"، شكّل لسنوات طويلة المرجعية الأساسية للمساجد والمدارس والمراكز الإسلامية في أنحاء كثيرة من العالم.

غير أن المشهد الديني العالمي يشهد اليوم تحولاً زلزالياً. فمع إطلاق "رؤية 2030"، شرع النظام السعودي في عملية إعادة هيكلة اجتماعية واقتصادية عميقة، صاحبها تراجع ملحوظ للتيار السلفي من المشهد العام الرسمي. لقد فتحت السعودية أبوابها للترفيه، وعززت مشاركة المرأة في الحياة العامة، وروجت لخطاب جديد يقوم على "الاعتدال" و"الانفتاح" بدلاً من "التشدد" و"الانغلاق". هذا التخلي الظاهري عن الأيديولوجية التي كانت أساس مشروعيّتها الدينية لم يمر مرور الكرام، بل أحدث فراغاً استراتيجياً في الساحة الدينية السنية.

يطرح هذا التحول سؤالاً محوريًا وملحًا يشكل إشكالية هذا البحث: هل التخلي السعودي عن الأيديولوجية السلفية يفتح الباب أمام منافسين جدد لاحتكار الرواية الدينية السنية؟ أم أن التحول أعمق من ذلك، حيث أن الرواية الدينية الموحدة والمهيمنة بحد ذاتها تواجه خطر الأفول والتآكل نتيجة لعوامل العولمة، وثورة الاتصالات الرقمية، وتغير الوعي الجمعي لدى الأجيال الجديدة؟

وفي مطالعة في الأدبيات التي تناولت العلاقة التاريخية بين الدين والدولة في المملكة السعودية، ربطًا بتحالف الوهابية وآل سعود، وتقاسم السلطتين الدينية والزمنية، وصولًا إلى احتكار النظام السعودي الرواية السنية، وتاليًا التمثيل السني يمكن الإضاءة على جملة من المصادر ذات الصلة.

في كتابها الموسوم "تاريخ السعودية" تقدّم الباحثة الأكاديمية مضاوي الرشيد تحليلًا نقديًا مفصليًا لمسار الدولة السعودية، بالتركيز على بنية التحالف بين آل سعود والوهابية بوصفه العمود الفقري الذي بُنيت عليه الدولة السعودية منذ نشأتها الأولى¹. وترى الرشيد أن هذا التحالف لم يكن مجرد تقارب فكري، بل عقدٌ سياسي - ديني يقوم على تبادل شرعية السلطة مقابل احتكار المجال الديني.

وبالعودة إلى نشأة التحالف سنة 1744، تعدّ الرشيد اتفاق الدرعية بين محمد بن سعود ومحمد بن عبد الوهاب لحظة تأسيسية لـ "الدولة الدينية - العسكرية". وترى أن جوهر الاتفاق يقوم على: منح آل سعود الشرعية الدينية عبر الوهابية كمنظومة عقائدية تقوم على التوحيد الصارم وتكفير الممارسات الشعبية. وقد منح ابن عبد الوهاب القوة السياسية والعسكرية لنشر دعوته وتطبيق رؤيته عبر سلطة آل سعود وسيوفهم. وبذلك تشكّلت ثنائية: سلطة زمنية في يد آل سعود وسلطة دينية في يد الأسرة الوهابية (آل الشيخ)، فكان كل منهما يحتاج الآخر للبقاء.

ولناحية آلية تقاسم السلطة، ترى الرشيد أن التحالف أنتج "تقسيمًا وظيفيًا" واضحًا: أولاً، آل سعود - السلطة الزمنية يُديرون الشؤون السياسية والعسكرية،

¹ Al-Rasheed, Madawi. A History of Saudi Arabia. Cambridge University Press, 2010.

ويبنون الدولة ويوحدون القبائل بالقوة، ويتحكمون في المال، والضرائب، والغنائم. وثانيًا، آل الشيخ - السلطة الدينية، ويحتكرون القضاء والإفتاء والتعليم الديني، ويشرعون توسع آل سعود عبر فتاوى الجهاد، ويضيفون القداسة على السلطة السياسية. وهذا التقسيم هو أهم سرّ لاستمرارية الدولة السعودية أكثر من أي عامل آخر.

ولفتت الرشيد إلى أن الدولة السعودية الأولى والثانية تميّزت برجحان الدعوة على الدولة، وبحسب وصفها فإن الدولة الأولى (1744-1818) كانت "دولة دعوة عسكرية" توسّعت بالقوّة تحت راية التوحيد - وكان العلماء جزءًا من آلة التوسع، عبر: فتاوى تكفير الخصوم، وتبرير الغزو والجهاد، وفرض العقيدة بالقسر. وحتى بعد إسقاط الدولة الأولى على يد محمد علي باشا، أعادت الدولة الثانية إنتاج التحالف بالصيغة نفسها، رغم ضعفها السياسي.

وفي الدولة السعودية الثالثة، الحالية، فرضت الحداثة تعديلاً في بنية التحالف الوهابي السعودي. وترى الرشيد أن عبد العزيز آل سعود أدرك ضرورة إعادة هندسة التحالف مع الوهابية. فمن جهة وظّف "الإخوان" (النسخة المتشددة من الوهابيين) في توحيد المناطق، ولكن حين تعارضت مطالبهم العقائدية مع مشروع دولته بحدودها الدولية، وتالياً رفض التقنيات الحديثة مثل الاتصال الهاتفي والسيارات، وكذلك العلاقات مع بريطانيا دخل في مواجهة عسكرية في معركة السبلة 1929. وفي النتائج، حصل التعديل الأهم في ميزان السلطة، حيث استوعب عبد العزيز الوهابية داخل الدولة، بدل أن تبقى قوة مستقلة، وجرّد العلماء من دورهم السياسي المباشر لكنهم ظلّوا مصدر الشرعية الأساسي.

لم يكن التبدّل في بنية التحالف الوهابي السعودي ممكناً لولا دخول عوامل مساعدة للنظام السعودي تمكّنه من التحرر من جزء جوهري من التحالف وعلى رأس تلك العوامل هو الثروة النفطية التي منحت النظام السعودي قدرة هائلة على، أولاً، تمويل المؤسسة الدينية، وتعميم التعليم الشرعي، ونشر الوهابية

دوليًا، وبناء جهاز إداري وقضائي وعلمي ضخم مرتبط بآل الشيخ. وبذلك، أصبح التحالف أعمق مؤسسيًا، وفي الوقت نفسه أصبحت الدولة هي الطرف الأقوى ماليًا وعسكريًا. وبرغم من ذلك، بقي العلماء جزءًا لا ينفصل عن "شرعية الحكم" عبر: هيئة كبار العلماء، القضاء الشرعي، جهاز الحسبة، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد شهد دور المؤسسة الدينية تصاعدًا بعد عام 1979، كرد فعل على الثورة الإسلامية في إيران، وانتفاضة جهيمان في الحرم المكي، حيث تضاعفت قوة الوهابية وأطلق التشدد الديني على نحو أكبر، فيما عادت الرقابة الاجتماعية بوتيرة أقوى، وتعرّزت مكانة علماء الوهابية، مع زيادة نفوذ المشايخ في التعليم والقضاء. وتصف الرشيد هذه المرحلة بأنها عودة ثقل السلطة الدينية مقابل تنازلات سياسية من آل سعود.

وفي تسعينيات القرن الماضي، برزت الصحوّة كتيار ديني - سياسي مستقل نسبيًا، وتحدّت الدولة دينيًا وسياسيًا. وترى الرشيد أنّ هذا الاحتجاج كشف هشاشة التقاسم بين الشرعية الدينية في يد العلماء الرسميين والاحتكار السياسي في يد آل سعود، وكان على الدولة استخدام العلماء الرسميين لقمع العلماء غير الرسميين.

لكن حدثين مفصلين غيرًا جوهرًا صيغة التحالف، الأول بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001، حيث تراجع دور الوهابية تحت الضغط الدولي، وعليه، خفّض النظام السعودي صلاحيات المؤسسة الدينية، وبدأت عملية "أدلجة وطنية" بديلة عن الأدلجة الدينية. الحادثة الأخرى، هو صعود محمد بن سلمان سنة 2015 حيث كانت النهاية الفعلية للتحالف القديم بين الوهابية وآل سعود، حيث حُيّدت هيئة كبار العلماء سياسيًا، وأُلغيت هيئة الأمر بالمعروف، وسُحقت الصحوّة، وتحوّلت الوهابية إلى "ديكور شرعي" بلا تأثير سياسي. ولكن، بحسب الرشيد، أن الشرعية الدينية لم تلغ بل جرى احتواؤها بالكامل داخل الدولة. والنتيجة النهائية التي تقدّمها الرشيد تتمثل في أن التحالف

السعودي - الوهابي ليس ثابتًا، بل منظومة مرنة يعيد النظام السعودي تشكيلها بما يخدم بقاء آل سعود، مع استخدام الدين كأداة شرعية، لا كقوة مستقلة.

من جهته، قدّم ستيفان لacroix في كتابه (الصحة الإسلامية: سياسات المعارضة الدينية في المملكة العربية السعودية المعاصرة) تلخيصًا شاملًا لعلاقة التيار السلفي بالدولة السعودية². ورأى أن السلفية الرسمية هي البنت الشرعية للدولة السعودية، حيث كانت العلاقة الأولى بين الوهابية/السلفية والدولة السعودية عضوية، فكانت الدولة تمد السلفية بالقوة والانتشار، والسلفية تمنح الدولة شرعية دينية مطلقة.

وخلال الستينيات والسبعينيات، كانت السلفية الوهابية هي "الإيديولوجيا الرسمية" التي تبني هوية المجتمع وترسم حدود المقبول دينيًا واجتماعيًا. إلا أن السلفية لم تكن موحدة دائمًا، بل ظهرت سلفية جديدة ستغيّر المعادلة لاحقًا. كما لفت إلى دخول الإخوان وتأثيرهم في تكوين الصحة، حيث أن جذور "تيار الصحة" ليست وهابية صافية بل هجينة، أي وهابية في العقيدة، ولكنها إخوانية في السياسة والتنظيم. وهذا المزج (السلفية + الإخوان) هو ما ولّد "الوحش السياسي" الذي تخشاه الدولة لاحقًا.

ولكن التيار الصحوي كان قريبًا من الدولة، بل مدعومًا منها في بداياته، إذ سُمح له بالسيطرة على الجامعات، وأعطى مساحة في منابر التعليم والدعوة، وانتشر نفوذه في وزارة التعليم، والمساجد، والجامعات العلمية.

وفي لحظة ما فاصلة شعرت الدولة السعودية بأن ما حسبته حليفًا لها، تحوّل إلى "سرطان". ويعد لacroix الغزو العراقي للكويت (1990) اللحظة التي خرجت فيها الصحة من حضن الدولة. وبعد طلب السعودية الاستعانة بالقوات الأميركية، انقسم السلفيون إلى سلفية رسمية أفنت بجواز دخول القوات الأجنبية، ووقفت مع الدولة بالكامل، ودافعت عن سياسات آل سعود، وسلفية

² Lacroix, Stéphane. Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia. Harvard University Press, 2011.

صحوية، صنّفت الاستعانة بالقوات الأميركية في خانة "الخيانة الدينية"، وقدمت أول خطاب سياسي معارض، ورفعت شعارات "النصيحة" ثم "الاحتساب" ثم "الإصلاح السياسي". وكانت هذه أول معارضة سلفية - إسلامية في تاريخ السعودية.

وقد شهد منتصف التسعينيات معركة شرسة ضد تيار الصحوة ورموزها، حيث حصلت اعتقالات واسعة، وتم إسكات الرموز الدينية، والتضييق على الجامعات الدينية والمساجد، وإعادة هندسة المجال الديني، وعاد التقاسم التقليدي، حيث سحبت الدولة من العلماء الجدد سلطتهم، وأعدت احتكار الشرعية في يد هيئة كبار العلماء.

أما الصحوة فقد انتقلت من سطح الأرض الى تحتها، وبعد اتهامات تورط سعوديين في هجمات 11 سبتمبر، وجدت الدولة السعودية نفسها مضطرة لتهديب السلفية الرسمية، ولمراقبة السلفية الجهادية، ولاحتواء الصحوة تدريجيًا. وعليه، سمح لمشايخ الصحوة الذين يقبلون بالخطوط الحمراء الجديدة التي رسمها النظام السعودي، فيما سجن أو لاحق من يطالب بإصلاحات جذرية. وعليه، تشكّلت طبقة سلفية جديدة "مطبعة" للدولة، ولكن تيار الصحوة استمر في التأثير على الشباب والفضاء الديني.

وفي لحظة فاصلة، كشفت ثورات الربيع العربي في 2011 التناقض الأكبر بين ثلاث أنواع من السلفية: **السلفية الرسمية** المطبوعة للنظام، و**السلفية الإصلاحية** التي رأت إمكانية التغيير، و**السلفية الجهادية** التي تريد إسقاط النظام بالقوة

وفي هذه المرحلة، دعا بعض رموز الصحوة لإصلاحات محدودة (مثل سلمان العودة)، فيما سعت السلطات السعودية لإسكاتهم عبر المنع والسجن والتخويف. وهنا اتخذت العلاقة طابعًا "تنافسيًا" على الشرعية الدينية وليس فقط خلافًا سياسيًا.

وكما الرشيد، فإن لاكروا يضرب موعدًا لنهاية التيار السلفي سياسيًا، وهو عام 2015. ويرصد لاكروا في الفصول الأخيرة من كتابه بداية النهاية للصحة، لكن لاكروا لم يشهد المرحلة الأخيرة (2017-2020) التي أكملت الدولة فيها القضاء على هذه التيارات. غير أن تحليله مهّد لفهم ما جرى لاحقًا.

يشرح لاكروا أن النظام السعودي كان سيتجه منذ منتصف العقد الأول إلى "تفكيك" كل نفوذ مستقل لعلماء الصحة. أرادوا حصر الدين في حدود الدولة فقط، وعدّوا الصحة منافسًا سياسيًا على الشرعية، لا مجرد تيار ديني.

ومن خلال تتبعه لمسارات السلفية، فإن السلفية الرسمية بقيت هي صوت الدولة، فيما تعرّضت السلفية الصحوية لانحسار شديد، أما السلفية الجهادية فقد طُردت ونُزعت جذورها.

وبحسب تحليل لاكروا، كانت النتيجة الحتمية لا وجود لسلطة دينية مستقلة في السعودية، وكل نفوذ يتجاوز حدود الدولة يُجتثّ، وهو ما تحقق بالكامل بعد 2016، حين تمّت تصفية الصحة، وتفكيك التعليم الديني، وتقليص هيئة كبار العلماء، وإلغاء هيئة الحسبة، واستبدال السلفية بـ"هوية وطنية" جديدة. وكنتيجة نهائية، فقد انتهى التيار السلفي السياسي كمنافس، وبقيت السلفية الرسمية مجرد جهاز شرعنة للدولة.

أما ديفيد كومينز فيقدّم في كتابه (الدعوة الوهابية والمملكة السعودية) قراءة تاريخية تحليلية لتطور الوهابية منذ نشأتها في القرن الثامن عشر، ودورها المركزي في بناء الدولة السعودية، وصولًا إلى التحولات التي طرأت عليها في القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين³. ويقوم منهج الكتاب على الربط بين الدين (الوهابية) والسياسة (الدولة السعودية) بوصفهما مشروعين متداخلين.

³ Commins, David. The Wahhabi Mission and Saudi Arabia. I.B. Tauris, 2015.

ويرجع الكاتب إلى رواية تأسيس التحالف بين محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود عام 1744، ناظرًا إلى أن الوهابية كانت حركة إصلاح ديني راديكالية تهدف إلى تطهير العقيدة من "البدع"، بالاستناد إلى فهم حرفي للتوحيد ومحاربة الشرك. ويركّز كومينز على ثلاثة عناصر:

- التوحيد الصارم ونزع القداسة عن أي وسيط بين الإنسان والله.

- تكفير الممارسات الشعبية المرتبطة بالقبور والأولياء.

- التحالف بين العقيدة والسياسة بوصفه أسلوبًا لنشر الدعوة.

ويُظهر الكتاب كيف أن الدعوة الدينية أعطت شرعية سياسية لآل سعود، بينما منح آل سعود القوة العسكرية لنشر الدعوة. توسّعت الدولة سريعًا، وبلغت ذروتها بالهجوم على كربلاء المقدّسة ومكة المكرمة والمدينة المنورة، ما جعلها في مواجهة مع الدولة العثمانية، وانتهى الأمر بإسقاطها عام 1818.

وبعد سقوط الدولة الأولى، استمرت الوهابية مرجعية دينية لحكام آل سعود خلال الدولة الثانية (1824-1891) وإن بحدود جغرافية أضيق. يعرض كومينز هنا كيف بقيت الوهابية إطارًا تعبويًا اجتماعيًا رغم تواضع القوة السياسية.

وفي الدولة السعودية الثالثة، يركّز الكتاب على شخصية عبد العزيز (ابن سعود) الذي أعاد بناء الدولة عبر استغلال مؤسسة "الإخوان" البدوية - حركة سلفية مقاتلة تمثل النسخة المتشددة من الوهابية. ويشرح كومينز كيف استخدم ابن سعود الإخوان لتوحيد نجد ثم الحجاز، وكيف اصطدم بهم لاحقًا عندما تجاوزوا حدود مشروعه السياسي (معركة السبلة 1929). وهنا يظهر التحول المفصلي، حيث قلّصت الدولة السعودية التشدد الوهابي حين تعارض مع متطلبات السياسة الحديثة، وهو ما يعدّه كومينز بداية "ترويض" الوهابية.

في القرن العشرين، وتحديدًا بعد ما يسمى توحيد المملكة، تحوّلت الوهابية إلى أيديولوجيا دولة، أي أداة للشرعنة الداخلية، ومنصة لتشكيل الهوية الوطنية، ومؤسسة تُدار من خلال هيئة كبار العلماء والقضاء الشرعي.

ومع اكتشاف النفط وتصاعد الثروة، بدأت الوهابية تتحول إلى مشروع عالمي عبر تمويل المساجد والمراكز السلفية، ونشر الكتب والدعاة، ودعم التيارات السلفية في آسيا وأفريقيا وأوروبا.

ويركّز كومينز أن النفط هو العامل الحاسم في تدويل الخطاب الوهابي، وهو الذي نقل الدولة إلى مرحلة الحداثة، ويناقش كومينز الصدام بين التفسير الديني التقليدي واحتياجات الدولة الحديثة (التعليم، القضاء المدني، الاقتصاد، دور المرأة)، ويشير إلى أن هذا الصدام أدى إلى صعود التيار الصحوي في السبعينيات والثمانينيات.

يقدم كومينز رؤية نقدية ترى أن الوهابية ليست مجرد عقيدة فقهية، بل مشروع سياسي لتوحيد القبائل، وأداة شرعية لسلطة آل سعود، وهوية وطنية تم تشكيل المجتمع السعودي عبرها، ونظام تعبوي استُخدم في الداخل والخارج.

وفي الوقت نفسه، يرى أن الدولة السعودية، خصوصًا منذ العقدين الأخيرين، بدأت تتخفف تدريجيًا من الوهابية حين أصبحت عبئًا على مشروع التحديث والدور الدولي.

وفي قراءة على نحو واسع، يقدّم كتاب جيل كبيل (الجهاد..درب الإسلام السياسي) تحليلًا تاريخيًا سياسيًا يرصد من خلاله تجربة ما يصفه الإسلام السياسي منذ سبعينيات القرن العشرين حتى بدايات الألفية الجديدة. ويرصد نشأة التيارات الإسلامية، توسعها، ثم العوامل التي أدت إلى أفولها - خصوصًا بعد أحداث 11 سبتمبر ومرحلة "الحرب على الإرهاب"⁴.

⁴ Gilles Kepel, Jihad..The Trail of Political Islam, Harvard University Press, 2002

بحسب فهم كبيل للإسلام السياسي، أنه ليس حركة دينية خالصة بل كان مشروعًا سياسيًا يبتغي أسلمة الدولة والمجتمع ردًا على فشل مشاريع قومية ويسارية في العالم العربي، وفي سياق محاولة إعادة إنتاج الشرعية في مواجهة الاستبداد المحلي والهيمنة الغربية.

ويعيد كبيل جذور صعود الاسلام السياسي الى المرحلة ما بين (1970 - 1989) وهي المرحلة التي ثبت فيها فشل الدولة القومية، أي بعد انهيار مشروع عبد الناصر وهزيمة 1967 والتي خلقت فراغًا أيديولوجيًا ملأته الحركات الإسلامية، ثم اندلاع الثورة الإسلامية في إيران سنة 1979 والتي أثبتت إمكانية إسقاط نظام قوي عبر خطاب ديني. ثم شهدت المنطقة فصلًا آخر من فصول الاسلام السياسي المتمثل في الجهاد الافغاني بدعم الولايات المتحدة والسعودية لتتار "الجهاد العالمي" الذي أسهم في انتشار الإسلاموية الجهادية. فكان من مفاعيل هذه التجربة ارتفاع منسوب التدين في المجتمعات، وانتشار ظاهرة الحجاب، والدروس الدينية، والجماعات الطلابية. ويسمى كبيل هذه المرحلة "النهضة الإسلامية الشاملة".

يقول كبيل إن الإسلام السياسي بلغ ذروته في التسعينيات، عبر صعود الإخوان في مصر رغم التضيق، وفوز الإسلاميين في انتخابات الجزائر 1991، ونفوذ الإسلاميين في السودان، وتصاعد قوة حزب الله في لبنان، وانتشار الجماعات الجهادية في أفغانستان والشيشان، والدور السياسي والاجتماعي للإسلاميين في الخليج. لكن هذه الذروة أطلقت أيضًا بذور الانهيار لاحقًا.

ويتحدث كبيل عن بداية الانحدار أو ما أسماه "الفشل في تحويل القوة الاجتماعية إلى سلطة سياسية"، أي أن الإسلام السياسي نجح في التعبئة الاجتماعية لكنه فشل في اكتساب السلطة أو الاحتفاظ بها. ومن أمثلة ذلك: إلغاء نتائج انتخابات الجزائر وقمع "الجبهة الإسلامية للإنقاذ"، وتحجيم الإخوان في مصر مقابل تمدد الدولة الأمنية، وانقسامات الاسلاميين في السودان وصراعهم على السلطة، واقتتال المجاهدين في أفغانستان وتالياً صعود طالبان.

يرى كبيل أن التيارات الإسلامية لم تستطع تقديم برنامج دولة قابلاً للحكم أو إدارة الاقتصاد. وكانت حادثة 11 سبتمبر نقطة الانهيار الكبرى، حيث تغير كل شيء بعد تلك الهجمات، حيث واجه الجهاد العالمي عزلة خانقة، وتالياً فقدانه البيئة الحاضنة، وانقلاب الرأي العام العربي عليه، وصعود الأنظمة عبر خطاب الأمن، وقدمت الأنظمة نفسها كحائط دفاع أمام الإرهاب، فيما خضع المسلمون تحت تأثير الانقسام الداخلي بين إصلاحيين (الإخوان) وثوريين (الجهاديين)، وضربت البنى التنظيمية عبر حملات اعتقال واسعة، ومحاكمات، وتحجيم مالي ودعوى. ويصف كبيل المرحلة بأنها: "أفول الإسلام السياسي كقوة تغييرية"، والتي تمهد لتحوّل آخر لما بعد الاسلاموية، حسب قوله.

يرى كبيل أنه بعد 2001 ظهرت أنماط جديدة، الإسلام المدني (منظمات خيرية، دينية، اجتماعية)، والإسلام الفردي (تدين شخصي دون مشروع سياسي)، والإسلام الاحتجاجي (حركات شبابية بلا هياكل تقليدية). وحتى صعود الإسلاميين بعد 2011 لم يكن "عودة"، بل "موجة قصيرة انتهت سريعاً" حسب كبيل.

أما لماذا فشل الإسلام السياسي، فيرى كبيل بأنه فشل في تقديم مشروع واقعي للحكم، ربطاً بالتناقض بين الخطاب العقائدي ومتطلبات الدولة الحديثة، والصدام الدائم مع الأنظمة، والرفض الدولي لأي حكم إسلامي، وتحوّل المجتمع نفسه عن المشاريع الأيديولوجية. والنتيجة التي يخلص اليها كبيل هي: أن سقوط الإسلام السياسي كان مساراً تدريجياً، لا حدثاً مفاجئاً.

ولابد من إلفات الانتباه إلى أن كبيل أبتلي بالتعميم في قراءة تجارب الإسلام الحركي، متغافلاً عن حقيقة أن ثمة تجارباً لا تزال برغم الضغوط الهائلة فاعلة ومؤثرة وناجحة سواء في لبنان أو اليمن، وأنها نجحت في أن تضطلع بأدوار عجزت الدولة عن القيام بها لا سيما في جانبها الرعوي.

على أية حال، فإن الأدبيات التي تناولت الإسلام السياسي، ولا سيما الوهابية وعلاقتها بالنظام السعودي، ترى بأن الأخير احتكر الرواية السنيّة على مدى

قراءة نصف قرن، وهذا ما جعله قادرًا على توظيف الاسلام السني في معاركه مع منافسيه، وكذلك في تبرير سياسات تبدو متصالحة مع أعداء الأمة مثل الولايات المتحدة والكيان الاسرائيلي.

اليوم هناك سؤال كبير حول مستقبل سرديّة الاسلام السنيّ، والمتنافسين على احتكارها أو على الأقل ادّعاء تمثيلها، جزئيًا أو كليًا. ويسعى هذا البحث إلى تحليل طبيعة هذا التحول الجذري، وتحديد الفاعلين الجدد الذين يسعون لملء الفراغ، وتقويم ما إذا كنا نشهد مجرد إعادة توزيع للنفوذ الديني بين دول ومؤسسات، أم بداية نهاية عصر الروايات الدينية الشمولية لصالح عصر التعددية الفوضوية والفردية. لتحقيق ذلك، سيتناول البحث تاريخ بناء الرواية السعودية، ثم يحلل دوافع ومظاهر التحول الراهن، ويرسم خريطة للمنافسين الجدد، وفي الختام، يقيم مستقبل السلطة الدينية في عالم معولم.

الاحتكار التاريخي للرواية الدينية السنية - السعودية كنموذج

لم يكن احتكار السعودية للرواية الدينية السنية أمرًا عفويًا، بل كان نتاج تحالف تاريخي استراتيجي، يمكن وصفه بـ "الميثاقي"، بين أسرة آل سعود وأسرة آل الشيخ. في هذا التحالف، قدّمت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (السلفية) الغطاء الشرعي والشرعية الدينية لمشروع آل سعود السياسي والعسكري، مقابل الحماية والدعم الذي وفرته لهم الدولة السعودية الناشئة. هذا التحالف رسّخ مبدأً أساسيًا في الدولة السعودية: لا يمكن فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية، وكل منهما تستمد قوتها من الأخرى.

كانت هذه الشرعية مبنية على فكرة "العودة إلى الأصول" وتطهير الإسلام مما حسبها "بدعًا وخرافات" دخلت عليه. هذا المنهج، الذي عُرف لاحقاً بالوهابية، قدم للدولة السعودية أيديولوجيا واضحة ومتماسكة، سمحت لها بتوحيد القبائل المتناثرة تحت راية دينية واحدة، ومنحتها صفة "حامية العقيدة" في نظر أتباعها.

أدوات النفوذ: الروحانية والمال

إذا كان التحالف مع السلفية هو الأساس الأيديولوجي، فإن رعاية الحرمين الشريفين كانت بمثابة التاج الروحي الذي وضعه الحاكم السعودي على رأسه. بوجود مكة المكرمة والمدينة المنورة ضمن أراضيها، أصبحت المملكة السعودية محجاً لملايين المسلمين سنوياً. لم تكن فريضة الحج والعمرة مجرد شعيرة دينية، بل أصبحت منصة سنوية ضخمة لبث الخطاب الديني السعودي، وتوزيع ملايين من الكتب والمطويات السلفية، والتواصل المباشر مع مسلمين من مختلف أنحاء العالم، مما حوّل الحجاج إلى سفراء غير رسميين للرواية السعودية عند عودتهم إلى ديارهم.

على الجانب المادي، أطلقت طفرة النفط في سبعينيات القرن العشرين ما يمكن تسميته بـ "عصر البترول وإسلام". استخدمت السعودية ثروتها النفطية الطائلة في تصدير منهجها الديني على نطاق لم يسبق له مثيل. تم توجيه أموال ضخمة لتمويل:

- بناء المساجد والمراكز الإسلامية في عواصم غربية وشرقية على حد سواء، غالباً ما كانت شروط إدارتها مرتبطة بالتبعية للخطاب السعودي.

- طباعة وتوزيع الكتب السلفية بأعداد هائلة وباللغات المختلفة، مجاناً أو بأسعار رمزية.

- تقديم المنح الدراسية للطلاب من مختلف الدول للدراسة في الجامعات السعودية (الدينية منها على وجه الخصوص)، وعودتهم إلى بلدانهم كدعاة ومثقفين يحملون الفكر السعودي.

مميزات الرواية الدينية السعودية التقليدية

تميزت الرواية الدينية التي احتكرتها السعودية بمجموعة من الخصائص التي جعلتها مؤثرة ومثيرة للجدل في آن واحد:

أولاً، الطابع السلفي المحافظ: ركزت على الجانب العقدي (ما تقول عنه التوحيد الخالص)، واتباع السلف الصالح، وأبدت تحفظاً شديداً تجاه التوجهات الأخرى

كالتصوف والإسلام السياسي (الإخوان المسلمين وغيرهم)، الذي عدّته تهديدًا للولاء للدولة.

ثانيًا، الولاء السياسي المطلق: رسّخت الرواية السعودية مبدأ "السمع والطاعة" لولي الأمر كركيزة أساسية للاستقرار ومنع الفتنة. هذا المبدأ وهب شرعية دينية للأنظمة الحاكمة المتحالفة مع الرياض.

ثالثًا، المركزية والشمولية: كانت الرواية تُبث من مركز واحد (السعودية) عبر قنوات رسمية ومنظمة (وزارات الشؤون الإسلامية، الجامعات، الجمعيات الخيرية)، مما خلق خطابًا دينيًا موحدًا ومتجانسًا، يترك القليل من المجال للاجتهاادات أو الروايات البديلة.

التحول الكبير - رؤية 2030 وإعادة تعريف هوية الدولة

لم يكن التخلي السعودي عن الأيديولوجية السلفية الوهابية قرارًا عفويًا أو مفاجئًا، بل كان نتاجاً لعملية تحول استراتيجي مفصلي أطلقتها القيادة السعودية تحت مسمى "رؤية 2030". هذه الرؤية لم تكن مجرد خطة اقتصادية، بل كانت مشروعاً شاملاً لإعادة تعريف هوية الدولة السعودية ومكانتها في العالم، وهو ما استلزم بالضرورة إعادة صياغة العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع.

دوافع التحول: ضرورات العصر

يمكن تفكيك دوافع هذا التحول الجذري إلى ثلاثة محركات رئيسية مترابطة:

1 - الدافع الاقتصادي: ما بعد البترول: الاعتماد شبه الكلي على عائدات النفط أثبت أنه نموذج غير مستدام، خاصة مع تقلبات الأسعار العالمية والتحول العالمي نحو الطاقة النظيفة. ومع انهيار أسعار النفط في أكتوبر 2014، حذّرت هيئات مالية دولية دولاً من خطر الإفلاس. وكان صندوق النقد الدولي توقع بأن يصل عجز موازنة السعودية للعام 2016 إلى 150 مليار دولار⁵. وذكر

⁵ السعودية تتجه لإصدار صكوك تمويلًا لعجز الموازنة، وكالة رويترز 6 سبتمبر 2015، موقع (العربي الجديد) الرابط:

<http://www.alaraby.co.uk/economy/2015/9/6/>

تقرير صادر عنه في 27 أكتوبر من العام 2015، أنّ السعودية، من بين دول شرق أوسطية أخرى، سوف تعاني من الإفلاس خلال خمس سنوات بسبب الهبوط في أسعار النفط. وإذا أرادت تلبية التزاماتها فلا بدّ أن يصل سعر البرميل إلى 106 دولارات⁶. وبحسب محلّ في سيتي بنك، فإنّه من دون اللجوء إلى الاقتراض، فإنّ مدّخرات البلاد قد تجفّ في غضون عامين أو ثلاثة⁷.

في محاولة لاحتواء تداعيات الأخطار الاقتصادية الواردة في تقرير صندوق النقد الدولي وعملاً بتوصيات مؤسسات مالية دولية، سعت "رؤية 2030" إلى تنويع الاقتصاد من خلال استقطاب الاستثمارات الأجنبية وتطوير قطاعات جديدة مثل السياحة، والترفيه، والخدمات اللوجستية. لكن هذه القطاعات تتطلب بيئة اجتماعية منفتحة وجاذبة، وهو ما يتعارض بشكل جذري مع الصورة النمطية عن السعودية كمجتمع مغلق ومحافظ. فلا يمكن جذب السياح والمستثمرين العالميين إلى دولة تمنع السينما والفنون.

2 - الدافع الاجتماعي: صوت الشباب: يشكل الشباب تحت سن الثلاثين أكثر من 60% من سكان المملكة. هذا الجيل هو جيل العولمة والإنترنت، متصل ثقافياً بالعالم، وله طموحات وتطلعات تختلف عن جيل الآباء والأجداد. تنبّهت الطبقة السياسية في المملكة السعودية وعلى رأسها ولي العهد محمد بن سلمان إلى أن تغييراً اجتماعياً بات ضرورة حتمية لاستيعاب طاقات هذا الجيل ومنع أي احتقان داخلي قد يهدد الاستقرار. إن منح الشباب مساحات أكبر من الحرية والترفيه هو وسيلة لربط مستقبلهم بمشروع الدولة الجديد.

3 - الدافع الجيوسياسي: بناء صورة جديدة: على الساحة الدولية، واجهت السعودية تحديات كبيرة لصورتها، خاصة بعد أحداث مثل مقتل الصحفي جمال خاشقجي في أكتوبر 2018. سعت "رؤية 2030" إلى إعادة بناء العلامة

⁶ 3 Hazel Sheffield, One chart that shows which Middle Eastern countries could run out of money in less than five years, Independent, 27 October, 2015; see: <https://cutt.ly/Jr6spT>

⁷ 4 Rori Donaghy, Senior Saudi royal urges leadership change for fear of monarchy collapse, Middle East Eye, 22 September 2015, see: <https://cutt.ly/Or6dWJ>

التجارية للسعودية كدولة حديثة ومنفتحة وقائدة، وليس مجرد قوة دينية محافظة أو منتج للنفط. إن تقديم نموذج "الإسلام المعتدل" و"الانفتاح" هو أداة دبلوماسية ناعمة لتحسين العلاقات مع الغرب، وجذب الاستثمارات، والمنافسة على النفوذ الإقليمي بقوة ناعمة جديدة.

مظاهر التخلي عن الأيديولوجية السلفية

تجلّت مظاهر هذا التحول في إجراءات عملية ورمزية هدمت بشكل منهجي الكثير من مظاهر الهيمنة السلفية على المجال العام:

1 - إعادة هيكلة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: كانت هذه الهيئة الذراع الأيمن للتيار السلفي في فرض تفسيره الصارم للشريعة في الشوارع والأسواق. تم تقليص صلاحياتها بشكل كبير في عام 2016، حيث سُحب منها حق توقيف أو مطاردة الأفراد، واقتصر دورها على "الإرشاد والتوجيه اللفظي". هذا الإجراء كان بمثابة تفكيك لرمز السلطة الدينية التقليدية في الشارع.

2 - فتح المجال العام أمام الترفيه والانفتاح: شهدت السعودية طفرة غير مسبوقة في الفعاليات التي كانت محظورة في الماضي. من إعادة فتح دور السينما بعد عقود من غلقها، إلى تنظيم حفلات غنائية لفنانين عالميين ومحليين، واستضافة سباقات السيارات الفورمولا 1، وعروض المصارعة، ومهرجانات الأفلام والموسيقى. هذه الفعاليات لم تكن للترفيه فقط، بل كانت رسالة واضحة بأن الدولة لم تعد تصنّف هذه الأنشطة "منكرات" يجب مكافحتها.

3 - تمكين المرأة كأداة للتحديث: كان رفع الحظر عن قيادة المرأة للسيارة في عام 2018 هو الإجراء الأكثر رمزية وتأثيراً. تبع ذلك تسهيلات كبيرة لزيادة مشاركة المرأة في سوق العمل، وتمثيلها في مجلس الشورى، وتعيينها في مناصب قيادية حكومية. يعد تمكين المرأة حجر الزاوية في مشروع السعودية

الجديد، لأنه يكسر أحد أبرز المحرمات (التابوات) التي كان يدافع عنها التيار المحافظ.

4 - صياغة خطاب رسمي جديد: حل مصطلح "الإسلام المعتدل" و"التسامح" و"الانفتاح" محل الخطاب السابق الذي ركز على "التوحيد" و"محاربة البدع". تم إنشاء هيئات حكومية جديدة مثل "هيئة الترفيه" و"هيئة فنون الطهي"، وأصبح الإعلام الرسمي يروج لقيم "جودة الحياة" و"التحول" كشعارات رئيسية للدولة. هذا التحول في الخطاب يعكس تحولاً في الأولويات الوطنية من التركيز على الهوية الدينية الضيقة إلى بناء هوية وطنية حديثة ومنفتحة.

ويمكن القول إن التحول السعودي لم يكن مجرد إصلاحات سطحية، بل كان إعادة توجيه استراتيجي لمسار الدولة. لكن هذا التخلي عن دور "المدافع عن السلفية" خلف فراغاً كبيراً في المشهد الديني السني العالمي، فراغاً بدأت تتحرك لملمته أطراف أخرى، وهو ما سنتناوله لاحقاً.

الساحة الجديدة - المنافسون المحتملون على الرواية السنية

إنّ التخلي السعودي المنهجي عن دور "حامية السلفية" لم يخلق فراغاً يمكن ملؤه بسهولة، بل فتح الباب أمام سباق محموم وغير متكافئ على النفوذ الديني. لم يعد المنافسون مجرد دول أخرى تسعى لوراثته العرش، بل أصبحت الساحة الدينية عبارة عن ساحة معركة متعددة الأطراف، تتنافس فيها الدول والمؤسسات التقليدية وشبكات غير مركزية من الفاعلين الرقميين⁸.

دول منافسة: نماذج بديلة للإسلام السني

برزت ثلاث دول رئيسية كمنافسين استراتيجيين للمملكة السعودية، كل منها يقدم رواية مختلفة للإسلام السني تتناسب مع أهدافها الجيوسياسية.

⁸ Tufekci, Zeynep. Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest. Yale University Press, 2017.

فقد تحوّلت السردية السُّنية إلى حقل صراع جيوسياسي، وأن الخليج بعد "الربيع العربي" لم يشهد تنافسًا تقليديًا فقط على النفوذ، بل على تعريف الإسلام السُّني نفسه: من يمثل السنّة سياسيًا؟ وما هي السردية الشرعية: السلفية، الإخوانية، الوطنية المحافظة، أم الإسلام المدني؟ ومن هي الدولة المرجعية للسنّة في العالم العربي؟ وهذا التحول جعل السردية الدينية أداة للقوة الناعمة ولتشكيل التحالفات الإقليمية.

السعودية - محاولة المحافظة على "احتكار الشرعية السُّنية"

دخلت السعودية حلبة التنافس على السردية السُّنية من موقع حارس السنّة التقليدي منذ خمسينيات القرن الماضي من خلال: الوهابية/السلفية الرسمية كمرجعية مذهبية عابرة للحدود، والمؤسسات الدينية العالمية مثل رابطة العالم الإسلامي، وتمويل ضخّم للدعوة السلفية في آسيا وأفريقيا وأوروبا. ولكن سقوط شرعية الوهابية بعد 2001 وظهور محمد بن سلمان لاحقًا دفع السعودية إلى: الانتقال من سردية "السلفية" إلى سردية "الإسلام الوسطي الوطني"، وإعلان نهاية الحقبة الوهابية، وتقديم سردية سُنّية جديدة متمحورة حول الدولة الوطنية وحاكميتها. وعليه، تحاول السعودية إعادة تعريف الإسلام السُّني وفق مشروعيها الوطني الجديد وليس وفق سياق ديني تقليدي. وهذا فتح منافذ لمنافسين آخرين. في حقيقة الأمر، السعودية تخلّت عن الوهابية في الداخل ولكنها تحاول الحفاظ عليها في الخارج لأغراض سياسية.

قطر "سردية السنّة السياسية"

طوّرت قطر سردية سُنّية مغايرة قائمة على: دعم تيار الإخوان المسلمين عالميًا، واستضافة الرمز الديني السني يوسف القرضاوي (توفي في سبتمبر 2022) واستخدامه كرمز لمرجعية سُنّية ذات طابع "عابر للدول"، وتوظيف قناة الجزيرة في نشر خطاب "الإسلام السياسي الديمقراطي".

فكان الدور القطري يركز على تقديم السُّنية كمنصة لدعم الثورات في البلدان السُّنية، وشرعنة الانتقال السياسي، وتصعيد الاسلام السياسي كقوة إصلاحية. وهذه السردية اصطدمت مباشرة بالسعودية والامارات وكانت المسؤولة، جزئياً على الأقل، عن تفجّر الخلاف بينها في يونيو 2017.

الإمارات و"السردية المدنية ما بعد الإسلام السياسي"

تبنت الإمارات سردية سُنّية منافسة تماماً تقوم على رفض الإسلام السياسي بجميع أشكاله، وتصنيف الإخوان المسلمين كتنظيم إرهابي، ودعم خطاب "الاسلام المدني - التعايشي - اللاسياسي"، وتأسيس مجالس فقهية بديلة مثل مجلس حكماء المسلمين بقيادة شيخ الأزهر. وفي النهاية فإن ما تسعى الإمارات إليه هو احتكار سردية الإسلام السُنّي عبر تحويله إلى منظومة قيمية غير سياسية، منسجمة مع الدولة الحديثة. وهو خط مغاير تماماً للسعودية قبل 2015، ومتناقض جذرياً مع قطر.

ولناحية نقاط الاشتباك الثلاثية على السردية السُّنية هي:

1- شرعية العلماء:

السعودية: علماء الدولة وهيئة كبار العلماء

الإمارات: عبد الله بن بيه ومجلس الحكماء

قطر: اتحاد علماء المسلمين

وكل دولة أنشأت مؤسسة العلماء الخاصة بها لتعريف "السنة".

2 - الإخوان المسلمون، وهذه محور السرديات الثلاث:

- قطر: مع رعايتهم

- الإمارات: مع محاربتهم

- السعودية: التحول من دعمهم إلى شيطنتهم بعد 2013 ثم القضاء عليهم بعد 2015

3 - الإسلام العالمي

- السعودية تريد سردية "الإسلام الوسطي"

- الإمارات تروج لـ "الإسلام المدني"

- قطر تروج لـ "الإسلام السياسي الشعبي"

4 - النفوذ في العالم العربي

السرديات السُّنية أصبحت وسيلة للتأثير في كل من: مصر، ليبيا، تونس، السودان، سوريا، القرن الأفريقي ونتائج التنافس كما يمكن ملاحظتها:

1. انقسام السُّنية إلى ثلاث سرديات متنافسة، إذ لم تعد هناك "مرجعية سنية واحدة" بل:

- مرجعية الدولة السعودية

- مرجعية الإسلام السياسي القطري

- مرجعية الإسلام المدني الإماراتي

2 - نهاية الاحتكار السعودي للسُّنية: فقد تمكّنت قطر والامارات وإن جزئياً بكسر الهيمنة السعودية على تعريف السنّة لأول مرة منذ 70 عامًا.

3 - تحول الإسلام السُّني إلى أداة صراع جيوسياسي، إذ أصبح الإسلام: أداة تحالف، وسلاحًا في النزاعات، وقوة ناعمة لتوسيع النفوذ.

4 - تراجع الوهابية وصعود سرديات جديدة

في النتائج، السعودية نفسها هدمت السردية السلفية التقليدية، ما سمح بتنافس جديد.

نحو سردية "بدون مرجعية"

صراع السرديات لم ينته، بل دخل مرحلة جديدة، فالسعودية تنازلت عن السردية الدينية لصالح "الهوية الوطنية"، وقطر تراجعت نسبياً عن الخطاب الإخواني بعد 2017، فيما تواصل الإمارات تعميم سرديتها المدنية عالمياً. والنتيجة: السردية السنّية اليوم بلا مركز واحد، بل هي ساحة تنافس دائم بين المشاريع السياسية للدول الخليجية⁹.

وفي الخلاصات، تخوض السعودية والإمارات وقطر صراعاً شديداً على "تعريف السنّية" بعد 2011. السعودية انتقلت من الوهابية إلى "الإسلام الوطني"، قطر بنت سردية الإسلام السياسي، والإمارات تبنت سردية الإسلام المدني اللاسياسي. هذه السرديات الثلاث تتنافس على العلماء، والمؤسسات الدينية، والفضاء الإعلامي، والحركات الإسلامية. ونتيجة ذلك: تفتت المرجعية السنّية لأول مرة، وتحول الدين إلى أداة تنافس جيوسياسي خليجي.

فالإمارات تسعى إلى تقديم نفسها كبديل حضاري للنموذج السعودي القديم. وأن استراتيجيتها قائمة على بناء علامة تجارية للدولة مرتبطة بالتسامح والانفتاح والحدّاث. لقد أنشأت "وزارة التسامح والتعايش"، ووقعت "وثيقة الأخوة الإنسانية" مع الكرسي الرسولي، وأسست مركز "هداية" لمكافحة التطرف. الرواية الإماراتية للإسلام هي إسلام أعمال، بدعوى رفض التطرف والأيديولوجيات السياسية (مثل الإخوان المسلمين) والتركيز على التعايش السلمي والازدهار الاقتصادي. إنها دعوة للإسلام الذي ينسجم مع العولمة والرأسمالية، وتستهدف بشكل أساسي الغرب والمجتمع الدولي والمستثمرين،

⁹ Kamrava, Mehran. Inside the Arab State. Columbia University Press, 2018.

بالإضافة إلى شريحة من المواطنين في المنطقة الذين سئموا من الصراعات الأيديولوجية.

تركيا: نموذج "الإسلام السياسي" ذي المرجعية العثمانية

بقيادة حزب العدالة والتنمية والرئيس رجب طيب أردوغان، تعيد تركيا طرح نفسها كقائدة تاريخية للعالم السني. الرواية التركية ليست سلفية، بل هي إسلام سياسي ومنخرط في الحياة العامة. تستخدم تركيا "رئاسة الشؤون الدينية" (ديانيت)، وهيئة حكومية ضخمة ذات ميزانيات هائلة، لنشر هذا الخطاب عبر آلاف المساجد التي تشرف عليها في الداخل والخارج (خاصة في أوروبا والبلقان). تروج الرواية التركية لهوية إسلامية تجمع بين القومية التركية والإرث العثماني، وتدعو إلى قوة إسلامية فاعلة على الساحة الدولية¹⁰. إنها رواية تتحدى السلبية وتدعو إلى القيادة والريادة.

قطر: نموذج "الإسلام الإعلامي" والتحريض السياسي

على عكس النموذجين الإماراتي والتركي، لا تعتمد قطر بشكل أساسي على المؤسسات الدينية الرسمية، بل على قوتها الناعمة الإعلامية الجبارة. من خلال شبكة "الجزيرة"، لعبت قطر دورًا محوريًا في نشر رواية إسلامية تركز على القضايا السياسية وحقوق الشعوب والتعبير عن "صوت الإسلام السياسي" المتمثل في تيارات مثل جماعة الإخوان المسلمين. هذه الرواية تجد صدى لدى الشباب والجماعات المعارضة في العديد من الدول العربية. إنها رواية ثورية، تحفيزية، وأقل اهتمامًا بالفقه التقليدي وأكثر تركيزًا على السياسة والصراع على السلطة.

الأزهر الشريف: مؤسسة تقليدية تحت التحدي

¹⁰ Yavuz, M. Hakan. Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism. Oxford University Press, 2020.

يمثل الأزهر الشريف في مصر المرجعية التاريخية الأقدم والأعرق للسنة في العالم. لكن على الرغم من ثقله التاريخي، يواجه الأزهر تحديات جمّة تقلل من قدرته على ملء الفراغ السعودي ومن أبرزها:

أولاً، التبعية للدولة: الأزهر مؤسسة حكومية خاضعة لسيطرة الدولة المصرية، مما يثير شكوكًا حول استقلاليته وقدرته على تقديم خطاب ديني لا يخدم المصالح السياسية للنظام الحاكم.

ثانيًا، بطء البيروقراطية: يُنظر إلى الأزهر على أنه مؤسسة تقليدية بطيئة الحركة، تجد صعوبة في مجاراة سرعة وديناميكية الخطابات الدينية الجديدة على منصات التواصل الاجتماعي.

ثالثًا، المنافسة الداخلية: في مصر نفسها، فقد الأزهر جزءًا من تأثيره لصالح التيارات السلفية التي كانت أكثر نشاطًا في العقود الماضية، والآن لصالح الفاعلين الرقميين.

الفاعلون الجدد في الفضاء الرقمي: اللامركزية كتهديد

ربما يكون التطور الأهم والأخطر على الإطلاق لاحتكار أي دولة للرواية الدينية هو صعود الفاعلين في الفضاء الرقمي. لقد أدّت ثورة الاتصالات إلى تفكيك السلطة الدينية المركزية بشكل غير مسبوق.

- الدعاة الرقميون: فقد ظهر جيل جديد من "الدعاة" الذين بينون جمهورهم عبر يوتيوب وانستغرام وتيك توك. هؤلاء ليسوا موظفين لدولة، بل هم رواد أعمال دينيون يقدمون منتجًا دينيًا يتناسب مع احتياجات فئات محددة. منهم الليبرالي الذي يركز على الروحانيات الفردية، والصوفي الذي يعيد تقديم التراث الصوفي بشكل عصري، والسلفي الجديد الذي يتخلى عن الخطاب المتشدد ويقدم نفسه كمرشد حياتي¹¹.

¹¹ Bunt, Gary R. iMuslims: Rewiring the House of Islam. The University of North Carolina Press, 2009.

- **الجمهور كمنتج للمحتوى:** لم يعد المتلقي مجرد مستهلك سلبي، فقد أصبح كل فرد قادرًا على المشاركة في النقاشات الدينية، وتداول الفتاوى، وتكوين مجتمعات افتراضية حول أي فكرة دينية. الخوارزميات تقوم بإنشاء "فقاعات معلوماتية" خاصة بكل مستخدم، مما يعني أن هناك الآن ملايين الروايات الدينية المصغرة التي تعيش في عوالم رقمية منفصلة.

في الخلاصات، إن المنافسة على الرواية الدينية السنية لم تعد معركة ثنائية بين السعودية ومنافس واحد. لقد أصبحت ساحة معقدة ومتشابكة، حيث تتنافس الدول على تقديم نماذج مختلفة (المدني الإماراتي، السياسي التركي، الإعلامي القطري)، بينما تواجه المؤسسات التقليدية كالأزهر صعوبة في التكيف. والأهم من ذلك كله، أن التكنولوجيا الرقمية قد سلّحت الأفراد، مما أدى إلى تفكيك فكرة "الرواية الموحدة" نفسها. السلطة الدينية لم تعد تنتقل من مركز إلى آخر، بل تنشتت وتتوزع على شبكة معقدة من الفاعلين الجدد.

تحول الباراداييم - من احتكار الرواية إلى تفتت الجمهور

إن تحليل المنافسين الجدد على الرواية الدينية السنية، رغم أهميته، قد يخفي حقيقة أكثر عمقاً. فالسؤال لم يعد "من سيرث الرواية السعودية؟" بل أصبح "هل لا يزال هناك رواية يمكن وراثتها؟". إن التحوّل الذي يشهده العالم الإسلامي ليس مجرد إعادة توزيع للنفوذ الديني بين لاعبين جدد، بل هو تحول جوهري في طبيعة السلطة الدينية نفسها، وفي علاقة الفرد بها. نحن على الأرجح نشهد نهاية "باراداييم الرواية المركزية" وبداية عصر "تعددية الروايات الفردية".

عوامل تآكل السلطة الدينية المركزية

لم يعد من الممكن لأي دولة أو مؤسسة، مهما بلغ قوتها، أن تفرض رواية دينية واحدة وموحدة عميقة ومترابطة، وإن العوامل التي تقف وراء هذا التآكل هي:

أ - **ثورة الاتصالات وتفكك الاحتكار المعرفي:** كان المسجد والتلفزيون والكتاب هي القنوات شبه الحصرية لنقل المعرفة الدينية. اليوم، أحدثت منصات التواصل الاجتماعي وثورة المعلومات ثورة في هذا الهيكل. لم يعد المتلقي مجرد "متلقٍ" سلبي، بل أصبح "منتجًا" ومشاركًا في صناعة المحتوى الديني. الأسوأ من منظور السلطة التقليدية، أن الخوارزميات تقوم الآن بعملية "الترشيح" وتخلق لكل فرد "فقاعة معلوماتية" خاصة به، مما يعني أن شخصين قد يعيشان في نفس البلد لكنهما يتعرضان لروايتين دينيتين مختلفتين تمامًا¹².

ب - **العولمة الثقافية وتعدد المرجعيات:** لم يعد الفرد المسلم يعيش في عزل ثقافي. إنه معرض يوميًا لتيارات فكرية وثقافية متنوعة: من الليبرالية والعلمانية إلى حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين والأفكار البيئية. هذه التيارات تطرح أسئلة حقيقية حول مكانة المرأة، وحدود الحرية الشخصية، وعلاقة الدين بالدولة، وتجبر الخطاب الديني التقليدي على الدخول في حوارات لم يكن مضطراً لها من قبل.

صعود الفردية الدينية: تحول الوعي لدى الأجيال الجديدة، خاصة في المدن، من "الالتزام بالجماعة والمذهب" إلى "البحث عن تجربة روحية شخصية". الشباب اليوم لا يبحث بالضرورة عن فتوى جامدة، بل عن إجابات لأسئلة وجودية: "كيف أجد السكينة في حياتي المضطربة؟"، "كيف يتناسب إيماني مع طموحاتي المهنية؟". هذا التحول يفضل الخطابات الدينية التي تركز على الروحانيات والتنمية الذاتية على الخطابات التي تركز على السياسة والجماعة.

أزمة الثقة في المؤسسات الدينية: أدّت الفجوة بين الخطاب الديني التقليدي وواقع الحياة المعاصرة، فضلاً عن الفضائح المالية والأخلاقية التي طالت بعض رموز التيارات الدينية، إلى تآكل كبير في الثقة بالمؤسسات الدينية التقليدية. عندما يرى الشباب أن بعض "الدعاة" يتناقض قولهم مع فعلهم، أو أن

¹² Eickelman, Dale F., and Jon W. Anderson, eds. New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere. Indiana University Press, 2003.

المؤسسات الدينية صامته عن الظلم، فإنهم يلجأون إلى مصادر بديلة يثقون بها أكثر، وغالباً ما تكون هذه المصادر شخصيات مستقلة على الإنترنت.

سيناريوهات المستقبل: الأفول أم إعادة الهيكلة؟

بناءً على العوامل السابقة، يبرز تفسيران رئيسيان لمستقبل السلطة الدينية:

الرأي الأول: أطروحة الأفول الحتمي: يرى أنصار هذا التوجه أن الرواية الدينية الموحدة كفكرة في أفول حتمي. نحن نتجه نحو "سوق عقائد" مفتوح، حيث يختار الأفراد ما يناسبهم من خيارات دينية متنافسة، تماماً كما يختارون منتجاً من السوبر ماركت. في هذا السيناريو، تفقد المؤسسات الدينية التقليدية هيبتها بالكامل، وتحل محلها فوضى دينية من الخطابات الشخصية والجماعات الصغيرة المتناثرة، مما يؤدي إلى تآكل التماسك الديني للمجتمعات الإسلامية.

الرأي الثاني: أطروحة إعادة الهيكلة: يرى هذا التوجه أننا لا نشهد نهاية السلطة الدينية، بل "إعادة هيكلة" جذريتها. القوة تنتقل من المؤسسات الهرمية والمركزية (الدولة، المسجد الرسمي) إلى شبكات أكثر مرونة ولا مركزية. السلطة لم تعد في "المنصب" بل في "التأثير". الداعية الرقمي الذي يمتلك ملايين المتابعين قد يكون أكثر تأثيراً من عالم دين رسمي في وزارة أوقاف. الجماعة الافتراضية على تيليجرام قد تكون أكثر تماسكاً من حلقة درس في مسجد محلي. في هذا السيناريو، لا يوجد أفول، بل تحول في طبيعة ومكان السلطة الدينية.

وعليه، فإن الواقع على الأرجح هو مزيج من السيناريوهين. إننا نشهد بالفعل تفتتاً للجمهور التقليدي للمؤسسات الدينية (أطروحة الأفول)، وفي الوقت نفسه، نشهد صعود أشكال جديدة من السلطة الدينية القائمة على الشبكات والتأثير الفردي (أطروحة إعادة الهيكلة). العصر الذي يمكن فيه لدولة واحدة أن تفرض "رواية دينية رسمية" على ملايين المسلمين قد ولى إلى غير رجعة. وأن المستقبل هو لمن يستطيع التكيف مع هذا الواقع الجديد: عالم ديني لا مركزي،

تنافسي، ويفقد فيه الجمهور الموحد هيمنته لصالح أفراد وجماعات تبحث كل منها عن معنى خاص بها.

مستقبل الرواية الدينية السنية

لم يكن التخلي السعودي عن الأيديولوجية السلفية مجرد تحول في السياسة الداخلية، بل كان الشرارة التي أشعلت نهاية حقبة كاملة في تاريخ الإسلام السني الحديث. بدا واضحًا، في ضوء ما سبق، أن السعودية نجحت، على مدى عقود، في بناء احتكار شبه تام للرواية الدينية السنية، مستندة إلى تحالف تاريخي مع السلفية، وقوة مالية هائلة (البترول وإسلام)، ورمزية روحية فريدة (رعاية الحرمين). لكنه كشف أيضًا أن هذا الاحتكار بدأ يتآكل من الداخل عبر "رؤية 2030"، التي أعادت تعريف أولويات الدولة على حساب الأيديولوجية الدينية التي كانت أساس شرعيتها.

هذا التراجع السعودي خلق فراغًا استراتيجيًا، سارعت لملئه أطراف إقليمية منافسة، كل منها يقدم رواية بديلة للإسلام السني تخدم أجندته الجيوسياسية: "الإسلام المدني" الإماراتي، و"الإسلام السياسي" التركي، و"الإسلام الإعلامي" القطري. في الوقت نفسه، واجهت المؤسسة التقليدية العريقة كالأزهر تحديات جمة في الحفاظ على مكانتها.

غير أن التحليل الأعمق أظهر أن المنافسة على وراثة العرش السعودي تخفي حقيقة أكثر جوهرية: إن عصر الروايات الدينية الشمولية والمهيمنة هو في طريقه إلى الزوال. لقد أثبتت ثورة الاتصالات، والعولمة الثقافية، وصعود الفردية الدينية أن القوة لم تعد في المركز، بل في الحواف، وفي الشبكات، وفي يد الأفراد الذين لم يعودوا مجرد جمهور سلبي.

وبناءً على ذلك، يمكننا الإجابة على السؤال المحوري: إن التخلي السعودي لا يفسح المجال أمام منافس واحد جديد، بل يفتح الباب أمام عصر التعددية واللامركزية الفوضوية. لن تجد أي دولة أو مؤسسة القدرة على احتكار الرواية السنية مرة أخرى، ليس بسبب ضعفها، بل لأن الجمهور نفسه لم يعد كتلة واحدة

يمكن توجيهها، بل تحول إلى ملايين الجزر المتناثرة التي كل منها تبحث عن معناها الخاص في محيط رقمي واسع.

هذا التحول يحمل في طياته إمكانيات مزدوجة. من ناحية، قد يؤدي إلى ظهور تجارب دينية أكثر شخصية وتسامحًا وتحررًا من هيمنة السياسة. ومن ناحية أخرى، يخلف وراءه خطرًا يتمثل في تآكل التماسك الاجتماعي، وفقدان المرجعيات المشتركة، وصعود الخطابات المتطرفة في الفقااعات الرقمية المعزولة التي لا تجد من يصححها أو يحاورها.

يفتح هذا النقاش الباب أمام أسئلة مستقبلية حول كيفية تكيف الدول الإسلامية مع هذا الواقع الجديد، وما هو مستقبل الفقه والفتوى في عصر صارت فيه الخوارزمية هي المفتش، وما هو تأثير الذكاء الاصطناعي على تشكيل الوعي الديني للأجيال القادمة.

في النهاية، يمكن القول إننا لا نشهد نهاية الإسلام السني، بل نشهد ولادته الجديدة في عالم رقمي معولم. ولادته ستكون حتمًا أكثر تعقيدًا وتعددية وتحديًا من أي وقت مضى، والقادرون على التأثير فيه ليسوا من يملكون السلطة التقليدية، بل من يفهمون لغة العصر ويتكيفون مع قواعده الجديدة.