



ملف العدد

السياسة و الدين

عبد الله حمودي / محمد المدلاوي / محمد الساسي / عبد الصمد بلكير

نور الدين الزاهي / مصطفى بوهندي / إدريس الكنبوري / مارسيل غوشيه

محمد أمين الركالة / بريسيل فورنييه

محمد الهلاي / عمر إحرشان / المصطفى المعتصم / رشيد دوناس / حنان قصبي

إدريس جبري / أحمد السليمان / مراد زوين / عبد الرحمن زكري

فضاء الإبداع

أحمد بوزفور / أحمد بلحاج آية وارهام / محمد الهادي / عبد القادر وساط

عبد اللطيف النيلة / ربيعة عبد الكامل / عبد الدين حمروش / محمد آيت حنا / أحمد حبشي

مجلة الربيع، فصلية فكرية ثقافية، يصدرها مركز محمد بنسعيد آيت إيدر
للأبحاث والدراسات / المغرب

Centre d'Etude et de Recherches M. Bensaid ait Idder

9 إقامة المارشال امزيان، زنقة بغداد، الدار البيضاء

الموقع الإلكتروني: www.cerm.ma

العنوان: cermbensaid@gmail.com

التصميم والإخراج: عبد الرحمن زكري / عبد الرحيم تفنوت

الطبع وتنفيذ الكرافيك Omega Graphique

67 زنقة 35، مجموعة 2، حي السدري، الدار البيضاء

رقم الإيداع القانوني: 2015PE0064

الرقم الدولي: 2422-0000

ملف الصحافة عدد : 34/ص 2013



المدير المسؤول

أحمد السليمان

رئيس التحرير

عبد اللطيف اليوسفي

سكرتير التحرير

عبد الرحمن زكري

المشرف

على فضاء الإبداع

والثقافة

أحمد بوزفور

هيئة التحرير

عبد الرحيم تفنوت

نجاة النرسي

محمد العوني

جميلة أيوكو

محمد حفيظ

ابتداء من اليوم سيكون هذا عنوانا من عناوين مركز محمد بن سعيد آيت إيدر للأبحاث والدراسات في المغرب. وابتداء من هذا العدد، سنلتقي معكم أصدقائنا وقراءنا الأعزاء دوريا، على الأقل مطلع كل فصل من فصول السنة.

ويصحح العلاقات بين الثقافي والعلمي والسياسي، من خلال إعادة الاعتبار للخصوصية والاستقلالية النسبية لكل مجال ضد كل هيمنة أو وصاية أو إلحاق، وكذا لعلاقات الحوار والجدل بينها ضد كل انغزال أوتعال أو حياد مزعوم...

عوامل كثيرة تضافرت في تخريب عرى تلك العلاقات بين الثقافي والعلمي والسياسي، ليس أقلها مفاعيل الرأسمال المعولم الذي حكم وفرض أولوية الاقتصاد على السياسة والاجتماع والثقافة، وسيد قيم السوق على كل القيم الاجتماعية والإنسانية... وخرب مؤسسات العمل السياسي ذاتها عندما اغتصب السيادة من البرلمانات والحكومات ليضعها في يد اللوبيات والشركات والمؤسسات الاقتصادية والمالية الدولية، ومن المواطن... لحساب المستهلك...

وبفعل تلك المفاعيل، تم إفراغ الديمقراطية من كل مضمون لتُختزل في تعددية شكلية وكسيحة وفي انتخابات وأشكال من «التناوب» على السلطة عقيمة وبدون إمكانات فعلية لبدايل حقيقية... ولتُختزل الدولة ذاتها في النظام السياسي، وهذا الأخير، في الطغمة الماسكة بالمفاصل، مفاصلِ الشروة كما مفاصلِ السلطة...

وبفعل تلك المفاعيل، تحول العلم والإنتاج العلمي، في يد قوى الرأسمال المعولم، إلى أمضى سلاح للسلطة والهيمنة وتطويع الهيئات والأجسام، عندما فرضت تقسيما للعمل العلمي، جرد العالم نفسه من استقلاله وحوله إلى عامل من عوامل الإنتاج، إلى أجبر وأداة في يد مختبرات ومكاتب دراسات ووكالات بيع خبرة، بعد أن كان في الحقب الخوالي، حقب الثورات والفتوحات الظافرة، في طليعة معارك الانعتاق والتحرر، وأدى الثمن نفيًا وسجنا وحرقا وإعدامًا... حين كان العلم والإنتاج العلمي قوة ثورية ضاربة تنصدر المواجهة مع قوى الطغيان والحجر والظلامية.

تصرح مجلة الربيع مباشرة بإرادة تموقعها في الحقل الثقافي المغربي فصلية ثقافية فكرية بتوجه حديثي يسعى إلى مساءلة وخلخلة أركان مكاننا وزماننا الباليين، في الفكر، والسياسة، والأخلاق، وفي أشكال الوعي والذوق...

تريد أن تكون تدخلا في الوضع الثقافي الفكري السياسي وصوتا من أصوات هذا المغرب الآخر، العميق، البسيط، الأصيل والجميل، والذي يقاوم بكل ما يتيسر له من أشكال ووسائل، رغم أن ثمار مقاومته تُسرق في كل مرة وتُحول وتُثمر في البيدر الخطأ...

وجه آخر في التوقع: مجلة الربيع، رغم كل طموحاتها العلمية المشروعة، ورغم استنادها إلى مكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية موضوعيا ومنهجيا، لا تطرح نفسها كمجلة بحث علمي أكاديمي صرف. وهي أيضا ليست مجلة عامة ومتنوعة رغم توجهها نحو قدر من التنوع تريده أن يُخرج التخصص من تمركزه الذاتي ويفتحه على تخصصات أخرى، ولم لا على نظرات أخرى، تدعم ما في كل تخصص من فضائل تحليلية، بفضيلة المنظور التركيبي والشمولي، الذي يتجاوز الحدود الإقليمية للتخصصات عندما يعيد ربط أجزاء الموضوع المعين داخل الكل الذي هو في آخر التحليل جُماع بنيات وأنساق وعلاقات تكشف المعنى والمعقولة فيه.

وهي إذ تراهن على أن تُخاطب جمهورا أوسع من جمهور المختصين المحدود حتما بحدود الاختصاص... تريد في آن أن تكون وتبقى في مستوى ما من الرصانة والنفاذ، ومن الجرأة أيضا.

تطمح «مجلة الربيع» لأن تكون ملتقى تقاطع ولقاء، وفضاء للنقاش والإنتاج والمشاركة والتبادل بين الأجيال والحساسيات المختلفة في مجالات الثقافة والإبداع والفن والاقتصاد والاجتماع والسياسة والبحث العلمي... وجسراً يعيد

ولذلك أيضا، خصصنا ملف العدد الأول لموضوع «السياسة والدين»، وحاولنا أن نتساءل ونفهم مثلا، أسباب ومعنى هذه العودة القوية الملاحظة للدين كرهان سلطة وكأحد عناصر القوة السياسية الاستراتيجية، بين من يمكنهم بزماء السلطة ومن يعارضونهم وينزعون عنهم المشروعية، ليس فقط داخل حدود المجال الترابي الخاص بكل دولة، بل أيضا في الممارسة السياسية للعلاقات الدولية وصراعات الهيمنة الجيو - استراتيجية بين الدول والأحلاف، التي تمزق عالم اليوم.

وطبعا، فتحنا مجال التساؤل أمام الإسهامات من كل موقع وأفق: من الفاعل السياسي المنخرط في الصراع، إلى الباحث، المراقب الخارجي، إلى العالم الذي يقترح النماذج التفسيرية حسب مجاله العلمي (سياسة، تاريخ، اقتصاد، اجتماع واثربولوجيا، سيمولوجيا...)، إلى المثقف، المفكر، المبدع، الذي يصوغ ويعيد صياغة القيم والذوق.

غطينا من الموضوع مساحة أو أجزاء من مساحة... ومساحات أخرى بقيت خارج التغطية...

وبالمناسبة، نحن نقدر عاليا، كل الأعمال التي وافانا بها المساهمون بكل تجاوب كريم وجميل منهم، ونرحب بهم أصدقاء دائمين للربيع... نشكرهم جميعا شكرا جزيلا، كما نشكر أيضا بعض أصدقائنا الذين نعرف تحمسهم لتسجيل مساهمتهم في هذا العدد، سوى أن رياحا غير مواتية جرت بما لم يشته حماسهم. نحن بانتظار أن نقرأهم في أعدادنا القادمة.

حتى الثقافة نفسها، إما استحالَت بفعل تلك المفاعيل إلى متفرقات وترفيه سطحي سخي وإلى فرجة واستعراض لآخر وأكثر صيحات الهباء طلائعية في الغرائبية والبلاهة والجنون، وإما ارتدت إلى العنف، وتغطيته الإيديولوجية والإعلامية المتحذقة والمآكرة، إحياء واستنفا التاريخ من اللفظاعات والمواجهات الرمزية التي خيضت وما تزال تُخاض باسم الدين والعرق والجنس، باسم «نشر الديمقراطية»، وباسم كل «الحقوق»: من حقوق «المتحضر» ضد آخره، «البدائي» و«المتوحش» و«الشيوعي» و«الإرهابي»... في الخارج!... إلى حقوق «المواطن»، ضد آخره «الأجنبي»... في الداخل.

وحتى أكثر «الأصوليات» همجية، بإمكان الاستراتيجيين والخبراء خدام دوائر الرأسمال، استعادتها لحسابهم الخاص دائما - عندما لا يكونون هم من صنعها كي يبرروا بها تدخلات «تحالفاتهم»، بالحديد والنار، خارج كل شرعية دولية، لتقطيع أوصال العالم، وصوغه من جديد كما يشتهون: ساحة ل «الفوضى الخلاقة»، ول «صدام الحضارات»...

لكل ذلك، تحدّد «الربيع» حقل وأفق حركتها، وتتطوع، كما المركز، للاشتغال في كل ما من شأنه خدمة إعادة وحدة خلاقة بين العلم والسياسة والمجتمع، وبالنتيجة، بين البحث والإنتاج العلمي والثقافي، كقوة حية للتغيير، وبين الالتزام الاجتماعي، المواطني للعالم/الباحث، وللمثقف، من حيث أن تلك الوحدة، هي اليوم أحد أكبر رهانات ديمقراطية حقّة.

إنما، تماما كما لربيع الفصول دورات، لربيع الشعوب أيضا دورات... دورة تروح... ودورات أخرى لا تفتأ تأتي...

ففي كل حال، حقنا في أن نحلم مستمر، وكذلك عمَلنا في اتجاهاه... من أجل ربيع لا بُدَّ آت، ربيعنا المأمول، ذاك الذي ستره فيه أَلْفُ أَلْفِ زهرة، ربيع لن نُعذر - بعد أن أُنذرنا - إن سرقه منا مرة أخرى، عابر سبيل آخر!

...لكل ذلك، كان هذا الربيع... هذه المجلة.

الملف (نسق الملف وأعد أرضيته: عبد الرحمن زكري)

كتابات / حوار / قراءات / ندوة

1- الكتابات

في الاستبداد دين السياسي واللاهوتي
وشروط الإصلاح

الإصلاح المؤسسي في المغرب:

الحدود والتناقضات (1999-2014)

محمد الساسي

الساسة الدينية في المغرب

محمد الهلالي

علاقة الإصلاح الديني بالإصلاح السياسي

المصطفى المعتصم

ملف السياسة والدين : المحاور والإشكالات

منذ أواسط ثمانينيات القرن الماضي، ومقولة "الانتقال إلى الديمقراطية" تنصدر معظم الخطابات حول التغيير في المغرب. وفي كل مناسبة يفتح فيها احتمال من احتمالات هذا الانتقال، يُواجه ويُجهض بالدين، عندما لا تكفي وسائل السياسة لتفني بالغرض، مما يطرح بحدة كل الإشكالية القديمة - الجديدة للعلاقات بين السياسة والدين ووظائف الدين في المغرب اليوم.

وإذا كانت محاولات الانتقال تلك تنتكس في كل مرة، وتنتهي إلى تجديد وتحيين مركزية الدين كسلطة وكواقع صلب يصعب اختراقه وتفكيكه، فإن وقائع الظرفية الجديدة التي تكرر نعتها ب"الربيع العربي"، وما أحدثته من رجّات في البنى السياسية والثقافية المحافظة، أعادت النقاش العمومي مجددا حول ضرورات وشروط الانتقال إلى نمط جديد من تمفصل السياسي والديني، يتحدد من جهة، ك"فصل بين الدين والسياسة" يُعيد الدين لله ويُبقي الوطن للناس، كل الناس، ومن جهة ثانية، ك"ملكية برلمانية"، ترجع فيها السلطة للشعب، صاحب السيادة الأصلي، وتسمو الشرعية الشعبية فيها على الشرعيات الأخرى، الدينية، والتاريخية، الفعلية أو المفترضة، للملكية المغربية.

واليوم أيضا، ها هي مخاضات "ثورات الربيع العربي" تنتهي إلى حيث نعرف: التفاف كبير على صيرورتها، في المغرب من خلال عرض دستور جديد (2011)، وتنصيب حكومة يرأسها حزب العدالة والتنمية الإسلامي، وتحويل تلك المخاضات في أغلب البلدان العربية الأخرى إلى ثورات مضادة، تفكك مابقي من كيانات ومن روابط جامعة قومية أو وطنية مرتدة بها إلى ما قبل الدولة والمجتمع (العشيرة والطائفة والمذهب والعرق والنوع...)، فتبخرت كل الآمال في انتقال حاسم إلى "دولة مدنية" كان قد لآح في لحظة ما وكأنه قبض اليد.

فهل كان كل هذا المخاض مجرد حمل كاذب حجبت حقيقته أوهاؤ متقفين حدثيين متحمسين لكن مفصولين عن "الحقائق" العميقة لتاريخ وواقع بلدانهم ول"خصوصية" مجالهم الثقافي الذي يمثل الدين فيه الشكل الأساسي للوعي بالذات وبالعالم، أم أنه كان حابلا حقا بوعده انقطاع تاريخي ممكن ووشيك لن يُمثل فوق ذلك سوى تصحيح، متأخر ربما، لحالة تأخر تاريخي مديد؟ ماهي الأدوار التي لعبها الإسلام كدين وكإيديولوجيا في هذه المخاضات: هل كان العائق أمام "الدولة المدنية" دينيا أم سياسيا؟ ألم يكن الدين نفسه مجالا للصراع لا مجرد أداة له فحسب؟ لماذا جاء أداء كل من حزب العدالة والتنمية وحركة العدل والإحسان على تلك الدرجة من التباين والتعارض سواء في التوقع السياسي أو في تأويل الدين ذاته رغم وحدة مرجعيتهما الفكرية الأساسية؟ وأي دلالة لما لوحظ من أداء خاص واستثنائي فيها للزوايا والطرق (البوتشيشية بالخصوص) ولبعض وجوه السلفية الجهادية الذين حولتهم بعض المنابر إلى نجوم؟

ما الإصلاح الديني في المغرب اليوم، مغرب القرن الواحد والعشرين، وهل تكفي فيه مجرد "هيكلة للحقل الديني" خصوصا إذا كان أفقها لا يتجاوز كونه تدبيرا سياسيا ظرفيا وهائه التحكم والسلطة؟ هل بالإمكان تحرير الدين من السياسة بدون تحرير السياسة من الدين؟ ما دلالة تلك الضجة التي واكبت الانقلاب أثناء إعداد دستور 2011، على صيغة مسودته الأولى التي كان فيها التنصيب على أن "المغرب بلد إسلامي"، قبل أن يفرض التقهقر، في الملابس المعروفة، إلى صيغة "دولة إسلامية"؟ هل كانت الكواكب فقط في الدولة ومراكز السلطة فيها أم في نخب المجتمع وتاريخ علاقاتها مع السلطة؟

ولماذا إذن هذه العودة القوية للدين ولاستعمال الدين كرهان سلطة وأحد عناصر القوة الاستراتيجية من طرف السلطات الحاكمة كما من طرف معارضاتها، ليس فقط داخل حدود المجال الترابي الخاص بكل دولة،

بل أيضا في الممارسة السياسية للعلاقات الدولية وصراعات الهيمنة الجيو- استراتيجية بين الدول والأحلاف التي تمزق عالم اليوم؟ وهنا، هل وقائع مثل تغذية وإدامة الصراع السني - الشيعي وبالمقابل بناء تحالف صهيوني - وهابي هي مجرد عوارض خارج إطار الأهداف الأساسية لخرائط استراتيجية دينية - سياسية قيد البناء والتنفيذ؟

ما دلالة هذا النكوص عن الفصل الذي أقامه العصر الحديث بين مجالي سيادة كل من الدين والدولة إلى علاقة التبعية الجديدة التي أصبح الدين فيها خادما للسياسة وتحديد السلطة؟ وماهي آثار ذلك على المسارات والنماذج التاريخية الكبرى التي عرفتها تجارب الفصل بين الدولة والدين، وخصوصا على الطموحات الحالية لإنجاز ذلك الفصل؟ وهل ستكون صيغته "دولة مدنية" أم "دولة علمانية"؟ وهل بإمكان الطامحين لهذا الفصل أن يأملوا حقا في إمكان تشكل مجال ل"شأن خاص" والاعتراف به في مجتمعات لم تخرج بعد من طور الأسطورة ولم تعرف تأسيسا للإنسان الفرد المستقل، سواء كشخص أو كمواطن؟ وهل تكفي من أجل ذلك ثورة سياسية، أم أن الثورة السياسية نفسها بالمعنى الأصيل، لن تكون سوى التتويج النهائي لثورات في العمق، علمية وثقافية، تعيد تأسيس كل الحقول، من الدين إلى السياسة والقانون، ومن العلوم إلى الأخلاق والفن، وفق معايير وقيم الحداثة؟

وما الحداثة اليوم، وماذا بقي منها بعد أن خبا بريق وجهها كقيم ومشروع تحرري إنساني كوني، لصالح وجهها الآخر كميزان قوى، كاستعمار وامبريالية، واستيعاب وتنميط ثقافيين، وبعد الاختزال القسري للمواطن ولحقوقه فيه إلى "المستهلك" وحقوق مشاركته في السوق؟

كيف يعيش مغاربة اليوم إسلامهم؟ هل يتعلق الأمر بإسلام (بالمفرد) أم بإسلامات بالغة التعدد والاختلاف حسب الأوضاع (النوع، السن، مستوى التعليم والثقافة، الانتماء الاجتماعي والمجالي...)؟ ألا تخفي ظواهر التضخم والاستعراض في التعبيرات الدينية عندهم في المجال العمومي (طقوس، رموز، زي، خطاب...) تراجعاً للروح وللقيم الدينية، قابلاً للملاحظة والقياس؟ كيف يمثلون مفاهيم الحقيقة والتاريخ والطبيعة والإنسان والله والشيطان والجن والدين والدنيا والجنة وجهنم والحلال والحرام والرزق والبركة والحسد والعين... إلخ؟ وما علاقة تلك التمثلات بمكتسبات وثقافة العصر، وبالأسس العقائدية للإسلام ذاتها؟

ماهي الشروط التي سمحت في الغرب بإخضاع الظاهرة الدينية للموضعة وللتناول العلمي والفلسفي؟ ألا يكفي توسيع مجال ذلك تناول وتعميم تطبيق نتائجه - من حيث هو علم - لتشمل أديان مجتمعات وثقافات أخرى كالإسلام؟ هل للإسلام وضع خاص ما، من الناحية اللاهوتية والإبستمولوجية، يجعله، بخلاف اليهودية والمسيحية، فوق النقد التاريخي من أي مستوى كان؟ ألا يؤكد تاريخ الإسلام وتراثه العكس تماما؟ لماذا يستنكف المسلمون عن إلقاء نظرات أخرى على إسلامهم غير تلك المكرسة في السير والتواريخ الرسمية والتي يختلط فيها التاريخ مع أسطورة التقليد والماضي ورفعها إلى مستوى المطلق والمقدس، وبالمقابل، ينظرون نظرة ارتباب وإدانة للمجهودات العلمية لغير المسلمين بمن فيهم متعاطفون لا يخفون إعجابهم بدين الإسلام وحضارته؟ ولماذا يطغى النقد الإيديولوجي، الدفاعي والسطحي في الغالب، أو المتحامل والمبتري أحيانا أخرى على أغلب إنتاجات الفكر العربي المعاصر، ويغيب أو يندر تناول العلمي من منظورات العلوم الإنسانية والاجتماعية؟ ولماذا كانت كليات العلوم بالخصوص، طوال عقود، وليس كليات الشريعة أو شعب الدراسات الإسلامية هي القلاع الأساسية الحاضنة لفكر وتنظيمات الإسلام السياسي؟

وأخيرا، أليس في اعتبار الدين مجرد واقعة اجتماعية تاريخية يمكن للمناهج والتقنيات الوضعية للعلوم الإنسانية والاجتماعية استغادها، اختزال وإفقار، بفرض الانتقال إلى نمط آخر من المقاربة، فلسفي، من شأنه أن يفهم "المعنى" الكامن في الدين كتجربة تعالي وكنمط للحضور في العالم ولمراقبته، فيما وراء الطقوس والسلوكات القابلة للملاحظة من الخارج؟

هل ثمة سور صيني لا يُعبر بين بعض طقوس اليومي الدنيوية (مطالعة الصحف وتناول قهوة الصباح، متابعة أحداث فيلم أو مسلسل في التلفزيون، الخلوات في المعابد الجديدة لوسائل التواصل الاجتماعي كالفيسبوك...) والطقوس الدينية؟

ولماذا يخلق الإنسان مختلف صور الألوهية، من الطوطم إلى الوثن إلى الكائن المطلق المفارق كلي القدرة، وينقاد لها خاضعا خاشعا؟ وهل يصبح الإنسان بالضرورة أكثر تحملا وسعادة في صحراء العدمية بعد أن يُعلم كل قيمة ومعنى؟

(الإصلاح المؤسسي في المغرب) 1999-2014 الحدود والتناقضات



السياسي
محمد

لا يمكن لأحد منا أن ينكر كون المغرب عرف العديد من الإصلاحات. لم يُمارس الحكم، في البلاد، بدون إطلاق مبادرات وبدون إعلانات عن دخول "مراحل جديدة" وأحاديث عن طي صفحات الماضي وعن تدشين انطلاقات ومشاريع إصلاحية.

وحين هَبَّتْ على البلاد، رياح ما سُمِّي بـ"الربيع العربي"، وخرج عشرات الآلاف من الشباب إلى الشارع تحت شعار "إسقاط الاستبداد وإسقاط الفساد"، كان المغرب يعيش على إيقاع الحديث الرسمي عن الإصلاحات والأوراش الكبرى. لقد نجح النظام، دائماً، في تخفيف الاحتقانات وخلق انتظارات وإعطاء إشارات في اتجاه المراجعة والتقويم وتصحيح الأخطاء وتغيير ما يحتاج إلى تغيير. ولهذا السبب، وأسباب أخرى أكثر تأثيراً وأشد وقعاً، لم تستطع حركة 20 فبراير أن تضمن احتضان الكتلة الحرجة وأن تُحوِّل مسار التغيير، بواسطة الشارع، إلى مسار لا رجعة فيه.

يجب أن نعترف، إذن، بقدرة النظام المغربي على تنظيم التنفيس الدوري المستمر. و"الإصلاح" في المغرب عندما يتم افتتاحه يُقدَّم إلى الناس في ظل حالة إعلامية تحاول الإيحاء بأننا بدأنا دورة سكتمل وستلحق تغييراً جوهرياً بالبنيات القائمة وستحكم على المغرب القديم بالتواري، لكننا، بعد ذلك، نصطدم بكون دورة الإصلاح لا تكتمل، وتأثيره لا ينفذ إلى الأعماق، ويصعب علينا، القول بأن الإصلاح الحاصل كان جوهرياً، فكأننا نعود إلى خانة الانطلاق. وبعد مدة من الزمن يُعلن عن انطلاق مسلسل إصلاح جديد، وهكذا ذواليك.

الإصلاح المؤسسي، في عهد الملك محمد السادس، يمكن تقسيمه، في نظرنا، إلى مرحلتين: مرحلة "الإصلاح المؤسسي" الأدنى من الدستور (1999-2011) ومرحلة "الإصلاح الدستوري" الأدنى من الديمقراطية (2011-2014).

في المرحلة الأولى اعتبر النظام أن ما تحتاجه البلاد هو إصلاحات مؤسسية تتم تحت سقف نفس الدستور الموروث عن عهد الملك الحسن الثاني، وكان الطلب على الإصلاح، يأتي، أساساً، من الكتلة الديمقراطية. وفي المرحلة الثانية قبل النظام "اختراق" ذلك السقف، وباشر عملية مراجعة دستورية أفضت إلى اعتماد دستور، متقدم على الدساتير المغربية التي سبقته، لكنه متخلف عن استيفاء متطلبات الدستور الديمقراطي. في هذه المرحلة، أصبح الطلب على الإصلاح يأتي، أساساً، من الشارع.

1) مرحلة "الإصلاح المؤسسي" الأدنى من الدستور (1999-2011)

الإصلاح المؤسسي الذي يُبشر في المرحلة الأولى من عهد محمد السادس، أي المرحلة الممتدة من 1999 إلى 2011، كان، في جزء كبير منه، امتداداً للإصلاح الذي انخرط فيه الملك الراحل منذ بداية التسعينيات.

1 - إصلاح (1999-2011) : العلاقة بالمرحلة السابقة

أدرك النظام، قبل قرابة عقد من انتقال العرش، أن المغرب لا يمكن أن يستمر على نفس الحال، وأن

بعض الطرق في التدبير والتسيير لا بد لها أن تُهجر، وأن البلاد في حاجة إلى نَفَسٍ إصلاحٍ، وأن بعض الاختلالات تحتاج إلى مجهود جديد لتصحيحها ومعالجتها. ومثلَّ الحقل المؤسساتي والقانوني أحد الأوجه البارزة للإصلاح.

كان الحسن الثاني يتمتع بقدرة مذهلة على الاستقراء، وفهم أن العالم يتغير وأن أمواج التغيير ستصل إلى المغرب في مرحلة من المراحل، ولذلك قرر أن يعدّ العدة لاجتياز اختبار تلك المرحلة بسلام، فهياً خطة ثلاثية الأضلاع تقوم على تدشين إصلاحات لا تصل أبداً إلى المدى المطلوب وهكذا يَتِمُّ الإحياء بأننا في ورش دائم للإصلاح بدون تحقيق نتائج بنيوية ونوعية، أولاً، وإدماج أهم مكونات المعارضة، آنذاك، في مواقع التسيير، ثانياً، واستقطاب أكثر النخب، ثالثاً.

العوامل التي دفعت الحسن الثاني إلى التفكير في أن شيئاً ما يجب أن يتغير، ضمن خطة مضبوطة ومتحكم فيها وغير قادرة على إنتاج ما هو أساسي، متعددة، وعلى رأسها:

- النهوض الجماهيري الذي عرفه المغرب منذ بداية التسعينيات، والذي تجلّى، مثلاً، في إنشاء الكتلة الديمقراطية من طرف أحزاب المعارضة، وخوضها لنضالات مشتركة.

- تقوية العمل الوحدوي على الأصعدة: النيابية (تقديم ملتمس للرقابة في البرلمان) والنسائية (عريضة المليون توقيع لتغيير مدونة الأحوال الشخصية) والنقابية (الإضراب الوطني العام في 10 دجنبر 1990) والشبابية (تكوين لجنة تنسيق بين المنظمات الشبابية الديمقراطية).

- سقوط جدار برلين وانتهاء الحرب الباردة وافتقاد النظام مورداً للشريعة المؤسسة على دعم العالم الحر ضد المد الشيوعي.

- حدوث هزات كبرى في المجتمع تشي بوجود غضب عارم ومتنام في أوساط الجماهير (الانتفاضات التي رافقت الإضراب العام، وطوفان التضامن مع القائد النقابي محمد نوبير الأموي عقب اعتقاله، وحجم جنازة عبد الرحيم بوعبيد).

- الضغوط الدولية المتوالية على المغرب لحل ملفات حقوق الإنسان، ولطي صفحة الانتهاكات الجسيمة وإغلاق المعتقلات السرية وتوسيع حرية التعبير وتحقيق انفراج سياسي.

- إحساس الملك الراحل بضرورة تحضير خلافته، وعدم توريث ابنه عدداً كبيراً من المشاكل.

- نمو حركية المنظمات الحقوقية وهيئات المجتمع المدني واتساع دائرة نفوذها وتأثيرها في المجتمع.

- الإحساس بضرورة تهيئة الأجواء السياسية الملائمة لإشراك المعارضة في التسيير الحكومي.

هذا، وقد سارت الإصلاحات، التي أُنجزت في التسعينيات، في ظل حكم الملك الحسن الثاني، في اتجاه تحقيق الأهداف الآتية:

- ضخ هواء ليبرالي محدود في رثة النظام السياسي وترسانته القانونية.

- تحديث وعصرنة النظام القانوني للدولة، ووضع نصوص جديدة تحل محل نصوص عتيقة بعضها يعود إلى بداية القرن العشرين وبعضها يحمل قيما غدت متجاوزة في الواقع، ولا تواكب التحولات التي عرفها المجتمع.

- إحكام الصياغة القانونية ومحاولة حل المشاكل التي عرفها التطبيق، والانفتاح على التيارات القانونية الجديدة.

- الاستجابة لعدد من مطالب المعارضة لتقوية فرص التقارب معها.
- الانتقال من نصوص كثيرة ومتناثرة ومشتتة إلى مدونات متكاملة يسهل، على من يهمه الأمر، الرجوع إليها واستعمالها.
- توفير آليات ومؤسسات جديدة للضبط *régulation* وحل المشاكل، انطلاقاً من الاقتناع بأننا، في المغرب، لا نتوفر على ما يكفي من أدوات حماية الحقوق وحل النزاعات.
- محاولة الاستفادة من خبرات أطر المعارضة التي ظلت بعيدة، لزمّن طويل، عن إدارة الشأن العام، وطنياً، ولم يتسن لها، نتيجة لذلك، إبراز إبداعاتها وعطائها في مجال التدبير وتجريب بعض حلولها التقنية لمشاكل البلاد.
- السعي لضمان ملاءمة بعض التشريعات الوطنية مع المواثيق الدولية.
- محاولة تأكيد انخراط المغرب، رسمياً، في التيار العالمي المعزز لثقافة حقوق الإنسان والعامل على نشرها على أوسع نطاق. وفي هذا الصدد نص دستور 1992، لأول مرة، في ديباجته، على تأكيد تشبث المغرب بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها، عالمياً.
- وجرى وضع الإصلاحات عبر طرق وآليات مختلفة:
- الطريق الأول هو الاستفتاء (دستور 1992 ودستور 1996).
- الطريق الثاني هو صدور تشريعات عن البرلمان، بعد إحالة مشاريع القوانين عليه. كانت ولاية مجلس النواب التي غطت الفترة ما بين 1993-1997 من أنشط الولايات وعرفت زخماً من الإنتاج التشريعي. وقد اتسمت هذه الولاية بظاهرتين تميزانها عما سبقها:
- أ- صدور القوانين، بالتوافق، في الكثير من الحالات، لأن المعارضة كانت ترى فيها تجسداً لمطالبها الإصلاحية.
- ب- التطور الملموس لمستوى احترافية وخبرة النائب البرلماني، وتزايد مساهمة المناقشة البرلمانية في إدخال تعديلات كثيرة على مشاريع النصوص.
- الطريق الثالث هو استعمال الملك للفصل 19 من الدستور، وإصدار مجموعة من الظواهر التي تخرج من القصر الملكي، وتنتج، رأساً، إلى المطبعة الرسمية، بدون أية مداولة في مجلس الحكومة أو مجلس الوزراء أو البرلمان، وخاصة تلك المتعلقة بإحداث مؤسسات يوكل إليها أمر المساهمة المفترضة في حماية الحقوق والحريات. إن التأويل الرسمي الذي أعطي للفصل 19 يسمح للملك بأن يتحول إلى مشرع، مباشرة، متى أراد، باعتباره أميراً للمؤمنين متمتعاً بالصلاحيات التي خولها له عقد البيعة وباعتباره، أيضاً، ممثلاً أسمى للأمة.
- الطريق الرابع هو تكليف لجان، مشكلة خارج البرلمان، بإعداد مشاريع معينة ثم إحالتها عليه (اللجنة التي تمّ تشكيلها، رسمياً، من ممثلين للأحزاب وممثلين للسلطات العمومية، والتي انيطت بها مهمة التداول في القوانين الانتخابية، وأحيلت نقاط الخلاف فيها على التحكيم الملكي).
- الإصلاحات التي بُشرت في العقد الأخير من عهد الملك الحسن الثاني أطرتها مجموعة من الشعارات والمفاهيم الجديدة مثل: التحول، والتناوب، والتوافق، والتراضي، والتعاقد، والانتقال؛ بعض هذه المقولات ورد على لسان الملك، نفسه، وبعضه الآخر رددته النخب، وحدها.
- في جو بدا "تصالحياً" أقدم الملك، آنذاك، على إغلاق معتقل تازمامارت الرهيب وإطلاق سراح من تبقى على قيد الحياة من الأشخاص الذين كانوا معتقلين فيه، وقرر الإفراج عن المعتقلين السياسيين في 1994، وأطلق تجربة التناوب التي اعتقد المشاركون، فيها، أنها قد تكون بداية لتقاسم الحكم بين الملك

والوزير الأول، ولا بد من التأكيد، هنا، أن التناوب هو الذي كان نتيجة لمشروع الإصلاح ولم يكن الإصلاح نتيجة للتناوب، رغم دوره في تنشيط هذا الإصلاح الذي كان مصدره ملكياً، بالأساس، وتحدّد في إطار رؤية ملكية. وسبق انطلاق تجربة التناوب، وضع قوانين انتخابية استُجيب فيها لعدد من مطالب المعارضة والغني ظهر "كل ما من شأنه" وصدر قانون جديد للتجارة... إلخ.

في التسعينيات، أيضاً، تمّ إنشاء مؤسسات جديدة مثل المجلس الوطني للشباب والمستقبل، والمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، ووزارة خاصة بحقوق الإنسان، والمحاكم الإدارية، والمحاكم التجارية. ولكن أهم إصلاح مؤسسي كان هو صدور دستور 1992 الذي شكل خطوة محتملة في اتجاه الملكية البرلمانية باشرط ضرورة مصادقة مجلس النواب على البرنامج الحكومي، وجعل التصويت ضد البرنامج، بالأغلبية المطلقة للأعضاء الذين يتألف منهم مجلس النواب، موجباً لاستقالة الحكومة استقالة جماعية. لكن دستور 1996 شكل رجوعاً إلى الورا، لأن الصلاحيات التي تمّ تخويلها لمجلس المستشارين أضعفت مجلس النواب. يكفي أن نذكر، هنا، بأن الغرفة الثانية مُنحت سلطة إسقاط الحكومة. المقارنة بين دستوري 1992 و1996 تعطينا فكرة عن مصير الإصلاح المؤسسي في المغرب، إذ نحقق خطوة إلى الأمام، ثم نعود خطوة إلى الورا، فأخر دستور في عهد الملك الحسن الثاني لم يكن أحسن دساتير هذا العهد.

2 - إصلاح (1999-2011) : مظاهر "الخصوصية"

إذا كان السلسل الإصلاح لمرحلة 1999-2011، يمثل امتداداً لإصلاحات التسعينيات، فإنه مع ذلك، يحتفظ بنكهته الخاصة ويتوفر على بعض مظاهر الخصوصية. الملك محمد السادس اختار، قبل 2011، أن يتجنب القيام بمراجعة دستورية، رغم أنها كانت تفرض نفسها إذ أوصت هيئة الإنصاف والمصالحة بإجرائها. وظهر أن هناك اهتماماً أكبر بالبحث عن وسائل معالجة المشاكل الاجتماعية. وتمّ تكثيف المبادرات الرامية إلى تخفيف الاحتقان الاجتماعي. وأجريت تغييرات كبيرة في طاقم الوجوه التي تتولى المناصب السامية. والتحق فريق من الطاقات الشابة بنخبة البلاط. ونُشرت، بين الناس، صورة محمد السادس كملك قريب أكثر من الشعب وفئاته الهشة وكمملك لكل المغرب ولكل المغاربة (الدلالة المقدمة للزيارات الملكية لمناطق البلاد). وبدا أن العهد الجديد، وخاصة قبل 2003، يتوفر على ثقة كاملة في نفسه وعلى قناة مطلقة بنجاح مشروعه الاقتصادي والاجتماعي وقدرته على تجاوز كل الصعاب، بدون حاجة إلى حليف حقيقي من القوى السياسية الديمقراطية التي اعتبر البعض، ربما، أنها بلغت أذل العمر ولم يعد بإمكانها أن تلاحق الإيقاع الإصلاحي الملكي.

لقد تمّ اتخاذ سلسلة من القرارات ذات الوقع السياسي الحسن، وهكذا جرى إعفاء وزير الداخلية إدريس البصري، الذي ارتبط اسمه بقمع الحريات وبتزوير الانتخابات التي أجريت في ظل ما سُمّي بالسلسل الديمقراطي، وسمح بعودة المناضل أبراهام السرفاتي وعائلة المهدي بنبركة، واتخذت تدابير إحصائية وتكافلية وخطط لمحاربة التهميش والفقر (المبادرة الوطنية للتنمية البشرية)، ودُشّن سلسل للشراكة بين هيئات رسمية وهيئات من المجتمع المدني، وظهر كما لو أنه تمّ التحرر من جو الاحتراس والحذر الذي طبع، في الماضي، سلوك الدولة إزاء المجتمع المدني، وتوسعت شبكة الطرق وتعززت البنية التحتية بمشآت ضخمة، وجرى إنجاز بعض المجهودات الملموسة الرامية إلى فك العزلة عن مناطق نائية... إلخ.

الأنشطة المنجزة والقرارات المتخذة أطرتها مجموعة من الشعارات والمقولات الجديدة مثل الإصلاح المؤسسي، والمفهوم الجديد للسلطة، وسياسة القرب، والحكم الذاتي بالصحراء، وسياسة الجهوية، وتأهيل الحقل السياسي، ومحاربة التهميش والإقصاء والهشاشة، والحكامة، والمقاولة المواطنة، والملكية المواطنة، ووُصِف محمد السادس بملك الفقراء. وبعد أحداث 16 ماي رُفِع شعار المشروع الديمقراطي الحديث ثم توارى بعد مرور مدة معينة.

مصطلح "الإصلاح المؤسسي" ورد في الخطاب الملكي، ولكنه لم يرد في سياق الإحساس بوجود عطب للدولة يحتاج إلى معالجة، ولم يندرج ضمن منظور الانتقال إلى ملكية برلمانية. الإحساس الذي ظل سائداً، رسمياً، إلى غاية 2011، هو أن التغيير السياسي الذي تحتاجه البلاد هو تجديد النخب السياسية وتثمين الخبرة المجردة والنزول إلى الشعب لمعالجة المشاكل المحلية والحيوية والكف عن المزايدات وبناء جبهة خلف الملك لإنجاح أوراش الإصلاح.

إن اعتماد سياسة "القرب" المقترحة على الأحزاب كان يعني "البعد" عن كل ما يتعلق بالتفكير في الاختيارات وفي له حق تحديدها، ويعني التعبئة الميدانية لكسر احتكار الحركات الأصولية لمهمة إشباع الحاجات البيولوجية للطبقات الفقيرة وليس أكثر من ذلك!

عرف المغرب ما بين 1999 و2011 ميلاد العديد من المؤسسات، مما خلف مشكلاً في رسم الحدود الفاصلة بين اختصاصاتها، إذ لم تستطع الكثافة المؤسسية التي ظهرت أن تتجنب حصول تداخل في الصلاحيات ومواضيع الاشتغال. المؤسسات التي أنشأها الحسن الثاني مثلت وعاء لإدماج وجوه من الكتلة الديمقراطية، والمؤسسات التي أنشأها محمد السادس أضافت، إلى ذلك، إدماج وجوه أخرى من اليسار الجديد.

من بين المؤسسات التي تمّ إحداثها، نذكر هيئة الإنصاف والمصالحة، والمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، وديوان المظالم، والمجلس الوطني لحقوق الإنسان (الذي عوض المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان)، والهيئة العليا للإعلام السمعي البصري، وقضاء الأسرة، والهيئة المركزية للوقاية من الرشوة، ومجلس المنافسة، ومجلس الجالية المغربية بالخارج، والهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء والتابعة للمجلس العلمي الأعلى الذي أعيدت هيكلته. وصدرت قوانين جديدة، كقانون الصحافة، وقانون الجمعيات، وقانون التجمعات العمومية، ومدونة الأسرة، ومدونة الشغل، وقانون المسطرة الجنائية... إلخ.

وجرى كل ذلك في ظل مشروع ملكي لمعالجة الإشكالات الاقتصادية والاجتماعية بالاعتماد على برنامج للأوراش الكبرى وبناء الطرق السيارة وإعادة هيكلة البنية التحتية وبرنامج المبادرة الوطنية للتنمية البشرية. ورغم الإنجازات الهامة التي تحققت على مستوى التجهيز الطرقي، فأغلب الطرق السيارة رأت النور في عهد محمد السادس، فإن الأداء الاقتصادي ظل يشكو من خصائص في شفافية المبادرات المنجزة، وعدم بناء القرارات على قاعدة نقاش جدي وعلى ضمان الحق في تداول المعلومة. ففضلاً عن كون المغرب لم يستطع تأمين كل أوجه الاستفادة المتاحة من تحسن الظرفية الاقتصادية العالمية في المرحلة الفاصلة بين 2002 و2008، كما سجل ذلك تقرير صادر عن مؤسسة عبد الرحيم بوعبيد، فإننا لا يمكن أن نبني استراتيجية للتنمية الشاملة بالاعتماد فقط على قطاعات السياحة والعقار والبنية التحتية. مغرب 1999-2011 لم يوفر لنفسه المقومات المتعارف عليها لإقلاع اقتصادي حقيقي، وظل يشكو من غياب نظرة شمولية منسجمة تلف مختلف البرامج القطاعية، ولم ينجح في حسن توزيع ثمرات التوسع الذي يتمكن من تحقيقه، أحياناً، وفي جعل أوسع الطبقات الشعبية تستفيد من الأوراش الكبرى بشكل ملموس ومطابق لأسس العدالة الاجتماعية.

وبصورة عامة، استمر الطابع المفاجئ للإعلان عن المبادرات مما يشي بكونها إنتاجاً ملكياً تمّ إعداده في مصنع المحيط الملكي والدائرة المقربة، وليست هناك ضمانات بأنه كان ثمة لتفكير عميق واستراتيجي. ظلت القرارات، إذن، تُتخذ في حلقة ضيقة للحكم، وظهر في الأفق ما يفيد بأن تلك الحلقة لا تتحمس، كثيراً، لما يفرزه الوسط السياسي من برامج وخطط، وتعتبر أن التكنوقراط هم الذين سيننون مغرب المستقبل، ومهمة السياسيين هي أن يسهلوا هذا البناء وأن يواكبوا الإصلاح السياسي ويقنعوا عن "العادات القديمة".

تكرست النظرة التي تعتبر أن تطور الاقتصاد الوطني يوجد بين أيد أمينة، لكن بعض القضايا الأخرى يمكن أن يُوكَل أمر معالجتها إلى لجان تشكلت من شخصيات اختارها الملك واشتغلت في فضاء مغلق (اللجنة التي أعدت مشروع مدونة الأسرة) أو طلبت رأي منظمات وهيئات (اللجنة التي كُلفت بإعداد تصور للجوهوية).

ولابد من الاعتراف، هنا، بأن الإصلاحات القانونية، التي لها علاقة بالمرأة، كانت جوهرية وحاسمة ومنحت المرأة المغربية، في عقد من الزمن، ما لم يُمنح لها، في نصف قرن، فباستثناء الحق في تصويت النساء، فإن أكبر مكتسب قانوني حصلت عليه المرأة منذ الاستقلال كان هو مدونة الأسرة التي وضعت حداً لعقود من الوصاية.

سيكون من الجحود نفي وجود حركية للإصلاح في بلادنا، فلقد تمت الاستجابة خلال مرحلة 1999-2011 للكثير من مطالب الأحزاب الديمقراطية والمجتمع المدني والرأي العام، وفُتحت أورايش للبناء، وأُتخذت قرارات جريئة، أحياناً، وصدرت قوانين مهيكلية، ووضعت على طاولة النقاش في الساحة العامة مواضيع كانت تعتبر "حساسة"، وحصل شبه إجماع على توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة. ولكن مع ذلك، يمكن أن نسجل وجود حالة من عدم الحسم، فكما حصل منذ أكثر من قرن، وكما حصل عدة مرات: تصدر إشارة في اتجاه الإصلاح، ثم يحصل ارتداد، ولا يكتمل الإصلاح. نعيش إذن نظاماً للدورات التي تبدأ ثم لا تكتمل.

3 - إصلاح (1999-2011) : جوانب الضعف البنيوي

اليوم، يمكن أن نستخلص وجود ثغرات كبرى ونقاط ضعف بنيوية في "مسار الإصلاح" من خلال خمسة عناصر على الأقل:

أ- عدم شمولية الإصلاح: التحديث مسّ النظام القانوني للأسرة وحررها من أكثر وجوه السيطرة الذكورية، ومسّ عدداً من أوجه التنظيم الاجتماعي والثقافي (المهرجانات - السينما)، كما مسّ التحديث جزءاً من المجال الاقتصادي.

ولكن التحديث لم يمس المجال السياسي الأكثر حيوية والمتصل بمركز القرار، أي لم يجر تحويل نظام الحكم في المغرب إلى نظام يتم فيه ربط القرار بصناديق الاقتراع، وربط ممارسة الحكم بالمحاسبة، ونزع القداسة عن ممارسة السلطة.

في الماضي كان يجري التحفظ على فكرة إلغاء الوصاية كقيمة مؤسسة للنظام الأسري، خوفاً من أن يفضي ذلك إلى المطالبة بإلغاء الوصاية كقيمة مؤسسة للنظام السياسي، أما في مرحلة 1999-2011، فلقد تمّ إلغاء الشكل الأول للوصاية والاحتفاظ بالشكل الثاني، دون أن يشعر النظام بحصول تناقض ما.

ب - عدم جوهرية الإصلاح: الإصلاح الذي دُشّن لم يذهب بعيداً ولم يصل إلى حل إشكالات العمق؛ فرغم القيمة النوعية التي تتميز بها الخطوات المتعلقة بالنظام القانوني للأسرة، وبمقترح الحكم الذاتي في الصحراء، وبإعادة الاعتبار للثقافة الأمازيغية، وانتظام الانتخابات، وتحسن البنية التحتية، فإن أغلب الإصلاحات التي تحققت، اتخذت في النهاية طابعاً تديرياً وليس تأسيسياً، وحلّت أو حاولت أن تحلّ بعض إشكالات الحكامة التقنية، بدون أن تحل الإشكالات الرئيسية المتعلقة بمن يملك سلطة القرار في المغرب.

لكي يكون الإصلاح جوهرياً، في نظرنا، يتعين أن يتجاوز الطابع التقني، وأن يحدث تغييراً على مستوى نمطين:

- نمط توزيع السلطة: بجعل القرار بين أيدي المنتخبين (في نظام ملكي وراثي يتم ذلك من خلال صيغة الملكية البرلمانية).

- نمط توزيع الثروة: بالقضاء المبرم على اقتصاد الربح والامتيازات والتبذير والاحتكار ومحاربة التفاوتات والتهميش والإقصاء.

الإصلاح الجوهري من الناحية السياسية يتطلب وضع دستور ديمقراطي يقر قطعة مع الطابع الرئاسي للنظام السياسي، ومع تقاليد الحكم العتيقة.

ج - عدم تراكمية الإصلاح : هناك مد وجزر، تقدم وتراجع، صعود وانكسار، وليست هناك مكاسب نهائية. منحه الإصلاح ليس تصاعديا دائما، إذ في مرحلة من المراحل قد نعود إلى نقطة الصفر في مجال من المجالات.

لقد تمّ وضع نظام قانوني متقدم للأحزاب وقوانين "إصلاحية" للمسطرة الجنائية، مثلاً، ولكن مسطرة تأسيس حزب سياسي -من الناحية القانونية- أصعب اليوم مقارنة مع الماضي. والحد من حقوق المحامين في الترافع يحصل اليوم أكثر من السابق، وخرق شروط المحاكمة العادلة له من الضحايا اليوم أكثر مما كان له في الماضي... إلخ.

د - اتساع صفوف مناهضي الإصلاح : هناك نخب تقليدية مرتبطة بالنظام كانت دائما تعتبر الحرية فوضى والديمقراطية بمعناها الكوني مسا بعناصر الشخصية الوطنية. اليوم هناك نخب أصولية تحاول فرملة الإصلاح باسم الدين، ونخب تكنوقراطية تعتبر أن المشكل الأساسي في المغرب هو مشكل كفاءة. واليوم، نشاهد، أيضا، بروز نوع من الطلب على المحافظة والاستبداد والخرفاة لدى بعض الشرائح المستضعفة في المجتمع.

وبالإضافة إلى هذا كله، تحولت بعض القوى السياسية التي كانت لها نزعة إصلاحية بارزة والتي قدمت توضيحات جمة، خلال مراحل تاريخها المشرق، للدفاع عن الإصلاح، إلى قوى متحفظة من بعض أوجه الإصلاح، وداعية إلى تعزيز الطابع التقليدي للسلطة، ومعتبرة أن تحالفها مع هذه الأخيرة سيضمن لها الحماية ضد عواقب وآثار فقدان المصادقية وتزايد قوة خصومها الجدد.

وهكذا، أصبح مطلوبا منا اليوم إصلاح أدوات الإصلاح.

كما أن نمو ظاهرة الرشوة الانتخابية، يجعل المنتخبين الذين حصلوا على مقاعدهم، في المؤسسات المنتخبة، بالاستناد إلى هذه الظاهرة، عاجزين عن محاربتها بشكل فعال في المرافق والقطاعات الأخرى.

هـ - ترافق الإصلاح مع دينامية مناهضة له : هناك ازدواجية تجعلنا نعيش لحظات "إصلاحية"، مترافقة مع لحظات "إفسادية"، إلى درجة أن بعض ما يُقدم بيد يُسحب أحيانا باليد الأخرى.

قائمة الوقائع والعمليات المضادة للإصلاح طويلة، مثلاً:

- حصول المزيد من مركزة القرار السياسي، وتكريس المنحى الرئاسي عوض المنحى البرلماني.
- فشل التناوب لم يسمح بتعزيز دور مؤسستي الحكومة والوزير الأول.
- تحول الحرب على الإرهاب إلى حرب على الحرية.
- تعرض حرية الاعتقاد لضربات موجعة، فحتى داخل الإسلام، نفسه، ضاق، بشكل مثير، الحق الفردي في تبني طقوس مذهب مخالف للمذهب الرسمي.
- تراجع مصادقية الانتخابات والأحزاب رغم انتظامية المسلسل الانتخابي وتزايد كم المرشحين والأحزاب.
- اتساع اقتصاد الربيع والامتيازات، والانتشار المتزايد لظاهرة ارتباط الحصول على الثروة بالقرب من السلطة.
- بزوغ مشروع شامل لإعادة هيكلة الحقل السياسي من أعلى وخلق حزب جديد مقرب من السلطة.
- شن هجمة قاسية على الصحافة المستقلة.

- تبني معالجة متشددة، أحياناً، لملف الصحراء، لا تتسجم مع الالتزامات التي يفرضها بشكل طبيعي تقديم المقترح الرسمي الداعي إلى أعمال مشروع الحكم الذاتي.

وكخلاصة لما بدا وكأنه مسار إصلاحي لارجعة فيه، في مغرب 1999-2011، يظهر أن قدرنا، في هذه البلاد، هو أن نجد أنفسنا أمام نوع من التعايش المثير والغريب بين ثقافة إصلاحية وثقافة لا إصلاحية، وارتباطهما الوطيد كما يرتبط الزوجان في زواج مثالي تغمره السعادة والطمأنينة.

لقد تبدد ما اعتُبر نفساً إصلاحياً ولم تتحقق النتائج التي كانت مرجوة بالنسبة لثلاثة حقول إصلاحية:

- حقل الإصلاح والتأهيل المؤسسي ضاع الهدف المتوخى منه بسبب ما ترتب عن نزعة مركزية القرار من إرادة التحكم، من أعلى، في الحقل السياسي واستنساخ "البنغلية"، واعتبار التكنوقراط بديلاً عن السياسيين والإصلاح الاقتصادي بديلاً عن الإصلاح السياسي الديمقراطي، وانتهاج سلوك الحذر، أحياناً، من الديمقراطية والنظر إليها كعامل عرقلة للتنمية.

حقل إطلاق الحريات ضاعت النتائج المتوخاة منه بسبب "الردة" الحقوقية التي أتلقت المخزون الإصلاحي الذي تم تجميعه، وأصبحت الحرية وحقوق الإنسان، بعد أحداث 16 ماي 2003، تُقدَّم كمنقضي للأمن والاستقرار.

- حقل النهوض الاقتصادي ضاعت النتائج المتوخاة منه بفعل ظهور فئة جديدة من محظوظي المرحلة، ورسوخ علاقة السلطة بالمال، وظهور ممارسات ريعية جديدة، وعدم وضع خطة جديدة لمحاربة الفساد بشكل منهجي، واختناق مسالك دوران الثمار التي يُفترض أن تفيض عن "الأوراش الكبرى".

(II) مرحلة الإصلاح الدستوري الأدنى من الديمقراطية (2011-2014)

بعد 12 سنة من الانتظار، تمّ وضع دستور مغربي جديد، هو سادس دستور للمملكة، كنتيجة واضحة للمظاهرات التي نظمتها حركة 20 فبراير في عشرات المدن المغربية. كانت المطالبة بوضع دستور جديد في صدارة مطالب الحركة. لم يكن دستور 2011 هو التنازل الوحيد الذي أقدم عليه النظام، ولكنه، بلا جدال، يمثل التنازل الأهم.

1- دستور 2011 : سياق الولادة

الدستور الجديد تعدى سقف ما طالبت به الأحزاب المغربية، ولكنه جاء دون مستوى ما طالب به المتظاهرون وما أكدت عليه حركة 20 فبراير في الوثائق التأسيسية المنبثقة عن النواة الأصلية للحركة، والتي كانت تعتبر أن الدستور المطلوب يجب أن يكون دستور الملكية البرلمانية.

لحظة الاستفتاء كانت، بكل المقاييس، غريبة عن روح الخطاب الرسمي الذي رافق الإعلان عن الدستور، والذي ورد فيه ما يفيد بأن الملك قام بثورة وأسقط المخزن ومنح شعبه، بدون اقتتال أو اصطدام، ما عجزت الأنظمة المغاربية والعربية الأخرى عن منحه لشعوبها وتجنب وديان الدماء التي سالت. في لحظة الاستفتاء جرت العودة إلى الماضي، الذي يُفترض أنه تمت الثورة عليه، بحذافيره. تحرك المقدمون والشيوخ، وسمح لمؤيدي الدستور بأن يرهبوا دعاة المقاطعة، ووقع التضييق على الأصوات المعارضة للدستور، واستعمال الوسائل والمؤسسات العمومية في الدعوة للتصويت بنعم. وقُدِّمَتْ خطبة موحدة للجمعة تعتبر أن واجب طاعة ولي الأمر، المُلقى على عاتق كل مسلم، يفرض عليه التصويت بنعم، وجرى عزل الأئمة الذين لم ينضبطوا لتوجيه استخدام المساجد في الحملة لصالح الدستور. أجواء الاستفتاء كانت "مخزنية"، بامتياز، رغم أن الخطاب الرسمي حاول الإيحاء أن الدستور الجديد يضع حداً نهائياً لمرحلة "المخزن" ويدشن قيام مغرب المواطنة.

دستور 2011 كان كالعادة صناعة ملكية، لكن الجديد، هذه المرة، هو أن اللجنة التي أوكل إليها أمر الصياغة، معروفة التسمية. الملك هو الذي عين كافة أعضاء اللجنة، وهو الذي عين رئيس اللجنة، وهو الذي حدد توقيت عملها ومسطرة اشتغالها وحدد تاريخ الحملة وتاريخ الاقتراع.

ودستور 2011 جاء في لحظة كان يظهر فيها، ربما، أن أعمدة النظام تستسلم، شيئاً فشيئاً، لإغراء مشروع بناء توسع اقتصادي بالاعتماد على السلطوية وعلى حزب أغلبي جديد مقرب من السلطة وامتتع بامتيازات تخل بمبدأ تكافؤ الفرص في الحقل السياسي، لكن انطلاق حراك ما سمي ب"الربيع العربي"، دفع النظام إلى مراجعة خططه الأصلية والقبول بإعادة هيكلة المجال المؤسسي على أساس الحد من بعض سلطات الملك دون بلوغ حد استيفاء متطلبات الملكية البرلمانية.

المراجعة الدستورية التي عرفها المغرب في 2011 أكدت فقدان أحزاب اليسار التقليدي لريادتها في الدفاع عن الديمقراطية، وتجلّى ذلك في ضعف مذكراتها الخاصة بالمقترحات الدستورية، وخلوها من المطالبة بإعمال جميع القواعد المعروفة في الأنظمة الملكية الديمقراطية، وتركيتها لاستمرار تمتع الملك بسلطة التوجيه العام عوض اقتراح ربط القرار بصناديق الاقتراع ومنح المُتَّخِضِينَ، وخدمهم، حق تقرير الاختيارات ووضع البرامج. وظهر أن جزءاً من المجتمع المدني وحزب العدالة والتنمية، يقترحان أفكاراً أكثر تقدماً (في مجال تنظيم السلط) مما ورد في مذكرات الأحزاب اليسارية "الكبرى".

وُضِعَ دستور 2011 على عجل، ولم يُراعَ في وضعه جانب إحكام الصياغة، وكان وراء تحرير النص، بالطريقة التي حَزَرَ بها، هاجس "إطفاء الحريق" والظهور بمظهر إرضاء أكبر عدد من المطالب الفئويّة، لعزل الديناميات الاحتجاجية عن بعضها البعض. ومن الناحية السياسية، كان النظام، في نظرنا، محتاجاً إلى نعم الصادرة عن حزب العدالة والتنمية ونعم الصادرة عن الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. الحزب الأول تدخل في الصياغة لانتزاع مكاسب لصالحه (إلغاء حرية المعتقد من النص الأصلي)، أما الحزب الثاني فاكتمى، منذ الانطلاق، من خلال السقف الواطئ لمذكرته، بإبداء استعداده الضمني للتصويت بنعم، أياً كانت الظروف، في إطار الوفاء لخط الدعم المتواصل لمبادرات النظام أملاً في استمرار التعاون معه" لمواصلة وإنجاح الإصلاحات".

دستور 2011 يمثل، في نظرنا، أحد أغرب وأطرف الدساتير، ففضلاً عن التناقضات الواردة فيه، فإن نص المشروع الذي صدر عن لجنة المراجعة (وفقاً للتعليمات والخطوط الكبرى التي حددها الخطاب الملكي في 9 مارس 2011) ليس هو النص الذي عُرض على الاستفتاء، والنص الذي عُرض على الاستفتاء ليس هو النص الذي صدر، بعد ذلك، في الجريدة الرسمية. إدخال بعض التعديلات والرتوش، في كل مرحلة، تَمَّ اعتباره جائزاً في التقاليد المغربية، مع العلم أنه ليس مقبولاً، تماماً، أن يتم التعامل مع النص الدستوري بهذه الطريقة المفتقدة للجدية، وهي الطريقة، نفسها، التي تَمَّ التعامل بها مع الضوابط القانونية للاقتراع ومع أسلوب إحصاء الأصوات وإعلان النتائج.

2 - دستور 2011 : إيجابيات النص

دستور 2011 تضمن عدداً من الإيجابيات التي لا يمكن إنكارها والتي يتجلى أهمها في:

- دسترة "المنهجية الديمقراطية" ومجالس الحكامة والتقنين وحقوق الإنسان والتنمية المستدامة والديمقراطية التشاركية.

- توسيع مجال القانون، واحتكار البرلمان لسلطة التشريع، وإقرار مسؤولية الحكومة أمامه وحده، وتخفيض الأنصبة المطلوبة للقيام ببعض المبادرات داخل البرلمان.

- إغناء شق الحريات والانفتاح على الأجيال الجديدة لحقوق الإنسان، واتخاذ خطوات هامة مثل اشتراط صدور مقرر قضائي من أجل منع حزب من الأحزاب.

- التأكيد على تعدد مكونات الهوية الوطنية وترسيم اللغة الأمازيغية.
- تعزيز دور المعارضة (الفصل العاشر) وإسناد رئاسة لجنة التشريع إليها، دستورياً.
- تقوية موقع الحكومة ورئيس الحكومة، على حساب صلاحيات سابقة للملك (لم يعد يتمتع، مثلاً، بسلطة إعفاء الحكومة)، ودسترة مجلس الحكومة، ومنح هذه الأخيرة سلطات للتعيين، في مناصب سامية، لم تكن تتوفر عليها في الدساتير السابقة.
- إقرار مراقبة دستورية القوانين عن طريق الدفع.
- مراجعة وضع الغرفة الثانية للبرلمان في اتجاه تقليص دورها والتخلص من الوضعية السابقة التي كان الكثيرون يعتبرون أنها تتسم بوجود برلمانيين اثنين وليس برلماناً واحداً بغرفتين، وتجريد مجلس المستشارين، مثلاً، من سلطة إسقاط الحكومة.
- التمييز بين الملك كأمير للمؤمنين (الفصل 41) والملك كرئيس للدولة (الفصل 42) وإلغاء وصف القداسة الذي كان يطلق، دستورياً، على شخص الملك.
- ومع ذلك، فإن دستور 2011 لم يرتق إلى مستوى الأخذ بالنظام الملكي البرلماني، رغم أن صيغة الزواج الوحيدة بين الملكية الوراثية وقواعد الديمقراطية هي الملكية البرلمانية. دستور 2011 لم يتجاوب مع انتظارات الشباب الذي خرج للتظاهر، في إطار حركة 20 فبراير، وحاز على تأييد أغلب مكونات النخبة السياسية، حيث اعتبر، بعضها، الذي كان يُوصف، عادة، بكونه الأكثر تنوراً، أن الوقت لم يحن بعد للعبور إلى ضفة النظام الملكي البرلماني، وأن دستور 2011 يمثل خطوة في هذا السبيل ستتلوها خطوات في المستقبل لاستكمال متطلبات هذا العبور، مما يعني تأجيل الديمقراطية في المغرب لفترة أخرى، غير محددة، بعد 55 سنة من حياة مؤسسية مطبوعة بامتلاك الملك سلطة شبه مطلقة وبوجود "هامش ديمقراطي" ومؤسسات شكلية لا تلعب الأدوار، ذاتها، التي تلعبها شبيهاتها في الأنظمة الديمقراطية.

3 - دستور 2011 : سلبات النص

يمكن، في نظرنا، إجمال أهم عيوب الدستور المغربي المؤرخ بـ 29 يوليوز 2011، في ما يلي:

- قوة تدخل الملك في توجيه عدد مهم من المؤسسات الحيوية، من خلال رئاستها المباشرة أو تعيين نسبة مهمة من أعضائها. وهكذا، فالملك هو رئيس مجلس الوزراء، ورئيس المجلس الأعلى للسلطة القضائية، ورئيس المجلس الأعلى للأمن، ورئيس المجلس العلمي الأعلى. والملك هو الذي يعين نصف أعضاء المحكمة الدستورية، ومن بينهم رئيسها، والملك هو الذي يعين جميع أعضاء المجلس الأعلى للسلطة القضائية، غير المنتظمين في سلك القضاء. هذا بالإضافة إلى استمرار تعيين الملك لنصف أعضاء المجلس الأعلى للإعلام السمعي البصري، من بينهم رئيس المجلس، وتعيينه، بطريقة غير مباشرة، لعدد مهم من أعضاء المجلس الأعلى للسلطة القضائية، علماً بأن رئاسة الملك لكل هذا العدد من المؤسسات يتناقض مع وظيفته الدستورية كحكم بين المؤسسات، إذ كيف يكون المرء حكماً بين مؤسسات يرأسها ويتحكم بشكل كبير في قراراتها.

- خضوع عمل مجلس الحكومة للتوجهات الاستراتيجية المحددة في مجلس الوزراء الذي يترأسه الملك، والذي لا يمكن أن يقرر شيئاً ضد إرادة الملك. ومعنى هذا أن دسترة مجلس الحكومة وتوسيع صلاحياته لا يحرم المجلس من تحكم مجلس الوزراء ومن إجبارية الانضباط لما يقرره ويرسمه من توجهات كبرى. هذه التوجهات لا تحددها الحكومة المنبثقة عن صناديق الاقتراع، وحدها، فماذا لو اضطرت، بفعل التدخل الملكي، إلى مخالفة التوجهات التي تعاقبت عليها مع الناخبين؟ صحيح أن الملك يمكن له أن يفوض رئاسة مجلس الوزراء إلى رئيس الحكومة، ولكن ذلك يجب أن يتم وفق جدول أعمال محدد، أي في إطار المواضيع

التي يبدو للملك أن التداول فيها من طرف الحكومة وحدها لا يطرح، بالنسبة إليه، أية مشاكل.

- تبعية الوزراء للملك، وذلك من خلال حق الملك في إعفاء أي وزير حتى ولو لم يوافق رئيس الحكومة على الإعفاء المذكور. هذا سلاح فعال في يد الملكية لضمان مسaire الوزراء لما يتقرر على مستواها أو ما يقدمه المستشارون الملكييون على أنه تعبير عن إرادتها.

- منح الملك صلاحيات جديدة، فالملك أصبح الآن رئيسًا دستوريا للمجلس العلمي الأعلى، ودستور 2011، الذي أوجد مؤسسة المجلس الأعلى للأمن، أسند رئاستها إلى الملك، بالإضافة إلى الحق الجديد الذي تمّ تخويله للملك، وحده، والقاضي بإمكان توجيهه إلى البرلمان، المنعقد بغرفتيه، لعرض مشروع مراجعة بعض مقتضيات الدستور. يُضادّ على المشروع بأغلبية ثلثي الأعضاء، وتُتمتد المراجعة بدون حاجة إلى استفتاء أو إلى موافقة الحكومة أو رئيسها أو حتى توجيه خطاب، في الموضوع، إلى الأمة.

- التنصيب على عدد وافر من الحقوق، ولكن بدون أن يقدم شق تنظيم السلط في الدستور، أو الصيغة التي وردت بها تلك الحقوق، ضمانات على التطبيق الفعلي لتلك الحقوق. تكفي الإشارة، هنا، إلى أن اشتراط عدم تعارض عدد مهم من الحقوق الأساسية مع "أحكام الدستور وثوابت المملكة وقوانينها" يسمح بقضم واقتطاع مساحات هامة من تلك الحقوق. هذا يعني أن مناط عدد من الحقوق وتحديد ما يدخل فيها وما لا يدخل فيها، يظل غامضًا ومفتوحًا على عدة تأويلات. وظهر ذلك، مثلاً، في الحملة الاستفائية، نفسها، إذ نصت الكراسة الرسمية التي تُعرّف بمضامين الدستور على أن هذا الأخير يقر سمو المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، بينما أشار بيان المجلس العلمي الأعلى إلى أن مشروع دستور 2011 يقر سمو الإسلام على المواثيق الدولية. في كل نظام للحقوق يلعب استقلال القضاء دورًا جوهريًا إذا كان القضاء واقعًا تحت تأثير الجهات التي خرقت الحقوق، فلا يمكن أن ننتظر منه تأمين الحماية للضحايا. ولقد أكدت التجربة التي رصدتها هيئة الإنصاف والمصالحة، في المغرب، كيف أن القضاء استعمل كأداة لتنفيذ سياسات قمعية، ولا يظهر أن دستور 2011 قدّم، اليوم، من الضمانات ما يكفي لإحداث قطيعة مع ممارسات الماضي.

- وجود تناقضات صارخة في الدستور، فالتنصيب على سمو المواثيق الدولية جاء مشفوعًا بالإشارة إلى أن ذلك يجب أن يتمّ في إطار قوانين المملكة أي في إطار القانون الداخلي، والحال أن السمو يعني اعتماد مقتضى وارد في أحد المواثيق واستبعاد القانون الداخلي، فكيف يتم ذلك في إطار القانون الداخلي؟! كما أن التزام الدستور باحترام مبدأ عدم قابلية الحقوق للتجزئة يتناقض مع عناصر التقييد الثلاثة التي ترد على الحقوق وتحد من مداها وتجتزئ منها بعضًا مما يُعتبر -حسب المتعارف عليه عالميًا- جزءًا لا يتجزأ من جوهر تلك الحقوق.

- عدم تقديم الدستور لأجوبة حاسمة تحل عددًا من الإشكالات العملية التي قد تعرفها الحياة المؤسسية، والتي درجت الدساتير، في العادة، على أفراد صيغ واضحة لمعالجتها، مثل حالة فشل رئيس الحكومة المعين في تكوين الحكومة أو تجميع الأغلبية المطلوبة، وحالة انسحاب حزب رئيس الحكومة من الحكومة ومن رئاستها، وحالة إصابة رئيس الحكومة بعجز، وحالة إصابة الملك بعجز أو مغادرته البلاد أو رفض ولي العهد الذي آل إليه العرش تولي مهام الملك...

- استمرار عدد من الإشكالات التي تطرحها، دستوريًا، الوظيفة الدينية للملك. وهكذا فإذا كان الدستور ينص على أن الفتاوى التي تصدر عن المجلس العلمي الأعلى "تُعتمد رسميًا" فهل تعني الرسمية، هنا، أن تلك الفتاوى مُلزَمة للمؤسسات المنتخبة وأنها تُوضع فوق القوانين التي تنبثق عن تلك المؤسسات، وفي هذا الحالة يصبح الدور الذي يلعبه المجلس العلمي الأعلى موازيًا، تقريبًا، لدور المحكمة الدستورية أو مكملًا له، ربما، الأمر الذي نخلص، معه، إلى أن دستور 2011 لم يحرننا، بعد، من ظاهرة غياب الوضوح الكافي في الهندسة المؤسسية.

- عدم استجابة الدستور لعدد من المطالب التي اعتبر المجتمع المدني الحداثي، في المغرب، أنها تكتسي صبغة استراتيجية، مثل مطلب الدولة المدنية ومطلب حرية المعتقد ومطلب الحكامة الأمنية. لقد تم إيراد مصطلح الحكامة الأمنية في سياق ملتبس داخل الفصل 54 المتعلق بالمجلس الأعلى للأمن، لكن النص الدستوري تَجَنَّبَ إيراد القواعد المعروفة للحكامة الأمنية وتحديد المساطر الضامنة لها بشكل يضعنا في مأمن من العواقب التي نجمت، في الماضي، عن غياب الأعمال الفعلية والكامل لتلك الحكامة.

وإذا كان دستور 2011 قد حظي بحملة إعلامية كثيفة عدّدت حسناته واستعرضت إيجابياته واعتبرته "معجزة" مغربية ووثيقة تاريخية قلّ نظيرها في العالم، فإن مرور بضعة شهور، تراجع فيها زخم المظاهرات بالشارع وخبا وميض حركة 20 فبراير وانحسر تأثيرها، كان كافيا لانتقال حديث بعض الأوساط التي كانت قد دافعت عن النص في البداية، من خطاب الإشادة، إلى الحديث عن تعرض النص الأصلي الذي هيأته اللجنة إلى عملية تهجين، ثم إلى الحديث عن كون ميزان القوى لم يكن يسمح بأحسن من ذلك النص، وأخيرا أصبح الحديث يدور حول وجود نقاط ضعف وتناقضات صارخة في النص (تصريحات إدريس الضحك وإلياس العماري).

4 - محاولة الرجوع إلى ما قبل 20 فبراير 2011

بعد تعيين الحكومة التي يرأسها حزب العدالة والتنمية، بوصفه الحزب المتصدر لنتائج الانتخابات، وبعد انكماش وخفوت حركة 20 فبراير وهذوء العاصفة، تَعَرَّضَ دستور 2011 لما يشبه الإسقاط العملي. يقوم، اليوم، في المغرب، ما يشبه التعاقد الضمني على هذا الإسقاط بين طرفين: النظام قدم إشارات تفيد أن دستور 2011 هو "دستور تكتيكي" جاء لتقديم جواب ظرفي على إشكال ظرفي، وكان الهدف منه هو امتصاص الغضب وإطفاء الحريق وليس تغيير اتجاه السير المؤسسي والتخلي عن بعض من التقاليد المخزنية. رئاسة الحكومة قبلت مسaire منطق النظام وناصرت فكرة الدستور الاستثنائي أو المعلق على شرط، واعتبرت أن الأهم، في المرحلة الراهنة، هو تحقيق ثلاثة أهداف وهي: أ- ضمان الاستقرار، أساساً، أما الإصلاح المؤسسي فليس أولوية، ب- تعميق جو الثقة بين النظام ورئاسة الحكومة وإثبات كون الحزب الإسلامي الموجود في الحكومة أفيد للنظام من الآخرين، ج- تفويت فرصة إحياء خطط الماضي القريب على "الدولة العميقة" وعدم تمكينها من إعادة سيناريو انتخابات 2009.

كان الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي قد اعتبر أن وجود بعض "التقاليد العتيقة" في المغرب يعيق عملية التطور الديمقراطي. وبعد فترة زمنية محددة، اعتقد، خلالها، البعض أن دستور 2011 يعني نهاية تلك التقاليد، لا حظنا أن القواعد العرفية تنتصر على القواعد المكتوبة. وهكذا جرى تكريس عرف ووزراء السيادة، وتعيين 29 سفيراً بدون انتظار تطبيق المسطرة الجديدة، وتَعَزَّزَ طاقم المستشارين الملكيين بانضمام وجوه حكومية سابقة وشخصيات لها خصومة سياسية مع فريق الحكوميين الجدد، وتواتر خبر إحياء المستشارين لتقليد الاتصال المباشر بالوزراء بدون المرور عبر رئيس الحكومة. واستعرض الخطاب الملكي لعيد العرش الخطوط العريضة لما يمكن اعتباره برنامجاً قارراً للدولة واكتفى بالإشارة إلى الحكومة في الصيغة التي تجعل منها مؤسسة متلقية للتعليمات الملكية، واعتبر أن الدستور الجديد ليس إلا حلقة من حلقات مسلسل إصلاحية شُرع فيه منذ أكثر من عقد من الزمن، بمعنى أن "الربيع" لم يكن هو الدافع إلى إقرار المراجعة الدستورية. وبادر الملك إلى عقد اجتماع تديره بمسؤولين أمنيين ووزراء لمعالجة مشكل عبور الجالية المغربية. ورغم التوصية باعتماد تأويل ديمقراطي للدستور، فإن الدرس الحسن الحسني لوزير الأوقاف أعاد التأكيد على محورية دور إمارة المؤمنين في النسق السياسي المغربي وعلى أن نظامنا الديني الروحي المتكامل هو أشمل من النظام السياسي العصري وأن حفل الولاء هو تجديد سنوي للبيعة التي هي بمثابة عقد سياسي بين الملك والمغاربة. هذا يعني، ربما، أن أي تأويل ديمقراطي للدستور هو تأويل لعقد فرعي فقط، أما العقد الأصلي فلم يقل أحد بضرورة إخضاعه لذلك التأويل. وتوالى وقائع الإقالات والتعيينات الخاصة برئاسة عدد من المجالس وفتح التحقيقات وإصدار التعليمات التي تهم سير عدد من القطاعات بما في ذلك الأوامر الموجهة إلى النيابة العامة

بالإفراج عن معتقلين، بدون أن يرد في الأخبار الرسمية ما يفيد بأن رئاسة الحكومة استُشِيرَتْ أو أُشْعِرَتْ.

واحتُفِظَ بطقوس حفل الولاء، بكل ما تحمله من مظاهر التقديس لشخص الملك، في ظل دستور ألغى هذا التقديس، وظل خطاب الإعلام العمومي السمعي البصري يمتح من القاموس، ذاته، الذي اغترف منه في الماضي.

الأستاذ عبد الإله بنكيران، رئيس الحكومة، لم يعترض، عملياً، على خطة "إغلاق القوس" التي تعتبر أن التنازلات التي قُدِّمَتْ، بمناسبة انتقاد حركة التظاهر في الشارع، كانت أكبر مما يجب، وأنه جرى استعظام حركة 20 فبراير، واليوم يتعين استئناف العمل بقواعد السير المؤسسي التي كانت قائمة قبل ظهور الحركة، مع تطعيمها ببعض الجديد المستقى من نصوص الدستور الحالي، لكن على أساس ألا يُعتبر مُلْزِماً للنظام وإجباري التطبيق. يظهر، أن ذ. بنكيران قبل مسaire منطق التحلل من الالتزامات التي فرضها الدستور الجديد على النظام، بالرغم من أن ما ورد بهذا الدستور من مقتضيات لا يُدْخِلُ المغرب إلى نادي البلدان الديمقراطية، علماً بأن الرجل معروف بنزعة البراغمية المفرطة والتي تجعله لا يقيم شأنًا كبيراً لقضية النصوص والقوانين والدساتير في السياسة ويعتبر، بالمقابل، أن كل شيء يتوقف على ما يفرضه واقع الحال، في كل مرحلة، واليوم، يتعين السعي في نظره لتحقيق الأهداف الثلاثة، المشار إليها آنفاً، وهي:

أ - ضمان الاستقرار، فالترسانة الكاملة من الإجراءات التي وقع اللجوء إليها، بعد 20 فبراير 2011، من مراجعة دستورية وانتخابات وتناوب ثان... كان الهدف منها هو حماية الاستقرار والحيلولة دون سقوط البلد في مستنقع الاقتتال الداخلي. ويجب أن يقاس نجاح التجربة الحكومية الحالية بمدى قدرتها على ضمان الاستقرار حتى ولو كان ذلك على حساب الإصلاح المؤسسي والإقلاع الاقتصادي. وهذا منظور للاستقرار قصير النظر. بنكيران يعتبر أنه حقق الأهم، وهو تراجع المظاهرات والاحتجاجات (ولو بدون استجابة للمطالب) وتراجع الإضرابات (ولو كان ذلك بسبب فرض الاقطاعات على أجور المضربين) ومنع التوظيف بدون مباريات (ولو بدون زيادة ذات قيمة في المناصب المتبارى عليها) وتجنب إفلاس صناديق التقاعد (ولو بتحميل الأجراء الثمن) ومواجهة المخططات الإرهابية (ولو بإطلاق يد الأجهزة الأمنية وتسويغ قمعها للحريات، واعتقال الصحفيين ونشطاء حركة 20 فبراير، ومنع الحق في التنظيم، وعم تسلم تصريحات تأسيس الجمعيات المغضوب على مؤسسيها، وتهديد جزء من المجتمع المدني والمبلغين عن وقائع التعذيب... إلخ).

ب - ضمان الثقة بين القصر ورئاسة الحكومة بواسطة حزمة من الإجراءات والتنازلات المثيرة كقبول مبدأ عدم التطبيق الأوتوماتيكي لبنود الدستور واعتبار «التنزيل» متوقفاً على تلقي إشارة من النظام أو موافقته عليه، وفعل أي شيء لإثبات القدرة على خدمة النظام بشكل أحسن مما يخدمه حلفاؤه القدامى، ووضع نظرية «المساعدة» بديلاً عن نظرية «الشراكة»، فالأولى تعني أن رئيس الحكومة مجرد مساعد للملك (الملك يحكم ورئيس الحكومة يساعده)، والثانية تعني أن الدستور سمح بقيام نوع من تقاسم السلط بين الملك ورئيس الحكومة. ويدخل، أيضاً، ضمن دائرة البحث عن ضمان الثقة، اعتذار بنكيران للمستشارين الملكيين، عن تصريحات نُسبت إليه، والقول بأن تنزيل أحكام الدستور هي مهمة الملك وبأن الاحتفاظ بتقليد وزراء السيادة جاء بإلحاح منه هو نفسه (أي بنكيران)، وابتداع فكرة إرسال التهئة عقب خطاب ملكي مما يؤكد اعتماده كمرجعية للعمل وتغليبه في حالة التعارض مع بعض عناصر البرنامج الحكومي، ومجاملة وزارة الداخلية في قضية تعيينات العمال، والقبول بالتأخر الحاصل في إصدار القوانين التنظيمية وفي إجراء الانتخابات الجماعية وفي حل مشكل "شرود" الغرفة الثانية، وتقديم تنازلات ملحوظة في قانون (ما للملك وما لبنكيران)، وعدم بلورة خطة متكاملة لمحاربة الفساد ورفع شعار (عفا الله عما سلف)، وعدم متابعة ما جرى في الانتخابات الجزئية، واستمرار اعتماد الحلول التقليدية في معالجة قضايا الاقتصاد (الزيادة في الأسعار - تجسيد الاستثمار العمومي..)، والتصرف على أساس أن الاعتداءات المتكررة على الحريات أمر عادي، والعودة إلى تأكيد المبدأ القاضي بكون "التعليمات الملكية السامية" هي الأساس الشرعي الذي تستند، أو

يجب أن تستند، إليه كل القرارات... إلخ.

ج - ضمان تعطيل خطط «الدولة العميقة» أو خطط «التماسيح والعفاريت». يعتبر بنكيران أن سبيل الفلاح هو السعي لإفشال مخططات من يريد الإيقاع بينه وبين الملك ومن يعمل لأجل توقيف عجلة التناوب الثاني وإعادة إحياء المخططات التي كانت الانتخابات الجماعية ل 2009 مقدمة لها.

هـ - القناعة التي تكونت، اليوم، لدى بنكيران، هي البقاء في الحكومة بأي ثمن وتجنب أي اصطدام مع النظام، والاستمرار في إقناع رفاقه، في الحزب، بأن وجودهم داخل الحكومة أحسن، ألف مرة، من وجودهم خارج الحكومة. لكن ذلك لا يمنع من مواصلة حربه الكلامية ضد حزب الأصالة والمعاصرة. هناك هجوم على مستوى الأقوال لإخفاء التنازلات المقدمة على مستوى الأفعال، وهناك تلويح، أحياناً، بإمكان اشتعال الشارع. وهناك صرخات يرسلها الجناح الدعوي الذي يظهر، ربما، بأن الكثير من مسؤوليه غير قادرين، حتى الآن، على استيعاب ما يجري، وهناك نقد حاد يصدر عن فريق العدالة والتنمية، في مجلس النواب، ويُنصَّبُ على بعض أوجه التدبير العمومي، ولكن بنكيران، رغم كل ذلك، نجح، حتى الآن، في تدبير هذا الوضع المركب.

مرحلة (1999-2011) كان فيها نوع من الإصلاح "المؤسسي" ولكن دون إصلاح دستوري، بينما لا معنى لإصلاح مؤسسي دون إصلاح دستوري.

مرحلة (2011-2014) كان فيها "إصلاح دستوري" ولكن دون ملكية برلمانية، بينما لا معنى لإصلاح دستوري دون ملكية برلمانية. وكلما تقدّم الزمن وابتعدنا عن لحظة 20 فبراير، تتضح الرغبة الرسمية في التخلص التدريجي من "عبء" هذا الإصلاح الدستوري، نفسه، الأدنى من الديمقراطية.

الخلاصة أن أصحاب القرار يعتبرون بأنه ليس هناك، حتى الآن، ما يجبرهم على التنازل عن أهم الامتيازات المادية والمعنوية، غير المتوافقة مع الوضع الديمقراطي، والتي نعموا بها لمدى عدة عقود.

السياسة الدينية في المغرب بين التدبير والإصلاح



محمد
الهلاوي

كاتب

ومترجم،

آخر ما صدر

له عن دار

توبقال للنشر:

"التفكير في

تنوع العالم"،

ترجمة، فيليب

ديريبارن،

2011، "الحق

والعدالة"،

ترجمة

نصوص

فلسفية،

بالاشتراك،

2014.

بدون فكر ليبرالي، بدون ليبراليين،
بدون قيم ليبرالية، فقد اضطرت
في صراعها ضد الخصم الطبقي
الإيديولوجي إلى الاحتماء بالدين

وترسانته العتيقة التي تم إخراجها من
غمدها للاستعمال المُبَيَّت والمخطط
له. فهل يتعلق الأمر بتدبير تقني
مرحلي ظرفي مصلحي للدين؟ أم
ياصلاح ديني؟ وهل يتعلق الأمر

بالإصلاح الديني أم بإصلاح "السنة"؟
(بالمعنى الذي نجده في كتاب
السنة والإصلاح لعبد الله العروي)

وكيف يمكن إصلاح "السنة" في
الوقت الذي نقوم بإحيائها حين نود
إصلاحها؟ لأن تجديد "السنة" يعني
بالضبط استحضارها بعد نسيان،
استئنافها بعد تعثر، استجلاءها بعد

خفاء⁽¹⁾. كما أن الحديث عن الدين
الذي تحول إلى "سنة"، يتطلب

الحديث عن البدعة التي هي ذريعة تتخذها السنة
لمقاومة كل تجديد، ومجاوزة الإصلاح، خاصة إذا
كان السلطان "يرتدي منذ البدء لباس القداسة"⁽²⁾،

وذلك للعلاقة الوثيقة بين "تصور الحاكم المطلق"
و"تصور الإله الواحد"، هناك تناظر بين السماء
والأرض، بين المطلق في السياسة والمطلق في
الدين⁽³⁾. لا يمكن طرح مسألة الإصلاح الديني دون
طرح مسألة التوحيد في الأرض والسماء، فالتوحيد
"يؤدي ضرورة بالناس إلى تفويض إدارة شؤونهم إلى
فرد مطلق التصرف شريطة أن يوازن إطلاق السلطة
العدل والإنصاف"⁽⁴⁾، فلا يمكن للبشر أن يتصوروا

الله "إلا جالسا على عرشه يفصل في قضايا الكون،

لا يتفصل الإصلاح الديني وتدبير الحقل الديني
عن الصراعات الإيديولوجية من أجل اكتساب
الشرعية الدينية ونزعها عن الخصم عبر ممارسة
مضادة وتأويل مضاد للنص المؤسس.

إن الحديث عن الحقل الديني باعتماد فكرة
"الحقل المتميز المنفصل والخاص والمنسجم"، حقل
يمكن التفكير فيه وتدبيره وإصلاحه كمجال خاص
يتم التدخل فيه من داخله، لا يستند إلا على رغبة
أو تضليل.

ليس الدين المراد تدبيره وإصلاحه إلا آلة حرب
طبقية احتدت نارها بفعل عوامل ظرفية جديدة،
وبفعل أزمة إيديولوجيات المعارضة "العلمانية" أو
انحسارها المؤقت. إن الإشكال الأساسي في الدين
هو معرفة الأسباب التي جعلت فئات اجتماعية تحيّن
الاستعمال الحربي للدين وتشجذ سيوفها على مَسَنَ
القرآن والسنة.

يتخذ الصراع الديني صيغا وطرقا مختلفة حسب
المطالب والخصوم. لكن ليس هناك صراع ديني
خالص. ليس هناك صراع ديني من أجل الدين.
هناك صراع بالدين وبواسطة الدين من أجل تحقيق
غايات تتجاوز الدين نفسه.

إن الدولة التي احتمت بالدين واحتكرته، واستغلتها
واستعملته كأداة لمحاربة خصومها، وغضت الطرف
عن تشكل "إجرام باسم الدين"، وشاهدت بأم عينها
قتل معارضين باسم الدين ومن طرف محسوبين على
الدين... هي نفس الدولة التي تقوم بتدبير الشأن
الديني للحد من خطورته عليها، وعلى المجتمع.

كانت الإيديولوجية الاشتراكية خطرا على الدولة
المغربية وعلى مصالحها. وبما أنها دولة مفلسة
إيديولوجيا، لأنها دولة تتبنى الليبرالية الاقتصادية

يحيط به أعوان وموال حسب ترتيب محكم ومراسيم دقيقة⁽⁵⁾. ألا يمكن القول أن هبة الدولة لتدبير الشأن الديني وإصلاحه هي نفسها حركة "السنة" الحذرة المتأهبة التي "تخشى باستمرار إما هجمة الخارج وإما مروق الداخل فتتصرف كالسلفاة، كلما استشعرت الخطر تقوّعت لتستمسك وتصدد"⁽⁶⁾.

إن الأساس الديني والتاريخي والسياسي لإمارة المؤمنين هو مسألة الخلافة وشرعية الخليفة الدينية والدنيوية، بناء على الفكرة الشائعة التي تقول أن "أساس كل حكم في الإسلام هو الخلافة"⁽⁷⁾، والخلافة هي "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"⁽⁸⁾ وخطورة وضع الخليفة هو أن له حق التصرف "في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم"⁽⁹⁾. ويمكن حصر مآل هذا الإشكال في الفكرتين التاليتين:

- يتضمن الدين الأساس الشرعي للخلافة، ويكون الخليفة بذلك ظلاً لله وخليفة لرسوله.

- لا أساس شرعي للخلافة في الدين، ويستمد الخليفة شرعيته من الأمة (جماعة المسلمين) عن طريق الاختيار.

وإذا كان تنزيه الإسلام النبوي عن الممارسة السياسية، بمعناها البشري وبما تحتمله من صواب وخطأ، يهدف إلى رفع النبي إلى أعلى مرتبة تتطلبها النبوة حتى لا يختلط وضعه كنبى بوضع الحاكم أو الملك، وحتى لا تترتب عن هذا الوضع دولة نبوية تاريخية تمس الطابع الإلهي للوحي (الحق المطلق مقابل الرأي البشري للنبي وصحابته الذين شكلوا القيادة العليا للغزوات والحروب الداخلية) فإن تاريخية الحكم الإسلامي في العهد النبوي واقع عند (ولو عبر التأويلات والتأويلات المضادة) يطرح مسألة المكون السياسي في الإسلام منذ تشكله الأول وتحوله إلى مؤسسة (ولو بمظاهر التقشف والبساطة التي ميزت حياة القائد الأول).

فلجوء دولة النبي للجهاد واستعمال القوة والقهر والغلبة لم يكن ضرورة من ضرورات الدعوة إلى الدين الجديد، وإنما كانت ضرورة سياسية لحل مشاكل الجماعة وتناقضاتها.

ترث إمارة المؤمنين هذا الإشكال المتعلق بالشرعية الدينية. هذه الشرعية التي تتخذ الدين الإسلامي التاريخي كإرث جماعي مشترك كإيديولوجية تبريرية وتوحيدية. إلا أن قوة هذه الإيديولوجية تختلف حسب التصور المُتبنى: فهل شرعية أمير المؤمنين شرعية منصوب عليها إلهيا؟ أم أنها شرعية التاريخ والاختيار الجماعي، مع ضرورة القيام بحفظ الدين إلى جانب حفظ الدين؟ ذلك أنه "لا توجد بعد النبي زعامة دينية (...). وإذا كانت الزعامة لا دينية فهي ليست شيئاً أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية، زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين"⁽¹⁰⁾. وهذا الاختلاف الجذري بن زعامة النبي وزعامة من يخلفه يؤسس لتصوّر سياسي يقيم شرعية الخلفاء على الاختيار وليس على النص الديني. إن "زعامة النبي عليه السلام كانت زعامة دينية، جاءت عن طريق الرسالة لا غير، وقد انتهت الرسالة بموته صلى الله عليه وسلم، فانتهت الزعامة أيضاً، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته"⁽¹¹⁾.

"إن الحلول التي أتى بها النبي كانت مؤيدة بالسلطة الإلهية بكل تأكيد"⁽¹²⁾، وهي حلول جاء بها في العشر سنوات الأخيرة من حياته (وهي فترة قصيرة إذا قورنت بعقدين كاملين استغرقهما تأسيس الدعوة عقائدياً)، ولا شيء "يدل على أنها كانت تحظى في ذهن النبي وصحابته بالقيمة المطلقة التي حظيت بها فيما بعد"⁽¹³⁾.

لا أحد يدعي "امتلاك سلطة تشبه سلطة النبي"⁽¹⁴⁾، فهل عالج المسلمون الأوائل هذا المأزق عبر الجهاد الذي يمكن اعتباره شأنًا سياسيًا وليس دينيًا مادامت الدعوة للدين لا يمكن أن تتم مبدئيًا بالقوة والغزو؟

لم يهتم القرآن "بمفهوم المجتمع السياسي ولا بمفهوم الدولة أو السلطة، كما أنه لم يعد المسلمين بدولة أو ملكية، وإنما وعدهم بالجنة"⁽¹⁵⁾. وإذا استحضرنّا قول ابن تيمية: "إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة"⁽¹⁶⁾، يتبين لنا التخبّط في مسألة الحكم السياسي في الإسلام.

"الفقهاء المالكيين فقهاء محافظون ويحبطون كل محاولات الإصلاح ويعادون كل ميل نحو التقدم"⁽¹⁹⁾. كما يستند إضافة إلى ما سبق للتصوف على مذهب الجنيد البغدادي (أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري الذي توفي سنة 911م/297هـ). وإذا أخذنا كل ما سلف بعين الاعتبار فما طبيعة إمارة المؤمنين المغربية؟

تَمَّت البيعة بالمغرب، حين الانتقال من دولة لدولة أخرى، بكيفيتين على وجه العموم: البيعة عن طريق الغلبة والقهر والإرغام كما حدث مع المرابطين والموحدين والمرينيين. والبيعة عن طريق الاختيار كما حدث مع الأدارسة والسعديين والعلويين. أما داخل الدولة الواحدة فإن الخيار السائد كان هو ولاية العهد.

ومن الواضح أن التمييز منهجي فقط، وذلك بسبب التداخل بين الخيارين (القهر والاختيار)، خاصة وأن القهر لا يتم دائما من خلال الحرب والإرغام على الخضوع والتكليف بالمخالفين والرافضين. وإذا كان منطلق البيعة هو "حفظ الدين والأرواح والأموال والأعراض"، فإن أساسها هو ممارسة السلطة من منظور الغالب.

الحقل الديني هو نفسه حقل سياسي وإيديولوجي، إنه ساحة معارك سياسية وإيديولوجية، تخاض بداخله صراعات الحكم والتملك، بالغلبة أو بالدعوة. وتورخ المعارك التي خبرها لتطوراتها وتغيراته وانتكاساته أيضا.

إن عودة الدولة إلى الحقل الديني بقوة ووفق إستراتيجية للهيمنة والاحتكار تعود للسعينيات (أو بداية الثمانينيات عبر تحديد وظيفة العلماء وتأطير استعمال المساجد وتكوين القيميين الدينيين)⁽²⁰⁾ حيث تفاعلت أحداث هامة هددت الهيمنة الإيديولوجية للحكم ومن بينها:

- الانتشار الكيفي والكمي للأفكار الماركسية في أوساط الشبيبة المغربية وخاصة في الجامعات والثانويات.

- ظهور نموذج للحكم الديني المنافس

فكيف يمكن لتدبير الشأن الديني أو إصلاحه أن ينسجم مع النظام الديمقراطي الذي يتم باسمه هذا التدبير والإصلاح؟ هل الأمر رهين فقط بالديمقراطيين؟ وما شأن الإسلاميين الفاعلين في الحقل السياسي الذين يتراوح موقفهم بين تكفير الديمقراطية وبين التقية السياسية النفعية التي تستعمل الديمقراطية كوسيلة لتصفية الديمقراطية؟ فمنذ "جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المصلحين الأساسيين للفكر الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر، والمؤسسين للإسلام السياسي الحديث، وموقف الإسلام السياسي تجاه الثقافة والقيم الديمقراطية الغربية موقف جد غامض"⁽¹⁷⁾

هل يمكن حقا السكون لفكرة "الإسلام المغربي"، أي هذا الإسلام الذي يحده مجال ترابي؟⁽¹⁸⁾ ألا تدل هذه النظرة على مغامرة أساسها إما خصوصية مرغوب فيها وإما استسهال غير مفكر فيه؟ فلا حدود للفكر الديني الإسلامي مبدئيا وتاريخيا. كما أنه من الصعب الارتكاز على الفقه المالكي الرسمي للقول بإسلام مغربي، لأن هذا يعني تجاهل كل أشكال الإسلام الأخرى التي تنبأها وعمل بها المغاربة.

يفترض أن سيادة الفقه المالكي رسميا سبب كاف لتوجيه التعامل مع النص القرآني والسنة النبوية، وتوجيه التأويل، ويفترض أيضا أن فئة الفقهاء "الرسميين" هي مقياس الإسلام المغربي السائد. يقال من الناحية الرسمية إن الإسلام المغربي يستند على العقيدة الأشعرية التي تؤمن بأزلية صفات الله وبكونها زائدة على ذاته، ويقدم القرآن باعتباره كلام الله، ويخلق جميع الأفعال البشرية، وبحقيقة رؤية الله بالأبصار يوم القيامة وبأن الكبيرة لا تُخرج من الإيمان وبأن الشفاعة والميزان والحوض والبرزخ حقائق دينية. ويستند أيضا على المذهب المالكي الذي يقوم على أصول عدة هي القرآن والسنة والإجماع وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابة والمصلحة المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب والاستحسان. ويوصف المذهب المالكي بالوسطية والاعتدال، كما تضاف إليه التجربة التاريخية للأمازيغ الذين اعتنقوا الإسلام وأغنوه، لأنه مذهب الحفظ والاجتهاد. علما بأن

للإيديولوجية الليبرالية الغربية وللإيديولوجية الاشتراكية، هو النموذج الشيعي الإيراني

- انبثاق حركات سياسية باسم الدين تُنافس الدولة في المطالبة بحقوقها في الشرعية الدينية (وهي حركات يمينية شعبية لا تختلف مع النظام في الخيارات الإستراتيجية، بل إنها تعبر عن إفلاس النظام الإيديولوجي والاقتصادي)

يعتبر الدين إيديولوجية المجتمعات التقليدية والمجتمعات التي لازال التقليد هو بنيتها الفوقية الأساسية. ولقد عرف المغرب الصراع حول احتكار الدين منذ القرن الثامن عشر، وتمثل ذلك في الصراع ما بين الزوايا والسلطة المخزنية. وبما أن الصراع الديني هو مظهر للصراع السياسي فلقد لجأ السلطان مولاي سليمان (1792-1822) للوهابية (الإسلام المشرقي المحافظ المستلهم للمذهب الحنبلي) لمحاربة خصومه. ولقد نشر رسالة عرفت بـ"رسالة ضد المواسم والبدع". وسيستمر الصراع في القرنين المواليين حول احتكار الدين وتوظيفه. وسيوظف الاستعمار الفرنسي الإسلام عبر الزوايا، كما ستلجأ الحركة الوطنية للدين كرمز للمقاومة. وبهذه الصفة لا يمكن لأية دولة أن تهاجمه أو تحاربه، وهذا ليس لأنه دين، ولكن لأنه دين قام بدور تاريخي ومبدئي، وبالتالي فهو ذاكرة مقاومة، ذاكرة شعب، بالرغم من أن السلطة الدينية التقليدية تحالفت مع المستعمر أو اختارت الحياد.⁽²¹⁾

وستلجأ دولة ما بعد الاستقلال للدين بحثاً عن الشرعية وتصدياً للمعارضة اليسارية. وإذا كان من المبالغ فيه القول إن عودة الدين الرسمي والإيديولوجية الدينية الرسمية إلى الواجهة السياسية بقوة هدفت بالأساس لمحاربة اليساريين، لأن هذا يدل على إهمال أزمة شرعية النظام في أعين مجموعة من الفئات (الطلبة، الجيش، الفئة المثقفة، النقابات، المعارضون الإسلاميون...) فإن ذلك القول له جانب من المصادقية نظراً للأهمية التي كانت تحظى بها الإيديولوجية اليسارية آنذاك في مناخ سياسي محلي ودولي مساعد.

إن مراقبة الحقل الديني تعني ضبطه ومراقبته من

خلال مجموعة من التدابير والإجراءات لتوظيفه في الصراع لاحتكار المشروع الدينية التي هي أساس من أسس المشروع السياسية في المغرب. وتتجلى عمليات التدبير التي تتوخى الضبط في الإجراءات التالية:

- التحكم في المساجد التي ظلت خارج السيطرة وذلك عبر التحكم في منح التراخيص لبناء أماكن العبادة وذلك منذ 1984.

- التحكم في مضامين خطب الجمعة، وإقصاء الخطباء "غير المنضبطين" باستعمال الترغيب والترهيب والتوقيف والطرده. وتحويلها إلى مجال للتعليم والحفظ والترتيل ومحو الأمية.

- إعادة السيادة للمذهب المالكي كمذهب وحيد في البلاد.

- إعادة هيكلة المجالس العلمية المحلية لتقوم بمجموعة من الوظائف في مجال التأطير الإداري وتأطير عمليات محو الأمية بالمساجد والإشراف على تكوين الأئمة والخطباء والوعاظ...

- تمكين المجلس العلمي الأعلى من سلطات هامة في ما يتعلق بالفتاوى. (تقديم آراء استشارية بهذا الشأن)

- جعل الإفتاء شأنًا ملكيًا. ووضع حد للفوضى في هذا المجال

- تأسيس الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء التابعة للمجلس العلمي الأعلى المختصة بإصدار الفتاوى.

- تفعيل دار الحديث الحسنية التي أدخلت تخصصات جديدة مثل مقارنة الأديان واللغات والعلوم الاجتماعية والاقتصادية.

- هيكلة الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، وتفعيل علاقتها بالمجالس العلمية.

- إعادة النظر في تدبير شؤون وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وتبني خيار جديد مخالف للخيار السابق.

- إحداث المجلس العلمي للجالية المغربية بأوروبا.

بين التطرف الديني والاعتدال الديني، هناك فرق في تقييم الوسائل والإمكانيات، هناك صراع بين الإيمان الذي يأمر بالتطبيق المباشر وإيمان التقية. هناك اختلاف في تقدير التمكن وظروفه. فالاعتدال الديني يحتوي بذور التطرف ويقود إليه عبر تغيير في التوجه أو عبر انشقاقات.

يقتضي الإصلاح الديني التمحور حول جعل الدين شأنًا خاصًا تحميه الدولة انطلاقًا من مجموع التدابير الملائمة وبناءً على احتكار إيجابي رمزي وفعلي للشأن الديني في إطار إمارة المؤمنين، احتكار إيجابي لصد كل احتكار سلبي، احتكار يخدم الأمن الروحي للمؤمن لصد كل احتكار يجعل الدين وسيلة للوصول للسلطة، احتكار إيجابي لتثقيف المؤمن روحياً ودينياً ضد احتكار ينسب على التجهيل واستغلال الجهل بالدين نصاً وتأويلاً وتاريخاً وتعدداً في المذاهب.

ويقتضي أيضاً العمل على أن تكون مراقبة الحقل الدين مراقبة كيفية. فهي مطلب سياسي راهن من أجل الحد من انتشار الخطاب المتطرف باسم الدين، لكنها ليست كافية لتحقيق الهدف النهائي الذي هو التخلص من التطرف الجماعي السياسي الديني. فعلى هذه المراقبة أن تدعم التصور الروحي للدين ضداً على التصور السياسي، وعدم تحويل عمليات الضبط إلى وسائل دعائية لمشروعية الدولة دينياً.

ينبغي أن تقود مراقبة الحقل الديني إلى ترسيخ الوظيفة الأخلاقية والروحية للمؤسسة الدينية، وجعل العلماء ينخرطون في إنتاج معرفة جديرة بالاحترام في إطار احترام التعدد والاختلاف، لذلك ليس من المقبول أن تكون مراقبة الحقل الديني هاجساً أمنياً.

ولكي يتحقق ذلك ينبغي:

- تخفيف المنابع الفكرية والتعليمية للتطرف الديني، وإعادة النظر في جميع المقررات والمضامين والتخصصات والمسالك التي تعتبر ملجأً وحضناً لنشر وصقل هذه النوعية من الأفكار

- إعادة النظر في مناهج ومضامين تدريس الدين الإسلامي بالعمل على ملائمة وصلاحيه المضمون

- بناء مساجد جديدة وترميم مساجد قديمة.
- إشراك المرأة في تدبير الشأن الديني (القيامات الدينيات، العالقات بالمجالس العلمية)

- ميثاق العلماء لتأهيل العلماء لكي يواجهوا التطرف ويدافعوا عن الوسطية والتسامح.

- معهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية.

- مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف

- مؤسسة محمد السادس للنهوض بالأعمال الاجتماعية للقيمين الدينيين (الأئمة والمؤذنون والخطباء والوعاظ والمرشدون والمنظفون والحراس والمراقبون).

- إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم

- قناة السادسة للقرآن الكريم.

تدخل جميع تلك الإجراءات في خانة تدبير الحقل الديني ولا ترقى لمستوى الإصلاح. كما تغيب الكيفية التي يمكن الانتقال عبرها من التدبير المتمركز حول الضبط إلى الإصلاح الذي ينسب على سياسية دينية ذات أساس مدني. فالإصلاح الديني لا يعني بالضرورة العلمانية، لأن المجتمع غير مؤهل لاستيعاب وتبني ودعم العلمانية باعتبارها فصلاً بين السلطات السياسية والسلطات الدينية، ولعدم وجود أدلة تدل على أن العلمانية ستحل وحدها المشكلة الديني في المغرب المتمثل في هيمنة الدين على الشأن السياسي وعلى الحياة الخاصة والعامة، وكونه أساساً شرعيات الطبقة الحاكمة وبعض الفئات المعارضة.

يقتضي الإصلاح النظر في البداية إلى هذا الصراع بين منظورين للمجتمع تختلط فيهما المرجعيات وتجتمع فيهما المتناقضات، ويتم الاحتواء فيهما بنفس المرجع ألا وهما: منظور الدولة التي تقوم بتدبير الشأن الديني، ومنظور جماعات الإسلام السياسي. فالمجتمع هو كبش الفداء الذي سيُضْحَى به بدءاً بطليعته التنويرية عند احتدام الأزمة حفاظاً على مصالح الجميع. فليس هناك تناقض جوهري

- تطوير مؤسسة العلماء وما يرتبط بها في حد ذاتها وجعلها تقوم بمهامها في استقلال عن الحقل السياسي وتأمينها من خطر التطرف الديني.

إذا تم حشد جميع "قوى المجتمع الحية" للتصدي للتطرف الديني فلن يؤدي ذلك إلا إلى خلق إشكال وهمي يحجب الإشكال الحقيقي الذي هو فشل الدولة في تدبير الشأن السياسي والاقتصادي. علما أن المتطرفين الدينيين أقلية، ومن ثمة فالمشكل الذي يفرض نفسه هو لماذا يحظون بالتأييد الشعبي، سواء بالصمت أو الموالاة أو التستر أو المساعدة المالية والتقنية والدعائية؟ والجواب يكمن في الداء الأصلي الذي هو فشل سياسة الدولة. إن التطرف الديني الذي تقوده أقلية ويجد صده لدى أغلبية هو الشكل الممكن للاحتجاج الشعبي ضد وضع يتردى اقتصاديا ويفقد مصداقيته سياسيا. إن المتفاعلين من سياسة الدولة الحالية يساهمون في تأزم الوضع وذلك بخلق حلول وهمية يتضح في الأمد القصير فشلها واستمرارية الوضع كما كان.

للسن وللأهداف التربوية المنشودة، والانتقال من الحفظ إلى النقد والمقارنة وإدخال البعد التاريخي في تكوين الدين والمذهب حسب ما يقتضيه السن، وعدم تكرار المضامين المشاعة في العائلة ووسائل الإعلام

- إلحاق كل ما يتعلق بالتربية الدينية الإسلامية بدار الحديث الحسنية وجعلها مسؤولة عن مضامينها وأهدافها ومناهجها

- إعادة النظر في الإعلام العمومي الديني وفي البرامج الدينية.

- تفعيل الدور الاجتماعي والخيري لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بحيث تصل إلى استقطاب معظم الأعمال الخيرية باسم الدين بما فيها أموال الزكاة واستعمالها في إطار استراتيجيات هادفة للتنمية (وخاصة في مجال هش جدا الذي هو مجال المتشردين والمتسولين وإجرام الشباب والمنحرفين والأطفال منهم على وجه الخصوص...

(1) عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2008، ص: 170

(2) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 166

(3) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 165

(4) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 166

(5) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 165

(6) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص: 169

(7) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، الطبعة الثالثة، 2001، ص: 5

(8) ابن خلدون، المقدمة، ذكره علي الرازق، مرجع مذكور، ص 10.

(9) طوالع الأنوار، 47، ذكره علي عبد الرازق، ص: 10.

(10) علي عبد الرازق، نفس المرجع، ص: 107

(11) علي عبد الرازق، نفس المرجع، ص: 107

(12) عبد المجيد الشرفي، Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'islam، المرجع: (www.etudes-musulmanes.com)

(13) عبد المجيد الشرفي، نفس المرجع

(14) عبد المجيد الشرفي، نفس المرجع

(15) Noomane Raboudi, L'islam a-t-il besoin de la démocratie?, Cahiers de recherche sociologique, n° 46, 2008, p. 30

(16) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 63/28

(17) نعمان رابودي، نفس المرجع

(18) محمد طوزي:

(19) محمد طوزي، نفس المرجع

(20) محمد طوزي، نفس المرجع

(21) عبد المجيد الشرفي، نفس المرجع

الإصلاح الديني وعلاقته بالإصلاح السياسي



الثانية، ميثاق (دستور) المدينة،
أومن تعرف على تجربة الخلافة الراشدة
وتجربة الانقلاب الأبيض في عهد عمر
ابن عبد العزيز الخ... ومن تعرف على
الفقه السياسي عند الماوردي والشاطبي وابن رشد
وابن خلدون وناظم الملك الغزالي والمقاربة الفلسفية
لإشكالية الحكم في الإسلام عند المعلم الثاني
الفارابي ، أقول من الصعب إقناعهم بالفصل بين
السياسة والدين.

طبعاً هناك في الطرف المقابل نخب لا تقبل
هذه المقاربة وترفض هذا المنطق إما لأن لها مقاربة
و تقويماً مختلفاً للتاريخ وتحديدات لتلك الفترة التي
يعتبرها المسلمون فترة مرجعية (عهد الرسالة وعهد
الخلفاء الراشدين) أو نتيجة إسقاطات ومقارنات
بين ما نعيشه اليوم في العالم العربي والإسلامي وبين
الواقع الذي عاشته أوروبا منذ القرون الوسطى وعصر
النهضة وما عرفته من أحداث تاريخية ومآسي
وحروب دينية وصراعات بين الكنيسة ومعارضيه
لعقود بله لقرون وانتهت بانكفاء الكنيسة وتسليمها
بأن الدين لله والوطن للجميع أي سلمت بعلمانية
الدولة وفصل الدين عن السياسة .

1. سؤال الوصل والفصل بين الدين والسياسة قديم/جديد

سؤال الوصل والفصل بين الدين والسياسة
ليس سؤالاً جديداً في العالم العربي والإسلامي
بل طرح منذ حملة نابليون على مصر بين 1789
و1801 واحتلاله لقاهرة المعتر ودوس حوافر خيوله
لأرض الأزهر. إنه سؤال على علاقة وطيدة بمجمل
أسئلة النهضة التي أخذ الجواب عليها منا الكثير من
الوقت وأسأل الكثير من المداد قبل أن يسيل الكثير
من الدماء والإعاقات في العلاقة بين فرقاء المشهد
السياسي.

من الصعب جداً إقناع المسلمين بالفصل بين
السياسة والدين وهم الذين اعتبروا هدف السياسة في
الإسلام هو تحقيق العدل بين الناس وليس خدمة
مصالح فئة أو طائفة أو طبقة معينة مصداقاً لقوله
تعالى في الآية 25 من سورة الحديد. "لقد أرسلنا
رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم
الناس بالقسط.." أي بالعدل وقد قال ابن القيم في
تفسيره لهذه الآية: "وكان الهدف من بعث الرسل
أن يقوم العدل بعد التوحيد بين الناس" واعتبر أن كل
طريق تحقق به العدل فهو من الإسلام ولو لم يرد في
القرآن ولم تأمر به سنة.

وقد قارب القرآن الكريم من خلال تقديمه
لسير بعض الأنبياء والرسل قضيتي التوحيد والعدل
مقاربات مختلفة ولكن تبقى قصة موسى عليه السلام
مع فرعون مصر مقاربة سياسية بامتياز تتبدى بتوصيف
دقيق للوضع السياسي في مصر الفرعونية : ﴿ إن
فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف
طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان
من المفسدين ونريد أن نمن على الذين استضعفوا
في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين ونمكن
لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما
منهم ما كانوا يحذرون ﴾. القصص 6-4 وتستمر
بالدور الذي قد تلعبه النخب الفاسدة في مساندة
ودعم الاستبداد لتنتهي بمصرع الفرعون وانتصار
المستضعفين . وإذا كان الشق الأول من معادلة
التوحيد والعدل قد تحقق وأعني به التوحيد فإن
الجزء الثاني في المعادلة ظل مطلب المسلمين منذ
انتهاء الخلافة الراشدة باعتبار زمنها بعد زمن الرسول
صلى الله عليه وسلم أحسن الأزمنة التي تحقق فيها
العدل بنسبة كبيرة.

كما أنه من الصعب على من تعرف على
المفردات الأولى للسياسة من القرآن الكريم:
المستضعفون، المستكبرون، الشورى، العدل، البيعة...
أو من السنة النبوية : تفعيل الشورى ، بيعة العقبة

لتحقيق الانتقال إلى الديمقراطية وفشلا في التأسيس لمجتمع الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية.

2. ضرورة تجاوز الاستقطاب المشؤوم

في المغرب، كنا ولا زلنا نعود إلى ذلك الاستقطاب المشؤوم: الديني في مقابل العلماني في كل مرة نواجه تحديا أو نتناول موضوعا خلافيا فكان يسود انطباع أننا إزاء مغربين متناقضين متصارعين مما يهدد أمن ووحدانية البلاد والعباد ويمس باستقرارها. حدث هذا على سبيل المثال لا الحصر عندما طرح الوزير في حكومة اليوسفي السيد سعيد السعدي خطة ادماج المرأة في التنمية وعندما طرحت بعض الفعاليات النسائية ضرورة المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة وطالبت بضرورة إعادة النظر في مسألة التعصيب. وفي كل مرة كانت ترتفع أصوات طالب بعضها بضرورة تدخل ملك البلاد باعتباره أمير المؤمنين للتصدي لما اعتبروه مسا خطيرا بشرع الله، بل منهم من ذهب إلى أبعد من هذا إذ راح يوزع الاتهام بكفر الوزير سعيد السعدي ومن ساندته في الخطة كما راحوا بعد ذلك يكيلون نفس التهم للنسوة اللواتي طالبن بإعادة النظر في طريقة توزيع الإرث بين الذكور والإناث أو تهديدهن أو التنديد بهن. وبدورهم انبرى بعض العلمانيين للدفاع اللامشروط عن خطة ادماج المرأة ومطالب هذه الفعاليات النسوية وأطلقوا العنان لاتهام كل من يعارض هذه المطالب بالجمود والتخلف والرجعية والظلامية وأعداء المشروع الديمقراطي الحداثي بل وحرصوا ملك البلاد من خطورة تجاوز الإسلاميين لدوره كأمر للمؤمنين.

آن الأوان أن نجعل حدا المثل هذا الاستقطاب. البداية ستكون بالاتفاق والتسليم أننا في المغرب مجتمع واحد طبعاً لكنه متعدد ومتنوع عرقياً وجهولياً ولغوياً ومرجعياً. آن الأوان أن نستوعب هذا التنوع والتعدد بما يساهم في بناء صرح الديمقراطية ببلادنا وصياغة حداثة مبدعة لا حداثة مقلدة يقوم عليها المشروع المجتمعي للأمة المغربية، آن الأوان أن يفهم الإسلاميون أنه ليس بمقدورهم إسكات الأصوات العلمانية باتهامهم بتهديد عقيدة المغاربة أو المس بتعاليم الإسلام السمح. كما آن الأوان أن

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وأمام الهجمة الاستعمارية على الوطن العربي والإسلامي حاول العديد من المصلحين من رواد النهضة كالكواكبي ومحمد عبده والأفغاني وإقبال والندوي وعلال الفاسي وغيرهم الإجابة عن أسئلة من قبيل: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وهل الدين سبب النهضة أم سبب التخلف؟ وهي ذات الأسئلة التي عادت لتطرح بقوة بعد الحروب التي خاضتها شعوب الأوطان العربية والإسلامية ضد الاستعمار وتكلفت بجلاء هذا الأخير وبناء الدولة القطرية بعد الاستعمارية. لكن فشل هذه الدولة القطرية في تحقيق النماء والرفاه والتقدم والديمقراطية وتحرير فلسطين وتحقيق الوحدة العربية أو الإسلامية والهزائم المتوالية أمام العدو الصهيوني خصوصاً هزيمة 1967 كانت من العوامل التي أعادت طرح سؤال: أين الحل وهو ما أجابت عليه قوى يسارية، اعتبرت الدين أفيون الشعب وأداة في يد حكام رجعيين يوظفونه لخدمة مصالحهم، وأن الماركسية اللينينية والاشتراكية العلمية هي الحل. ورأى الليبراليون أن الديمقراطية وتحرير السوق ودعم التوجهات الرأسمالية هي الحل ورد عليهما الإسلاميون بأن لا حل سوى بالعودة لدين الأمة. هذه الخلاصات تحولت إلى جدال ومراء وصراعات بدأت لكي لا تنتهي فالمعارك بين الإسلاميين والعلمانيين ببلدان العالم العربي والإسلامي لم تفد الجانبين في شيء بقدر ما سهلت على خصومهما ضرب بعضهما ببعض مستغلين تناقضاتهما والتي عادة ما تكون هامشية أو في التفاصيل أو تكون نتاجاً لعدم التواصل و للتمثلات الخاطئة لبعضهم البعض. بقي الطرفان يراوحيان مكانهما حاملين أسلحتهم ومتمرسين في حصونهما يخوضان حروبهما البينة وحروب غيرهما بالنيابة حيث يتموقع دعاة فصل الدين عن السياسة في قلاعهم الفكرية المحصنة مستحضرين التجربة التاريخية الغربية وتحديدًا التجربة الفرنسية التي شكلت قطيعة دموية حقيقية بين الديني والسياسي وإن ظلت الدولة في فرنسا تشجع التبشير ونشر المسيحية في الدول التي استعمرت أو تستعمر في إفريقيا وآسيا، في حين تموقع دعاة وصل الديني بالسياسي في بروجهم المشيدة مصرين على أن الإسلام دين ودولة لا ينفصلان. والحصيلة كانت ضياع فرص تاريخية

التفكيك و نشر الفوضى (قليل منها بناء و أكثرها هدام..). والأفيد هو وجوب الاستيعاب الإيجابي للظاهرة الدينية للدفع في اتجاه تطوير واقعنا السياسي. هذا ما نجح فيه الأمريكيون الجنوبيون فحققوا التحول الذي نشاهده اليوم في هذه القارة عبر تجربة رائدة قادها لاهوت التحرير وتفاعلت معه قوى التحرر والديموقراطية في هذه المنطقة من العالم وهي تجربة جديرة بالمتابعة والاهتمام.

3. أسئلة لا بد من الإجابة عنها من طرف الإسلاميين

ومن المفروض على من يقول بالوصل بين الدين والسياسة أن يجيبنا عن الأدوار التي يمكن أن يلعبها الإسلام كدين وكإيديولوجيا في التحول إلى الديمقراطية؟ أي ببساطة عليه أن يجيب عن السؤال: أي فهم وفقه للدين سنعمد خصوصا وأنا اليوم إزاء أكثر من تأويل وفهم ومقاربة للنص الديني وللفقه الإسلامي حتى أصبح الدين نفسه مجالا للصراع ليس فحسب بين السلطة والإسلاميين بل أيضا بين الإسلاميين في البلد الواحد؟ وإذا كان الفصل بين الدين والسياسة غير قائم بالنسبة للإسلاميين فعلى الأقل هناك فصل قائم بين الدين الذي يروم تحقيق العدل وبين التوظيف المشين للدين أي هناك فصل بين الدين والاستبداد وفصل بين الدين ومصادرة حق الآخر المختلف. كما أنه لا بد من أن يكون هناك رفض واضح لاحتكار الدين واحتكار التكلم باسمه ورفض ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة. فالدين للجميع كما الوطن والسياسة والوطنية للجميع في إطار احترام الحريات الشخصية وعلى رأسها الحق في اختيار الدين أو اللادين.

من المفروض على الإسلاميين أن يجيبوا بالوضوح المطلوب عن الأسئلة القلقة والقضايا التي تثار اليوم في مجتمعنا وتسبب الكثير من التوتر عند تناولها بين المعسكر العلماني والمعسكر الإسلامي والتي لم يعد من الممكن تجنب النقاش فيها أو الالتفاف عليها خصوصا في ظل الإجابات الغريبة والخارجة عن الزمكان التي تقدمها بعض التنظيمات الإسلامية الجهادية لهذه القضايا ويتعلق الأمر بقضايا حقوق الإنسان والمرأة والاتفاقيات والمواثيق الدولية

يفهم العلمانيون أنه ليس بوسعهم إسكات أصوات الإسلاميين بتوريطهم في المطبات الأمنية أو بإقصائهم أو بنعتهم بالنعوت القذحية. آن الأوان للمعسكرين أن يفهما أن المغرب وطن للجميع، وبالتالي ما أحوجهم جميعا إلى الجلوس للتعارف والحوار البناء من أجل التعاون على الخير والاتفاق والتوافق بما يدعم لحمة الأمة المغربية ويوحدها ولا يلغي تنافس الفرقاء من خلال برامجهم الحزبية في إطار وحدة مشروع الأمة. وحينما أدعو إلى الحوار من أجل الاتفاق والتوافق حول القضايا الأساسية التي تتفاعل داخل مجتمعنا فليس معنى هذا أنني أدعو إلى الحلول الترقيعية أو إلى توليفة هجينة بين أصالة متجاوزة تعيش غربة زمانية ومعاصرة لقيطة مقلدة تعيش غربة مكانية لأنها غريبة المنشأ وسيرورة التطور. كما أنني حينما أدعو إلى الاتفاق والتوافق لا أدعو طبعاً إلى تدين المعاصرة أو إلى عصنة الدين. هذا شأن الكسالى الالتقاطيين الذين فقدوا القدرة على الإبداع وإعمال الفكر والاقتراح والابتكار والاجتهاد والتجديد.

السؤال الذي لا مناص من طرحه ابتداء اليوم هو: كيف يمكن أن نحقق الانتقال إلى الديمقراطية في ظل هذه المروحة الواسعة من الطيف السياسي الناتج عن التعدد المرجعي والفكري؟ وكيف نمنع من أن يتحول الصراع الفكري والمرجعي في واقعنا إلى معيق للتحول إلى الديمقراطية حيث يستغل الدين لإجهاض أية إمكانية لهذا الانتقال ويتحول العلمانيون إلى جنود مجندة عند المحافظين يستعملونهم في الثورة المضادة أو لإجهاض الانتقال إلى الديمقراطية تماماً كما حدث في بعض بلدان الربيع العربي؟

يجب تجاوز الجدل حول علاقة الدين بالسياسي الذي أضاع علينا الكثير من الوقت والجهد والفرص لما هو أفيد باعتبار أن الظاهرة الدينية قائمة في مجتمعاتنا فعليا وباعتبار ازدياد الإقبال على الدين على المستوى العالمي بعد نهاية عصر الإيديولوجيات ودخول العالم إلى عصر الأصوليات الدينية، حيث يمنح الدين الإنسان المعاصر الطمأنينة على المصير والهوية والوحدة والخصوصية و يسمح له بامتصاص صدمات التحولات البنوية المتسارعة والعميقة التي تطل المجتمعات خصوصا المحافظة في زمن عولمة ليبرالية متوحشة تمارس هويتها في

وحقوق الأقليات والحريات الشخصية و التنوع
المرجعي و الديمقراطية وقضايا البيئة وقضايا التنمية
وقضايا العولمة والعولمة البديلة الخ..

4. في الحاجة إلى تجديد الفكر والفقه الإسلامي

إن تحقيق الإصلاح السياسي بالانتقال إلى
الديمقراطية في بلادنا رهين في بعض مستوياته
بإنجاز إصلاحات في مجال الفكر والفقه الديني
تروم تحقيق مهمتين أساسيتين بدونهما لن يكون
ثمة إصلاح: التنوير والتحرير. تحرير الإنسان من
الارتكان للتقليد والماضوية وتنويره من خلال إرجاع
الاعتبار للعقل. فإذا لم ننجح في تحرير الإسلام من
قيود وتراكمات الأجيال والتصورات وإذا لم نحرر
العقل الإسلامي ونطلقه لتأسيس وعي جديد ملائم
للعصر فسنحكم على هذا الدين بالجمود وعلى
واقعنا السياسي بالمزيد من الانحسار والتردي. ولن
أجازف بالقول إن المعارضة أو الوقوف في وجه
التجديد هو وقوف في وجه الإرادة الإلهية والعياذ
بالله. وحينما أدعو لإصلاح الفكر والفقه الإسلامي
فإنني في الحقيقة أتطلع إلى فقه جديد اعتبره اليوم
ضرورة حيوية و مهمة المجددين المبدعين الذين
يمثلون الجرأة في طرح الأسئلة و الجرأة في الإجابة
عنها في ظل الثورة المعرفية والاجتماعية والاقتصادية
والسياسية التي تعيشها البشرية. فقه جديد يعيد قراءة
النصوص الظنية الدالة أي تلك النصوص التي تمتلك
الاطلاقية الزمكانية وهي النصوص التي تشكل أزيد
من خمسة وتسعين بالمائة من القرآن الكريم. قراءة
تعتمد منهجية جديدة في استنباط الأحكام من
النص القرآني ومن السنة المؤكدة التي لا تعارض
منطوق القرآن. فقه جديد يأخذ بعين الاعتبار المتغير
الزمكاني الذي كان دوما عاملا أساسيا في تطوير
الفكر والفقه السياسي وغير السياسي عند المسلمين.
فما صلح وتفوق من فكر وفقه في زمن ولي قد يكون
عامل نكوص وارتداد في القرن الواحد والعشرين.
فمثلا لا يمكن أن نعالج قضايا المواطنين العرب
والمسلمين في ديار المهجر في أوروبا وأمريكا بفقه
دار الحرب ودار الإسلام ولا يمكن أن نستدعي
فتاوى ابن تيمية في التعامل مع أسرى الحروب

وفي قضايا العبودية والرق وقضايا المرأة والأقليات
وقضايا المواثيق والعهود الدولية. فنحن نلامس اليوم
الكوارث المترتبة عن استدعاء الفتوى خارج الزمكان
من طرف التنظيمات الإسلامية المتطرفة، وأجزم
قطعا أن لا قيمة لأي إصلاح في القطاع الديني من
دون هذه الثورة الفقهية والفكرية وفتح باب الاجتهاد
والتجديد. فلا مستقبل ولا ضمان للإصلاح الديني
إذا ظل رواد هذا الحقل من علماء وفقهاء ودعاة
وسياسيين يمتحون من فقه الجمود والتقليد ويروجون
له. يجب ألا يفهم من كلامي أنني استصغر فكر وفقه
وإبداعات واجتهادات الآباء والأجداد. أبدا، فأنا لم
أقصد هذا الأمر ولم أعنه. فلست عاقا ولا جاحدا.
كل ما في الأمر أنني مؤمن بأن لكل زمن قضاياها
و أسئلته و تحديات واقعه، فطبيعي أن يكون لكل
زمان فقهه وفكره و رجاله المجددون للإجابة عن
أسئلة عصرهم و تحدياته وليس فقط إصلاح أو ترقية
فقه وفكر متجاوز. وليس بالإكراه أو المصادرة للرأي
المضاد أو بالتشبث بالمووروث الفكري والفقه
والدفاع المستميت عنه سنتنصر للدين وعلى الداعين
للفصل بين الدين والسياسة ونضمن انتماء الناس
للدين فهذا أمر حاولته الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا
و أخفقت فيه فهجر الناس الدين أو على الأقل فصلوا
بينه وبين السياسة وجعلوا الدين لله والوطن للجميع.

إن المسلمين حينما يعتبرون أن خاصية الإسلام
الأساسية تكمن في كونه دينا صالحا لكل الأزمان
والأمكنة أي دين لا تنتهي مدة صلاحيته، فلأنه
يستمد هذه الخاصية من الاجتهاد والتجديد الدائمين
المستمرين. والنموذج الواضح نجده في تجربة
الخلفاء الراشدين الذين فتحو باب الاجتهاد على
مصراعيه عندما ظهرت مستجدات على المجتمع
الإسلامي نتيجة توسع وتطور الدولة، مستجدات
استدعت أن يفتح الصحابة الكرام نقاشا واسعا حولها.
بعض هذه الإشكالات/المشاكل ارتبطت بالأساس
بالاجتهاد في نصوص دينية. وهنا يجب التنويه إلى
أن الصحابة أو التابعين لم يكونوا كلهم على قلب
رجل واحد، باختلافوا في التأويل والاجتهاد وفي
إعادة قراءة النصوص، لكننا لم نسمع أحدا منهم
يتهم المعارضين له أو يطعن في دينهم. فكان بينهم
النصي الحرفي الذي يقول بظاهر النص وكان منهم
من ينادي بالتعامل مع النص من خلال مقاصده. وفي

النهاية انتصر التجديد على المحافظة وانتصر التأويل المقاصدي على الحرفية فحرموا زواج المتعة وامتنعوا عن إيتاء الصدقات للمؤلفة قلوبهم وتوقفوا عن توزيع غنائم الأراضي المفتوحة على الفاتحين وأفتوا بضرورة بقاء جزء مهم منها في ملكية الدولة الخ.... بل اجتهدوا في الاستفادة من حكمة الشعوب الأخرى في تنظيم الدولة (نظام الدواوين من الفرس) أو تنظيم الجند (الرومان). وعلى هدي الصحابة الكرام سار السلف الصالح؛ فهذا الإمام الشافعي يجسد في إحدى فتاويه دور المتغير المكاني حيث أفتى في نازلة فقهية بالشام بفتوى وأفتى في نفس النازلة في مصر بنقيض فتواه في الشام وحينما سئل عن هذا الأمر برره بتغير المكان. وما أروع تلك القولة الدالة على أهمية المتغير الزماني المنسوبة لعلي ابن أبي طالب رضي الله عنه: " لا تكرهوا أبناءكم على أخلاقكم فإن لكل زمن أخلاقه". ومن باب التنويه فإن الفقه المقاصدي قد ظهر بشكل بارز عندنا في المغرب من خلال مدرسة الشاطبي المقاصدية التي تعاملت مع النص من خلال تأويله لكي يساهم في تحقيق العدل بين الناس. وقد نجح الشاطبي رحمه الله في وضع المبادئ الأولى لحقوق الإنسان في كتابه القيم الموافقات حيث أكد وجوب: حفظ النفس، حفظ العرض، حفظ الدين، حفظ النسل، الخ.

السلطة في احتكار الدين كأحد عناصر القوة السياسية (احتكار المؤسسة الرسمية للدين، استرداد الهيمنة على المساجد الخ...) وتوظيف علماء وزارة الأوقاف ووعاظها كحراس يسهرون على "الأمن الروحي" للمواطنين أمر يدعو للاستغراب وينم عن قصر النظر وقد يكون معيقا لتطور الحياة السياسية ببلادنا. المسألة أكبر وأعقد من بسط النفوذ على هذا المجال سواء بالمغرب أو في دول المهجر. ذلك أن النجاح في إصلاح الحقل الديني رهين بالدرجة الأولى بإصلاح الفكر والفقه السني المالكي وتجديدهما كي يسيرا التحولات الجارية في مجتمعنا وفي العالم من حولنا في أفق بناء مغرب الديمقراطية والحداثة (المبدعة وليس المقلدة)، مغرب النماء والتقدم بعيدا عن التقليديانية والمحافظة واستعارة الماضي فكرا وفقها واهتمامات وحلولا، مع كل ما يترتب عنه من إعادة إنتاج فكر وفقه لا علاقة له بالواقع وانتظاراته وتحدياته إن على المستوى الداخلي المحلي أو عند مواطنينا في بلاد المهجر ومن إعادة بناء وإنتاج خطاب ديني وفقه يساهم في استمرارية وإدامة واقع الإكراه والاستبداد والقهر والغلبة خدمة لمصالح فئات لا تريد تحقيق الانتقال إلى الديمقراطية وبناء دولة العدل والمساواة وحقوق الإنسان. والأسوأ من كل هذا قد يترتب عن تعثر الإصلاح وتجديد الفقه والفكر الديني هجرة الجماهير نحو اتجاهات دينية أكثر تطرفا وعنفا خصوصا في ظل هيمنة فضائيات تبشر بهكذا فكر وفقه مغال في التطرف والانسداد.

5. إصلاح الحقل الديني مهمة أكبر من السيطرة عليه

إن الإجابة عن أسئلة إصلاح الحقل والفكر الديني ووضع فقه جديد ليس ترفا فكريا. فالنجاح أو الفشل في هذا الورش سيكون مفصليا في تحديد مستقبل المجتمعات العربية والإسلامية ومن بينها المجتمع المغربي. إنه أكبر وأهم من مجرد كونه مباراة حامية الوطيس تدور بين "الإسلام الرسمي" والحركة الإسلامية بمختلف تجلياتها وعناوينها من أجل احتكار التكلم باسم الدين واحتكار الفتوى فيه وتوظيف الدين في الصراع السياسي وتأسيس الشرعية وفي الصراع على المصالح المتعارضة للفرقاء العاملين في الساحة... فالحديث عن الإصلاح بما هو "هيكلة" للحقل الديني بنفس أمني يروم استمرار

1- الكتابات

في جدليات السياسة والدين

المقدس الكلياني وموت الكتاب

نور الدين الزاهي

الدين والسياسة ومأزق ما بين الوصل والفصل
في الفكر الإسلامي الحديث

إدريس الكنبوري

جدلية الدين والسياسة في الإيديولوجيا الصهيونية

رشيد دوناس

المقدس الكلياني وموت الكتاب



نور الدين
الزاهي

على يد أهله، فذاك ما يحتاج إلى
جهد التفسير والبحث والتأويل

يقدم الباحث "أوليفي روا"
فكرة كبرى مفسرة لفعل موت

الكتاب منطوقها تعويض الكتاب المقدس كمرجعية
للفعل، بالجهل المقدس كمحفز ودافع للفعل. يقول
بهذا الصدد: "الظاهرة الرئيسية في هذه التحولات
هي الانفصال بين الديني والثقافة أي أن الأديان
تجذب الأتباع من خارج الثقافات المقترنة بها
تقليدياً، أو ذات تأثير على صعيد فقدان الهوية
الثقافية غير متبوع بتناقض: إنها تنأى بنفسها عن كل
الثقافات المكتنفة، المعتبرة دنوية جداً، لا بل وثنية
حتى، من غير أن تغدو مع ذلك هي المروجة للثقافات
الجديدة" (1)

لم يعد الديني يقدم الآن معرفة، بل أصبح
ينبذ كل معرفة ولو كانت دينية. كلام الله لم يعد كي
يصل في حاجة لكتاب، بل فقط لكلام حي عابر في
الحلم أو اليقظة (2). إلغاء الكتاب وإلغاء اللغة الرمزية
الحاملة للكتاب من طرف الدينين الجدد أصحاب
الأمر والإمارة، لصالح كلام النهار أو الليل " هو بلا
ريب أكمل مثال على الجهل المقدس " (3)

توارى الخطاب الصوفي "العالم" وامحت
معه مساهمات وتدخلات صوفية الزوايا والطرق،
ومع تواريهما أفل البعد الرمزي للكتاب، ومات غناه
المفترض. ليس الصوفية أهل كتاب بل أهل إشارات
ورموز، ولذلك تعرضوا يوم كان الكتاب محط
مطارحات بين مؤوليه المتعارضين لهجوم مزدوج.
هجوم ممن اعتبروا الكتاب مقدساً بكونهم أهل حال
وبدعة، وآخر ممن يرون أن الكتاب مقدس لذلك
يجب إبعاده عن العالم الدنيوي الجماعي، بكونهم
مخدري عقول وأصحاب شطحات لا فائدة عقلانية
من ورائها (4). لم يتبق من الكتاب لا الكتاب ولا
عمقه وغناه الرمزي المفترض. غادرنا كمجتمعات

ليس من الصعب على متتبع تغيرات العلاقة بين
الدين والسياسة في المجتمعات المركبة إسلامياً وعربياً
بوصفها المهيمنة على الدولة والقوانين والمؤسسات،
أن يسجل افتقاد المجالين معا (الديني والسياسي)
لمرجعية الكتاب. لم يعد فاعلو المجال السياسي
يمتحنون من نظريات فكرية -إيديولوجية تمكّنهم
من مناظرة ومطارحة الفاعلين الدينيين- السياسيين
فيما يقدمون داخل المجال السياسي. ونفس الأمر
يعيشه أهل الدين الحركيون. لا أفكار كلامية أو
أطروحات لاهوتية مضادة تفتح النقاش العمومي حول
ما تعيشه المجالات السياسية من اكتساح للبلاغة المدنية
والحقوقية المؤسسة لقيم الحق والمساواة والكرامة
والحرية والمشاركة والإشراك... لا أطروحات من
هذا الطرف قادرة على مجادلة أسس وعلات تفهقر
المرجعيات الدينية المؤسسة واتساع رقعة و وزن الفعل
الديني السياسي، ولا أطروحات من الطرف الآخر قادرة
على مجادلة أسس وعلات تفهقر المرجعيات الفكرية
والإيديولوجية المؤسس للفعل السياسي وفي الحين ذاته
اندلاع الثورات والاحتجاجات الكبرى في المجتمعات
العربية والتي لازالت تهيكّل الحقول السياسية و تنموج
بمكوناتها لحدود الآن.

لم تعد العلاقة بين الديني والسياسي تحيا
داخل دائرة التضاد بين إستراتيجيات التفسير والتأويل
للمرجعيات المؤسسة أكانت دينية أو نظرية سياسية
وفلسفية. لقد فقد الدين كلاميه وفقدت السياسة
إيدولوجيها. لم تعد المكتبة بوصفها محكمة العقل
مجادلة للمسجد رمز محكمة النقل والشرع. ومثلما
سطع نجم الداعية المفتي مقابل الفقيه العالم قابله
سطوع نجم رجل السياسة داعية التقنية- الانتخابية،
مقابل السياسي المناضل المنخرط عن فكرة وقناعة.
هي إذن لحظة موت مرجعية الكتاب.

ليست مرجعيات السياسة مقدسة، ولا يمكنها
أن تكون كذلك، لذلك فموتها قابل للتفسير والتبرير،
لكن أن يموت الكتاب المقدس بهوامشه وشروحاته

صفها. الإجهاض حرام لأن الحق في الحياة تضمنه حقوق الإنسان حق التصويت والترشيح مضمون لكل المواطنين لأنهم سواسية أمام القانون. التحكيم يكون لصناديق الاقتراع ...

خروج الدين من دائرته وولوجه مجال التدين رفع الفروقات بين الدين والسياسة. كل شيء أصبح سياسة وديننا في الآن نفسه بالنسبة لرجل السياسة داعية التقنية الانتخابية وداعية الدين الطقوسي. أصبحت الديمقراطية لغة مشتركة بين الداعية الإسلامي في تركيا والنهضوي الإسلامي في تونس والتنموي العدالي في المغرب ورجل السياسة التقني. لم تعد المرجعيات ذات أهمية في ظل موت الكتاب. اللعبة الديمقراطية الانتخابية موطن اتفاق، لكن بأية مرجعية؟ إلهية أم إنسانية؟ طبيعية أم ثقافية، بأي ثمن ومديونية على مستقبل الذين ينتظرون في أرحام القادمين؟ (6)

التواطؤ والتفاوض الصامت على الموت المتوحش للكتاب بين السياسي التقني والداعية المفتي والعلوم الاجتماعية لم يسمح لهم جميعا باستباق التحولات التي سيعرفها الديني-السياسي. أضمر الفاعل السياسي والفاعل الديني-السياسي عن جهل، قوة رفع الدين الكتابي إلى مرتبة السمو الشخصي (ما يسميه عبد الله العروي بالعلمانية) (7) وأضمرت العلوم الاجتماعية عند أهل المغرب والمشرق، عن قصد واع أو جاهل، المرجعية الفرويدية، في مقارنة المسألة الدينية.

مع ثلاثينيات القرن الماضي حرم تدريس المنطق وعلم الكلام وعلم الفلك وعلوم دينية أخرى من جامعة القرويين، وبعد الاستقلال المدبر حرمت الجامعات المغربية من تدريس العلوم الاجتماعية الأساسية، وبعد إصرار وتعب نخبة من المفكرين على إنشاء معهد خاص بالسوسيولوجيا تدرس تحت يافطته العلوم الاجتماعية المتنوعة، تم خنقه قسرا ومحوه من الخريطة العلمية. وبعد استعادة الجامعة والمعاهد العلمية المغربية لأنفاسها فتحت شعب العلوم الاجتماعية المتعددة مع منع غامض للأنثروبولوجيا ورفض واضح ومعلن للتحليل النفسي تتدخل الأنثروبولوجيا الاجتماعية في تعرية التراتبات والبنى القبلية والثقافية المؤثرة لحظوة الأعيان

استراتيجية التأويل لنلج استراتيجية التنفيذ، خرجنا من دائرة نظام الفكر لنلج دائرة نظام الفعل⁽⁵⁾. نظام الفعل ستسعد له العلوم الاجتماعية لأنها ستكسب أخيرا مجالا استثماريا جديدا. موت الكتاب سيتم تأبينه في جسد المعتقدين فيه، وستتحول إشكالية الدين والسياسة من علاقة تناحرية وتفاوضية، حسب موازين القوى الفكرية والمجتمعية، بين التأويلات إلى رصد إمبيريقلي لشيء جديد ومغاير اسمه التدين. الدين ليس هو التدين. الدين لا يمكن رصده علميا -تجريبيا، في حين يمكن رصد التدين بأدوات العلوم الاجتماعية والإنسانية لأنه يتعلق بكيفية ممارسة جماعة ما لاعتقاداتها داخل نمط عيشها الجماعي اليومي وشعائرها وطقوسها في حياتها الملموسة. الدين الذي يمكن الحديث عنه علميا هو ما يعلنه ويظهره جسد الفرد والجماعة في نوع اللباس وطرق الصلاة والجنائز والعرس والختان وطهارة الجسد ... هو المقدس في شكله الطقوسي والشعائري الذي بإمكانه أن يجيبنا علميا عن درجات تدين المجتمع وعن محرار قوة حضور الدين في المجتمع وعن ضرورة مراجعاتنا لأسئلة الدين والهوية والتميز والحرية ... وهي كلها أشياء يهتم بها رجل السياسة داعية التقنية الانتخابية ويبني عليها أفكاره الصغرى الفرحة.

التدين الآن هو ما يراقبه ويتتبع أخباره رجل السياسة، المسألة في نهاية المطاف إنتخابية-تقنية وليست مجتمعية-ديموقراطية. بقدر عدد المتدينين في المجتمع يجب تلطيف درجات التفاوض مع الطقوس والشعائر الدينية. الطقوس الدينية ليست مضرّة كالأفكار الدينية، إنها تسري مع سريان حياة الجماعة. الجنائز الدينية والعرس والختان والإرث وسلام المصافحة لا فعل جوهري لها. هي طقوس في النهاية. والطقوس هي لحة كل جماعة إنسانية.

انغرس الديني مع موت الكتاب في التدين الطقوسي، وأصبح الرمز الديني رمزا جسديا يعلن الظهور التمييزي في اليومي. هي موازين القوى بلغة الداعية المفتي ورجل السياسة التقني. الكتاب الذي كنا نختلف عليه دفن والآن لن نختلف حول بلاغة الديمقراطية. الآن نحن في صراع حول المجتمع. حق المرأة في التعليم لا خلاف حوله، لكن من حق الفتاة أن ترتدي حجابها وأن تجالس الفتيات في

خاصيات الوهم هذه هي ما يميز المقاربة الفرويدية للدين عن الماركسية، ويجعل الدين كما يسجل ذلك بول ريكور وهو يحاور فرويد ينبع من سيمياء الرغبة وليس المعرفة أو الوعي، ومن ثم تكون مهمته إشباع وملء وشحن رغبة لا واعية⁽¹²⁾. في صلب مهمة الدين هذه تكمن كل نقاط ضعف وخطورة الدين (قوة التخدير والتبريد وشد الوعي إلى الخلف والتي كشف ماركس عن أهم مواطنها) وكذا سر قوة الدين في تحقيق نجاحاته وديموته (قوة التجيش وال جذب والاستقطاب والتهيج والتي لم يرها ماركس بكل عدته النقدية). تمفصل قوة الدين وضعفه هو المنطقة التي كشف عنها فرويد بكل دقة وعمق وربما لذلك يكون فرويد أقرب العلماء لتفسير ما يحدثه المعتقد الديني الآن في حياة الأفراد والمجتمعات. تكمن قوة الدين حسب سيغموند فرويد في كونه يشبع الفضول، هذا الذي نعتة باسكال بمرض الإنسان الرئيسي، عبر منح صورة واضحة عن الخلق وأصل الكون ومتناه. ويمنح رغبة الحماية إشباعها عبر عرض الحماية الإلهية بوصفها حماية ضد جبروت الطبيعة وجبروت كل قوى المجتمع الظالمة. مثلما يعرض قوة الدعم في المحن عبر التسمي ويكون الأمر في هذا المستوى منتجا للفن وما شابهه، لكن أيضا بواسطة التماهي مع الآباء الرمزيين من أبطال السير المقدسة والبطولات التاريخية والخواقية. ويشترط كل هاته العروض الاستيهامية بقواعد سلوكية وأخلاقية صارمة تضبطها آليات التحليل والتحرير. كل ذلك مقابل منح العرض النهائي للسعادة الأخروية والأبدية⁽¹³⁾.

بمجمل هذه العروض التي تقدمها الديانة، تكون حسب سيغموند فرويد المؤسسة الرمزية الوحيدة التي تؤمن للفرد والجماعة عروضاً لا تستطيع تأمينها أية مؤسسة جمعية أخرى سواء كانت علمية أو اجتماعية أو سياسية. وفي ذلك تكمن قوة جذبها وتجييشها، وفي الآن نفسه ضعفها الكامن في مخاطرها على الفرد والجماعة الإنسانية. بقدر ما تقدم الديانة، كما يقول فرويد، عرض "الراحة المريحة لنفس الفرد وهو يرى كيف حلت تناقضات حياته الطفولية النابعة من المركب أو العقدة الأبوية (والتي لا تحل أبداً) ورفعت لتحل محلها أجوبة وحلول مرضية للجميع"⁽¹⁴⁾، بقدر ما تحنط في

في القرى والحوضر، مثلما تفتح الأثروبولوجيا الثقافية على أسئلة المقدسات السياسية والثقافية المؤسسة لديمومات التسلط والاستبداد داخل الدولة والتنظيمات السياسية والمدنية⁽⁸⁾. قد يتفهم الباحث أمر إرجاء الأثروبولوجيا بحجة موروثها الاستعماري، لكن إقصاء التحليل النفسي لا يجد له من تبرير سوى في كون مقاربتة للمسألة الدينية تعتبر المقاربة العلمية الأكثر راديكالية ونقدية (التحليل النفسي الذي ظل يلقي لطلبة علم النفس بالجامعات المغربية لم يحتضن أبداً رأي التحليل النفسي الفرويدي في المسألة الدينية). ما الذي يعلمنا إياه التحليل النفسي عن المعتقد والإحساس الدينيين؟

لم يكن كارل ماركس بالفيلسوف البسيط حينما قارب المسألة الدينية بكونها مسألة وعي خاطئ ومقلوب وزائف⁽⁹⁾. بحكم أنه زعزع الخلط الحاصل بين ما ينتمي لدائرة الوعي القصد والعقل وما يتلبس بلباسها. فإذا كان الدين ينتمي لمجال الوعي فإنه يدخل في الوعي قلباً وزيفاً وخطأ تكون له انعكاسات كبرى على كيفية تحقيق الكائن الإنساني لوجوده. "الدين هو التحقيق الوهمي للكائن الإنساني" يقول ماركس⁽¹⁰⁾. بمفهوم الوهم ينزل ماركس الدين من تفسيره بما يحول في الشعور والوعي إلى ما هو تحت ذلك، إلى أساسه التحتي المادي والتاريخي. إنزال الدين والشعور الديني إلى ما تحت الوعي وتفسيره بذلك هو ما يجعل قراءة ماركس ضرورية لفهم قوة التحليل الفرويدي وراديكاليته.

لا ينعت فرويد الديانة بالخطأ أو الزيف ولكن يستعمل مفهوم الوهم. الديانة وهم وبما أن استراتيجية التحليل النفسي العلمية هي الكشف عن أوهام النفس الإنسانية فإن التقاء في طريق تحليله للظواهر الإنسانية بالمعتقد الديني لا مفر منه. يعتبر س. فرويد في كتابه "مستقبل وهم" الأفكار الدينية أوهاماً، أي، تحقيقاً للرغبات الإنسانية الأكثر عتاقة، وقوة وضغطاً. إن سر قوة هذه الأفكار كامن في قوة هذه الرغبات. في هذا السياق يميز فرويد الوهم عن الخطأ قائلاً "ليس الوهم والخطأ شيئاً واحداً. ما يميز الوهم هو كونه مشتق من الرغبات الإنسانية. إنه قريب من فكرة الهذيان، لكنه مميز عنها. الهذيان يوجد على طرف نقيض من الواقع، في حين أن الوهم ليس خاطئاً بالضرورة، أو غير قابل للتحقيق، أو متناقض مع الواقع"⁽¹¹⁾.

وضعية الإعاقة والتقهقر النفسي والجنسي والمعرفي. يمنح فرويد مثال التربية الدينية في المدارس ويقول عنها، بأننا حينما نفرض على الطفل مادة التربية الدينية وهو في سن لا تسمح له بفهم وتحمل ثقل معتقداتها ومعانيها وتهديداتها بالعقاب، فإننا نحكم على هذا الطفل في مرحلة استيقاظ فضوله المعرفي بأن لا يسأل أو يجادل على اعتبار أن تلك المعتقدات قد أصبحت غير قابلة للنقد والسؤال والتشكيك، وهو ما يعيق انتفاحه على سؤال الحقيقة والجسد والنفس (15).

لم تتوقف تحليلات فرويد للظاهرة النفسية عند حدودها الفردية، بل تخطتها لمعالجة الظواهر الجماعية والمجتمعية وفي ذلك ما يجعله مرجعية للعلوم الاجتماعية سوسيولوجية كانت أو أنثروبولوجية أو سياسية.

ليست الديانة وهما يستدعيه فعل إشباع رغبات فردية دنيوية وعتيقة فقط، بل إنها أيضا ظاهرة اعتقاد جماعي وجمعي وهو ما يجعلها متأخية مع الإيديولوجيا وعلى علاقة مع عودة المكبوت. وككل إيديولوجيا كلياوية تجعل الديانة أفراد الجماعة يبايعون مثالات كبرى ويضعون أعناقهم ورقابهم في خدمتها والدفاع عنها والتضحية لأجلها والتضحية بمن يضادها. خاصية تستدعي عدم التسامح مع كل من وضع موضع شك أو سؤال المبادئ المعروضة كأساس موحد للجماعة وحامي حياتها المتماسكة. بل أكثر من ذلك لا يتم انتظار حدوث التشكيك والتساؤل، فللديانة في بعدها الإيديولوجي، آلية الدفاع الاستباقي القبلي ضد كل الأفكار والتمثيلات التي تستهدف سؤال الحقيقة وهو ما يولد الخوف القبلي من كل معرفة تتغىي الحقيقة ولو كانت معرفة لاهوتية أو كلامية. ولذلك يعتبر فرويد الأفكار الدينية خطرا يهدد بتقهقر الإنسانية في بحثها العلمي عن الحقيقة (16).

لا تهدد الديانة، حسب فرويد، البحث العلمي بل أيضا العيش الإنساني. فالديانة بقدر ما تخاف سؤال الحقيقة تخاف سؤال الحرية. وبسبب ذلك تعمل على توسيع دائرة التحريم لتشمل العيش الاجتماعي. "التأسيس الاجتماعي للتحريم الثقافي" (17) هو أخطر أشكال التماس بين الديانة

والمجتمع، حيث يخرج التحريم من الكتاب ليعمم على المجتمع. وبتعميم التحريم في المجتمع يكون الدين قد فقد كلياته المقدسة وفضل عوضا عنه أشخاصا يشعرون باسمه الغائب لما يمكن تسميته بالمقدس الكلياني.

في ثقافة العرب المسلمين ونصوصهم الدينية لا يتعارض المقدس مع الدنيوي، مثلما لا يتوازيان على غرار ما هو حاصل في الثقافة الدينية المسيحية. يتعايش المقدس مع الدنيوي في حياة المسلمين ضمن منطقة ينعثها الباحثون بالمقدس الدنيوي، وتشمل هاته المنطقة كل ما يتعلق بإدارة الكسب والمال والعمل والطعام والزواج وكافة أشكال المعاملات. في هذه المنطقة الوسطى يخرج الحلال من دائرته المحضة (الحلال البين) مثلما يحصل نفس الأمر مع الحرام المحض (الحرام البين)، كل ذلك لأجل تحقيق التوازن بين الوضع المتعالي للمقدس والوضع السفلي للدنيوي في الحياة اليومية لجماعة المسلمين. إنها الوظيفة الأساسية والشرعية لهاته المنطقة الوسيطة المسماة بالمقدس الدنيوي.

منطقة المقدس الدنيوي هي منطقة التماس بين حياة الدين وحياة الدنيا، لذلك كل خلل في كمية الشحن، واشتداد في درجات الهيمنة والسيطرة تهدد كلا من المقدس والدنيوي على السواء. ما نعيشه الآن، هو النزوح الجامع لتوسيع دائرة المقدس الدنيوي، ومن ثم توسيع حضور المقدس في الدنيوي، ليشمل ويغطي كل مناحي الحياة الدنيوية. إنه ما يضيف على المقدس الديني صفته الكليانية القاتلة والمستبدة، والمتمثلة في توسيع التحريم وبسط شموليته. مع توسيع دائرة التحريم تتوارى العقيدة وراء الشريعة ويحتجب الغنى الرمزي للديانة وراء قدسية الفعل والتطبيق والتنفيذ. يُغلق الكتاب وتوصد معه كل أبواب ومنافذ التساؤل عن حقيقة ما يحمله ويدعو إليه. انتصار القصص وحد التطبيق والتنفيذ يحول الشريعة إلى شعار والمؤمنين إلى جند الله والجهاد والشهادة إلى صناعة متطورة للقتل.

-
- (1) - أوليفيه روا، الجهل المقدس: زمن دين بدون ثقافة. ترجمة صالح الأشقر، الطبعة الأولى، 2012م، ص: 36.
- (2) - نفس المرجع، الصفحة، 228.
- (3) - المرجع نفسه الصفحة، 229.
- (4) - نورالدين الزاهي، الهوية بين القدسي والصوفي، مجلة مواقف، عدد 69، 1992م.
- (5) - للتوسع أكثر يمكن الرجوع إلى نورالدين الزاهي، المقدس والمجتمع، إفريقيا الشرق، 2011م.
- (6) - للاستزادة المعرفية يمكن الرجوع إلى محاضرة المفكر عبد الله العروي، المواطنة والمساهمة والمجاورة، أُلقيت بالمكتبة الوطنية بالرباط، 2014م
- (7) - عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، 2008م، ص، 210-211.
- (8) - للمزيد يمكن الرجوع إلى نورالدين الزاهي، المدخل لعلم الاجتماع المغربي، منشورات مجلة وجهة نظر 2011م.
- (9) - ماركس -إنجلز، نصوص حول الدين، دار الطليعة، بيروت، ص: 33
- (10) - نفس المرجع، ص 36.
- (11) Freud. L'avenir d'une illusion. puf . 1971. P ; 37
- (12) - P. Ricoeur. De l'interprétation. Essai sur Freud . Paris .Seuil .1965 .p. 230-
- (13) .Freud.S. Nouvelles conférences sur la psychanalyse. Septième conférence. tr .a. Berman . Gallimard. 1936. P. 240-
- (14) Freud. S. L'avenir d'une illusion . Op .cit . p. 44-
- (15) ibidem-
- (16) ibid . p. 182-

الدين والسياسة... مآزق ما بين الوصل والفصل في الفكر الإسلامي الحديث



إدريس
الكنبوري

كاتب وباحث في
الجماعات الإسلامية

والشأن الديني، صدر
له مؤخراً "شيوخ
في ثوب إسلامي:
محطات في الإسلام
السياسي والسلفية".

تدبير المجال الديني، من دون أن
يحدث احتكاك بين الإثنين، بحيث
تتحول السياسة ديناً والدين سياسة،
الأمر الذي سيعيد من جديد الحروب
التي كانت تقوم على أساس ديني
في الماضي.

اتسم موقف الفكر الإسلامي
الحديث تجاه العلمانية الغربية
بنوع من الالتباس الواضح، وقد
نتج هذا الالتباس بشكل أساسي
من كون العلمانية الغربية تعني
تحديد الدين من الحياة العامة في
الوعي الإسلامي، ولم يتم النظر

إليها بوصفها أداة لعقلنة السياسة المدنية وتقليل
الخلاف الديني، الذي لا يُحل بسهولة ويمكن أن
يكون باهظ الكلفة. وقد حاول الوعي الإسلامي
الحديث إجراء قراءة جديدة للتاريخ الإسلامي، غلب
عليها التأثير بتلك التجربة الأوروبية المتعلقة بالفصل
بين الدين والدولة، وذلك بطريقة ضمنية غير مدركة،
وتمثل ذلك على الخصوص في الطروحات الفكرية
للحركات الإسلامية.

أعادت الحركات الإسلامية قراءة تاريخ
الإسلام انطلاقاً من التجربة الأوروبية الحديثة،
فانقلاب الخلافة إلى ملك حسب ابن خلدون أصبح
يعني ضمناً الانفصال بين الدين والدولة، أي نوعاً من
العلمانية قبل ظهور المصطلح في أوروبا بقرون عدة.
وبالرغم من أن ابن خلدون لا يتحدث عن الملك
بطريقة سلبية، ويميز بين الملك الطبيعي، وهو الحكم
المستبد المتوحش، والملك السياسي، وهو الحكم
الصالح المهتم بتدبير الأمور الدينية للريعية⁽¹⁾، إلا
أن ما كتبه تعرض لقراءة اجتزائية لتكييفه وفق القراءة
السياسية التي أرادت الحركات الإسلامية.

فرضت قضية العلاقة بين الدين والسياسة
نفسها على الفكر الإسلامي بشكل مبكر، وإن لم يتم
التفكير فيها بطريقة واعية إلا في العصر الحديث،
بعد الانفتاح على أوروبا وملاحظة تجربتها التاريخية
في فصل الكنيسة عن الدولة. وقد أثرت هذه التجربة
على الأداء الفكري والسياسي للحركات الإسلامية،
في قراءتها للتاريخ الكلاسيكي وللممارسة السياسية
الحديثة للدولة الوطنية في العالم العربي؛ ذلك أن
مصطلح العلمانية، الذي يعني فصل الدولة عن
الكنيسة في أوروبا، شكل آلية منهجية استخدمت
لقراءة التاريخ الإسلامي، بأثر رجعي، فجرى بذلك
سحب التجربة الأوروبية المعاصرة على التجربة
القديمة للمسلمين، من دون إدراك واع بذلك.

تعد الدولة القومية في أوروبا ثمرة لعملية
الفصل التي حصلت بين الممارسة السياسية
والممارسة الدينية، إبان القرن الثامن عشر. فنتيجة
للحروب التي كانت تقوم باسم الدين، جرى الاقتناع
في أوساط النخب الأوروبية بأهمية إبعاد قضايا
الدين والإيمان والعقيدة عن الحقل السياسي، بما لا
يحول هذا الأخير إلى ساحة لتصفية الحسابات وإنفاذ
المصالح باستثمار سلاح العقيدة ضد الآخرين، الذين
يشتركون جميعاً في نفس العقيدة. وقد حصل هذا
الوعي السياسي والفلسفي في أوروبا كمحصلة لتجربة
مريرة وموجعة استمرت طيلة قرون، ونضج باضطراب
بناء على فلسفة جديدة تؤكد بأن العقيدة مشتركة عام،
والسياسة اختيارات خاصة، وبأن إدخال العقيدة في
السياسة سوف يجعلها عقائد متعددة ومتنافرة بتعدد
وتنافر الاختيارات السياسية.

لقد كان الطموح الأساسي للعلمانية في الغرب،
في السياق التاريخي، الفكري والفلسفي، الذي نشأت
فيه، هو إقامة مجال خاص للسياسة العملية، أي سياسة
المدينة بالمفهوم الفلسفي الإغريقي القديم، وجعل
مسألة التدبير لشؤون الدولة والمواطن في معزل عن

شكل المبدأ الأول طموحا نحو إشراك الأمة في السلطة السياسية، وانعكس من خلال نقد الحكم الفردي والاستبداد، وهو ما مثله بوجه خاص كل من عبد الرحمان الكواكبي وجمال الدين الأفغاني. فقد انتقد الأول الاستبداد انتقادا شرسا في كتابه الذائع "طبايع الاستبداد"، حيث عرى مختلف مظاهر الاستبداد والدعائم التي يستند عليها، سواء كانت الدين أو المال أو السلطة أو الأخلاق أو غيرها، ودعا إلى مشاركة الأمة، من خلال أهل الحل والعقد، في الحكم، وفق آلية الديمقراطية، وأطلق على هذه الصيغة في الحكم اسم "الحكم الاشتراكي"، نسبة إلى المشاركة لا إلى الفلسفة الاشتراكية. يقول على سبيل المثال: "وقد ظهر مما تقدم أن الإسلامية مؤسسة على أصول الحرية برفعها كل سيطرة وتحكم بأمرها بالعدل والمساواة والقسط والإخاء، يحضها على الإحسان والتحابب. وقد جعلت أصول حكومتها: الشورى الأرسطوقراطية أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم، وجعل أصول إدارة الأمة: التشريع الديمقراطي أي الاشتراكي"⁽²⁾.

أما الأفغاني فقد كان واضحا في التنبيه إلى خطورة تغييب صوت الأمة وعدم استشارتها، في الاختلال الذي يلحق بالمجتمع الإسلامي وبمشروعه الحضاري، وربط بين غياب القانون وبين التخلف، إذ كتب يقول "الأمة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحكم واحد إرادته قانون، ومشيتته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، تلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير"⁽³⁾.

والى جانب المطالبة بالمشاركة في الحكم وبتطبيق الشورى كان هناك مطلب آخر يتمثل في الدعوة إلى فصل الدين عن السلطة، وليس عن السياسة طالما أن الإجماع كان قائما على أن الإسلام ليس دينا خاليا من السياسة كما هو الأمر في المسيحية. وقد قصد هؤلاء بذلك الفصل تجريد الحاكم من سلطان الدين الذي يمكن أن يلجأ إليه لتبرير سياساته والتعالي على الأمة، ونزع القداسة عن الحكم، والقضاء على المبدأ الكسروي الموروث القاضي بأن "السلطان ظل الله في الأرض".

اتسم موقف الفكر الإسلامي الحديث تجاه قضية الفصل بين الدين والسياسة بنوع من الارتباك، وذلك بسبب التلقي السلبي لأطروحة العلمانية الأوروبية، التي فرضت نفسها كمرجعية تاريخية في كل ما هو مرتبط بقضية العلاقة بين طرفي المعادلة، أي الدين والسياسة. وبينما نظر المصلحون الأولون، رواد حركة النهضة في العالم العربي الإسلامي، لمبدأ الفصل بين العقيدة والسلطة، قبل نشوء الحركات الإسلامية، عكست مواقف الأطراف الفكرية في المرحلة اللاحقة، نتيجة التأثير الفكري لتلك الحركات، حالة الارتباك والتخبط تجاه قضية الفصل تلك.

رواد الإصلاح وثنائية الديني والمدني

يتفق جل المؤرخين الذين درسوا تجربة الحكم في الإسلام، وتعاقب الدول والعائلات الحاكمة في تاريخ الإسلام منذ البعثة النبوية، على أن تبعية الممارسة السياسية للنص لم تستمر طويلا، إذ سرعان ما حصل انفكاك الحكم عن النص، أو بالتعبير الشائع لدى الفقهاء القدامى افتراق القرآن عن السلطان، مع معاوية بن أبي سفيان. وما حصل منذ ذلك الانقلاب عبر القرون التالية كان مجرد هوامش على دين الاستبداد الذي قلب المعادلة بين النص والسلطة، بحيث أصبح الأول يدور في فلك الثانية، وهو ما كان وراء ظهور تراكم كبير في فقه الطاعة للحاكم، الفقه الذي استمر يعيش في ثقافتنا الدينية إلى العصر الحالي، وورثته حتى الجماعات الدينية التي نصبت نفسها فيما بعد وصية على الأمة باسم تصحيح وضع تاريخي مختل، بحيث لم تنج منه حتى جماعة الإخوان المسلمين المصرية التي ظهرت في العشرينات من القرن العشرين حينما ركزت على مبدأ الطاعة "في المنشط والمكروه" بالنسبة لأتباعها.

كان هدف رواد الإصلاح في الموجة الأولى هو تصحيح هذه المعادلة التاريخية بين النص والسلطة، وهو ما تم من خلال الإلحاح على مبدئين جوهريين في الدين، من وجهة نظر هؤلاء الرواد: مبدأ مشاركة الأمة في السلطة، ومن هنا الحديث عن آلية الشورى، ومبدأ مدنية السلطة في الإسلام، ومن هنا نزع الصفة العقائدية عن الدولة.

والخضوع، بينما كان قصد الكواكبي الحديث عن "دين الاستبداد" بالنسبة للسلطة و"البطانة"، قاصدا دين العلو والقوة.

ونرى الكواكبي، في نقده للاستبداد السياسي والديني معا، يذهب إلى أبعد مدى فيجعلهما قرينين للخروج من الدين نفسه، ويمثلهما بتكذيب الرسالة وليس حتى بمجرد انحراف عن الدين، إذ يقول في نبذة تتم عن السخط والغضب: "لولا جلم الله لخسف الأرض بالعرب، حيث أرسل لهم رسولا من أنفسهم أسس لهم أفضل حكومة أسست في الناس، جعل قاعدتها قوله "كلم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، أي كل منكم سلطان عام ومسؤول عن الأمة"⁽⁵⁾. واستعارة الخسف هنا فيها نوع من المماثلة بين العرب وبين الأمم الأخرى التي كذبت بالرسول فكان جزاؤها أن خسف الله بها الأرض، مثل قوم شعيب وقوم لوط. وواضح أن التوظيف السياسي لدى الكواكبي كان بارعا، ذلك أن تعطيل القيم الدينية والسياسية التي جاء بها الإسلام هو تعطيل للدين نفسه، ولا يهم بعد ذلك أن تعلن الدولة أو الخليفة انتسابهما إلى الدين.

محمد عبده والشرعية الدينية للسلطة

وقد سار محمد عبده أيضا في نفس المنحى المتعلق بتجريد السلطة السياسية من الرداء الديني، فأكد على مدنية السلطة في الإسلام، وحارب تستر الحاكم وراء شرعية دينية يغطي بها على أخطائه في حق الرعية، وأبطل السلطة الدينية التي يمكن للحاكم أن يلجأ لها كنوع من الإيهام بعصمته أو وقوعه فوق طائلة النقد والمعارضة. فقد رأى أن مفهوم السلطة الدينية انتقل إلى المسلمين من المسيحيين الأوائل، وأن الإسلام عندما جاء هدم هذه السلطة الدينية من أساسها "ومحأ أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم"، وأنه "لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن الرسول كان مبلغا ومذكرا لا مهمنا ولا مسيطر"⁽⁶⁾، وخلص إلى القول بأن الإسلام ليس فيه "ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه"⁽⁷⁾.

واضح أن الشيخ محمد عبده كان يتصدى

لقد وعى هؤلاء أن الاستبداد في العالم الإسلامي ليس استبدادا سياسيا غير مستند إلى مشروعية معينة، ولا أنه يستند إلى مشروعية تاريخية فقط، بل هو استبداد مغلف بالدين طالما أن مشروعية الحاكم في الإسلام كانت دائما ترتكز على الدين نفسه وليس على شيء من خارجه، ولذلك كان من الضروري - وعلى وجه اللزوم - ربط محاربة الاستبداد بمحاربة التصورات السائدة عن الدين، لأن هذه التصورات - في عرف رجيل الموجة الأولى للإصلاح - هي التي أنتجت الاستبداد السياسي.

يقدم لنا عبد الرحمان الكواكبي المثال الأبرز على هذا الربط بين الدين والاستبداد في نهاية القرن التاسع عشر، ويبدو لنا اليوم أن ما قاله الكواكبي قبل أزيد من مائة عام كان بمقاييس ذلك الوقت جرأة زائدة في انتقاد ممارسة سياسية باسم الدين، وتحليلا بارعا سابقا لأوانه. وما كان من الممكن أن يتم قبول ذلك النقد الحاد في تلك الفترة من الركود السياسي والفقه من دون أن يلقي صاحبه الجزاء، ونحن نعرف أن الكواكبي دفع حياته ثمنا لتلك الآراء لأنه قتل مسموما.

خصص الكواكبي في كتابه الذي أشرنا إليه غير ما مرة فصلا ذا عنوان له دلالة واضحة ومباشرة: "الاستبداد باسم الدين"، ربط فيه ربطا آليا بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، حيث قال في بدايته: "تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخوان، أبوهما التغلب وأمهما الرياسة"⁽⁴⁾. فقد رأى الكواكبي أن الاستبداد في السياسة ليس سوى انعكاس للاستبداد في الدين، أي احتكار القول فيه بالنسبة لفئة معينة محيطة بالسلطان، هي التي أطلق عليها اسم "البطانة"، ليس دورها فقط هو تقديم المسوغات الدينية للممارسة السياسية للسلطة، بل أيضا تقديم المسوغات الدينية لهذه الأخيرة من أجل محاربة أي قول آخر في الدين، باسم الدين نفسه، أي سد الطريق أمام أصوات الاعتراض. وهو هنا يسترشد بعبارة ابن خلدون الذي تحدث عن "دين الانقياد"، غير أن المؤرخ المغربي كان يتحدث عن هذا بالنسبة للرعية، قاصدا دين الامتثال

على حكمهم، كأن الظلم أو عدم إقامة العدل ليسا معصية كافية لتزع المشروعية عنهم.

لذلك فإن ما قام به الشيخ محمد عبده، وقبله الكواكبي وآخرون، كان ثورة على الفهم التقليدي لمشروعية السلطة في الإسلام. والواقع أن مساهمة هؤلاء في بداية القرن الفائت كانت محاولة جريئة لإعادة تأسيس العلاقة بين الدين والسياسة، على أساس أن السياسة هي تدبير شأن الرعية وأن الدين يوفر مهمة الرقابة عليها لا مهمة تسويقها، لأن تحول الدين إلى بوق يبرر ممارسات السلطة يفرغه من مضمونه وينفي عنه رسالته التاريخية المستمرة، وهي الشهود. ويستشهد محمد عبده بآيات قرآنية عدة لكي يؤكد أن دور الدين هو الرقابة على الحاكم، بمعنى أنه سلطة بيد الأمة تقوم به الحاكم، لا بيد الحاكم يستبد به على الأمة، مثل قوله تعالى "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون"⁽⁸⁾، وقوله "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"⁽⁹⁾، ثم يقول عبده: "فالمسلمون يتناصحونهم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير، وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه"⁽¹⁰⁾.

لم تكن مهمة إعادة التأسيس هذه للعلاقة بين الدين والسياسة مهمة سهلة في مناخ الثقافة الإسلامية السائدة آنذاك، وخاصة في ظل المناخ السياسي حيث كان الصراع على أشده بين أنصار الإبقاء على الخلافة وأنصار إلغائها أو إصلاحها من الداخل، ثم في ظل التسابق الذي ظهر فيما بعد حول الاستيلاء على تركة الخلافة العثمانية والحلول محلها بين الأنظمة العربية وقتها. وبسبب سيطرة المصالح السياسية ضاعت أصوات الإصلاح في الزحام لأن لا أحد يريد سماع مثل تلك الدعوات الإصلاحية التي من شأنها تهديد مصالح السلطة بدرجة أولى، وهكذا نلاحظ أن السياسة حجبت أهم مشاريع الإصلاح المبكرة التي كان يمكن أن تسهم في تطوير الثقافة السياسية الإسلامية وإثرائها.

لقد وعى الرعيل الأول من المصلحين أن المشكلة الأساسية ليست في السياسة، أي في الدولة كمؤسسة بالدرجة الأولى، كما سيقول الإسلاميون بعد

لأخطر قضية في تاريخ الإسلام تتعلق بمشروعية الحكم والسلطة، وكان بذلك يسير في الاتجاه المخالف للاتجاه العام الذي سار فيه الفقه السياسي التقليدي الذي استمر يبحث عن مسوغات دينية للسلطان حتى ولو كان سلطانا غاشما غير متقيد بأي قيود دستورية، معززا طروحاته بأحاديث نبوية إما أنها وضعت في فترات زمنية معينة لتبرير مواقف السلطة السياسية، وإما أنها تعرضت لتفسيرات تصب في هذا التبرير بالنتيجة، مثل الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله، أفلا ننايذهم بالسيف؟ قال: لا. ما أقاموا فيكم الصلاة". أو الحديث الذي رواه البخاري "حدثنا إسماعيل حدثني ابن وهب عن عمرو عن بكير عن بسر بن سعيد عن جنادة بن أبي أمية قال: دخلنا على عبادة بن الصامت وهو مريض، قلنا أصلحك الله، حدث بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان"، أو الحديث الآخر الوارد عند البخاري أيضا "اسمعوا وأطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله"، وفي الصحيحين: علي المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة". فهذه الأحاديث لا تربط مسألة عزل الحاكم أو الخروج عليه بأي التزامات سياسية محددة أو شطط في ممارسة الحكم أو سوء في التدبير، بل بقضايا عقائدية كالخروج من الإيمان إلى الكفر، أو أخلاقية كالأمر بمعصية، أو تعبدية كإقامة الصلاة، محددة بزمانها ولها مقاصدها النبوية الخاصة التي ترتبط بمرحلة الصراع بين الكفر والإيمان رغبة في الحفاظ على وحدة الصف في الأمة. ولم يسجل التاريخ أن أحدا من الحكام في تاريخ الإسلام أعلن كفره أو أمر بمعصية حولها إجماع على أنها تخرج من الدين لزوما، أو لم يقيم الصلاة، ومن تمة فإن ربط الفقهاء مشروعية الحاكم بهذه الشروط كان بشكل من الأشكال تسويغا لظلم السلاطين وإسباغا للشرعية

الدولة" أو "علماء السلطان"، وكأن تبعية المؤسسات العلمية للدولة الحالية غير جائزة فيما هي جائزة بالنسبة للدولة المنشودة لديهم.

ولعل للمسألة جذورا تاريخية ظلت متركزة في وعي الإسلاميين من دون أن يجري عليها التجديد أو يتم إخضاعها إلى البحث العلمي التاريخي. إن الإيمان بأن مرحلة الخلافة الراشدة هي المرحلة الذهبية في تاريخ الإسلام جعل الإسلاميين يسقطون كل تفاصيل تلك التجربة على التاريخ الإسلامي اللاحق. فإذا كان الخلفاء الأولون مفتين وأهل فقه بسبب قربهم من التجربة النبوية ومرافقتهم لنزول القرآن وتأسيس الشريعة وتخرجهم من المدرسة النبوية، كما كانوا في نفس الوقت رجال حكم، فإن الحكام الذين جاؤوا فيما بعد سرعان ما أصبحوا أشخاصا عاديين من طراز مختلف وأقل مستوى من حيث المعرفة الدينية، وبالتالي لم يعد الخليفة رجل حكم ودين في نفس الوقت، بل أصبح مجرد حاكم فقط يدبر الشق السياسي من الدولة، بينما أصبحت "مؤسسة" العلماء إما في صراع مستمر مع سلطة الحاكم أو تابعة له، بحسب المراحل التاريخية وموازن القوى بين العلماء والحكام.

ويبدو أن تجربة الخلافة الراشدة قد فرضت نفسها على الوعي السياسي للمسلمين منذ وقت مبكر، وظلت تحكم الوعي الإسلامي المعاصر في قسم كبير منه، عدا بعض الاجتهادات المعاصرة، إذ نجد مثلا أن الفقهاء أثناء حديثهم عن مواصفات الحاكم أو الخليفة يشترطون أن تتوفر فيه مؤهلات قلما تجتمع في شخص واحد، بل ينعدم اجتماعها، ومن بين تلك المؤهلات "أن يبلغ مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام"، كما عند البغدادي⁽¹²⁾، أو أن تتوفر فيه "العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام"، كما عند الماوردي⁽¹³⁾، أو أن ينال "رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع"، كما عند الشاطبي⁽¹⁴⁾. وسبب وضع هذه الشروط المثالية هو ثقل تجربة الخلافة الراشدة في الوعي الإسلامي، ونحن نعلم أن الفقهاء طوال تاريخ الإسلام أسبغوا الشرعية أو سكتوا عنهم هم أقل من تلك الدرجة، فقد وضعوا أعلى الشروط فيمن يتولى زمام الأمر، لكنهم قبلوا بأدائها باسم "إمامة المتغلب".

ذلك بعقود قليلة، وإنما تكمن المشكلة الرئيسية في الثقافة الإسلامية السائدة التي ترسخت عبر القرون، أي محاربة الجهل بالدين في حقيقته وإصلاح التعليم الديني؛ لأنه ما لم يتم إصلاح الوعي الديني فإن احتمال عودة الاستبداد السياسي باسم الدين يظل واردا. ولذلك نجد محمد عبده يرفع شعار "رفض الجمود على الموجود"⁽¹¹⁾، وذلك يعني أن المراهنة في الإصلاح على الدولة أو الحاكم لن تجدي نفعاً، طالما أن الأمة لم تع دينها على الوجه الحقيقي لكي تأخذ زمام الأمور بيدها.

ولعل هذا هو السر وراء توجه عبده إلى الدفاع عن ضرورة الفصل بين الديني والزمني، أو بين الدين والدولة - أو بين السياسة والدين - حسب الاصطلاحات، بطريقة تبقي العلماء سلطة مستقلة إلى جانب أو في مواجهة السلطة السياسية وليس في خدمتها، أي تحرير الدين والحديث فيه من قبضة السلطان، لا بالمعنى الذي حصل في الغرب بين الكنيسة والدولة ضمن خصوصيته، بل بالمعنى الإسلامي الذي يدعو إلى أن تبقى هناك دائما فئة مستقلة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، كنوع من المعارضة السياسية للدولة من خارجها. فلقد كان عبده يرى أنه ما لم تتحرر الشعوب المسلمة من ثقافة الجمود، وما لم تحصل يقظة دينية، فإن هذه المهمة في الرقابة على السلطة لن تتحقق.

والواقع أن ما طرحه هؤلاء في تلك المرحلة يستدعي النظر والتأمل بعيدا عن الأنماط الجامدة التي تم تكريسها فيما بعد دون تمحيصها. فبالرغم من أن الحركة الإسلامية التي نشأت بعد ذلك ومثلت شبه قطيعة مع موجة الإصلاح السابقة هذه، حاربت دعوة الفصل بين الدين والسياسة من منظور الإسلام - حسب فهمها - إلا أنها ظلت تعيش ارتباكاً حقيقياً في التعامل مع هذه القضية. ولعل من أخطر التناقضات التي سقط فيها الإسلاميون هي أنهم في الوقت الذي يدعون فيه إلى مفهوم شمولي للدولة، يجمع بين الدين والسياسة، بمعنى أن يكون الدين تابعا للدولة وخاضعا لها، إلا أنهم في نفس الوقت يرفعون أصواتهم بالتشجيع على المؤسسات العلمية الرسمية في الدولة المعاصرة، وينعتون العلماء الذين يشتغلون فيها أو يدورون في فلك الدولة بـ "علماء

مقدار الضرر الذي يمكن أن يلحق الإسلام من جراء ذلك الربط بين الدين والسياسة في ممارستها، إضافة إلى ما ظهر في التجربة الإيرانية بعد ثورة الخميني من مشكلات برزت بسبب تولي رجال الدين الحكم باسم "ولاية الفقيه"، وهو ما جعل الفكر السني يحاول أن يعيد قراءة مسألة الفصل بين السياسة والدين.

غير أنه لم يكن من الممكن القيام بإعادة القراءة هذه من منطلق يشير من قريب إلى أنها متأثرة بالتجربة الغربية في هذا المجال، أي العلمانية، لذلك جرى البحث عن صيغة جديدة لمقاربة الموضوع بما لا يشير إلى ذلك التأثير. وهنا نلاحظ أن الأهمية أعطيت لإبعاد مثل هذا التلميح إلى التجربة الغربية، أكثر مما أعطيت لقراءة الدين الإسلامي نفسه، أي أن "الخوف" من الاقتراب من النموذج العلماني الغربي كان أكثر حضوراً من "الرغبة" في الاقتراب من النموذج الإسلامي، مع أن تجربة العلمانية في الغرب لها خصوصيتها، وكانت ترتبط بالصراع بين الدولة والكنيسة حول الحكم، بمعنى أن الدولة كانت تسعى إلى التخلص من السلطة الدينية للكنيسة ومن أية مشروعية دينية، بينما نلاحظ في تاريخ الإسلام أن الدولة هي التي كانت تبحث عن التقرب من الدين وتبحث باستمرار عن إيجاد المشروعية الدينية. هذا علاوة على خصوصية الإسلام مقارنة بالمسيحية، ذلك أن الإسلام دين يهتم حياة الفرد في عبادته وفي حياته العامة، كما أنه ليس فيه سلطة دينية بالمعنى الحصري الذي تعنيه الكنيسة في المسيحية، زد على ذلك أن عالم الدين في الإسلام لا يحتاج إلى مؤسسة تزكيه لكي يصبح مالكا لتلك الصفة والنص فيه مفتوح لمن يريد أن يقرأه ويعيد تفسيره، بينما يحتاج هذا الأمر في المسيحية إلى تزكية الكنيسة والنص الديني فيها مغلق إلا أمام رجال الدين الذين يتوفرون على هذه التزكية، ومخالفة الرأي السائد في الدين في الإسلام لا تبرر إخراج صاحبه من الملة، بينما هي في المسيحية تدخله في مجال الهرطقة التي تخرجه عن ديانة المسيح حسب موقف الكنيسة، أما مصطلح "البدعة" فقد ظل مصطلحاً فضفاضاً لدى الفقهاء وكان يتم اللجوء إليه في الغالب لمحاربة المواقف المخالفة للسلطة أو للمناخ الثقافي السائد، وكثير من الاجتهادات كانت بدعة في زمانها بسبب رفض السلطة لها أو تصدي العلماء لأصحابها ثم

القصد من وراء ذلك هو القول بأن سحب تجربة الخلافة الراشدة على التجربة الإسلامية كلها والخلوص من وراء ذلك إلى القول بضرورة جمع الحاكم بين الدين والسياسة، أو جمع المؤسستين الدينية والسياسية معاً، كان خطأ وقع فيه الفكر الإسلامي لأنه بنى قاعدته في الحكم على تجربة استثنائية لم تتكرر، وتبعته الحركة الإسلامية المعاصرة، وهو ما أدى إلى محاربة "الفصل" بين الدين والسياسة من دون التفكير في خطورة الجمع بينهما على الدين والمجتمع الإسلامي معاً، والدعوة إلى "شمولية" الدولة الإسلامية المنشودة، كما سنرى في فصل لاحق لدى الحديث عن الدولة الإسلامية. وأقل ما يمكن أن يقال عن محاولة نقل هذا النموذج في العصر الحديث هو أنه يؤسس للاستبداد الفردي في حالة التنظير لجمع الحاكم بين الدين والسياسة، وللاستبداد مؤسسات الدولة الحديثة في حالة التنظير للجمع بين المؤسستين الدينية والسياسية.

ولقد سعى البعض إلى محاولة التغلب على الارتباك الذي تحدثنا عنها أعلاه، فيما يتعلق بمسألة "الفصل" بين الدين والسياسة. ويظهر أن هذا الاتجاه قد نشأ بسبب إدراك المأزق النظري الذي من شأن الفكر الإسلامي أن يتورط فيه من جراء الدعوة المفرطة إلى "الوصل" التام بين الإثنين، هذا من جهة، ومن جهة ثانية بسبب الوعي باستحالة تطبيق ذلك الوصل من دون أن يكون ذلك وبالا على الإسلام نفسه، وسعيًا وراء ترك هامش للنخبة العلمية والفكرية في الأمة حتى لا تمتصها الدولة فيدخل المجتمع في دائرة مغلقة، وحفاظاً على حيوية الإسلام حتى لا يذوب في كيان الدولة.

من دعوى الوصل إلى التمييز

يمكن القول إن مسألة الفصل بين الدين والسياسة، كما نظر لها المصلحون الأوائل بطريقة مخصوصة، قد حيرت بعض المفكرين والباحثين في الفترة المعاصرة، بعدما أظهرت بعض التجارب الحديثة في الحكم في بعض الدول العربية التي رفعت شعار "الدولة الإسلامية" أو "تطبيق الشريعة" - كما حصل في بعض بلدان الخليج أو في باكستان على عهد ضياء الحق أو السودان على عهد جعفر نميري -

أصبحت فيما بعد أمراً شائعاً ومقبولاً، وهو مفهوم لا يمكن مقارنته بقضية الهرطقة في المسيحية.

ورغم الوعي بهذه الاختلافات بين الإسلام والمسيحية، إلا أن أي حديث عن الفصل بين المستوى الديني والمستوى السياسي في الإسلام كان يثير الرهبة بسبب إحالته على التجربة المسيحية في الغرب، وهو ما جعل الكثير من الإسلاميين سواء القدامى أو المحدثين منهم يناصبون العلمانية العداء، مستحضرين تجربة المسيحية لا تجربة الإسلام في التاريخ، ومتوهمين أن العلمانية إذا طبقت في العالم الإسلامي فإنها لا يمكن أن تؤدي إلا إلى مثال شبيه بما حصل في الغرب، علماً بأنهم لا يفتأون يكررون الحديث عن خصوصية كل من الإسلام والمسيحية كما سبقت الإشارة أعلاه، مما يشكل تناقضاً صارخاً بين التحليل والاستنتاج.

ولمحاولة الحسم في هذه القضية الشائكة لكن دون السقوط فيما يُتهم معه التأثير بالعلمانية الغربية لجأ بعض المفكرين والباحثين إلى استخدام مصطلح "التمييز" بدل الفصل بين الدين والدولة، أو بين الدين والسياسة. ومن بين هؤلاء محمد عمارة في كتابه "الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية"، فبعد أن قرر أن الفصل بين الدين والسياسة "غير متصور ولا قابل للتحقيق" خلص إلى القول "ومن هنا فإن الصياغة التي نفضل استخدامها، والتي نراها التعبير الأدق عن موقف الإسلام من هذه القضية، هي أن نقول: إن الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة السياسية الحاكمة دينية خالصة، أي ينكر "وحدة" السلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لا "يفصل" بينهما، وإنما "يميز" بينهما. فالتمييز، لا الفصل، بين الدين والدولة هو موقف الإسلام" (15).

أما توفيق الشاوي فقد ذهب نفس المذهب في معرض حديثه عن الشورى في الأمور التي تهم الفقه والتشريع وفي الأمور التي تهم الحكم والسلطة، وذلك للتمييز بين من تعطيهم الأمة حق تمثيلها في السياسة ومن تعطيهم حق تمثيلها في الاجتهاد، لكنه يستخدم كلمة الفصل بدل التمييز، بين السلطتين الدينية والسياسية، إذ يقول: "إن الفصل بين تطبيق الشورى في مجال الفقه ومجال الحكم يجب أن يراعي أن المبادئ الأصولية التي تحكم الشورى في الحالتين

واحدة، وهي المبادئ التي سبق أن ذكرناها، وأهمها الحرية الكاملة للأمة في اختيار من يمثلونها، وحرية من يمثلونها في المناقشة وإبداء الرأي، وعدم تعرضهم لأي ضغط أو إغراء من جانب من يمارسون السلطة، لأنهم يمثلون الأمة ولا يمثلون الحاكم أو الحكومة أو السلطة، فضلاً عن الامتناع عن الغش والتزوير والرشوة وأساليب الدعاية الغوغائية المضللة" (16).

وفي نفس الاتجاه يسير سعد الدين العثماني، الذي تطرق إلى الموضوع انطلاقاً تمييز الفقهاء بين التصرفات النبوية عندما ميزوا بين التصرفات ذات الطبيعة الدينية والتصرفات ذات الطبيعة الدنيوية أو السياسية، حيث يقول: "وفي رأينا أن العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليس هو الفصل القاطع وليس هو الفصل والدمج التامين، بل هو وصل مع تمييز وتمايز" (17). وفي حين نلاحظ عدم الوضوح الكافي لدى عمارة والشاوي في قضية التمييز بحيث يبقى هذا الأخير لديهم نظرياً فحسب، نلاحظ أن العثماني يجترح طريقاً ثالثاً عندما يقرر أن الممارسة السياسية يجب أن تستصحب القيم الدينية فيها، إذ يقول: "إن تبني التمييز بين الدين والسياسة لا الفصل التام ولا الوصول إلى حد التماهي، هو الذي سيمنع من التكرار للإنجازات التي حققتها البشرية في الفكر السياسي، ويمكن من الاستفادة من تطوراتها، ويفسح المجال في نفس الوقت ليكون الدين معينا للقيم الأخلاقية والفكرية، بحيث يتم استصحاب هذه القيم في الممارسة السياسية استصحاباً يثريها بالمعاني الإنسانية السامية، كما يمكن أن يبقى الدين - كما كان باستمرار طيلة تاريخنا القديم والحديث - محفزاً للإصلاح السياسي، ومعالجة الظواهر السلبية في الحياة الإنسانية" (18).

وعلى الرغم من الحرص الشديد على استخدام كلمة التمييز بدل الفصل، إلا أن حيرة الفكر الإسلامي الحديث ظلت قائمة فيما يتعلق بقضية العلاقة بين الدين والسياسة. وقد أشرنا في بداية هذا القسم إلى أن إعادة التفكير في هذه القضية نشأت بسبب بعض التجارب الحديثة للدولة المعاصرة، ومنها الدولة الإيرانية مع حكم رجال الدين، أي أن التجربة العملية هي التي أملت إعادة النظر تلك، وهذا معناه أن التجارب العملية الجديدة سوف تسمح بالعديد من

الأطروحات في هذا الاتجاه، فقد لاحظنا أن راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة التونسية، يحدث تحولاً في تفكيره بالنسبة للعلمانية نفسها، فقد أكد في محاضرة له في تونس أن "العلمانية ليست إلحاداً، بل ترتيبات إجرائية لضمان الحرية"، كما دعا إلى ضرورة التمييز بين الدين والسياسة وعدم الفصل بينهما⁽¹⁹⁾. ويمثل الغنوشي نموذجاً للتحول الذي حصل في فكر الإسلاميين المعاصرين، فقد أفاده استقراره في الغرب بعد فراره من تونس في الثمانينات من القرن الماضي في إعادة قراءة التجربة الإسلامية؛ وبعدما كان يحارب العلمانية وهو في تونس أصبح من المدافعين عنها باعتبارها تعني الحرية، إذ صرح مثلاً: "من معاني العلمانية حرية العقول والشعوب في الاختيار وتقرير مصائرهم، وفي الحياة السياسية معناها الديمقراطية أي المساواة في إدارة الشؤون العامة، وقيام شرعية الحكم على أساس الإرادة الشعبية، وحرية التغيير والتعبير، والمشاركة والتعددية، والتداول على السلطة عن طريق صناديق الاقتراع"⁽²⁰⁾.

خاتمة

شكلت النظريات بخصوص ضبط العلاقة بين الدين والسياسة في المجال الإسلامي، التي تطرقنا إليها في هذه الدراسة، إرهاباً بحصول الوعي بضرورة عقلنة العملية السياسية، بما هي تدبير للمعاش، وتمييز مجال عمل الدولة عن مجال عمل الدين، تجنباً لاختلاط الأنساب والأدوار ما بين الدين والسياسة. وقد عبرت تلك النظريات عن قلق كامن في الوعي الإسلامي الحديث حيال مسألة الوصل والفصل بين ما هو سياسي وما هو ديني. ولا شك أن الانفتاح على التجربة السياسية الأوروبية، والمناهج الحديثة في الحكم والسلطة، قد أسهم في بلورة ذلك الوعي الجديد، ومن شأن تزايد الخلافات على أساس ديني في العصر الراهن، بين مختلف التيارات التي تنتسب إلى الإسلام، سوف يعمق هذا الوعي، في اتجاه تأسيس أكثر نضجاً لفلسفة التمييز أو الفصل بين الدين، بوصفه ملاذاً مشتركاً للجميع لا يقبل القسمة، والسياسة، بما هي حقل للتفاوض وأنصاف الحلول.

- (1) ابن خلدون: المقدمة. اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي. دار الأرقم بن أبي الأرقم، القاهرة، دون تاريخ. ص 222.
- (2) الكواكبي. طابع الاستبداد ومضارح الاستبعاد. الجزائر، موقف للنشر والتوزيع. طبعة 2000. ص 22.
- (3) محمد رشيد رضا. في وجه كوثرائي: مختارات سياسية من مجلة المنار. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1980، ص 97.
- (4) الكواكبي. مصدر مذكور. ص 32.
- (5) مصدر مذكور. ص 19-20.
- (6) محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية. كتاب الهلال. القاهرة. العدد 385. يناير 1983. ص 123.
- (7) نفسه. ص 124.
- (8) آل عمران، آية 104.
- (9) التوبة، آية 123.
- (10) عبده. نفسه. ص 123.
- (11) جمال الدين الأفغاني - محمد عبده: العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى. تحقيق: صلاح الدين البستاني. دار العرب، القاهرة، الطبعة الثالثة 1993. ص 104.
- (12) أبو منصور البغدادي: أصول الدين. دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة الثالثة 1981. ص 277.
- (13) أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية. دار الفكر، بيروت. دون تاريخ. ص 6.
- (14) أبو إسحاق الشاطبي الغرناطي: الاعتصام. تحقيق: محمد رشيد رضا. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض. دون تاريخ. المجلد الثاني. ص 126.
- (15) محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 1988، ص 64-65.
- (16) توفيق الشاوي: الشورى أعلى مراتب الديمقراطية. الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى 1994. ص 139.
- (17) سعد الدين عثمان: الدين والسياسة تمييز لا فصل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الأولى 2009. ص 11.
- (18) نفسه.
- (19) الغنوشي: العلمانية ليست إلحاداً. الشرق الأوسط. 5 مارس 2012.
- (20) راشد الغنوشي: مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني. المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن. 1999. ص 179-180.

جدلية الديني والسياسي في الإيديولوجيا الصهيونية

إن التاريخ من أخطر ما استطاعت كيمياء العقل أن تنتجه ! كما أن خصائصه معروفة جيدا: فهو يولد الأحلام ويسكر الشعوب، يلد لها الذكريات الزائفة ويقوي ردود أفعالها، يبقى على جراحها القديمة ويعذبها وقت راحتها، يقودها إلى هذيان العظمة أو إلى هذيان الاضطهاد، يجعل حياة الأمم إما مريرة أو رانعة، لا تحتل أو تافهة، بيرر ما نريد تبريره....»



بول
فاليري



بقلم: رشيد
دوناس
باحث في
التاريخ
المعاصر

ماضي إسرائيل ومحاولة إسقاطه على الشعب الفلسطيني .

سنتقارب هذا الموضوع من خلال الإجابة عن هذه الأسئلة:

ما هو السياق التاريخي لظهور الصهيونية السياسية؟ ولماذا أعرض اليهود المتصهينون عن خيار الاندماج في مجتمعاتهم؟ ماهي المقولات التوراتية والقراءات التي تم توظيفها من قبل العلماء التوراتيين لأغراض

سياسية؟ وما نصيب الحقيقة التاريخية في ادعاءات المؤرخين التوراتيين؟ وكيف امتزج الدين بالسياسة في الإيديولوجية الصهيونية؟

سنسعى في سياق هذا المقال إلى الإجابة عن هذه الأسئلة بشكل يوضح أساس الإيديولوجية الصهيونية بما فيها من "وعد" يمنح اليهود حقا "إلهيا" في فلسطين، ومن اعتبار الشعب اليهودي "شعبا مختارا"، بموجب ذلك الحق الإلهي، لكي يطمأ بأقدامه الحقوق الإنسانية لمن عاشوا طيلة آلاف السنين فوق أرض فلسطين.

مع ظهور الدولة الحديثة بأوروبا، وإلغاء نظام القنانة، والحصول على الحد الأدنى من الحقوق

نتناول هنا موضوعا على قدر عال من الحساسية؛ موضوع علاقة الدين بالسياسة في الإيديولوجية الصهيونية، وكيف استثمرت هذه الأخيرة، منذ ظهورها أواخر القرن التاسع عشر، رموز الديانة اليهودية من أجل تبرير إقامة وطن قومي لليهود بفلسطين، وذلك عبر ادعاء الباحثين التوراتيين¹، أن "مملكة إسرائيل القديمة" حقيقة تاريخية لا جدال فيها، ومن ثم التأكيد على وجود استمرارية تاريخية "مباشرة" بين مملكة "إسرائيل القديمة" في بداية العصر الحديدي، وبين دولة إسرائيل الحديثة. وهو الادعاء الذي استند إليه الصهاينة لتبرير تصوره للملئورة بوصفها كتابا تاريخيا، فجاءوا إلى فلسطين و"الكتاب المقدس في يد والمجراف في اليد الأخرى"².

من هنا يستمد النقد التاريخي مهمته في ضرورة مساءلة استخدام التراث التوراتي، الذي يوظف "الماضي المتخيل" باعتباره مجرد انعكاس لحالة ذهنية طوباوية، استمرت ردحا طويلا من الزمن، لأن معظم اليهود في العالم جماعات عرقية منغلقة، وطنها هو ماضيها الخاص ومستقبلها هو أحلام ماضيها، خاصة وأن المخيلة السياسية تشبه مخيلة المكتشف الجغرافي، وكثيرا ما تختلق جغرافيتها الخاصة وأوهامها، عبر استثمار التاريخ. من هذا المنطلق سنحاول تسليط الضوء على الفرضيات اللاهوتية والسياسية التي أدت إلى فرض الهيمنة في تحديد

(1) اتجاه بدأ بين المؤرخين - خاصة اليهود منهم - منذ نهاية القرن التاسع عشر عند ظهور الفكرة الصهيونية وفكرة البحث عن وطن قومي لليهود.

(2) كيتوايتلام، اختلاق إسرائيل القديم، إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة سحر الهندي، مراجعة فؤاد زكرياء، مجلة عالم المعرفة، العدد 249، الكويت، 1999، ص 10.

هو مدى دعمها للتحرر اليهودي⁵. مما سبق يبدو أن انتشار اللاسامية كحركة شعبية، والتحالفات العديدة مع القوى الرجعية جاء ليشكل ضربة حادة للتنوير اليهودي، وكانت ضربة قاصمة لمقاربة الاندماج. وفي هذا السياق ظهرت الصهيونية السياسية التي لم تتردد في تبني الرموز والأفكار الدينية المألوفة لدى الجماهير الشعبية وتحويلها إلى رموز وأفكار قومية⁶، حيث كان من السهل على الصهاينة تبني فكرة الارتداد إلى اليهودية الكلاسيكية الانعزالية، من خلال الزعم بأنه طالما كل غير اليهود يضطهدون اليهود، وباستمرار فلا حل سوى نقل اليهود إلى فلسطين تنفيذاً لوعده الرب لإبراهيم: "في ذلك اليوم قطع الرب مع إبرام ميثاقاً قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير الفرات"⁷. هذه القصة القديمة عن إسرائيل ليس لها أي ذكر في أي وثيقة سوى العهد القديم.

في سنة 1940 تخلى العالم التوراتي "أولبرايت W.F. Albright" عن حياده بالنسبة للصهيونية السياسية، حيث رأى بأنها هي الحل الوحيد، مطالباً "بالحق التاريخي" للشعب اليهودي، قائلاً: "إن ما هو أهم من الحق التاريخي الصريح هو قوة الدفع العاطفية الهائلة لإعادة إحياء صهيون. فلسطين هي وطن آباء إسرائيل وشعرائها وأنبيائها، فلسطين هي ورشة العمل التي أنتج فيها اليهود ثلاث وسائط للثقافة الغربية: التوراة العبرية والعهد الجديد والناموس الثاني"⁸. وكي يؤكد على الاتصال المباشر بين الماضي والحاضر بالشكل الذي يبرر حق إسرائيل في هذه الأرض. كما يستدعي "جورج إرنست برايت، Bright"، وهو شخصية كبيرة في "الندوة التوراتية"، سياق أسطورة إسرائيل القديمة كما وردت في التوراة من خلال قوله: "إن احتلال أرض كنعان الذي بواسطته تمكنت إسرائيل من تأمين أرض لها، قد فر على أنه هدية إلهية لميراث هذه الأرض. لم ينظر إلى الأرض على اعتبار أن ذلك حق طبيعي لهم، بل على أنها هدية إلهية، وهكذا أصبح هناك

الفردية، اختفت الوظيفة الاقتصادية-الاجتماعية لليهود، واختفت معها أيضاً سلطة الطائفة اليهودية على أفرادها، وأتيح لليهود بأعداد متزايدة، حرية الدخول إلى مجتمعات بلدانهم بصورة طبيعية، وقد أثار هذا التحول رد فعل عنيف من جانب اليهود (خاصة الحاخامات)، ومن جانب عناصر أخرى في المجتمع الأوروبي تعارض المجتمع المفتوح، والتي اعتبرت كل مسار لتحرير الفرد بغضاً بالنسبة لها³. لقد كانت اللاسامية الحديثة المبكرة (-1880 1900) ردة فعل أناس يكونون كراهية عميقة للمجتمع الحديث بكل مظاهره، وآخرين بالغوا في اعتقادهم بنظرية التآمر التاريخي، وجعلوا من اليهود كبش فداء لانهار المجتمع القديم، ولكل أمر مزعج في العصور الحديثة، ومنذ البدء، واجه اللاساميون ما شكل بالنسبة لهم، مشكلة صعبة تمثلت في كيفية تعريف كبش الفداء عبر تعابير شعبية، وما الذي يفترض أن يكون قاسماً مشتركاً بين الموسيقي اليهودي، والمصرفي اليهودي، والحرفي اليهودي، خصوصاً بعد أن ذابت إلى حد كبير السمات الدينية المشتركة على الأقل في المظهر الخارجي؟، فجاءت نظرية العرق اليهودي كحل لهذه المشكلة عند اللاساميين⁴.

إلى حدود ظهور اللاسامية الحديثة، كان يسود اليهود تفاؤلاً شديداً، تؤكد الأعداد الكبيرة من يهود أوروبا الغربية الذين تخلوا عن اليهودية الكلاسيكية، دون أسف عليها، وبعد جيل أو جيلين نشأت حركة التنوير اليهودي كحركة ثقافية قوية، بدأت في النمسا وألمانيا حوالي 1780م، وانتقلت إلى شرق أوروبا ما بين 1850-1870م، واستحوذت على قوة اجتماعية كبيرة ودون حاجة إلى بحث إنجازاتها الثقافية مثل: إحياء الأدب العبري، وإبداع أدب رائع باليديشية، سلاحظ أن الحركة تميزت في مجملها بمعتقدين شائعين، رغم الاختلافات الداخلية العديدة فيها، وهما: ضرورة نقد المجتمع اليهودي نقداً جذرياً، ولا سيما الدور الاجتماعي للديانة اليهودية بصفتها الكلاسيكية، وضرورة تحقيق انتصار قوي الخير في المجتمعات الأوروبية، التي يحددها معيار واحد

(5) كيت ويتلام، المرجع السابق، ص. 113.
(6) عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية، دراسة في علم اجتماع المعرفة، مجلة عالم المعرفة، الكويت، 1982، ص. 255.
(7) العهد القديم، الإصحاح 15، الآية 18.
(8) كيت ويتلام، المرجع السابق، ص. 155.

(3) إسرائيل شاحك، اليهود واليهودية وطأة 3000 سنة. ترجمة ونشر الملتقى، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 2003، ص. 108.
(4) إسرائيل شاحك، المرجع السابق، ص. 109.

تظل مباحة في سبيل تحقق وعد الرب حسب ما جاء في رواية يشوع¹¹. يقول برايت: "ندرك الآن، ليس فقط من خلال قراءتنا للتوراة، ولكن من مصادر أخرى غيرها، أن الحضارة والديانة الكنعانيتين كانتا من أضعف وأحط وأكثر الثقافات اللاأخلاقية التي عرفها العالم المتحضر آنذاك. وهكذا، فإننا نعتقد بأن إسرائيل كانت الواسطة الإلهية في تدمير حضارة فاسقة، إذ أنه ضمن النظام الأخلاقي للحضارات السماوية يجب تدمير مثل هذا الفجور الفظيع. ومن ناحية أخرى، فإن هناك غاية أخرى من وراء اختيار إسرائيل للقيام بهذه المهمة وياعطائها تلك الأرض، وهذه الغاية موضحة في الوعود الإلهية لآباء إسرائيل كما وردت في سفر التكوين"¹². كما أن أولبرايت يتبنى بدوره هذه الرؤية التي تبرر وجود إسرائيل في العصر الحديث. فالشرق الأوسط في نظره يحتاج إلى اليهود بسبب التطور السريع الذي شهدته المنطقة والذي رافق الحضور والاستثمار الأمريكي والأوروبي بالمنطقة. ويرى أولبرايت أن "إسرائيل" العصر الحديدي هي مرآة عاكسة "لإسرائيل المعاصرة" وتصور إسرائيل على أنها ناقلة للحضارة الغربية الأوروبية التي لن يكون لها دور في هذه المنطق الفقيرة سوى التحسين من أوضاعها. ليس في هذا كله أي ذكر للسكان المحليين أوحقهم في الأرض، إن كان ذلك في الماضي أو في الحاضر. فقد كان اهتمام أولبرايت منصبا على حق إسرائيل التاريخي فقط، وتخيله لهذا التاريخ المختلق كان من أكثر الروايات تأثيرا في الدراسات التوراتية، ولا يزال يتمتع بتأييد شعبي واسع ونفوذ كبير وبخاصة فيما بين الباحثين اليهود. وهكذا، فإن هذا الاختلاق لتاريخ إسرائيل القديم يبرر ملكية فلسطين لمصلحة إسرائيل المعاصرة، وهكذا ينكر أي ادعاء مماثل للسكان الأصليين

مفهوم خاص لمعنى الملكية والالتزام أمام الإله⁹. إن الافتراض القائل بأن غزو الإسرائيليين لفلسطين من قبل هو جزء من الوحي الإلهي، وأن أرض فلسطين هي الهدية الإلهية لإسرائيل، وأنها أحد الأعمال الإلهية الطيبة إنما يؤكد عزل التاريخ (أي الزمان) الفلسطيني واحتلال المكان الفلسطيني. وهكذا تصبح فلسطين بسرعة مذهلة، في الخطاب التوراتي "أرض اليهود". وهذا يعني أن احتلال فلسطين لم يشكل معضلة في الماضي ولن يشكلها في العصر الحديث كما سنرى فيما بعد، لأن ذلك جزء من خطة إلهية حيث أراد الله أن ينقذ اليهود من العبودية في مصر، وهدية الأرض الطيبة لإسرائيل كانت بالنسبة لها أحسن الأعمال التي قام بها الإله! مما سبق يبدو أن برايت لا يولي أي اهتمام للذين جردوا من أرضهم، لأن وجود إسرائيل القديمة بالمنطقة (أرض كنعان) لا يمكن فهمه في سياق التطور، لأن جذورها لا يمكن أن نرجعها في نظره إلى السكان الأصليين أو إلى الثقافة المحلية. فوضع إسرائيل "فريد" إلى درجة أنه لا يمكننا وصفها إلا بأنها تحول مفاجئ حصل بفعل إلهي وليس نتيجة حادثة عرضية في التاريخ. ويرى كيت ويتلام أن مفتاح فهم آراء برايت هو اعتقاده أن "التوراة تقول أن الإله الحي، يدخل حياة الناس فجأة ويقوم بعمل المعجزات العظيمة لمصلحتهم"¹⁰. إذن ففي رأي برايت يتعلق الأمر هنا "بكيان فريد"، مفصول بشكل حاد عن محيطه "الوثني" إلى درجة أنه لا يمكن فهم هذا الكيان بشكل كامل في السياق التطوري أو البيئي.

من المهم ملاحظة أن برايت قال بهذه الأفكار في فترة زمنية محددة، هي التي شهدت إنشاء دولة إسرائيل الحديثة حتى يبرر تجريد السكان الأصليين من أرضهم ويخفت صوتهم ويستبعد تاريخهم، في خضم البحث المستमित عن إسرائيل القديمة، لأن الصراع حول الماضي إنما هو دائما صراع من أجل الهيمنة والسيطرة على الحاضر، صراع حول إعادة بناء الزمان والمكان، فيصبح هنا الغزو هدية وتجريد الفلسطينيين من ممتلكاتهم عطاء. بالتالي كل الأعمال الوحشية التي ترتكب ضد السكان الأصليين

(11) سفر يشوع: هو سادس سفر من حيث الترتيب، في التناخ الكتاب المقدس لدى الديانة اليهودية والعهد القديم في المسيحية، كتب بحسب التقليد على يد يشوع بن نون في فلسطين خلال القرن الخامس عشر قبل الميلاد، ويغطي مرحلة زمنية تمتد ثلاثة عقود منذ وفاة موسى حتى وفاة يشوع بن نون، وقد بدأ يشوع قيادة بني إسرائيل حسب السفر بعمر 84 عامًا ومات بعمر 110 سنوات، وهي المدة التي يغطيها السفر.

(12) كيت ويتلام، المرجع السابق، ص. 160.

(9) المرجع السابق، ص. 159.

(10) نفسه، ص. 157.

سواء في الماضي القديم أو في الحاضر¹³. إنها حتمية التطور بحكم أن غزو الإسرائيليين لأرض الكنعانيين كان مسألة ضرورية لأنهم يمثلون كل ما هو عقلاني بينما الفلسطينيون يمثلون كل ما هو غير عقلاني ومنحط وهمجي فتحت السيطرة عليهم وجردوا من ممتلكاتهم، فيبر بذلك بشكل مخيف فكرة إبادة الشعوب مثلما كان الحال مع سكان أمريكا الأصليين¹⁴.

إن فلسفة أولبرايت للتاريخ مبنية على فكرة التقدم التطوري، بحيث يصبح من الطبيعي أن تحل إسرائيل قديما وحديثا محل الشعوب "البداية" في فلسطين، وأن هذا التقدم مسألة حتمية ولم يكن نتاجا لمصادفة عشوائية لأن التاريخ يقع في مضمار الوحي الإلهي. نلاحظ هنا أن أولبرايت يبرر بشكل مخيف عملية إبادة السكان الأصليين حيث يقول: "...يبدو أنه من الضروري في أحيان كثيرة اختفاء شعب ذي مستوى متدن إلى حد بعيد، ليحل محله شعب ذو صفات متفوقة حيث يتحتم الوصول إلى مرحلة لا يمكن فيها الاندماج دون حصول كارثة... حيث أن الهلاك الذي نتج عن هذا الغزو للكنعانيين منع الاندماج الكامل لشعبين، ذلك الاندماج الذي كان سننتج عنه حتما انحطاط القيم اليهودية إلى درجة يستحيل إصلاحها..."¹⁵

من خلال ما سبق يبدو أن الدراسات التوراتية ظلت منعزلة عن الاتجاهات الفكرية التي هزت التخصصات العلمية الأخرى، واختارت أن تتجاهل أو تنكر تورطها المعقد في المضممار السياسي. وقد ظهر خلال الثمانينات علماء توراتيون حاولوا تحدي أفكار برايت وأولبرايت، ومن أشهرهم البروفيسور طوماس طومسون-Thomas L. Thompson- أستاذ علم الآثار في جامعة "ماركوب" الذي طرد من منصبه عام 1992 لأن قال بأن مجموع التاريخ الغربي لإسرائيل يستند إلى قصص من صنع الخيال¹⁶.

هذا الموقف المعادي للأغيار يجد ما يبرره في الهلاخاه¹⁷ حيث توجد أحكام تبيح إبادة غير اليهود سواء من الكنعانيين القدامى أو غيرهم من الشعوب التي عاشت في أرض فلسطين، ويكرر التلمود و الأدب التلمودي هذا التحريض بحماسة تفوق حماسة التوراة، ويساوي الحاخامات ذوي النفوذ الذين لهم أتباع عديدون من ضباط الجيش الإسرائيلي، الفلسطينين(أو حتى العرب جميعهم) بتلك الشعوب القديمة، بحيث تنطبق عليهم وصايا من نوع: "ولن تبقي حيا أي شيء يتنفس"، من المألوف أن محاضرات تثقيفية على قوات الاحتياط المستدعين للخدمة في قطاع غزة يقال لهم إن فلسطيني غزة يشبهون العماليق¹⁸، حيث ورد في سفر صموئيل: "فالآن اذهبوا وابطشوا بالعماليق، دمروا تدميرا كاملا كل ما يملكونه، ولا تبقوا عليهم أحياء بل اذبحوا كلا من الرجل، الطفل، والرضع، والثور، والكبش، والجمل، والحمار"¹⁹.

وفيما يلي سنحاول توضيح الفرق بين الصهيونية الدينية، والصهيونية السياسية، وكيف استثمرت هذه الأخيرة الأولى رفقة رموز الديانة اليهودية، وقامت بتحريفهما لتبرير قيام إسرائيل الحديثة كنوع من إعادة إحياء إسرائيل القديمة.

الصهيونية الدينية أو الثقافية -Spiritual Zionism حركة كانت تدعو إلى إحياء التراث اليهودي عن طريق الآداب والتعليم، وتقول إن "الوطن القومي" اليهودي لا يعني بالضرورة إنشاء دولة يهودية، بل أن تكون فلسطين هي المركز الروحي والثقافي لليهود. وكثيرا ما نادى المتصوفون اليهود بالصهيونية الدينية، وربطوا بينها وبين الأمل اليهودي في مجيء "المسيح" آخر الزمان وتحقق الخلاص²⁰.

(17) النظام القانوني لليهودية الكلاسيكية، كما مارسها كافة اليهود عمليا منذ القرن 9م وحتى نهاية القرن 18م، وكما جرت المحافظة عليها حتى الآن من قبل اليهودية الأصولية، وهي تقوم أساسا على التلمود البابلي.

(18) العماليق: هو اسم يطلقه العرب على قبائل الكنعانيين والأموريين الذين كانوا يسكنون شبه الجزيرة العربية وهم من أقدم الأمم التي سكنت الجزيرة العربية، ذكروا في التوراة بوصفهم شعبا معاديا لليهود، وقد عدّهم اليهود من أعدائهم الأزلبيين.

(19) العهد القديم، سفر صموئيل، الإصحاح 15.

(20) Robert Assaraf, Éléments de l'histoire des juifs de Meknès, Centre de Recherche sur les Juifs du Maroc, Editions et Impressions Bouregreg, Rabat, p34

(13) المرجع نفسه، ص. 156-155.

(14) التشابه بين موقف المهاجرين الأمريكيين من الهنود الحمر وموقف المهاجرين الصهيونيين من أصحاب الأرض الفلسطينيين، يمكن أيضا أن يفسر التعاطف العميق بين الشعب الأمريكي وبين إسرائيل الآن. فكل من الشعبين قد بنى بلده على عملية استيطان ظالمة وغير إنسانية تجاهل فيها حقوق السكان الأصليين تجاهل مشينا.

(15) كيت وبتلام، المرجع السابق، ص. 154-153.

(16) نفس المرجع، ص. 11.

إلى سيسيل رودس أشهر الاستعماريين الإنجليز والذي أطلق اسمه على رودسيا فيما بعد، في 11 يناير 1902م قائلا: "أرجو أن ترسل لي خطابا تقول فيه إنك استعززت برنامجي وأنت موافق عليه. ولعلك تسأل لماذا أتوجه إليك يا سيد رودس؟ السبب هو أن مشروع استعماري"²⁷.

لقد ظهرت الصهيونية السياسية على ضوء الحرائق التي أحدثتها المجازر الروسية عام 1882م، وقضية دريفوس. وهما حدثان عكسا الحدة التي تميزت بها القضية اليهودية منذ نهاية القرن 19، وقد كتب تيودور هرتزل على ضوء المظاهرات المعادية للسامية، التي أثارها في باريس قضية دريفوس "الدولة اليهودية" وهو الكتاب الذي ظل إنجيل الحركة الصهيونية²⁸. حين ظهرت هذه الحركة لم يكن لها شعب، فقط برنامج لتوطين اليهود بفلسطين، ولجذبهم نحوها لجأت الحركة الصهيونية إلى تبني الرموز والأفكار الدينية المألوفة لدى الجماهير الشعبية وحولتها إلى رموز و أفكار قومية، علما أن الأب الروحي للصهيونية تيودور هرتزل لم يكن من معتنقي الصهيونية الدينية، لأن هدفه كان سياسيا ولم يكن قط دينيا. لكن ذلك لم يمنع كما أشرنا سابقا زعماء الحركة من توظيف المقولات الدينية والتوراتية لتبرير وجود إسرائيل الحديثة، حيث صرحت جولدا مائير لجريدة لموند الفرنسية بتاريخ 15 أكتوبر سنة 1971 قائلة: "وجد هذا البلد (تقصد إسرائيل) تنفيذا لوعده الرب، ولهذا لا يصح أن نسأله أيضا عن شرعية ذلك الوجود"، كما صرح موشي ديان بتاريخ 10 غشت سنة 1967 لجريدة جيروزاليم بوست بما يلي: "إذا كنا نملك الكتاب، وإذا كنا نعتبر أنفسنا شعب التوراة، فينبغي أن نمتلك أيضا أرض التوراة"²⁹، وفي سنة 1956 أعلن دافيد بن غوريون في الكنيسيت، رغم إلحاده وتفاخره بتجاهل تعاليم الديانة اليهودية ثالث أيام حرب السويس أن السبب الحقيقي للحرب هو "إعادة مملكة داوود وسليمان

وحكم الرب حينما تدعى "جميع شعوب الأرض"²¹، من أجل البشرية جمعاء" ستبارك كل الأمم في ذريتك لأنك أطعت صوتي"²²، وتتوجه البشرية إلى الأماكن التي حددتها التوراة لمآثر موسى. لقد أدت هذه الصهيونية الدينية إلى إعادة الحج إلى الأماكن المقدسة بل وإلى تكوين طوائف دينية وبخاصة في صدد. وبعد ذلك بقرون، أراد "محبو صهيون" في القرن التاسع عشر، أن ينشؤوا مركزا للإشعاع الروحي للدين والثقافة اليهوديين في أرض "صهيون". ومما يسترعي النظر أن هذه الصهيونية (والتي لم تمتد إلا لجماعات محدودة) الدينية لم تلق قط معارضة من المسلمين الذين يعتبرون أنفسهم من ذرية إبراهيم ولا ينكرون دينه، ولم تثر هذه الصهيونية الدينية البعيدة تماما عن السياسة والتي لم تهدف أبدا إلى فرض السيطرة على فلسطين، لم تثر أية مصادمات بين اليهود والسكان العرب مسلمين كانوا أو مسيحيين²³. لكن زعماء الصهيونية السياسية لم يترددوا في تحريف الصهيونية الدينية واستغلالها سياسيا، حتى يتمكنوا من توظيف الدين لصالح السياسة فيصغون بذلك القداسة على السياسة، ويجعلون منها مجالا محرما، على الناس ألا يمسوه، وبذلك يجعلون من الصهيونية مرادفا لليهودية ليتمكنوا من توجيه تهمة اللاسامية (وهي تهمة منكرة في الغرب) إلى كل من يتجرأ على نقد السياسة الصهيونية لزعماء إسرائيل²⁴. وجدير بالذكر أن الصهيونية الحديثة التي ظهرت بأوروبا خلال القرن التاسع عشر حركة سياسية تطالب بإعادة توطين اليهود بفلسطين كوسيلة لحل المسألة اليهودية²⁵. وصف تيودور هرتزل الصهيونية بكونها "فكرة استعمارية" مدينة بفكرها وقوتها وتحولها إلى حقيقة في الشرق الأوسط إلى الإمبريالية الغربية، والصهيونية ما هي إلا امتداد لهذه الإمبريالية وتتصف بكل صفاتها²⁶. استمد تيودور هرتزل مشروعه من نظام الشركات الاستعمارية الإنجليزية، حيث كتب

(21) العهد القديم، سفر التكوين، 12/3.

(22) نفس المرجع، سفر التكوين، 22/18.

(23) روجيه جارودي، إسرائيل الصهيونية السياسية، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1983، ص. 7-8.

(24) المرجع نفسه، ص. 11.

(25) عبد الوهاب المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية، دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»، مجلة عالم المعرفة، الكويت، 1982، ص. 197.

(26) عبد الوهاب المسيري، المرجع نفسه، ص. 156.

(27) روجيه جارودي، المرجع السابق، ص. 69.

(28) أبرهام ليون، المفهوم المادي للمسألة اليهودية، ترجمة عياض نويهض، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1969، صص. 181-182.

(29) روجيه جارودي، المرجع السابق، ص. 68.

أراضي الغير من جانب الكيان الصهيوني الحالي الذي يقدم نفسه على أنه الوريث الشرعي والامتداد الطبيعي لإسرائيل التوراتية، يجعل اليهود المتصهينين يبررون ما لا يمكن تبريره، لا بمنطق التاريخ ولا بمنطق الدين. وللخروج من دوامة هذه الأوهام يفترض أن يقوم اليهود بثورة حقيقية في اليهودية حتى تصير أكثر انصياعاً لسلطة النقد التاريخي الصارم من دون خوف أو تحيز بشكل يتيح لهم فهم ماضيهم الخاص، وإعادة تحرير أنفسهم من طغيانه.

إلى حدودها التوراتية³⁰. الصهاينة الأكثر تشدداً هم من يدافعون عن القراءة المحافظة جداً للتوراة رغم عدم إيمان معظمهم بالدين، ودائماً يربطون بين الدعاية الصهيونية و"فكرة أرض الميعاد" التي يبدو وكأنها تعطي الإسرائيليين "حقاً إلهياً" لتمتلك فلسطين والسيطرة عليها، علماً أنه لا يوجد، فيما عدا النصوص التوراتية، أي أثر يشير إلى فكرة الحق الإلهي في الأرض الفلسطينية، لا في مدونات شعوب الشرق الأوسط ولا في مخلفات أثارها ولا في روايات العهد القديم قبل القرن العاشر قبل الميلاد³¹.

هذا التبرير "التوراتي" للقتل، وهذا السعي إلى إضفاء الشرعية على العدوانات المتتالية وضم

(30) إسرائيل شاحك ، المرجع السابق، ص. 28.

(31) روجيه جارودي، المرجع السابق، ص. 33.

صدر عن المركز:

الموقف الوطني الثوري من مسألة الصحراء المغربية



صدر مؤخرا عن مركز محمد بن سعيد آيت إيدر للأبحاث والدراسات في الدار البيضاء كتاب "الموقف الوطني الثوري من مسألة الصحراء المغربية"، في طبعته الأولى بالمغرب.

ومعلوم أن مواد هذا الكتاب - والتي هي في الأصل تجميع لعدد من الأدبيات التي كانت منظمة 23 مارس السرية، قد كرسها للدفاع عن أطروحة مغربية الصحراء، ضد الأطروحة الانفصالية لحركة "البوليزاريو"، وضد أطروحة العدمية الوطنية داخل الحركة الماركسية - اللينينية المغربية، ونشر معظمها على أعمدة جريدة "23 مارس" التي كانت تصدر بفرنسا - كان قد أعيد نشرها في كتاب يحمل نفس الاسم صادر ببيروت عن دار الكاتب اللبنانية صيف عام 1978.

وإذا كان نشر هذا الكتاب الآن في المغرب من طرف مركز محمد بن سعيد آيت إيدر للأبحاث والدراسات يندرج في صلب اهتمامات هذا الأخير بالتاريخ والذاكرة الوطنيين وتاريخ وذاكرة اليسار ضمنه بخاصة، فإن تطورات الظرفية وعلى رأسها عودة مسألة الصحراء المغربية لمركز الصدارة في الاهتمام في الآونة الأخيرة، بفعل أكثر من متغير داخلي وطني، وخارجي إقليمي ودولي... تضاعف من أهمية صدوره وتلقيه في هذا التوقيت بالضبط بالنظر لما يقدمه للقارئ وللمتتبع من خلفيات وإضاءات تاريخية لاغنى عنها سواء لجهة إعادته الاعتبار لعدد من الوقائع التاريخية وتثبيتها كوقائع في سياقاتها السياسية والتاريخية، أو لجهة استعراضه الشامل والنقدي لحقيقة مواقف الفاعلين المختلفين... وهو لذلك يزود القارئ بالعناصر والمواد التي تسمح له هو أيضا بالقيام بقراءة تراجعية تمتد من النقطة الراهنة في الحصيلة الحاصلة، رجوعا إلى الأصول والأسباب البعيدة والقريبة...

على أن الغاية من كل ذلك تبقى هي المساهمة في تصحيح وضع القضية بتحريها من الأسر التحكيمي للمدار الحزين والقصير الذي شُجعت فيه لعقود من الزمان، وكذا بالاستكشاف الجماعي لسبل تجديد تعبئة الشعب المغربي، صاحب السيادة والمصلحة من أجل الفوز النهائي لقضيته الوطنية، وبما يعيد إطلاق صيرورة البناء المغاربي على أسس سليمة تراعي حقا وفعلا مصلحة الشعوب قبل وبعد كل شيء.

يضم الكتاب خمسة فصول:

يرفع أولها عاليا راية الماركسية - اللينينية حول المسألة الوطنية في عصر الإمبريالية؛

ويستعرض الفصل الثاني بشكل نقدي، وسجالي مواقف العدمية الوطنية داخل الحركة الماركسية - اللينينية المغربية، والنظام وأحزاب الحركة الوطنية والتقدمية الوطنية؛

أما الفصل الثالث، فقد خصص لعدد من المقابلات الهامة التي أجريت مع المناضل الأستاذ محمد بن سعيد آيت إيدر، أحد قادة جيش التحرير حول موضوع الصحراء المغربية وتطوراتها؛

وخصص الفصل الرابع لحركة البوليزاريو محللا شروط نشأتها ومحددا المسؤوليات الحقيقية والبعيدة في تلك النشأة، ومساجلا ضد أطروحاتها الانفصالية، مبطلا كل المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها تلك الأطروحة بدءا من مفهوم "الشعب الصحراوي" مروراً بمفهوم "البؤرة الثورية" وانتهاء بمفهوم "تقرير المصير" في المداشر والقرى؛

أما الفصل الخامس فقد كرس للرد على مواقف بعض القوى التقدمية العربية من مسألة الصحراء، وتبيين تهاافت تلك المواقف وتذكيرها بأن الشعب المغربي ليس شعبا عاقرا.

1- الكتابات

السياسة والدين: الأسس، التاريخ والحداثة

الدين المدني، الأخلاق والإيمان

مارسيل غوشيه

العلاقات بين الدولة والدين والملة والفرد المدني

محمد المدلاوي

الإسلام والعلمانية

بريسيلا فورنييه

الدين المدني، الإيمان والأخلاق

مقابلة مع مارسيل غوشيه
(Marcel Gauchet)



وحتى فرنسا، كانت إلى زمن غير بعيد، تعرف انقساماً أفقياً بين معتقدين: العلمانية والكاثوليكية. أما اليوم، فالكاثوليك يقبلون ألا يفرض مُعتقدُهم على مجموع الأمة، ولم يعودوا يتحدثون عن مجتمع مسيحي، كما أصبحوا يُقرون بإمكان بناء الأخلاق خارج الأديان. ولكن مقابل ذلك، لم يعد ثمة وجود لتلك العلمانية المحمومة التي كان المبدأ الجمهوري بالنسبة لها، غير قابل للتعايش مع أية سلطة من طبيعة روحية كيفما كانت.

"مشروع": هل يعني هذا أنكم لا تقبلون التشخيص الذي يقول إن مجتمعاتنا تشكو من خصائص أو عجز في القنوات المشتركة؟

مارسيل غوشيه: أنا أرفض فقط التشخيصات المتسارعة التي لن تفعل سوى أن تحول بيننا وبين الإحاطة بغرابة القلق الذي يساورنا. لم يسبق قط أن توافر للإيمان المشترك المتعلق بالحياة في المجتمع كل هذا القدر من السعة، ومع ذلك، يوجد حقاً وفعلاً مشكل في التماسك والانسجام الثقافي والروحي والأخلاقي للمجتمعات العصرية التي تبدو مهددة بنوع من فوضى غياب أي نظام شرعي أو طبيعي. وهي تعاني من الناحية الأخلاقية من خلل واضطراب في الهوية، ومن شعور بوجود فراغ معتم في قلب الفضاء الاجتماعي. ولفهم ذلك، لابد من الرجوع أولاً للتاريخ: كنتم تتحدثون قبل حين عن "الدين المدني". حسناً، ولكن فكروا في ما عرفه الدين الجمهوري من تآكل. فرغم أننا ما نزال نعيش في قلب طقوسه ورموزه، فإن هذه الأخيرة لم تعد تعني

"مشروع": هل بإمكان مجتمع ما العيش بدون حد أدنى من "الدين المدني" يُدخل جرعة ما من القداسة في الفضاء العمومي؟ بل، أليس ضرورياً من أجل تأسيس الرابطة الاجتماعية ذاتها توافر قاعدة من الإيمان المشترك؟

مارسيل غوشيه: ليس الإيمان والدين والقداسة نتيجة قرارات أو مراسيم، فهي من حيث الجوهر أمور يتم "تلقيها". والمعتقدات تكون مقدسة إما لأنها تأتي من أسلافنا، وإما لأنه تم تلقيها باعتبارها موحة. واليوم لا التقليد ولا الوحي قابلان كمقولتين، لأن يُرحب بهما في الدائرة المدنية. والحال أن وجود تعدد في التقاليد والثقافات (مهنية، محلية... إلخ) يجردها جميعاً من أي قداسة، خلا تلك المتضمنة في الكلمات على سبيل المجاز.

توافق واسع جداً

قد يبدو من صيغة سؤالكم أن مجتمعاتنا الحالية لم تعد تقدم هذا الحد الأدنى من الإيمان المشترك من حيث هو ضرورة للعيش مع الآخرين، إلا أن الحقيقة هي أنه لم يسبق قط لـ"التراضي" وللإيمان المشترك كمبدأ للتعايش والوجود معا أن توسع كما نراه اليوم. فقبل 1939، يمكن القول أن ربع الأوروبيين على الأقل كانوا "رجعيين" ورافضين للمجتمع الديمقراطي في أسسه ذاتها؛ ولكن، كم بقي منهم اليوم؟ أما بالنسبة للفكرة الثورية، الطريقة الكبرى الثانية لرفض الديمقراطية باسم نظام يجسد الخلاص الأرضي، فتعرف اليوم أزمة وجود حادة. إنها إذن المرة الأولى بدون أي شك التي يسود فيها اتفاق واسع على ما يجب أن تكون عليه قواعد وتوجيه الوجود الجماعي. يعني في الواقع، أن "الإيمان المشترك" تقدم بشكل مذهل.

ماذا يُمارس هذا العمل العمومي؟ وإذا كان ثمة نقص أو عجز في "الإيمان المشترك"، فهو يعود إلى هذه النقطة. هناك إذن ضرورة لإعادة تشكيل رمزية قوية للفضاء العمومي. وينطبق هذا على الدولة. فهذه الأخيرة، كضامن للهوية الجماعية تملك اليوم من الوسائل المادية والمالية والبيروقراطية والمعرفية... ما لم يكن متاحا لها في الماضي، ومع ذلك فهي ضعيفة جدا وعاجزة من الناحية الرمزية: إنها عمياء، صماء ومشلولة.

التقدم والمستقبل

لم تعد الدولة قادرة على تحمل عبء بُعد أساسي من أبعاد الهوية الجماعية هو بعد التطلع للمستقبل. وفي هذه النقطة لا يجب أن ننتظر إجابات من المؤلفين الكلاسيكيين، من هوبس إلى روسو، فهم كلهم كتبوا قبل انبثاق الوعي التاريخي. فالسياسة الأوروبية ككل، لم تشرع في الإقامة داخل وعي المستقبل إلا غداة الثورة الفرنسية.

كانت الثورة الفترة الفاصلة: ففي معمرتها سيتم الانتقال بسرعة من مفهوم "سياسة قائمة على العقل" إلى مفهوم «سياسة قائمة على استشراف المستقبل». ومن يومها أصبحت الدولة مؤسسة المستقبل التي ترسم معالم الطريق وتضمن انسجام العمل، وتؤكد التطلع إلى المستقبل. وإنه لفضل هذه الوظيفة بالضبط، لم تتوقف الدول العصرية أبدا عن زيادة وتعميق مشروعاتها.

أما اليوم، فإن هذه الوظيفة المستقبلية أصبح مشكوكا فيها، كما أن كل صور المستقبل فقدت مصداقيتها وجاذبيتها. إن فكرة التقدم التي بلورها أسلافنا الجمهوريون، لم تعد لها القدرة على التنظيم والتعبئة الرمزيين؛ فقد تصورت واقتربت مستقبلا تُحل فيه تدريجيا مشاكل الإنسان الجوهرية كالعيش والتربية والصحة... ولكن بقدر ما كنا نتقدم في امتلاك وسائل القوة المؤهلة للفعل في هذه المجالات، كانت تبرز مشاكل أخرى أكثر تعقيدا. هكذا مثلا، في مجال إثيقا البيولوجيا، كلما امتلكتنا وسائل التدخل في الإنجاب والأمراض، كلما كانت المشاكل التي تنجم عن ذلك وخيمة على الأفراد. لقد كان لفكرة التقدم عَبدَتُها ومعتقوها: "رجال عظام"،

شيئا بالنسبة لنا فقد كانت ثمرة تاريخ هيمنت عليه الحرب والتعبئة الوطنية. إن الفترة الذهبية للجمهورية المناضلة والظافرة، والتي تنحصر بين 1875 و1914، هي نفسها الفترة التي كان يجري فيها الإعداد لأخذ الثأر منها! ونحن نعرف النتيجة. فهل بإمكاننا اليوم أن نأخذ بجدية الكلمات الحربية لـ "المارسييز"؟ الارتباط بالأمة، والحمية الوطنية بالكاد يمكنهما المحافظة على البقاء. إن التقليد التاريخي الذي تشكلت فيه هذه القيم واللغة الخاصة "الكلاسيكية" التي كانت فيها تتدفق وتنساب، لم يعد لها من معنى بالنسبة لنا سوى كإرث بعيد من الماضي لا استمرارية له في حاضرننا. فتاريخنا الزاهر ذاك، لا ينفعنا كثيرا في مواجهة تحديات الساعة.

ونفس الشيء بالنسبة للأخلاق: فالأخلاق الجمهورية التي كانت أخلاق تضحية (وكانت في هذه النقطة منافسة جدية للأخلاق المسيحية)، وكان موضوعها الأول مطالبة كل فرد بأن يكون مستعدا ليضحي بحياته من أجل فرنسا. واجب "الموت فداء للوطن" كان ضمانا إخلاص عميق للشأن العمومي. فماذا يمكن أن يعني اليوم مثلا "الموت فداء لأوروبا"؟ ليس ثمة أمة أوروبية: فالفكرة الأوروبية لا تظهر سوى كهوية مستبدلة مبنية في التاريخ، مجتمع مصير تاريخي يعوض على نحو أوسع هذا المجتمع الآخر، مجتمع الانتماء والإرادة الذي ندين له بكل شيء. هذا المجتمع الجديد شيء غير قابل لأن نفكر فيه، ومعها أيضا ربما فكرة دَينٍ ما ملزم لنا إزاء هذه الجماعة الجديدة.

"مشروع": هل ثمة علاقة ما بين أزمة المعتقدات الرمزية التقليدية وأزمة السياسة التي يكثر الحديث عنها هذه الأيام؟

مارسيل غوشيه: إن أزمة السياسة لا ترجع بالضبط وحصرًا إلى بعض قضايا الارتشاء والفساد أو إلى عدم كفاءة رجال السياسة، والوضع الحالي ليس لا أسوأ ولا أفضل مما كان في الماضي. فقد نستبدل كل رجال السياسة الحاليين دون أن نحل الأزمة. ذلك أن أزمة السياسة تجد مصدرها في قلق وتساؤل يطال أساس العمل السياسي نفسه: فباسم

مارسيل غوشيه: إذا كان الدين المدني ما يزال محتفظا ببعض القوة في الولايات المتحدة مثلا فمرد ذلك إلى أسباب ثلاثة:

فهذا البلد أولا لم يعرف صراعات العلمانية، وبالتالي هناك استمرارية للتقليد الديني.

السبب الثاني هو حاجيات الانصهار الرمزي الكثيفة لمجتمع ليست له جذور تاريخية كأوروبا، فهذه الاستمرارية الزمنية القوية هي التي تفسر تخليد وتمجيد المؤسسات التأسيسية والزمن الحاضر.

والعامل الثالث هو أن الأمة الأمريكية هي الوحيدة التي تستمر في اعتبار نفسها "مميزة". حتى الإمبراطوريات الحمراء، روسيا والصين، التي منحها اعتناق الشيوعية اطمئنانا على مركزيتها الذاتية تعرف اليوم عملية خروج من تمرکزها. أما الولايات المتحدة فلم تعرف أبدا هذا الجرح النرجسي الذي سيجعلها تضيف النسبية على موقعها الخاص باكتشاف الآخرين. حتى حرب الفيتنام لم تكن كافية لتجعلهم يقلعون عن اعتبار أنفسهم مركزا للعالم. وعلى أية حال، ليس مهاجرو العالم الثالث أو العالم الشيوعي هم الذين سيشوشون على صورة أمريكا عند الأمريكي كأرض موعودة. هناك إذن استمرارية رمزية كبيرة منذ التأسيس. يعني ألا شيء أكثر مدعاة لليأس من انتظار إغاثة ما من نموذج هو بالتعريف غير قابل للتقليد.

"مشروع": ألا يصطدم الفرنسيون، مقارنة بباقي الأوروبيين، بصعوبة كبرى في التحرر من فكرة أن نموذجهم الجمهوري ذو صلاحية كونية؟

مارسيل غوشيه: في التاريخ الحديث ثلاث طرق للحرية: الطريق الإنجليزي والأمريكي ثم الفرنسي. الإنجليز لم يفكروا يوما في أمر أن يكون نموذجهم صالحا لأحد غيرهم. المؤسسات الأمريكية تعتقد نفسها نموذجية، ولكن لا يمكن تبنيها إلا حيث توجد مجتمعات في حالة بناء من الصفر. ولكل ذلك، يبقى أن النموذج الفرنسي هو الوحيد الذي تجسدت فيه فكرة نموذج كوني لأنه عقلاني، ومن ثم كان النموذج الوحيد القابل للنقل إلى خارج مجاله الأصلي والذي ظل يقوم بدور إشعاعي منذ

أبطال ناشرون للحضارة، شعراء وعلماء "فاعلو خير في الإنسانية"، وإنسانيون كانوا جميعا يرمزون للمقدس الزمني الذي كان قوامه الحركة في اتجاه المستقبل ومن أجله. فمن ينتظر اليوم من "رجالنا العظام" أن يرشدونا على طريق المستقبل؟ حقا، لم تعد أحاديث المقاهي التي يلوکها تجار اجتماعات جائزة نوبل قادرة على أن تثير فينا سوى الضحك والقرف!

إن فكرة التقدم ما تزال قائمة ولكن فقط في حدود فعاليتها الإجرائية: فكلنا اليوم أصبحنا "إصلاحيين" مقتنعين بإمكانية تحسين غير محدودة لأوضاعنا يوما بعد يوم، وبتفاصيل صغيرة تتعلق بهذا الشيء أو ذاك. لم يعد التقدم اليوم يتجسد لنا سوى في النمو الاقتصادي، ولم يعد يقاس سوى برقم، هو نسبة النمو السنوية للنتاج الوطني الخام.

لقد أصبح المستقبل بالنسبة لنا مرادفا للمجهول وللآخر اللذين لا يمكن التفكير فيهما في استمرارية مع الحاضر. وهكذا يصبح الجزء الأعمى في مجتمعاتنا ومصدرا كبيرا للقلق الجماعي والفردى. فكيف يمكننا أن نتعباً من أجل مستقبل "معلمن" تماما لا يحمل أية غائبة أو نهاية للتاريخ، مستقبل نعرف تماما أنه سيكون ثمرة أعمالنا ولكننا نجعل تماما ما سيكونه بالتحديد؟ من هنا أيضا أزمة المذاهب السياسية التي تكمن وظيفتها الجوهرية في رسم مستقبل منشود يمكن للمواطنين أن يتبأوا من أجله. ومن ثم أيضا وأيضا الانطباع الخاطى في الواقع، بأن السياسيين كلهم يقولون نفس الشيء. أما الحقيقة فهي أن اليمين واليسار كليهما لم يعودا قادرين على الحديث سوى عن الزمن المباشر وتديره يوما بيوم، وهو الأمر الذي لا يشفي غليل الناس ولا يستجيب البتة مع يشحنون به مقولة المستقبل من مضمون. إن العمل السياسي يحول المجتمع شيئا فشيئا لكن دون أن يضعه في أفق ثقافى ذي معنى.

النرجسية الأمريكية

"مشروع": هل أزمة السياسة هي نفسها في كل البلدان الديمقراطية؟ ماذا عن الولايات المتحدة مثلا حيث يبدو أن نوعا من الدين المدني بقي حيا، وحيث "الأخلاق العمومية" مصادنة كما يظهر؟

الثورة حتى 1945. غير أن هذا النموذج اليوم مهجور لأن عقلانيته الإرادية تشكو من عيبين أساسيين:

فهو من جهة، بسبب طموحه ونزوعه نحو القطيعة وإعادة البناء، يجد صعوبة في التكيف مع الاستمرارية التاريخية لمجتمعات أخرى لم تعرف الصراع بين الكنيسة والجمهورية.

ومن جهة أخرى، لأن هذا النموذج العقلاني يتضمن عمىً جوهرياً فيما يخص طبيعة السياسي؛ فقد تنبه الفرنسيون أنفسهم إلى أن بعض الدوغمات المركزية في العقيدة الجمهورية ولاسيما العداء للجهاز التنفيذي والتعلق بالبرلمان كأداة مفضلة للتعبير عن الإرادة العامة، هي محض وهم. إن دستور 1958-1962، كتركيب متأخر بين مكونات معادية تقليدياً لتاريخنا، يؤثر أيضاً على اصطفاً وتقيد بمعايير متلقاة من خارج. وهي بطريقتها بمثابة تسليم رمزي.

إنعاش النموذج الفرنسي

تُكمل أوروبا اليوم نقض المصادقية الداخلية لنموذجنا. هكذا، فكل ما كان يبدو فيه عقلانياً - وإن سامياً - يصبح استثنائياً أكثر فأكثر. ويعز على الفرنسيين تحمل العيش مع هذا، خصوصاً عندما تندفع نخبتها ذاتها في اتجاه تصفية هذه "الاستثنائية الفرنسية" بتدوئها في نوع من العُرف الدولي يمثل الفضاء الأوروبي رجمه. وفي هذه النقطة، تقوم فجوة خطيرة بين انتظارات السكان ومشاريع النخب. ومن ثم الإحساس الواسع الانتشار كثيراً بين السكان بخيانة حقيقة، مع كل ما ينجم عنها من عواقب سياسية. تميل النخب إلى اعتبار النموذج الجمهوري بمثابة إرث بال عفا عليه الزمن لا يستحق سوى أن يُصفى بأسرع وقت. وهي المهمة المستحيلة الإنجاز خاصة عندما نكون على بنية من ثقل التاريخ. إن تحديث هذا النموذج أمر مطروح وضروري من أجل إنعاشه ببنائه، ولكن يجب قبل ذلك أن نعترف له بخصوصيته وقيمته، أي بطموحه العقلاني، وإلا فسيكون البديل هو العودة إلى عهود من العنف والدم. وألمي هو أن تعطى لرجال السياسة عندنا وبالخصوص لموظفينا السامين بعض دروس التاريخ حتى يدركوا معنى هذا النموذج!

لنأخذ مثال النظام التربوي: إن مركزته لها بدون شك عيوب كثيرة يلزم البحث عن حلول ملائمة لها. ولكن، أن نذهب إلى حد اعتبار تلك المركزة من مخلفات العهود القديمة، فذلك أمر فيه قدر من اللامسؤولية التاريخية كبير وخطير. فأن تكون التربية مركزة، يعني، في فرنسا، أنها تعتبر كمادة شريفة ونبيلة، ومسؤوليةً جوهريّة للسلطة السياسية. وستكون اللامركزية خطأ إن أدركت كخفض رمزي، كرفض واحتقار من طرف المركز السياسي لما كان واحداً من أسباب وجوده بالذات. ها هي إذن ثورة ثقافية لا يمكن أن تحصل بقرار أو مرسوم وبدعوى تقويم إداري.

في هذا المجال إذن كما في مجالات أخرى، لا تدرك النخب، أنه تحت الضغط الدولي، تخرب معالم أساسية لنمط وجود جماعي بُني على مدى قرنين من الزمان على الأقل مما تنتج عنه أواخر العواقب

"مشروع": تكمن الصعوبة أيضاً في تطوير تلك الانتظارات، لأن ثمة على أية حال شيئاً ما بالياً وعقيقاً في هذا النموذج الجمهوري.

مارسيل غوشيه: بكل تأكيد. فليس يكفي أن نعلم أطفال مدارسنا أن يغتوا "المارسييز" حتى نصنع منهم مواطني الغد، ولكن يجب بالضبط الخروج من مأزق التمزق السكيزوفريني بين العصرية التقنوقراطية للأوروقراطيين والعنافة الوطنية للجمهوريين.

"مشروع": إحدى النقاط المهمة في نموذج المدرسة الجمهورية هذا، كانت هي الأخلاق المدنية، فما هو واقع حالها اليوم؟

مارسيل غوشيه: إن ما نقرض في المقام الأول من الأخلاق التي كانت المدرسة تقدمها هو بالضبط جانب التربية الوطنية. لم يتبق لنا سوى "التنشئة" بتعبير اختصاصي علم النفس التربوي: أي أن يكون الطفل مهذباً، وألا يدوس على حقوق جاره... إلخ. أما كل ماله صلة بالالتزامات تجاه الجماعة فقد

ولكنها ليست ضماناً مقدسة. وفي هذه النقطة، لا أتفق مع البعض (بول فالادييه) الذين يقومون بنقل غير مناسب لدور حقوق الإنسان في المعارضات الديمقراطية لبلدان الشرق إلى حالتنا الخاصة. إن حقوق الإنسان مصدر، ولا يمكنها أن تصبح معياراً إلا دفاعياً، ومن هنا الأهمية التي حظيت بها في فترة تفكك الأنظمة الشيوعية، إذ لعبت حينها دور حد أدنى لا يمكن التنازل عنه، وواجب لا يمكن نقضه أوردته عندما يُعطى صيغة مطلب.

إن الأهمية المتزايدة المعطاة للقانون ترجع إلى التحول المشار إليه سابقاً من المستقبل إلى الأسس. فبقدر ما نرجع للأساس، بقدر ما تصبح ترجمة ذلك الأساس في قواعد حقوقية وقانونية في مركز الاهتمام. إن كل فاعل اجتماعي يصبح رجل قانون إلى هذا الحد أو ذاك مادام يبحث عن انتصار قضيته بالرجوع إلى حق وإلى ترجمة عملية لذلك الحق.

"مشروع": فيم يمكن لحقوق الإنسان أن تشكل معتقداً؟ وهل ثمة، فيما عدا الرجوع إليها لاعتبارات اختبارية (حيث يبدو احترامها كوسيلة فعالة للعيش في المجتمع) شيء ما فيها من طبيعة أخلاقية؟

مارسيل غوشيه: تكمن أهمية العنصر الأخلاقي في حقوق الإنسان بالدرجة الأولى في العلاقة مع الخارج: حماية المهاجرين، الالتزام الأخلاقي ضد الأنظمة الاستبدادية. أما في الدخل، داخل مجتمعنا، فهي تقوم بتفكيك الأخلاق. إن الفوضوية ونزعة معاداة أي نظام كيفما كان، ترجعان في أحد الأوجه إلى حقوق الإنسان وإلى قدرتها التدميرية لكل واجب جماعي مادام الأمر يتعلق دائماً بحقوق أفراد وليس بواجباتهم تجاه الجماعة. إن أفراداً مهووسين بالتفكير في حقوقهم فقط يميلون بالنتيجة إلى تجاهل واجباتهم.

إني مقتنع بالمظاهر الدورية للإيديولوجيات والمواقف السياسية كما نظر لذلك هيرشمان؛ فدورات الالتزام تتلوها دورات انكفاء، وسيرورة الفردنة تشتغل وفق فترات معينة تعقبها فترات إعادة

ولّى وانقضى (بالنسبة لمؤسسيها، فالغاية الوحيدة لهذه الأخلاق هي التضحية من أجل الوطن). وهذه واحدة من النقط التي جعلت القدرة الإدماجية للمدرسة تتفصل كثيراً. طبعاً، ماتزال المدرسة تلعب دائماً دوراً إيجابياً في الإدماج الاجتماعي (تعلم العيش في المجتمع)، ولكنها فقدت الكثير من قدرتها الإدماجية لرمزية الجماعة الوطنية في أخلاق المواطنة.

"مشروع": كيف يمكننا تأويل التعميم المستجد لموضوعه حقوق الإنسان؟ وإلى أي مدى يمكنها أن تلعب دور تعويض لأخلاق مدنية منتهية؟

مارسيل غوشيه: يلعب الخطاب حول حقوق الإنسان دوراً ثلاثي الأبعاد. إنه أولاً يشتغل إزاء الخارج كخطاب هوياتي يسمح للغرب بأن يحدد لنفسه هوية عصرية وقابلة لأن يُقرّ بها. وهو بهذا المعنى خطاب ما بعد كولونيالي يُلأم جرح الإمبريالية، في نفس الوقت الذي يقوم بإعادة إثبات إيجابية للذات إزاء باقي العالم.

وهو ثانياً يقوم بنفس هذا الدور تقريباً على الصعيد الداخلي، عندما يشتغل كدعامة للاحتجاج ضد العنصرية، إذ تبقى في كل الأحوال في مجال العلاقة مع الآخر.

وهو أخيراً الخطاب الجديد للاحتجاج الديمقراطي: حقوق الأقليات من كل نوع (جنسية، عرقية... إلخ). إن مبدأ مجتمعنا هو أن يحتج على ذاته. ولزمن طويل، تم هذا الاحتجاج بالإحالة على المستقبل: الإيسكاتولوجيا الثورية، أو فكرة التقدم. أما اليوم، وقد غاب المستقبل أو بالأصح بُعد المستقبل، فما عاد بإمكاننا الاحتجاج على حال أمورنا الراهن سوى بالرجوع إلى الأسس. هكذا تُثار حقوق الإنسان في كل مرة يكون القصد فيها هو التدليل على أن هذا الجانب أو ذاك من مجتمعنا لا يحترم الأسس التي أقيم عليها هذا المجتمع.

لا أعتقد بأن حقوق الإنسان تبلغ مرتبة شبيهة بتسامي ملزم، فهي تلعب دور مصدر ومرجع جماعي

إثبات الذات الجماعية. ليس ثمة من خطية قدرية، ولذلك لا يمكن استبعاد انقلاب في الدورة، وربما يكون نقد الفردانية قد انطلق الآن.

"مشروع": ثمة خطاب يستمر "العلمانيون" في حمله مؤداه أنه يجب الإبقاء على "الأخلاق المدنية" خاصة في المدرسة.

مارسيل غوشيه: أعتبر هذه الأقوال غير واقعية تماما، ذلك أن الأشخاص الذين يروجون هذا، هم أنفسهم منخرطون عموما في ممارسات تتولد عنها نتائج مختلفة تماما عما يطرحونه. ف"أخلاقهم المدنية" تتلخص في التنشئة والتربية الوطنية - المختصرة فوق ذلك غالبا في تعلم قانون السير - القاعدة الدنيا للعيش المشترك. كما أن توجيه المدرسة يتحدد بأفق فردانوي أكثر فأكثر، فهو يحدد لنفسه كغاية "تفتح الشخصية". غير أنه ليس بديهيا أن الشخص المتفتح الذي نسعى إلى بنائه سيكون مواطنا صالحا بالضرورة. بل إنني أميل إلى الاعتقاد

بأن أنماط تعليمنا وتنشئتنا تصنع - بدون تبصر- أفرادا لا مبالين أكثر فأكثر بالفضاء الجماعي وبالتالي بالسياسة. ونحن نعرف أن الأفراد في الشروط الحالية لا يتعرفون على طريق دمشق السياسي - المدني الخاص بهم ولا يشعرون في مباشرة تعلمهم الخاص للمواطنة، في الميدان، سوى في سن الثلاثين.

إن حقيقة البيداغوجيا اليوم هي أنها تتجه نحو خلق مواطنين مجردين من كل حس مدني... وإنني لأنتظر باهتمام المقترحات التي من شأنها تصحيح المسير.

عن مجلة "مشروع" (Projet) العدد 225، ربيع 1991 (الصفحات من 43 إلى 51)، باريس.

مثيرو الفتن الحقيقيون هم أولئك الذين يريدون في دولة حرة القضاء على حرية الرأي التي لا يمكن قمعها



فرد آخر هو من يشرع في تنفيذ أوامر هذا
الآخر بنفس راضية تمام الرضى، وبالتالي
تكون أقوى السلطات هي أكثرها سيطرة
على نفوس رعاياها.

باروخ اسبينوزا

«...كل شخص في حالة الطبيعة
ملزم بالقانون الموحي به كما أنه يعيش
طبقاً لنظام العقل، لأنه ضروري لمصلحته
وخلاصه. ولكنه في ذلك حر في أن يرفض
ذلك متحملاً ما ينتج عن رفضه من مخاطر

ليست قوة السلطة بمقدار ما تثيره من
خوف، وإلا كان رعايا الطاغية هم الذين يملكون
أقوى سلطة لأنه يخشاهم إلى أبعد حد (...)

على أنه مهما توسعنا في تصورنا حق من
يمارس السيادة في الدولة وقدرته، فإن هذه السلطة
لا يمكنها على الإطلاق أن تتسع إلى الحد الذي
يعطي أصحابها سلطة مطلقة تتيح لهم أن يفعلوا كل
ما يشاؤون.

وأضرار. وهو أيضاً حر في أن يعيش كما يشاء لا كما
يشاء الآخرون. وليس عليه أن يعترف بأي مخلوق
حكماً أو مدافعاً عن حق الدين، هذا الحق في رأيي
هو الذي تتمتع به السلطة العليا التي تستطيع أن تأخذ
رأي الأفراد دون أن تكون ملزمة بالاعتراف بأي فرد
حكماً أو بأي مخلوق من فوقها مدافعاً عن أي حق
إلا إذا كان نبياً بعثه الله وبرهن بآيات لاشك فيها
على بعثته.

(...)[إن] الحكام والمحكومين على السواء
بشر، أي كائنات تميل إلى ترك العمل والسير وراء
اللذة. وكل من عرف طبائع العامة الشديدة التقلب
يكاد ينتابه اليأس التام منها: إذ لا يحكمها العقل، بل
تحكمها انفعالات النفس وحدها، كما أن افتقارها
التام إلى ضبط النفس يجعلها تنقاد بسهولة لمساوئ
البذخ والطمع. وكل فرد منها يعتقد أنه الوحيد الذي
يعرف كل شيء ويريد أن يفصل في كل شيء وفقاً
لهواه، وتبدوله الأشياء منصفة أو مجحفة، مشروعة أو
غير مشروعة بمقدار ما يرى فيها من كسب وخسارة،
ويحتقر أترابه غروراً بنفسه ولا يقبل منهم أية نصيحة
ويتمنى الشر للآخرين ويتلذذ بوقوعه حسداً لمن هم
أكثر منه شرفاً أو غنى (...)

[من كل ماسبق] يتضح لنا الآتي :

1- من الخطورة على الدين وعلى الدولة
على السواء إعطاء من يقومون بشؤون الدين الحق

وحتى في هذه الحالة تلتزم السلطة العليا بأن
تعترف بالله نفسه حكماً لا بأي من بني البشر. فإذا
رفضت السلطة العليا طاعة الله في ما أوحى به من
قانون فهي حرة في ذلك، وعليها أن تتحمل ما ينتج
عن ذلك من أضرار أو أخطار، أعني أنه لا يمكن أن
يقف في سبيل ذلك أي قانون مدني أو طبيعي، إذ
يعتمد القانون المدني على مشيئة هذه السلطة وحدها
، أما القانون الطبيعي فإنه يعتمد على قوانين الطبيعة
التي لا علاقة لها بالدين (والذي يتخذ المصلحة
الإنسانية هدفه الوحيد) بل تتعلق بنظام الطبيعة
الشامل، أي بمشيئة إلهية لا نعلمها، وهذا ما يبدوا أن
البعض شعروا به شعوراً مبهما حتى قالوا: إن الإنسان
يستطيع أن يخطئ في حق إرادة الله التي أوحى
بها ولكن ليس في حق المشيئة الإلهية التي قرر بها
مقدماً مصير كل شيء (...)

إن الطاعة ليست فعلاً خارجياً، بل هي فعل
داخلي للنفس، بحيث أن أكثر الناس خضوعاً لسلطة

3 - من الضروري الاعتراف للسلطة العليا بالحق في تقرير ما هو شرعي وما هو غير شرعي وذلك تحقيقاً لمصلحة الدين والدولة على السواء. ذلك لأن هذا الحق - حق تقرير الأفعال - عندما مُنح من قِبَل أنبياء الله أدى إلى إلحاق ضرر كبير بالدين والدولة على السواء، ومن ثم كان من الواجب بالأحرى أل يُعطى من لا يعرفون التنبؤ بالمستقبل أو إجراء المعجزات (...)

[إن] الدين لا تكون له قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحق في الحكم، و(...) ليس هناك حكم خاص يمارسه الله على البشر ويتميز عن ذلك الذي تما رسه السلطة السياسية، و(...) ممارسة العبادات الشرعية وأفعال التقوى الظاهرة يجب أن تتفق مع سلامة الدولة ومصالحها، وهذا يعني أن تقوم السلطة العليا وحدها بتنظيمها وتفسيرها . وأنا أتحدث صراحة هنا عن أفعال التقوى الظاهرة والعبادات الشرعية لا عن التقوى نفسها أو عن العبادة الباطنة لله بإخلاص كامل، إذ أن هذه العبادة الباطنة لله وهذه التقوى، تتعلق (...) بحق الفرد الذي لا يمكن تفويضه لأحد سواه.

وفضلاً عن ذلك، أعتقد أنني قد وضّحت (...) ماذا أقصد بحكم الله، فقد بيّنت أن العمل بقانون الله هو العمل بالعدل والإحسان تنفيذاً لأوامر الله. وينتج عن ذلك أن الحكم الإلهي يقوم عندما يأخذ العدل والإحسان قوة القانون والأمر. ولا فرق عندي مطلقاً بين دعوة الله إلى العدل والإحسان وأمره بهما عن طريق النور الطبيعي [العقل] أو عن طريق الوحي، إذ لا تهم الطريقة التي يكشف بها عن عبادة الله ما دامت قد اكتسبت طابع القانون المطلق وأصبحت هي الشريعة العليا للبشر. فإذا بيّنت الآن أن العدل والإحسان لا يأخذان قوة القانون والأمر إلا بحق الدولة، كان من السهل أن نستنتج (نظراً إلى أن حق حكم الدولة لا ينتمي إلا إلى لسلطة العليا وحدها) أن الدين لا يكتسب قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحق في الحكم، وأن الله لا يباشر حكماً خاصاً على البشر إلا بواسطة أصحاب السلطة السياسية (...)

[وقد سبق أيضاً أن أثبتنا] أن العقل في حالة الطبيعة لا يكون له حق أكثر مما للشهوة، وأن من يعيشون طبقاً لقوانين الشهوة، شأنهم شأن من

في إصدار القرارات، أيّا كانت، أو التدخل في شؤون الدولة، وعلى العكس يكون الاستقرار أعظم إذ اقتصروا على الإجابة عن الأسئلة المقدمة إليهم، والتمزوا في أثناء ذلك في تعاليمهم وفي أدائهم لشرائع العبادة بالتراث القديم الأكثر يقيناً والأوسع قبولاً بين الناس.

2 - من الخطورة أن نجعل القانون الإلهي معتمداً على المذاهب التي تقوم على النظر البحت، وأن نضع القوانين على أساس من الآراء التي هي على الأقل موضع خلاف دائم بين الناس. فلا تخلو ممارسة السلطة من أشد ألوان العنف في دولة يُنظر فيها إلى الآراء التي هي حق للفرد لا يمكن انتزاعه منه، كما يُنظر إلى الجرائم؛ ففي مثل هذه الدولة تحكم انفعالات الشعب الهوجاء عادة. فقد حكم "بيلاطس" على المسيح بالصلب وهو يعلم أنه بريء مسامرة منه لغضب الفريسيين، بعد ذلك شرع الفريسيون في إثارة الخلافات الدينية واتهام الصدوقين بالفسوق حتى يسلبوا أكثر المواطنين ثراء مما يملكون. وكذلك نرى في كل عصر المنافقين وقد تملكهم جنون مشابه - يُظهِرونه بمظهر التحمس الشديد للحق الإلهي - يطعنون رجالاً يتسمون بكل صفات الشرف ومظاهر الفضيلة، ويمقتهم عامة الشعب لهذا السبب ذاته، فيحتقرون آراءهم كأنها آراء شنيعة، ويثيرون ضدهم غضب العامة الشديد. وليس من السهل القضاء على هذه الوقاحة التي لاحد لها لأنها تتستر وراء الدين، وخاصة في بلد يكون أصحاب السلطة العليا فيه مسؤولين عن ظهور فرقة تدعو لعقيدة لا تخضع لسلطتهم، إذ أنهم في هذه الحالة، لا يُعدون مفسرين للقانون الإلهي، بل أنصاراً لفرقة دينية يكون دعائهم وحدهم مفسري القانون الإلهي، وبالتالي تكف العامة عن احترام سلطة رجال القضاء بالنسبة إلى الأفعال التي يوحي بها التعصب الديني، على حين يزداد احترامهم لسلطة الفقهاء إلى حد الاعتقاد بأن على الملوك أنفسهم أن يخضعوا لتفسيرهم .

وتجنباً لهذه الشرور، لن توجد وسيلة أفضل من النظر إلى التقوى والعبادة التي يفرضها الدين على أنها تنحصر في الأعمال وحدها ، أي في ممارسة العدل والإحسان ، وترك كل ما سوى ذلك لحكم الفرد الحر (...)

يعيشون طبقاً لقوانين العقل، لهم الحق في كل ما يدخل في نطاق قدراتهم. ولهذا السبب لم نستطع أن نتصور خطيئة في حالة الطبيعة، أو أن نتمثل الله حاكماً يعاقب البشر على خطاياهم، وسلمنا بأن كل شيء يحدث في هذه الحالة طبقاً للقوانين المألوفة للطبيعة كلها وأن الفرص تتساوى عندئذ بين العادل والظالم وبين الطاهر والدنس (...) إذ لا يمكن الحديث في هذه الحالة عن عدل وإحسان. ولكي تكون لتعاليم العقل (...) قوة القانون، كان لابد للفرد من أن يتخلى عن حقه الطبيعي وذلك بتفويضه إياه إلى لجماعة أو إلى بعض الناس أو إلى فرد واحد. وحينئذ عرفنا العدل والظلم والإنصاف والإجحاف. وعلى ذلك فإن العدل، وعلى وجه العموم كل تعاليم العقل الصحيحة (...) لم تصح له قوة القانون والأمر إلا بناء على حق حكم الدولة، أي بإرادة من لهم حق الحكم (...) وبما أن حكم الله كما بينت من قبل يتلخص في تطبيق أحكام العدل والإحسان أي أحكام الدين والحق، فيجب إذن التسلم معنا بأن الله يحكم البشر بواسطة السلطات الحاكمة في الدول وحدها (...) [غير أن كل] سلطة تدعي أنها تسيطر على الأذهان إنما توصف بالعنف، كما تبدو السيادة الحاكمة ظالمة لرعاياها ومغتصبة لحقوقهم عندما تحاول أن تفرض على كل منهم ما يتعين عليه قبوله على أنه حق، وما يتعين عليه رفضه على أنه باطل، وأن تفرض عليه المعتقدات التي تحته على تقوى الله، فهذه الأمور كلها تُعدّ حقاً خاصاً بكل فرد لا يمكن لأي كان أن يسلبه إياه (...)

وعلى ذلك، فإن السلطة السياسية ستكون أشد عنفاً إذا أنكرت على الفرد حقه في التفكير وفي الدعوة لما يفكر فيه، وعلى العكس تكون معتدلة إذا سلمت له بهذه الحرية (...)

وإن معظم القوانين التي تأمر كل فرد بما ينبغي عليه أن يعتقد، وتحرم عليه أن يتكلم أو يكتب ضد هذا الرأي أو ذاك قد وُضعت لإرضاء أناس لا يطبقون أن يروا غيرهم معترزين بشخصيتهم المستقلة (...) وهؤلاء هم الذين يستطيعون بسهولة، بما لديهم من نفوذ صار، تحويل إخلاص العامة الميالة إلى الفتن إلى غضب عارم وإثارتها ضد من يريدون هم أنفسهم أن يقضوا عليهم (...) إنها لمصيبة فادحة أن

(...) هناك أمثلة كثيرة على أن الحرية لا تمثل أي ضرر لا تستطيع السلطة العليا تجنّب بمفردها وعلى أن احترام الناس لهذه السلطة وحدها يمنحهم من أن يسيئوا إلى بعضهم البعض مهما كان بينهم من اختلاف في الآراء (...) وعلى العكس، عندما تدخل رجال الدولة (...) في الجدل اللاهوتي بين المعاتين وأعداء المعاتين حيث الانقسام والفتنة، وأثبتت الأمثلة العديدة حينئذ أن القوانين الموضوعة للدين لإنهاء الجدل تثير الناس أكثر مما تصلحهم، وأن كثيراً من الناس يتخذون من هذه القوانين ذريعة ليفعلوا ما يشاؤون. وفضلاً عن ذلك، فإن الانقسام إلى شيع لا ينشأ عن رغبة صادقة في معرفة الحقيقة (لأن هذه الرغبة تؤدي إلى الطيبة والتسامح)، بل عن شهوة عارمة للحكم. ومن ذلك يتبين بوضوح لا يقبل أي شك أن دعاة الفتنة هم أولئك الذين ينشرون كتابات الآخرين ويثيرون غضب الشعوب ضد مؤلفيها، وليسوا هم المؤلفون الذين لا يكتبون إلا للعلماء ولا يعتمدون إلا على العقل وحده. أما مشيرو الشعب الحقيقيون، فهم الذين يريدون في دولة حرة القضاء على حرية الرأي التي لا يمكن قمعها.

من "رسالة في اللاهوت والسياسة" لباروخ اسبينوزا
ترجمة وتقديم حسن حنفي . مراجعة فؤاد زكريا
الطبعة الأولى . 2005. دار التنوير. بيروت - لبنان
ص.ص : 380 - 385

العلاقات بين الدولة والملة والدين والفرد المدني

ما بين التصور النظري، وظرفيات وأشكال التنزيل الواقعي



محمد
المدلاوي
المنبهي

في خريف 2010، خصصت أربع حلقات من عمودي «مسألة البداة» بجريدة «العلم»، تحت عنوان «عن راهنية فكر مانديلسون»، لعرض آراء هذا الفيلسوف ورجل الدين الألماني (القرن 18م) حول مسائل المِلَّة والدولة والفرد المدني؛ تلك الآراء التي حاول من خلالها مانديلسون إصلاح وتطوير الفكر الديني عامة، وفكر الديانة اليهودية على وجه الخصوص، في علاقة ذلك الفكر، في عصر ذلك الفيلسوف وفي بلده ألمانيا، بأبعاد الفكر الكوني في فترة نهضة الهاسكالا (השכלה) التي شكلت انعكاسَ فكر الأنوار بأوروبا على الفكر اليهودي في باب فلسفة الأخلاق والدولة والحريات والمواطنة. ولقد نوّه الفيلسوف "إيمانويل كانط"، معاصر مانديلسون ومراسله، أيّما تنويه بفكر هذا الأخير، واعتبره إنجازا لصالح سائر الأمم، راجيا حينئذ أن يحذو الفكر المسيحي حذو ذلك الفكر، لفك ربط صلاح الإنسان وخصاله (Human felicity) بالتصديق النفسي (الذي قد يحصل أو لا يحصل في قرارة الصدور) بسير ومرويات اكتسبت مع مرور الزمن لبسَ واقعية تاريخية مجسّدة للحقيقة الأزلية المطلقة. كما نوّه به "الكونت ميرابو" (Comte de Mirabeau) بحماس، واعتبره صادرا عن نفس روح فلسفة الفكر الليبرالي الحرّ لأمثال "جاك تورجو" (Jaques Turgot) التي تشبعت بها ديباجة دستور فيرجينيا، بالولايات المتحدة، الناشئة حينئذ (انظر مقدمة كتاب Jerusalem لـ Mendelssohn وكذلك Rotenstreich 1984)

وقد جاء ما عُرف بـ"الربيع العربي" مع بداية 2011، بعد أشهر من نشر تلك السلسلة من المقالات الصحفية، ليعيد إلى القضايا والأسئلة التي تناولها وعالجها مانديلسون راهنية خاصة في فضاءات ذلك "الربيع العربي"، وعلى الأخص بعد مختلف أوجه التطورات التي أفضت إليها الأحداث بأشكال مختلفة وفي اتجاهات مختلفة في ذلك الفضاء. وانطلاقا من ترسانة الأسئلة الثابتة المتعلقة بنفس القضايا التي عالجها مانديلسون في عموميتها الكونية، والتي صاغتها الأرضية التوجيهية لملف "السياسة والدين: القضايا والإشكالات" بـ"مجلة الربيع" بناء على تجليات الأوجه التاريخية الخاصة لتلك القضايا بفضاء ما عرف بـ"الربيع العربي"، سأعمل في هذه المساهمة على عرض موجز لآراء مانديلسون في عموميتها، ثم أربط بينها بعد ذلك وبين أوجه الأسئلة كما هي قائمة اليوم في المغرب. فقرات القسم الأول المتعلق بآراء مانديلسون، تتناول "العلاقة العامة بين ماهيات الدولة والملة والفرد المدني" بصفة عامة، ثم "مؤسستا الدولة والملة وتديير سلط الحكم"، ثم أخيرا "الفرد المدني في علاقته بمؤسستي الدولة والمِلَّة". أما القسم الثاني فيتناول الحالة المغربية الملموسة القائمة، وذلك من خلال الفقرات الآتية: "نمطان اثنان لمأسسة حقل القنوات"؛ "مأسسة حقل القنوات في المغرب الحديث"؛ "بعض ما راج في باب مأسسة القنوات خلال نقاش مشروع دستور 2011"؛ وأخيرا، "دور السياسة الثقافية في تنزيل بعض المقاصد الدستورية" (أ - "إصلاح هيكلية داخلي للهيئات الدينية"، ب - "إصلاح فكري على مستوى تمثّل المقاصد").

القسم الأول

بعض أفكار نظرية مانديلسون حول العلاقة بين الدولة والملة والناس
العلاقة العامة بين ماهيات الدولة، والملة، والفرد المدني

لقد صاغ مانديلسون جوهر فكره حول مؤسسات وهيئات كل من المِلَّة، والدولة، والفرد المدني، وقيم

حرية الضمير، والمواطنة، وحول العلاقة بين كل تلك الهيئات والقيم، في كتاب "أورشليم" (Jerusalem). ومع اعتبار فارق الإطار الفكري التاريخي، يمكن اعتبار ذلك الكتاب نظيراً، في العصور الحديثة، لكتاب "فصل المقال" لابن رشد. وإذا كان فكر عصر الأنوار بموضوعاته وبمضامينه، يشكل الإفضاء النهائي لـ "الإصلاح الديني" المسيحي الذي دشنه الثورة الدينية البروتستانتية في أوروبا على الهيئة الكنسية بامتداداتها المختلفة داخل مؤسسة الدولة حينئذ، فإن أهم القضايا التي تناولها كتاب "أورشليم" هي قضايا العلاقة بين الملة والدولة، وعلاقة كل من مؤسسة الدولة من جهة والملة في تجلياتها المؤسسة كهيئات (الكنيسة، مؤسسات رجال الدين بصفة عامة) من جهة ثانية بوضعية الفرد المدني داخل المجتمع. وهي الوضعية التي تتحدد من خلال مفاهيم حرية الضمير (Liberty of conscience)، وحرية التفكير، وحرية التعبير، وحق المواطنة، الخ... وكل ما يتفرع عن ذلك من مسائل. ففي العلاقة ما بين الهيئات الدينية ومؤسسة الدولة بصفة عامة، يقول مانديلسون في كتابه ما يلي (نترجم عن الصيغة الانجليزية لكتاب أورشليم؛ تحقيق وترجمة Brendeis 1986: ما هو موضوع بين معقوفين، [...] في ترجمتنا العربية عبارة عن تفسير سياقي):

أ- هيئات الدولة والملة وتدبير سُلط الحكم

((ما القول في الدولة والدين، أو بعبارة أدق: ما القول في المؤسسة المدنية والمؤسسة الدينية، أو في السلطة الزمنية والسلطة الدينية؟ كيف يمكن وضع هذين الركنتين من أركان الحياة الاجتماعية في تقابل متوازن، بدل أن يصبحا ويظلّ عبثاً على الحياة الاجتماعية بشكل يقوّض أسس هذه الحياة عوّض العمل على تدعيم تلك الأسس؟ إن حل هذه المسألة من أعصى مهام النظرية السياسية. لقد عانى الإنسان كثيراً، عبر القرون، في سبيل إيجاد حل لهذا الإشكال؛ وربما حالفه أحياناً نجاح نسبي هنا أو هناك في إرساء توازن ظرفي للمعادلة على مستوى الممارسة، أكثر من إيجاد حلّ لإشكالاتها على المستوى النظري. فالبعض يذهب مثلاً [على المستوى النظري] إلى أنه من الأنسب تفكيك العلاقات المختلفة للإنسان في المجتمع، وتصنيفها إلى ماهيات معنوية، ثم اقتطاع [ما يشبه] "إيالات" من فضاءات [اجتماعية] خاصة، ومن حقوق وواجبات وسلط وصلاحيات خاصة، وإسناد هذا أو ذاك منها إلى كلّ من الطرفين [كصلاحيات واختصاصات]. إلا أن أحياناً وتخوم هذه "الإيالات" المختلفة، ورسم الحدود الفاصلة بينها، أمور لم يتم لحد الآن تحديدها بشكلٍ صوري واضح. فتارة نجد أن مؤسسة الكنيسة تُزحزح معالم "الحدود" بعيداً في العمق الترابي للدولة؛ وطوراً تسمح الدولة لنفسها بتجاوزات وتعدييات لتلك الحدود، إذا ما نظرنا إليها بعين ما هو متعارف عليه، تبدو من نفس الدرجة من الشطط. ولقد انجزت لحد الآن، وستنجز لاحقاً، ويلات لا حصر لها عدداً وحجماً عن الخلافات ما بين كياني الدين والدولة [بشأن تلك الحدود]. فإذا ما انتهت ذاك الكيانان يوماً إلى الصدام فيما بينهما، فإن البشرية تظل ضحية خلافتهما؛ أما إذا ما دخل في وفاق، فإن أنبل كنز من كنوز الخلاص الإنساني (Human felicity) يكون قد ضاع. ذلك لأنه نادراً ما يتفق ذاك الكيانان على غاية أخرى غير غاية نفى قيمة معنوية أخرى من حظيرة مملكتهما، ألا وهي مزية حرية الضمير (Liberty of conscience)، هذه الفضيلة التي تعرف بالضبط كيف تستخرج بعض المزايا للناس من انفصال دينك (الكيانين)).

وفي ما يتعلق بآليات ممارسة الحكم وتدبير توازناته يقول مانديلسون:

((... ولعل هذا ما يؤهلنا لمحاولة لإجابة، بشكل مُرضٍ، عن السؤال التقليدي المعروف جيداً ألا وهو: ما هو أفضل نظام للحكم؟ إنه سؤال صيغت بشأنه، لحد الآن، إجاباتٌ عديدة متناقضة، تتسم جميعاً بمظهر الحقيقة. إنه، في الواقع، سؤال فضفاض، يضاهي في عمومته سؤالاً في الطب، من قبيل التساؤل عن ما هو أنفع غذاء للصحة؟... فكل مظهر من مظاهر التعقّد والتنوّع، حسب المناخ، والسّن، والنوع [من ذكر وأنثى]، وأنماط الحياة، الخ... يتطلب في الحقيقة جواباً مختلفاً خاصاً [عن هذا السؤال الأخير]. ونظير ذلك ينطبق أيضاً على مقابل ذلك السؤال في فلسفة السياسة. فبالنسبة لكل شعب، في أيّ مستوى من مستويات

التهديب الثقافي التي يجد فيه نفسه، يكون شكلٌ مختلفٌ من أشكال الحكم هو الأُحسن. فبعضُ الشعوب الخاضعة لحكم الاستبداد، قد تجدُ نفسها في أقصى درجات الشقاء إذا ما تُركت لتُحكم نفسها بنفسها. تلك الدرجة من درجات الشقاء هي من نفس الدرجة التي سيكون عليها مثلا بعضُ الجمهوريين ممن تشبّع وعُثِم بروح الحرية واستوعبوا مفهومها، إذا ما تم إخضاعهم لسلطة حكم مطلق. فالحقيقة هي أن كثيرا من الأمم ستدخل من التغيرات على أنظمة حكمها، عبر تطورها، وذلك بقدر ما يحصل في ثقافتها وأنماط حياتها وقناعاتها من تطور، وستمرّ عبر القرون من كل أطوار صيغ الحكم بكل ظلالها وتداخلاتها، من الفوضوية إلى الاستبداد. وخلال ذلك ستجد نفسها - في كل فترة استقرار - وقد اختارت أصلح صيغة للحكم تتلاءم وظروفها القائمة. ومع كل ذلك، فمهما كانت الظروف الخاصة، أجد أن المعيار القارّ، الذي لا يُخطئ في قياس درجة الصلاح والإحسان في أي صيغة معيّنة من صيغ الحكم، يتمثل في مدى اعتماد النظام المعين - في سعيه لتحقيق غايات الحكم - على الأخلاق والإقناع التربوي، أي مدى قيام الحكم على أسس التربية نفسها. وبعبارة أخرى، يتعلق الأمر بمدى تمكن المواطن، في ظل الحكم المعين، من فرصة فهم حيّ ومتوقّد لضرورة تخليه عن بعض الحقوق، وذلك لمجرد فائدة الصالح العام، ومدى فهمه لضرورة تضحيته ببعض الامتيازات لمجرد غاية الإحسان الجمعي، ومدى اقتناعه بأنه، في نهاية الأمر، يستفيد، من جهة، من إجماليّ الصلاح والإحسان الجمعيين، بمقدار ما قد يفقده بسبب التضحية الفردية (...). من جهة ثانية.

ولذلك فليس جديرا بالدولة أن تنصّب نفسها كهيئة ضميرية مفقّلة وضامنة لكل الواجبات الأخلاقية للفرد، محوّلة هذه الواجبات الفردية جميعا إلى صلاحيات حقّ عامّ [تضبطه الجزاءات المدنية]. فالإنسان إنما يشعر بقيمته الخاصة حينما يقوم بفعل كثير من أوجه الصلاح (...) انطلاقا من إرادته؛ أما عندما يفعل أي وجه من أوجه الصلاح العام لمجرد أنه مجبّر على ذلك، فإنما يشعر بما يشكله حصول ذلك الصلاح حينئذ من إكراه خارجي.]].

وتنسحب هذه الأخلاقية عند مانديلسون حتى على جوهر الدين في حد ذاته. فهو يهوّن من قيمة أي تدبّر يقوم على مجرد أسس الرغبة في الوعد، والرغبة من الوعد، أي الخوف، والانتقاء ولو سُمّي بالتقوى (יִיזֶאח אֱלֹהִים)، وذلك إذا ما قيس ذلك القبيل من التدين بتدين الورع الحرّ والمتجرّد. وفي هذا الاتجاه يضيف مانديلسون قائلا:

((وبناء على هذا، فإن واحدا من أهم جهود الدولة هو العمل على أن تمارس الحكم في الناس من خلال [التربية على] القيم الأخلاقية. والحال هي أن ليس هناك من سبيل للرقّي بالمعتقدات، وبالتالي لتحسين القيم الأخلاقية، سوى سبيل الإقناع الإرشادي بأساليبه وفي إطار فضاءاته. فالقوانين والتشريعات لا تغيّر المعتقدات؛ وجزاءات العقاب والتواب التحكيميّان لا تولّد أي مبادئ، ولا تهذب أي أخلاق. فالرغبة والرغبة ليستا مقياسا لحقيقة الحالة الأخلاقية لطوّة الإنسان. وخدّها المعرفة، وإعمال النظر، والإقناع، يمكن أن تؤسس المبادئ، التي من شأنها - في تكامل مع دور السلطة ومع نماذج القدوة والافتداء - أن تتحول إلى قيم أخلاقية [غير محتاجة في تفعيلها في السلوك الفردي إلى سلطة قهرية، حسيّا كان ذلك القهر أم معنويّا]. وهنا بالضبط، يأتي دور المؤسسات الدينية المهيكلّة، في التعاون مع الدولة. وبذلك الدور تكون الكنيسة عمّدة أساسية من عمّد إسهاد المدينة. فمن المهام الأساسية للكنيسة إقناع الناس، بأعمق ما يمكن، بحقيقة المبادئ والمعتقدات النبيلة؛ وذلك بأن تبين لهم أن الواجبات تجاه الإنسان [من خلال مؤسسات تدبير شؤون، وعلى رأسها الدولة] هي، في نفس الوقت، واجبات نحو الله؛ وأن الإخلال بتلك الواجبات نحو الإنسان في حد ذاتها هو صميم الشقاء؛ إذ إنه لا يتقي الله من لا يوقّر ولا يُكرّم الإنسان. فعلى مؤسسة الكنيسة أن تبين للناس أن خدمة الدولة هي عبادة حقيقية لله، الذي يُعتبر الخير وفعل الخير أقدس أوجه إرادته، وأن المعرفة الحقيقية بالخالق لا يمكن أن تتعايش في النفس مع أي وجه من أوجه البغض والكرهية. إن غرس كل هذه القيم الأخلاقية لهو مهمة الكنيسة وواجبها، ومن صلاحياتها؛ وإن تلقين تلك القيم للناس لمهمة وواجب دعائها]].

أما مفهوم "التشبع بروح الحرية" الذي أشار إليه نص ماندلسون أعلاه، في حديثه عن اختلاف الاستعدادات التاريخية للأمم حسب "مستويات التهذيب الثقافي" في ما يتعلق بأنظمة الحكم الملائمة، فإن ماندلسون يستعمله بالمعنى الحقيقي لـ"التشبع"، أي الحالة التي تصبح فيها قيم مفهوم الحرية المستوعبة جيداً، مقوماً من مقومات الوعي الفردي والجماعي باعتبارها حاجة وجودية، وليس مجرد شعار لفظي سياسي يُستعمل في لحظات ضعف دولة الاستبداد أو دولة الحكم المطلق، حيث تُخاض باسم ذلك الشعار، وباسم كثير من ألفاظ المبادئ الأخرى، حربٌ تتنازع من خلالها، في الواقع وفي الحقيقة، نزوعات الاستبداد المتمكنة في العمق من سائر الفرقاء الذين يجرو كل فريق منهم، في مثل تلك الأحوال، على الحاكم المستبد، بنية الحلول مكانه، رافعا فيها مثلاً شعار "الشعب يريد إسقاط الاستبداد" كما حصل في أدبيات "الربيع العربي" (نموذج في "الأيام الأسبوعية"؛ ع: 01 أبريل 2011؛ ص: 24).

وفي هذا الصدد الأخير، يرّد ماندلسون على الفيلسوف الإنجليزي هوبز نظريته في فلسفة الحكم، باعتبار تلك النظرية صادرة لدى هذا الأخير عن مجرد حيثيات ظرفية معينة عايشها هوبز شخصياً، وليست صادرة عن تصور عقلي مبدئي لأسس الحق الطبيعي، إذ قال ماندلسون:

((لقد عاش توماس هوبز (Thomas Hobbes) في فترة كان فيها التعصب المقرون بمفهوم مشوّه للحرية لم يُعد يعرف حدوداً؛ وكان فيها ذلك التعصب مستعداً ليعرك السلطة الملكية تحت الأقدام، وليقوّض مؤسسة المُلْك برمّتها [يعني التاج البريطاني]. وإذا كان هوبز قد سُم من استثناء الفتنة المدنية، وهو الميئال بطبعه [كمفكر] إلى حياة تأملية هادئة، فقد اعتبر مزيتي الهناء والسلامة [المدنيين] أعظم أوجه الخلاص والسعادة [في المدينة]، بقطع النظر عن كيفية حصولهما. وهو يرى أن هتين المزيتين لا يضمنهما إلا وحدة غير منقوصة لأعلى سلطة في الدولة [أي سلطة الحاكم]. فتوماس هوبز يعتقد، إذن، أن رفاه وسعادة الحياة العامة لن يكونا إلا أحسن حالا وأكثر ضماناً حينما يُصبح كل شيء - بما في ذلك أحكامنا [الفكرية] حول الصواب والخطأ - خاضعاً للقوة العليا للسلطة المدبرة للشأن العام في المدينة. ولإضفاء المشروعية على ذلك، يفترض هوبز أن الطبيعة قد جعلت الإنسان مستعداً للقيام بكل ما حبّته تلك الطبيعة القدرة على القيام به، من أجل تحقيق رغباته الذاتية. وبذلك تظل حال الإنسان باستعداداته الطبيعية تلك، حال قلاقل وحروب الجميع ضد الجميع، حيث يمكن لكل واحد أن يفعل ما له القدرة على فعله. وقد استمرت بحسب هوبز هذه الوضعية غير السعيدة إلى أن تواضع الناس على وضع حد لشقاوتهم بالتنازل عن الحق والقدرة [الفردية] كلما تعلق الأمر بسلامة الحياة العامة، وبوضع كلا تينك الملكتين [أي الحق والقدرة] في يد السلطة المؤسسة القائمة. وبناء على ذلك، يصبح كل ما تأمر به السلطة هو الحق والصواب [حسب ما يراه هوبز]).

ب - الفرد المدني في علاقته بالدين وبالدولة (الإكراه، الحرمان، التكفير)

تناول موسى ماندلسون مسألة مواطنة الفرد المدني واستقلالية ضميره، في علاقة هذين الحقيين بصلاحيات مؤسستي وفضائي المدينة والملة، أي الدولة والكنيسة، حسب السياق التاريخي لفلسفة ماندلسون. ويرى ماندلسون في باب الصلاح العقدي والخلاص الروحي للفرد وللجماعة أنه لا وجه من أوجه سلطة إكراه الضمير بممكن أن يتفرّع عن مبادئ الحق الطبيعي. ثم زاد فألحّ على أن فكرة "سلطة الدين" فكرة عبثية أصلاً، ومتناقضة داخلياً. إذ أنها تنسف الطبيعة الحقيقية للدين من الأساس في اعتقاده؛ فقال:

((أن الدين الإلهي الحق لا يخول لنفسه [باعتبار جوهر قيم] أي سلطة على آراء وأحكام الأفراد [...]. فهو لا يستعمل لإثبات صدقيته إلا قوة الإقناع، والقدرة على إلهام الإنسان بالتي هي أحسن، قصد

ترسيخه في سبيل الفلاح. الدين الإلهي الحق لا يحتاج لا إلى أسلحة، ولا إلى أظافر ليستكثر بها صفوف المؤمنين. فجوهرة بصيرة وضمير في جماعهما. وليس للمخالف في الملة، إذن، أن يُمنع من بيوت الله. فبيوت الله، التي هي بيوت لتأمل ذوي الأبواب ولتفعيل قوى ضمائرهم، لا تحتاج إلى أبواب موصدة بالأقفال. فليس بها شيء للحفاظ عليه داخلها، وليس لها أن تمنع أحدا من دخولها. إن "الحزم" [٥٦٨= الطرد التكفيري من الجماعة اليهودية] هو عين نقيض روح الدين.)).

فإذا كانت مؤسسة الدولة تحكم وتحتكر ممارسة القهر المحسوس عن طريق مختلف أوجه الجزاء في الفضاء المدني لغايات مدينة بمقتضى نظام حكم معين، فإن دور الدين كمؤسسة جمعية، في رأي مانديلسون، هو مخاطبة الضمائر والبصائر لإقناعها بالتي هي أحسن لما فيه خلاصها، وليس بالتدخل الجزائي، إيجابا أو سلبا، في الأوضاع المدنية للأفراد وفي سلوكياتهم. وفي هذا الباب المتعلق بأسس الإيمان عامة - باعتبار الإيمان حالة من حالات الضمير والبصيرة الفردية، وليس مجرد انضباط جمعي شكلي - يناهض مانديلسون كافة أوجه القسَم والإيمان اللفظية العلنية، والإشهادات التصريحية العلنية الصورية، وكافة الشارات الانتمائية مما تمّ توقيف أوجهه وصيغته وصوره في مدونات الفقهيات الرّبية واعتمد كمستندات سيمولوجية تدلي بما تخفي الصدور إثباتا لإيمان الفرد أمام الآخرين. ذلك لأن اقتضاء الإثبات، على هذا المستوى، ينطوي بالقوة في جوهره، حسب مانديلسون، على أسس ممارسات جسّة التفتيش (Inquisition) التي شاهد التاريخ في فترات وأماكن مختلفة أوجها منها على نطاق واسع وبشكل مؤسسي ممنهج. وفي ذلك يقول مانديلسون في شأن الديانة الحنفيّة للصحف الأولى ما يلي:

((فاليهودية الأولى لم تكن تعرف لا كُتبا مقدّسة رمزية، ولا "أركاناً" صورية للعقيدة. فلم يكن على أي أحد أن يُقسّم بالإيمان على مصحف أو رمز من الرموز، ولا أن يعلن بشهادة القسَم إيمانه بركن معين من الأركان؛ ولذلك، وانسجما مع روح اليهودية الحق، يتعين علينا اعتبار تلك الأمور غير سائغة)).

وإقتناعا من مانديلسون بأن الاختلاف، وليس المماثلة، هو أساس ناموس الفطرة، الذي به يقوم الصلاح الكوني (كما يرى ذلك صاحب "الرسالة الجامعة" لإخوان الصفا؛ مصطفى غالب 1974: 43-42)، وإيمانا منه بأن ما كان يبشر به البعض في جيله من إمكانية تلاقي الديانات في فهم مشترك للعقائديات عبر مجهود حوار، أمر متعذر عمليا باعتبار طبيعة البعد المِلّي في حد ذاته، زيادة على كون ذلك التبشير ينمّ، في مُضمّر دوافع تصوّره وصياغته، عن خرق ضمني سافر لمبدأ التسامح المدني وحقّ الاختلاف ومزيته في قيام الصلاح، وذلك من حيث إن ذلك التصور لإحقاق حقّ المقبولية المدنية للأفراد والجماعات في المدينة يربط ذلك القبول بما يسمى بـ "وحدة العقيدة" أو وحدة المذهب؛ نظرا لكل ذلك، فقد نفى كذلك مانديلسون عن صلاحيات الدولة أي حق من حقوق الإكراه في ما يتعلق بشؤون حالة دائرة الوعي والضمير وما تخفي الصدور. فهو يؤكد أن لا تشريع من التشريعات الوضعية بمخوّل لحقّ من حقوق الإكراه لا يوفّر له القانون الطبيعي أساسا من الأسس (جزاء ضبط أسس التعامل مثلا)؛ ويؤكد أنه ليس للدولة، بناءً على ذلك، أن تقيم تمييزا بين متبّعي مختلف العقائد والمذاهب، فتجعل وضعياتهم المدنية متوقفة على الانتماء المنضبط إلى ملة معينة، أو مذهب معين؛ وفي ذلك يقول:

((فلا "رأي" من الآراء يحوز، في نظر العقل، حقّ اعتماده كمؤهل لامتيازات مدنية، أو كمبرر لأي حرمان مدني. فالإلحاح على ما يسمى بوحدة العقيدة، واعتبار ذلك شرطا من شروط تخويل المواطنة الكاملة والتمتع بها في المدينة خرق سافر لحق الاختلاف ولمبدأ التسامح. إنه يُفصح عن تفهقر نحو عصور الهمجية؛ وهو تهديد لحرية الوعي والضمير لا يكاد يخفى)).

القسم الثاني

مفهوم الدولة المدنية وشعار «الثوابت» في «هيكلية الحقل الديني» بالمغرب؛
أي تماسك نظري ممكن؟

إعادة تلخيص للتصور النظري

وباختصار وتلخيص، ترى نظرية مانديلسون، من حيث المبدأ، أن [الدولة والدين] فضيلتان تشكلان دعامة الحياة الاجتماعية]. غير أن تينك الفضيلتين عرفتا، على صعيد الواقع، حسب مانديلسون، صراعا مدمرا عبر التاريخ حول الصلاحيات وحول رسم حدود فضاءاتها أو قطاعاتها. وقد خلصت تلك النظرية التي تهدف إلى [إقامة توازن بين تينك المؤسستين لكي لا تظلا عبئا على الحياة الاجتماعية] إلى أنه [ليس هناك من سبيل للرقى بالقناعات، وبالتالي، لتحسين القيم الأخلاقية، غير سبيل الإقناع بالموعظة الحسنة. فالقوانين والتشريعات لا تغير المعتقدات. والعقاب القسري أو التواب المجاني لا يولدان مبادئ، ولا يهذبان أي أخلاق].

وبناء على ذلك، ومن أجل صلاح الدولة وضمان حرية الضمير في نفس الوقت، فإن [على الدولة ألا تتدخل بشكل مباشر في حلبة أي خلاف فكري أو ملّي، ولا أن تعمل على إذكائه باستعمال سلطتها. لإنها إنما تعمل في الحقيقة ضد مصالحها حينما تعمل على منع التفكير والتساؤل أو عندما تسمح للخصومات بأن تتم بأساليب أخرى غير الحوار العقلاني. فالدولة ليست في حاجة إلى أن تنشغل بتفاصيل كل المبادئ التي يقوم عليها أو يرفضها أي مذهب قائم سائد، أو أي مذهب آخر مسموح به فقط].

وبناء على هذا كذلك، فإن نظرية مانديلسون ترى في مفهوم وحدة الملة أو المذهب، كمقوم من مقومات الدولة، شططا منافيا لمبادئ الحق الطبيعي، من حيث إن ذلك يتنافى مع المبدأ الأخلاقي المطلق المتمثل في حرية الضمير على مستوى الفرد، وفي مبدأ التسامح على مستوى الجماعة. إن شعارا من ذلك القبيل، حين يصبح مبدأ من المبادئ المؤسسة للدولة، يعلق القبول الحقوقي في حاضرة المدينة بتخلي لفرد و/أو الجماعة عما يكون لديه من قناعة في باب الاعتقاد والضمير. بينما المبدأ الأخلاقي الأسمى لا يسمح للدولة بأن تعلق أي حق من الحقوق المدنية باعتناق مذهب معين (دينيا كان أم أيديولوجيا أم فنيا فلسفيا)، ولا أن تجعل من اعتناق مذهب معين صفة تحوّل امتيازات مدنية أو سياسية سلطوية معينة.

وإذ أكد مانديلسون على الإقناع والتربية كأساس للسمو بأخلاق المواطنة من حيث المبدأ، نظرا لأن [القوانين والتشريعات لا تغيّر المعتقدات، وأن العقاب القسري والتواب المجاني لا يولدان مبادئ، ولا يهذبان أي أخلاق]، فإنه قد استدرك على صعيد علاقة المبدأ بالواقع قائلا:

[لكن إذا كان طابع أمة، ومستوى التهذيب الثقافي الذي بلغته، والنمو الديموغرافي المقابل لتطور مواردها، في حالة من تعقد العلاقات وتردي الروابط في حظيرتها من خلال أوجه الترف المفرط وغير ذلك من الأسباب؛ إذا كان كل ذلك يجعل قيادة تلك الأمة بالإقناع وحده أمرا متعذرا، فإن للدولة أن تلجأ حينئذ إلى إجراءات عمومية، وقوانين قهرية].

وعلى ضوء هذه الجدلية ما بين المبادئ الأخلاقية المقاصدية العامة كما يتصورها العقل الأخلاقي المحض من جهة، ومعطيات الواقع التاريخي للمجتمع من جهة ثانية، قام مانديلسون بإعطاء تفسير يبرر تاريخيا نظرية الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز حول "العقد الاجتماعي" كما صاغه هذا الأخير في إطار الظروف التاريخية للمجتمع الإنجليزي لعصره:

وفي إطار هذه العلاقة الجدلية القائمة ما بين عقلانية العقل الأخلاقي المحض من جهة، ومعطيات الواقع القائم من جهة ثانية، في تصور وتفعيل منظومة حقوقية معينة، كثيرا ما يتساءل بعض المفكرين اليوم في المغرب عن مدى التماسك والانسجام، على المستوى النظري، ما بين المناداة بمبادئ الحرية، والديموقراطية، والدولة المدنية من جهة، والتنقيص، في نفس الوقت، من جهة ثانية، على شعارات مفارقة من قبيل وحدة الملة و/أو المذهب الديني للدولة. هذه التساؤلات منطقية على مستوى عقلانية الفكر الأخلاقي المجرد المحض؛ ولكن يتعين تصوّر صياغة أجوبة واقعية عنها في علاقتها بواقع مُعطى معين، أو على الأقل إعادة صياغة أسئلة أخرى أكثر تفاعلا مع الواقع الفكري والثقافي والأخلاقي العام القائم، خصوصا على ضوء التطورات التاريخية المتسارعة التي طبعَت المحيط الداخلي والإقليمي للمغرب في السنوات الأخيرة على شكل ما عرف بـ"الربيع" أو بـ"الحراك"، الذي بدأت بعض إفضاءات تجاربه تتشكل اليوم على أرض الواقع وتتطور في اتجاهات متنوعة، خصوصا في شرق وشمال وغرب إفريقيا وفي الخليج والشام واليمن، وبما لتلك التجارب والإفضاءات من أصداء وترجيحات إقليمية تكاد تكون أحيانا عضوية وتنظيمية.

من بين تلك الأسئلة الجديدة الممكنة، والمتفاعلة مع الواقع ومع المبادئ المقاصدية في نفس الوقت، التساؤل مثلا عما إذا لم يكن ما أصبح يعبر عنه في الأدبيات السياسية المغربية بـ"الثوابت" في باب "هيكلية الحقل الديني" على المستوى الرسمي، مُعطى موضوعيا من المعطيات التي لا تتوفر في أماكن أخرى، والتي تشكل، في هذه المرحلة التاريخية القائمة، مكسبا وقائيا ثمينًا يتعين الوعي الفكري والسياسي بأهميته في إطار مقصدية الصلاح العام، على طريق وتيرة الانتقال الديموقراطي المناسب للمرحلة التاريخية، خارج أي مسلك من المسالك المنذرة بالنكوص التي زاغت نحوها التطورات في أماكن أخرى في المحيط الفكري والجيوسياسي للمغرب، حيث أصبحت مؤسسة الدولة نفسها مهددة بالتفكك والتفسخ بفعل عواصف انفلات أهواء عصبيات الفرق والعشائر على شكل فتن جاهلية تتنازع من خلالها، في الواقع وفي الحقيقة، نزوعات الاستبداد المتمكنة في العمق من سائر الفرقاء، الذين يجرو كل فريق منهم، في مثل تلك الأحوال، على الخروج على الحاكم بهدف الحلّ في مكانه حسب الدورية العصبية التي وصفها ابن خلدون؟

هذا القليل الأخير من الأسئلة المتعلقة بالمصلحة الظرفية التاريخية لشعار "الثوابت"، يستمد مشروعته من معطى واقع سوسيو-ثقافي وأيديو-فكري عام يمثل في أن المغرب يسبح في محيط عام (من إيران والخليج، إلى تركيا وبلاد الساحل) ما تزال المرجعيات الهوياتية والمذهبية (ملية كانت أم إثنو-قومية) تشكل فيه أساس مشروعية الدولة، وذلك بأشكال مؤسسية مختلفة وبدرجات متفاوتة من الجنوح نحو النفوذ الجيو-سياسي لبؤر تلك المرجعيات (بؤر إيران، الخليج، الشام، مصر، تركيا)، بل نحو نفوذ فاتح بالغزو في السنين الأخيرة (مختلف أوجه الحركات الجهادية)؛ كل ذلك في ظل فراغ تاريخي في باب تجديد الفكر الديني على الخصوص بما يواكب ويتلاءم مع ما حققته البشرية في مجملها من منجزات هائلة في باب فلسفة الأخلاق ونظريات بناء الدولة وهيكلية الحقل السياسي؛ ومن بين تلك المنجزات مفاهيم وقيم "حقوق الإنسان"، و"الحريات الفردية والجماعية"، و"آليات التداول الديموقراطي للسلطة"، ومفهوم "الدولة المدنية" في إطار "دولة وطنية" تكون إطارا بنويا ضروريا لهيكلية المجتمع لكي يدبر شؤون العامة حسب معطياته الملموسة بشريا وطبيعيا وتاريخيا، وليتأهل احتمالا بعد ذلك للانخراط بنويا وبشكل مضبوط الحقوق والالتزامات في أي تكتّل آخر أوسع مهيكل، مما تتوفر له شروطه الجغرافية والبشرية والسوسيو-اقتصادية على الأصعدة الإقليمية والجهوية والكونية؛ وذلك بدل أن يُنظر إلى الدولة الوطنية كمجرد عقبة أمام سديم أمميات هلامية بديلة، تختلف تصورات قيمها وقيّماتها حسب تناسخ الأيديولوجيات (قومية عربية، أممية اشتراكية، قومية أمازيغية مضادة، أمة إسلامية).

ففي ما يتعلق بذلك الصعيد، صعيد "هيكلية الحقل الديني" على المستوى الرسمي، وبموازاة مع مهمة العمل الفكري والتربوي المؤسسي من أجل تجديد الفكر الديني، يتعين - من الناحية التصورية - على كل تحليل وتقويم لحالة تفعيل مفهوم "حرية الضمير"، و"حرية ممارسة الشعائر" على أرض الواقع، مما ينص عليه

الدستور المغربي الجديد - أن يتم التمييز ما بين حالتين مختلفتين تمام الاختلاف.

1- فتوفر الفرد المدني على قناعة روحية أو تأملية، بما قد يرتبط بها، أو لا يرتبط بها من ممارسات شعائرية، فردية كانت أم جماعية، يظل واقعا وحقا طبيعيين لكل كائن بشري في إطار السعي إلى إعطاء معنى للحياة وللوجود، والسعي نحو الخلاص والسعادة الروحية بما يتوافق وحرية الضمير التي هي أسمى مبدأ أخلاقي حقوقي يتعين على الدولة أن حمايته وضمانه للمواطن؛

2- غير أن الوضعية الحقوقية والقانونية تختلف اختلافا جوهريا حينما يصبح الانخراط في إطار ملي، أو في إطار مذهبي داخل الملة الواسعة، انخراطا تنظيميا لمساندة أو مناهضة نموذج من نماذج تدبير شؤون المجتمع والمدينة، أي حينما يكون ذلك على شكل مواقف معينة لصالح أو ضد دولة قائمة، أو على شكل مشروع نموذج دولة، كيفما كانت طبيعتها التنظيمية المؤسسية (حكم فردي، حاكمية الله، حكم طغمة، حكم عشيرة، حكم حزب بأيديولوجية معينة).

هذا الوجه الأخير الجانح من وجهي الاختلاف يتحقق عمليا، على صعيد الممارسة، عن طريق تحريف أطر طقوس وشعائر الجماعة المعينة (مردّدات، ممارسات، شعارات، شارات خارجية) إلى شارات وعلامات انتماء وانضباط داخل تنظيم معين ذي برنامج يهدف إلى الاستيلاء على السلطة لتدبير الشؤون المدنية للمجتمع (معاملات، أحوال شخصية، حريات فردية وجماعية، توزيع العمل والثروة، نمط الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك، الخ.)؛ أي أن ذلك الوجه الجانح يتمثل في تحويل فضاءات الجماعة المعينة من فضاءات للاستجابة إلى الحاجيات الروحية بما يعطي معنى للحياة والوجود، إلى مجالس ومحافل لتصريف خطاب تعبوي ضد عينة أو طبيعة هيئة الدولة القائمة، و/أو من أجل إقامة نموذج بديل للدولة. هذا في حين أنه، إذ لا يصلح الناس فوضى وسائبة لا نظام لهم، وإذ يضمن دستور أي دولة حديثة حرية التعبير عن الأفكار والآراء السياسية، ويحدّد آليات تداول السلطة، فإن قوانين الحريات العامة والمنظمات السياسية والحملات الانتخابية، إنما تُسنّ وتوضع من أجل تنظيم ممارسة تلك الحريات، ومن أجل رسم سبل المشاركة في ذلك التداول على السلطة. وبذلك تشكل تلك القوانين أطرا وآليات سياسية تنظيمية، لا يكون للحرية معنى غير مشوّه وغير فوضوي (مثل ذلك المعنى الذي تحدث عنه مانديلسون بخصوص ظروف صياغة نظرية طوماس هوبز) إلا بالتزام جميع الفرقاء بحدودها، أي بحدود تلك الأطر القانونية التنظيمية.

وبناء على ما سبق الإشارة إليه من خصوصيات ما عرف بشعار "الثوابت" في أدبيات الفكر الحقوقي المغربي في الظرفية التاريخية والمحيطية المشار إليها أعلاه من جهة، وبناء كذلك على هذا التمييز بين وجهين مختلفين من أوجه عيش "حرية الضمير" وممارسة "حرية الشعائر" من جهة ثانية، فإن استكشاف أوجه المصلحة في ذلك الشعار لا يشكل أي تعارض مع مبادئ الحقوق الطبيعية العامة العليا، بما فيها مبدأ فضيلة مؤسسة "الدولة" الذي هو مبدأ لا يضاهاه إلا مبدأ "حرية الضمير" بمعناه الجوهري كغاية في ذاته، وليس بمعناه الاستخدامي كوسيلة لغايات أخرى.

فطمان اثنان لمأسسة حقل القناعات

تم في القسم الأول من هذا المقال عرض بعض أفكار النظرية الأخلاقية لفيلسوف الأخلاق ورجل الدين الألماني موسى مانديلسون حول العلاقة بين الدولة وحرية الضمير في باب القناعات، ومنها القناعات الملية والمذهبية بالمعنى الواسع للمذهب، الذي يشمل جميع أوجه الأيديولوجيا، وجودية كانت أسئلتها وأجوبتها، أم هوياتية، أم سوسيو-اقتصادية و/أو سوسيو-سياسية. وقد تمّ التمييز خلال ذلك العرض بين مستويين لتفكير العقل الأخلاقي، هما:

(أ) مستوى نظر العقل الأخلاقي المحض، الذي يبحث نظريا في تصورات صرح وهيكل توازن الحقوق والواجبات في المدينة، ما بين هيئات الفرد والجماعة ومؤسسة الدولة من جهة؛ (ب) المستوى الجدلي الذي يراعي المعطيات السوسيو-اقتصادية والديموغرافية والفكرية والثقافية، في أي تنزيل لتلك التصورات على أرض الواقع على أساس مبدأ "الحد الأدنى للصالح"، المبني على أساس أنه "لا يصلح الناس فوضى وسائبة لا نظام لهم". وبالعودة إلى المستوى الأول، تُقابل تلك النظرية الأخلاقية ما بين نمطين اثنين لمأسسة حقل القناعات هما:

(1) نمط المأسسة على أسس هوياتية/سلالية/قومية وترابية، وهي أسس قد تداخلت عبر كثير من التجارب التاريخية وإلى اليوم؛

(2) نمط مأسسة "الأساس الضميري للقناعات" بناء على مبدأ "سموّ مزية حرية الضمير" سموًا لا يُعلى عليه، أي مبدأ "رفض الإكراه في باب القناعات".

في النمط الأول، يتم الحسم سلفا في مضمون قناعة كل فرد منتم إلى إطار لترابي معيّن، و/أو إلى إطار هوياتي معيّن، باعتبار أن الأصل في تلك القناعة هو القناعة الرسمية للهئية الحاكمة للسلطة؛ وأسمي تجليات تلك الهئية هي مؤسسة الدولة، التي تعتبر، في هذا النمط أن من حقها، ومن واجبها، أن تمارس حسيبة ورقابة (وفي أحيان معينة من التاريخ، تفتيشا منهجيا) على أحوال ما تعتبره "صالحا عقديا ومذهبيا" للأفراد والجماعات داخل ترابية نفوذها. ويترتب على كل إخلال بذلك الانضباط العقدي و/أو المذهبي في ذلك النمط جزاء مؤسسي يتراوح - حسب التجارب التاريخية - ما بين الحرمان السلبي من بعض الحقوق المدنية، وبين درجات متفاوتة من الإكراه والعقاب، الذي قد يصل إلى حد الحرمان من حق الحياة (حدود الردّة و"الهرطقة" "الزندقة" مثلا).

أما النمط الثاني، فإن واجب الدولة في ظله يتمثل في ضمان حق الفرد في ما يكون قد حصل لديه أو لم يحصل لديه من قناعات روحية وفكرية أيديولوجية، ثابتة أو متحركة، بناء على تجربته الوجودية في الحياة، وفي حماية الفرد، في كل ذلك، ليس فقط في وجه أي إكراه عمومي مؤسسي، ولكن كذلك في وجه أي شطط خصوصي من طرف نشاط المتشددين ممن يتصور أن واجبه الأخلاقي يتمثل في فرض ما يراه، هو، صوابا في باب الفكر والعقيدة والحياة المدنية على الآخرين. ضمان كل ذلك من واجبات الدولة ما دامت قناعة المقتنع لا تصطدم، في تجلياتها على مستوى الفعل والسلوك، مع قوانين الدولة في باب تسيير الشؤون الزمنية للمجتمع والحياة العمومية، وما دام ذلك المقتنع (فردا كان أم جماعة) لا يُسوّق مضامين ورموز وطقوس قناعاته عن طريق استغلال قصور غير الراشدين عقليا، أو حاجة المحتاجين (مختلف أوجه إحسانيات التبشير والدعوة بالإغراء في أوساط ذوي الهشاشة المعنوية و/أو المادية).

وفي باب القناعات المليّة على وجه الخصوص، من بين مختلف أوجه القناعات، تُعتبر التجربة اليهودية أبرز النماذج للنمط الأول من نمطي مأسسة الحالة القناعية للفرد على مستوى الملة. فقد ربطت هذه التجربة الانتماء إلى الملة اليهودية بتصور ثقافي قائم على أساس من المرويات والسير لشجرة استمرارية إثنو-سلالية، من إبراهيم إلى موسى عليهما السلام، وإلى من بعدهم من الأنبياء والملوك ومن عامة من يُعتقد أنه منحدر سلاليا من جماعة العبرانيين، وإلى سائر اليهود الذين يعتقدون أنهم جميعا من نسل إسحاق بن إبراهيم، معتمدين في ذلك، حسب تشريعات فقهية تعود إلى فترة مفسري الميشنا (משנה)، المعروفين بالتاناييم (תנאים)، على شجرات انتساب المواليد إلى الأم، التي تورث في تلك الثقافة الفقهية هوية اليهودية بلا شك ولا خلاف، تلك الهوية التي لا تسقط عمّن ثبتت له بالأومة حتى ولو أصبح كافرا أو مارقا أو مرتدا. ثم إن تلك التجربة قد بلغت على المستوى الطقوسي لهذا النمط الحقوقي في باب مأسسة قناعات الأفراد وتقرير هوياتهم أن جعلت من طقس الختان (ويسمى فيها [ملة] מילה؛ ومنه «ملة إبراهيم») المعروف ب«بيريت ملة» (ברית מילה، أي ميثاق الختان) شاهدا حسيا دائما على الماهية المليّة للفرد، المحسوم فيها كهوية منذ

الميلاد؛ وهو ما يفسر الهامشية التاريخية - أن لم نقل انعدام تقاليد التبشير والدعوة في هذه الملة، بل وشدة وتعقد وطول مساطر وشروط قبول من يرغب في اعتناق تلك الملة.

ثم إن تلك التجربة الدينية قد ربطت الملة في أدبياتها ونصوصها المؤسسة برموز ترابية مقدسة (أرض كنعان، جبل سيناء، جبل السامرة، أورشليم، وبقية المزارات والبقاع المقدسة الخ.)، وطبقت ما يترتب عن كل تلك الأسس الهوياتية والترابية للملة في حق بقية الأقوام ("الامم" أو "الأميين" أو "الكويم") الداخلة في إطار سلطتها الترابية في الفترات التاريخية التي تداخلت فيها مؤسسة الدين مع مؤسسة الدولة عند معتنقي تلك الملة (حكم الفاتح يوشع بن نون لأرض كنعان، ثم حكم القضاة، ثم مملكة داود وسليمان، الدولة العبرية الحديثة). ذلك هو ما جعل نظرية رجل الدين اليهودي وفيلسوف الأخلاق، موسى مانديلسون، التي سبق تلخيص بعض تصوراتها، تشكل اليوم، بهذا الصدد، تحدّيًا أخلاقيًا كبيرًا في باب الحقوق لنموذج ديمقراطية دولة إسرائيل الحديثة؛ وهو ما يفسر جزئيًا منطقة الظل التي انحصر فيها فكر هذا الفيلسوف بصفة عامة. فمن جهة، أشيعت حول مانديلسون في الأوساط اليهودية شكوك حول تشيعة بروح الدين المسيحي؛ ومن جهة ثانية، تتبرم الكنيسة المسيحية نفسها من أفكاره العامة حول ضرورة الفصل بين دائرتي كل من الملة والدولة. فعلى إثر نقاش 9-10 فبراير 1970 بالكنيست الإسرائيلي حول سؤال ١٦١٧ ١٦١٨ («من هو اليهودي؟»)، اعتمدت تلك المؤسسة التشريعية مقياس فقهيّات فقهاء "الثلاثين" (אֲנִי) المتعلق بهوية الفرد، التي يشكل البعد الإثنو-مليّ أساسها بمقتضى تصوراتها المشار إليها أعلاه. وعلى ذلك الأساس بني مفهوم المواطنة الكاملة في الدولة العبرية الحديثة، وذلك حتى من خلال بطاقة التعريف الإداري، كما هو قائم أيضًا، من جهة أخرى، في بعض بقية دول الشرق الأوسط. هذا التحدي الأخلاقي في باب الحقوق ومفهوم الديمقراطية، أصبح اليوم يُطرح على كثير من المفكرين والسياسيين داخل إسرائيل نفسها من الرافضين لتلك الفلسفة الأخلاقية، ومن بينهم Avraham Burg الرئيس السابق للبرلمان الإسرائيلي.⁽¹⁾

مأسسة حقل القناعات في المغرب الحديث

أما المغرب الحديث، فقد حقق وراكم، على مستوى وضعية القناعات، إنجازات كبرى يتعين الوعي بوجودها وبأهميتها؛ وذلك ليس فقط من حيث إن عناصر البعد الملي وأ/أو المذهبي (واليوم، حتى المهنة)، لم تشكل قط في هذا البلد عنصرًا من عناصر تحديد هوية المواطن في بطاقة تعريفه، عكس ما هو الشأن في كثير من دول الشرق الأوسط بما فيها إسرائيل، ولكن أيضًا من حيث انعدام أي أساس ترابي (جهة ترابية، حيّ حضري أو قروي) لأي انتماء مذهبي أو ملي أو إثني في المغرب، منذ اختفاء الأحياء الأوروبية في عهد الحماية، وكذا "الملاحات" اليهودية، التي لم تكن، زيادة على ذلك، معممة في كل الحواضر والقرى، والتي كانت قد بدأت تلاشى حتى قبل الهجرات اليهودية الكبرى لما بين منتصف الخمسينات والستينات من القرن العشرين بعد ظهور أحياء الطبقة المتوسطة المغربية.

ومع هذا فإن ذلك لا يعني أن هناك فقرًا أو فراغًا روحيين في المجتمع المغربي على مستوى الانتساب إلى بعض أطر القناعات الروحية كيفما كانت الأسس الإثنو-ثقافية لتلك الانتسابات (ثقافة الأنساب والشجرات، علاقات المشيخة والمريدية). بل العكس هو الصحيح. فالمجتمع المغربي مجتمع متميز عن غيره بغنى منقطع النظير في باب التقدير الروحي لمختلف الانتسابات إلى مختلف أطر وبيوتات "الشرف" و"الولاية" و"الكرامات"، المنبئة زواياها ومزاراتها ورموز أقطابها عبر كافة بقع التراب الوطني، مخترقة للأبعاد الإثنية واللغوية، مع توزّع لمُقدّري ومريدي تلك الأقطاب والمزارات في الداخل والخارج توزيعًا غير متطابق مع خارطة التوزيع الترابي لتلك المزارات. ويصدق هذا على المسلمين وعلى اليهود، وبدون أن يترتب عن كل ذلك، بصريح القانون، لا امتياز مدنيّ مؤسسيّ معين بالنسبة للمنتسب أو المريد، ولا حرمان مدنيّ معين بالنسبة لغير المنتسب أو غير المريد. ولقد جاء القرار الأخير لكل من وزارتي العدل والداخلية بمنع العمل

بنوع من البطائق الانتسابية إلى بيوتات خاصة ليضع حدًا للتشويش التقليدي، في باب مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات، على مفهوم المواطنة كما حدده الدستور الأخير. كما أن للمغاربة، مسلمين ويهودا، ماضيا وحاضرا، مرجعيات ترابية مقدسة، في الداخل والخارج، "تشدُّ إليها الرحال" (ربوع المحجَّات، حسب الملة). والحج إلى تلك الأربوع مضمون قانونيا، ومن دون أن تُتخذ تلك المرجعيات الترابية كحوزات لمشروعية أيديو-سياسية في اتجاه أو في آخر.

معنى كل ذلك أن هناك اتجاها في المغرب نحو تطور مؤسسي ينتقل من نمط تأسيس البعد القناعي للفرد المدني على مفهوم الهوية الجماعية، إلى نمط يرسخ الأساس الضميري لذلك البعد من أبعاد الوعي.

وأخيرا، وعلى مستوى معطيات الواقع التجريبي، يتوفر المغرب على معطى تاريخي يشكل مَحَكَا ومِعْيَارَ قياس لتطور الفكر الحقوقي والدستوري، مما لا يتوفر في بلدان أخرى في محيطه؛ إنه ما أسماه التعديل الدستوري لسنة 2011 بـ"الرافد العبري" للهوية المغربية، وهو رافد يتوفر على حامل بشري حي، ولم يستحل قط إلى مجرد تراث ثقافي تاريخي. فيما أن التصور الأحادي أو السُلْمي/الهرمي لمكونات المجتمع على مستوى الحقوق المدنية تصوّر لا حدود لدرجات تحقيقاته التجريبية على سُلْم "الأصول" و"الفروع" (ملية كانت تلك الأصول والفروع، أم أيديو-سياسية)، وذلك حينما يشكّل ذلك التصور الأحادي مبدأ إقامة الدولة، فإنه، كلما اختفى عنصرٌ مكوّن من أسفل سُلْم الهرمية المدنية، إلا واجَلَ محلّه عنصرٌ مكوّن آخر يُعطي معنى لتلك الأحادية من خلال تأكيده للتراتبية في ميدان استحقاق الحقوق ولزوم الواجبات. وهذا ما يجعل ذلك الرافد التاريخي المذكور - رغم تضاؤل أساسه الديموغرافي ورغم اختلاط تمثلاته في أذهان كثير من الناس بسبب مستجدات جيو-سياسية جهوية (قيام دولة إسرائيل بتدخلاتها المشار إليها مع الأبعاد الإثنو-ملية، وظهور القومية العربية وتذويب حق الشعب الفلسطيني في أبعاد إثنو-قومية وملية) - رافدا يشكل مؤشرا هاما من مؤشرات اتجاه التطور الفكري والمؤسساتي في هذا البلد، أي المغرب. وهذا ما يعطي لتنصيب الدستور المغربي على ذلك الرافد لأول مرة معنى حقوقيا عاما يسمو في دلالاته على خصوصية موضوعه.

بعض ما راج في باب مأسسة القنوات خلال نقاش مشروع دستور 2011

بعد كل ما ورد في الفقرات السابقة في الموضوع العام لهذا النص (الدولة والملة والفرد المدني)، من المفيد أن يتمّ التذكير هنا ببعض أوجه رصيد الخطاب والأفكار التي تمت بلورتها خلال النقاش السياسي العام الذي جرى حول مشروع التعديل الدستوري لسنة 2011 بالمغرب؛ إذ من شأن ذلك التذكير أن يعطي لتلك الأفكار معنى تاريخيا أعم من خصوصيتها الزمكانية؛ وذلك عن طريق عرضها في استحضار لما سبق مما له طابع نظري عام.

وأهم تلك الأفكار هو بيانٌ كان قد أصدره "المجلس الأعلى للعلماء"، وهو هيئة دينية رسمية بالمغرب. تلك الهيئة ترى، من خلال ما ورد في ذلك البيان، أن من مسؤولياتها ضمان "الصلاح العقدي" لنفسها ولغيرها من الأفراد والجماعات والمؤسسات ولما يصدر عن هذه المؤسسات من تشريعات وقوانين وقرارات وتدابير، وذلك في أفق جعل "[أي مشروع وطني للدعوة إلى إلغاء الفساد مشروعا شاملا يital، إلى جانب الإصلاح السياسي والإداري، الفساد الأخلاقي والعقدي"]، وباعتبار أن "[علماء المغرب يمارسون رقابة دائمة على أنفسهم أولا وعلى أحوال غيرهم ثانيا]" على حد تعبير بعض فقرات ذلك البيان.

ولقد أثار بيان الهيئة الدينية المذكورة، على الفور، ردود فعل شتى؛ أولها رد فعل يومية "الاتحاد الاشتراكي" الناطقة باسم هيئة سياسية، "الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية"، التي ردت بسرعة (عدد 01 أبريل 2011) وبلهجة سياسية قوية على ما اعتبرته في ذلك البيان "تلبسا وتديخلا" من حيث جوهره وشكله ومصدره، في ما يتعلق بمفاهيم وهيكله مصادر السلط والمؤسسات الدستورية (المؤسسة الملكية، البرلمان،

السلطة القضائية، الجهاز التنفيذي، المعارضة)، ودعوة إلى تأسيس مفهوم "الولاية العامة" وإلى سنّ خطة "الحسبة العامة" على جميع مستويات الحياة العمومية. وقد استمرت ردود الفعل والتحليلات بعد ذلك (أنظر "الحياة الجديدة"؛ 13-07 أبريل 2011) بشكل يبيّن أن الجميع قد أدرك جوهر رهان ذلك البيان وطبيعة وحجم ذلك الرهان. ويمكن تلخيص تساؤلات ردود الفعل المشار إليها تلخيصاً تركيبياً في ما يلي:

1- انطلاقاً من أي موقع من مواقع التأطير والفعل السياسيين، مما يعترف به الدستور القائم حينئذ من مواقع، تنخرط هيئة الفقهاء في حلبة التدافع السياسي حول التعديلات الدستورية؟ والحال أن روح الدستور القائم، كما ترجمه "قانون التنظيمات السياسية" مثلاً، لا يسمح بتشكيل هيئة لممارسة السياسة على أسس دينية أو عرقية؟

2- ما هو الموقع المرتقب حينئذ، من مواقع معمارية الهيكلية الدستورية المقبلة للحكم ولممارسة السياسة (المؤسسة الملكية، البرلمان، سلطة الحكومة، سلطة القضاء، وظيفة المعارضة)، الذي تتصور تلك الهيئة أن تمارس من خلاله في المستقبل "رقابة دائمة على أحوال الغير"؟ ومن هو ذلك الغير (أهم الأفراد، من خلال مخاطبة ضمائرهم، أم هي الهيئات من خلال إقامة الحسبة على أعمالها وممارستها المدنية وأو السياسية، في الحكم أو في المعارضة، أو في الفضاء المدني للحريات العامة)؟

3- ما هي الأوجه الملموسة والموصوفة لمفهوم "الفساد الأخلاقي والعقدي"، التي من شأن تحديدها وتعريفها، وصياغة القوانين والتهم المحتملة الموصوفة على ضوءها، أن يعصم مفهوم "الفساد الأخلاقي والعقدي" من شطط اعتبارية "كل ما من شأنه" في تعامل السلطة مع أوجه الحياة العامة ومع مبادئ حرية الرأي والتعبير في ميادين الأدب والفنون والفكر؟ وما هي الحدود بين "الفضاء الأخلاقي والعقدي" من جهة، والفضائين، السياسي والمدني اللذين يشكلان مجال تفعيل العمل السياسي، والحكومي، والإداري، والمدني، في مجالات الاقتصاد، والاجتماع، والتعليم، والثقافة، وغير ذلك؟ ولقد أجابت افتتاحية أسبوعية من الأسبوعيات، هي أسبوعية "السييل" مثلاً (ع: 97؛ 11 أبريل 2011) بشكل غير مباشر عن شطر من هذه الترسانة من الأسئلة، لما نُبّهت إلى ["أن الواقع يشهد على أن ما تعتبره التيارات العلمانية - على سبيل المثال - حقاً فردياً أو حرية شخصية تجب حمايتها، تنظر إليه التيارات الإسلامية على أنه من الموبقات التي تجب محاربتها، ومن الفساد الذي يلزم المسلم تغييره. والأمر نفسه يشمل ملف حقوق الإنسان. فكل التيارات الإسلامية ترى وجوب إخضاع هذه الحقوق لمقومات الهوية والدين الإسلامي، في حين تذهب التيارات العلمانية إلى حد إلغاء كل مقومات الدين والهوية (...)] بل تطالب بدسترة أولوية القوانين الدولية".

4- ما هي الوسائل والمساطر المرتقية لممارسة هيئة الفقهاء لما تراه حقاً لها في "الرقابة الدائمة على أحوال الغير"؟ إلخ.

وبما أن سياق المقام هو الذي يحدد دلالة أي مقال، خصوصاً حينما يتخذ المقال طابع العمومية الملتبسة والملبسة، فإن بعض الأوساط قد رأت أن تذكير هيئة لفقهاء في تلك الظرفية المعلومة بالذات (ظرفية مسيرات 2011 بشعاراتها المنادية بـ "الرحيل" في وجه هذا الطرف و/أو ذاك، وبـ "محاربة الفساد"، وما أعقب ذلك من نقاش حول تعديل الدستور) بما تعتبره تلك الهيئة حقاً لها وواجباً عليها من "رقابة دائمة على أحوال الغير"، تذكير يشكل صدًى لأصوات تنادي من حين لآخر بدسترة هيئة معينة للفقهاء، كهيئة اقتراحية وطعنبة في باب التشريع، وكهيئة حسبة في باب السلطة التنفيذية. وآخر تلك الأصوات صوت الفقيه الداعية، أحمد الريسوني، الذي هُوّن من شأن البيان المذكور الصادر عن المجلس الأعلى للعلماء في خضم التدافع السياسي الذي أعقب تنصيب اللجنة الاستشارية للتعديل الدستوري لسنة 2011، معتبراً أنه كان على المجلس أن يحتج على إبعاده من اللجنة، بدل مجرد التذكير بما يراه من صلاحياته العامة ("أسبوعية الأيام"؛ ع: 14 أبريل 2011؛ ص: 15)؛ وذلك كما لو أن تعيين امرأة فقيهة، هي عضو في المجلس الأعلى للعلماء (أمينة مكاي)، ضمن أعضاء تلك اللجنة شيء لا يعتبر من الوجهة الشرعية أو السياسية، بالنظر إلى كون المعنية أنثى واعتباراً

لكون الذكور هم القوامون.

وبالفعل، فقد عادت حركة دعوية دينية، هي "حركة التوحيد والإصلاح"، المتداخلة عضويا مع حزب سياسي ذي خطاب ديني هو حزب العدالة والتنمية، إلى بلورة أوجه من تلك الدعوة إلى دسترة سلطة دينية، وذلك على شكل مقترحات تعديل مشروع الدستور في شهر أبريل 2011 كما أوردت تلك المقترحات جريدة "التجديد" (ع:2622؛ 20 أبريل 2011) تحت عنوانها الرئيسي: "رؤية حركة التوحيد والإصلاح للدستور". وهذه أهم تلك المقترحات التعديلية:

يضاف إلى عبارة "الإسلام دين الدولة" في الفصل السادس ما يلي: "وهو المصدر الأول للشرع";

- دسترة المجلس العلمي الأعلى والتنصيب على استقلاليته العلمية;

- التنصيب على إحداث المجلس الأعلى للزكاة، ويصدر قانون تنظيمي يحدد صلاحيات هذا المجلس ونظامه;

- التصريح بشمولية رقابة المجلس الدستوري على القوانين للنظر في عدم تعارضها مع الأحكام القطعية للإسلام؛ والتنصيب الدستوري على المبادرة الشعبية والمدنية في الطعن في دستورية القوانين والاتفاقات الدولية المخالفة للمرجعية الإسلامية....

وترى نفس الأوساط أن الترجمة العملية لتحقيق مطلب دسترة سلطة هيئة دينية، كيفما كانت درجة الصورة في صياغة تلك الدسترة، هي الإفضاء، في نهاية المطاف على المستوى العملي، إلى ازدواجية على مستوى دائرة مراقبة مشروعية القوانين؛ وهي ازدواجية تكون أبلغ أثرا في جوهرها من ازدواجية غرفتي البرلمان. إذ لن تكفي حينئذ الغرفة الدستورية للنظر في مطابقة القانون المعين لنص وأو لروح الدستور؛ بل لا بد من أن تنظر تلك الغرفة الأخرى كيفما تمت تسميتها ("مجلس للشرعة" أو "مجلس للإفتاء"، الخ.) في مطابقة القانون للشرعة كما يفهمها مذهب أو فريق. وسيكون من حقها حينئذ فتح الباب أمام مبدأ "سد الذرائع" الفضاخ، للاعتراض بمقتضاه على "كل ما من شأنه" أن يفتح بابا من أبواب "الفساد الأخلاقي أو العقدي". ويصدق نفس الشيء بالنسبة لصلاحيات خطة الجسبة على عمل السلطة التنفيذية، من أوجه ما تعتبره هيئة الفقهاء مسؤولية من مسؤولياتها في ممارسة "الرقابة على أحوال الغير". ومع وجود هيئة أخرى من ذلك القبيل لمراقبة التشريع والتنفيذ، تتمتع بمشروعية دستورية، لن يبقى العمل الإداري والاقتصادي والمدني بدوره محكوما بمجرد ترسانات القوانين الإدارية والمالية والتجارية والمدنية والجنائية؛ فلا بد حينئذ من مطابقة تلك الأعمال التنفيذية لما يراه اجتهاد تلك الهيئة مطابقا للصالح الأخلاقي والعقدي وذلك باعتبار مبدأ "سد الذرائع" دائما، الذي هو مبدأ يمثل بدوره من حيث صياغته نظيرا لمقولة "كل ما من شأنه".

ونظرا لطبيعة النظر الديني في جوهره، في مقابل النظر المدني الزمني البراغماتي، من حيث كون الأول يعتقد، بطبيعة جوهره، ومهما كان جيل المذهب أو الفرقة أو التيار، بأن اجتهاده في تأويل وفهم مجمل النصوص المرجعية وفي فهم تاريخ الرسالة والسير ليس مجرد رأي، وإنما يمثل، في كل لحظة، وبالنسبة لكل نازلة، الإدراك الصحيح لجوهر وحي الحقيقة الأزلية المطلقة كما حددتها الإرادة الربانية، فإن أي غرفة دينية مدسرة لا يمكن، في حالة التنازع مع الغرفة الدستورية العادية، إلا أن تكون، بحكم دسترتها الموضوعية وبمقتضى منطقها الداخلي، أعلى سلطة من الغرفة العادية لمراقبة دستورية القوانين؛ وذلك، سواء أكان جيل المذهب أو الفرقة أو التيار، من الشطار بمنظار الدين، يعمل بمنهج القياس على أعيان النوازل والقضايا والنصوص (من قبيل الاستناد مثلا - في باب القانون التجاري - بحديث "تَضَرُّعُ الشَّاةِ أو الناقَة" كما فصلته أسبوعية "السييل"، نفس العدد؛ ص:9)، أم كان جيل المذهب أو الفرقة أو التيار يعتمد مذهب "المصالح المرسله"، التي تمّ مع ذلك التنبيه بشأن أسسها مثلا إلى أنه "[درء للشبهة، وحتى لا يظنّ ظانّ بأن المالكية إنما عملوا بالمصلحة اتباعا للهوى أو عن تشه، فإنهم قد التمسوا لها حزمة من الأدلة الثقلية والعقلية، استقوها

من كتاب الله، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وما اجتمعت عليه الأمة" (أسبوعية "منبر الرابطة"؛ ع: 6 أبريل 2011). كل ذلك لأن النظر الديني، بحكم منطقته الداخلي المتفرع - عبر تأويلات نصوص لغوية - عن مفاهيم الوحي والنبوة والرسالة ("العلماء ورثة الأنبياء")، ليس بإمكانه أن يدرك أن ما يستقر عليه الناظر في لحظة معينة وفي نازلة معينة، هو مجرد نظر نسبي تتداخل في رسم معالمه ذاتية الناظر بمعناها الواسع (مصالحه المادية والمعنوية مثلا في مسائل من قبيل الإرث والأحوال الشخصية، الخ.) في علاقة تلك الذاتية بدرجة معرفته العلمية بالواقع في ما يتعلق بموضوع القضية. وبذلك يكتسب ذلك القبيل من النظر شرعية السمو على المنطق المدني الطبيعي في حالة التنازع بمجرد أن يُدرج المنطقان معا في منظومة واحدة، كمنظومة الدستور مثلا. فهذا الشيخ المغراوي، الذي قرر العودة من السعودية بعد الخطاب الملكي للتاسع من مارس 2011 حول الإصلاحات الدستورية، والذي اشتهر إعلاميا قبل سنتين، ليس بشبكة لـ "دور القرآن"، ولكن بفتواه حول زواج البنت القاصر، قد صرح مثلا أمام مستقبله من مختلف أطياف التنظيمات الإسلامية، بأنه متشبث بفتواه إلى أن تمحى أية سنده فيها من المصحف (أي آية الطلاق: 5) واللائي يثن من المحيض من نساكنكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا). ولكي يربط موقفه بالظرفية، وبمفهوم "الفساد الأخلاقي والعقدي" الذي راج في تلك الظرفية، صرح الشيخ بأنه عاد على إثر "ما يعرفه المغرب من حراك اجتماعي بعد حركة 20 فبراير وغيرها" للمشاركة المغاربة في بناء صرح الخير والإصلاح الصحيح... إضافة إلى محاربة الفساد الأخلاقي والإداري والعقدي وجميع أنواع الفساد"، مؤكدا على "أن كل تعديل دستوري أو أي بند من بنوده يخالف الإسلام والشرع، فهو غير مقبول"، كما نقلت ذلك عنه يومية "التجديد" (ع: 2617؛ 13 أبريل 2011) التي اختارت، بنفس العدد، عنوانا رئيسيا لصفحتها الأولى يقول "الحملة ضد مهرجان 'موازن' تتوسع". وقد اعتمد شيوخ آخرون على نفس المنطق (التشبث بملفوظ أحكام النص "إلى أن تمحى" الآية المعنية من المصحف) في ما يتعلق بالقتال والجهاد (الشيخ الفيزازي مثلا).

وبناء على كل ما سبق، فإن تحويل أي هيئة دينية صلاحيات دستورية اقتراحية ورقابية وطعنانية، من طبيعته أن يفضي في النهاية، بمقتضى تفعيل تلك الصلاحيات، إلى إعادة صياغة كل القوانين، وحتى مواد الدستور نفسه، على ضوء اجتهادات مبدأ "سد الذرائع" في باب تحديد أوجه ما يقصد بـ "الفساد الأخلاقي والعقدي". فافتتاحية أسبوعية "السبيل" بنفس العدد المذكور ترى مثلا ["أن الإصلاحات الدستورية هي مجرد جزء ضئيل من الآليات التي تتطلبها مشروع الإصلاح، الذي يقتضي إرادة سياسية صادقة في الماضي قدما نحو تطبيق خطة إصلاحية محكمة تقطع تدريجيا مع المفاهيم العلمانية، وتنفخ على الشريعة الربانية، وتُحلها من التعليم والتشريع محل الصدارة"]. بل إن من شأن كل ذلك أن يفضي في النهاية إلى إعادة اقتراح دستور جديد إذا ما انتهى اجتهاد "مجلس الشريعة" يوما إلى أن بعض المواد الحالية أو المقبلة تتنافى مع مفهومه لـ "الصالح الأخلاقي أو العقدي". ومن الأمثلة المحتملة لبوادر تلك المراجعة في حالة دسترة هيئة دينية، ما ورد في "بيان حقيقة" أصدرته "الجمعية الاجتماعية للقيمين الدينيين" ("السبيل"؛ نفس العدد؛ ص: 15) ردا على ما صرح به وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية فيما يخص العلاقة بين جماعات المواطنين المغاربة اليهود ومؤسسة أمير المومنين باعتبار وظيفة تلك المؤسسة وظيفة دينية لا سياسية (وهو الاعتبار الذي سيعود إلى الواجهة بصورة أخرى سنة 2015 على إثر ترويج مفهوم "وزير خارجية أمير المؤمنين" إثر الموقف السياسي المغربي من "مسيرة الجمهورية" بباريس).

فعن سؤال عما إذا كان من الأنسب أن تسمى وزارة الوزير بـ "وزارة الشؤون الدينية" لكي يجد المواطنون اليهود، على هذا المستوى، اعترافا بمواطنتهم كمغاربة، رد الوزير بما يفيد بأن مؤسسة "أمير المؤمنين"، بمقتضى مدلول لقبها، وبحكم التاريخ، لا تقتصر إمارة الملك على المواطنين المسلمين؛ بل إن هذه الإمارة تشمل أيضا المواطنين اليهود، الذين ["لهم ممثلون يعرفون أن أمير المؤمنين أميرهم أيضا، يرفع شأنهم ويرجعون إليه في ما يتعلق بشؤون دينهم"]. وقد جاء في رد بيان الجمعية ما يلي: [نقول، بيانا للحقيقة، وإبراء

للذمة: إن هذا الكلام كلام خطير. فعبارة "يرجعون إليه في شؤون دينهم" تعني أنهم يستمدون الشرعية لممارسة دينهم من أمير المؤمنين. فإذا كان أميرهم، بمفهوم الوزير، فليحضر طقوسهم، وليترأس شعائرهم في سبوتهم وحفلاتهم، كما يحضر جماعة المسلمين في إقامة شعائرهم... فال مفهوم الواضح والصريح من كلام الوزير، التوفيق، أن المَلِك هو أمير للمؤمنين كما هو أمير لليهود. أما الأول، فهو ما يعلمه المغاربة، وما هو مدون في الدستور؛ أما أنه أمير لليهود، فلا يقبله المغاربة، ولا هو مدون في الدستور، ولم يقل به عاقل].

هذه النقطة الأخيرة نموذجٌ من نماذج المفاهيم والمواد الدستورية المرشحة يوما لأن يجد في شأنها اجتهاذاً من اجتهادات "سد الذرائع" وجها من أوجه احتمال الفساد العقدي على مستوى صياغة مواد الدستور. وهكذا، فإن المنطق يدور دورته ليبين في النهاية أن جوهر الرهان في مطلب اعتماد مبدأ حق هيئة دينية في ممارسة "الرعاية على أحوال الغير" اعتماداً دستورياً، يتعلق في نهاية المطاف بحفظ إرساء أسس المواطنة ومبادئ المساواة في الحقوق والواجبات بقطع النظر عن الملة والمذهب والإثنية والجنس من ذكر وأنثى؛ ذلك أن منطق الإقصاء الهوياتي لا حدود له متى ما اعتمد كأساس للمواطنة، سواء أكان ذلك على مستوى الإثنيات داخل الوطن (في بلدان مثل شمال أفريقيا، العراق، الشام، تركيا)، أم على مستوى الملل في الوطن (لبنان، مصر، المغرب بدرجة أقل)، أم على مستوى الطوائف داخل الملة في الوطن (الخليج والشام).

هذا في ما يتعلق بالمستويات المؤسسية والدستورية بخصوص مبدأ ممارسة هيئة دينية مثل مجلس العلماء "رقابة دائمة على أنفسهم أولاً وعلى أحوال غيرهم ثانياً". أما على مستوى تفاصيل وجزيئات الحياة المدنية والسوسيو-اقتصادية، فإن تاريخ المغرب يبين لنا، من جهة أخرى، أن الحدود ما بين الشأن الديني والشؤون الزمنية تتمحي حين تكون الهيئات الدينية هي المسؤولة ميدانياً ومؤسسياً عن الشأن العام والأحوال العامة. فقصص الفتاوى الدينية معروفة مثلاً حول تحريم كثير من الفقهاء لعشبة الشاي، اعتماداً على "الاستنباط من الأصول"، بدعوى علة كون تلك العشبة مثلاً "تفشل الباءة"، أو "تلهي عن ذكر الله"، أو "تؤدي إلى الاختلاط بالنساء" أو "الاختلاط بالمرد والعبيد والصبيان"؛ وكذلك قصة فتاوى تحريم السكر الرومي المستورد، لا لعة من علل عقلانية العلم بالواقع (من قبيل الحرص مثلاً على توازنات الاقتصاد الوطني)، ولكن لمجرد أن بعض ["المنتطعين في الدين، من صنف من سألوا يوماً عبد الله بن عمر من أهل الكوفة عن حكم دم البراغيث، هل هو طاهر أم نجس - ولما يجف دُم الحسين بن علي بعداً"]، كما وصفهم أحد الفقهاء، قد زعموا حينئذ أن ["الروم يعقدون السكر بالمسفوح من الدماء أو بدم الخنزير أو أنفحته، أو بمسحوق عظام الميتة"] (انظر الفتاوى في: السبتي ولخصاصي 1999 "من الشاي إلى الأتاي"). وهي قصة دامت في المغرب لأكثر من قرن من الزمن واستمرت إلى العقد الثالث من القرن العشرين، وذلك قبل أن يصح مشروب مزاج تلك العشبة الصينية اللعينة حينئذ، والمحمودة اليوم، الشراب المفضل عند الفقهاء وغير الفقهاء من المغاربة، ورمزاً للأصالة والهوية المغربية، وذلك "باتفاق العلماء" في نهاية الأمر، بناء على مجرد حجة قوة الواقع وتقادمه، وليس بناء على دراسات علمية ميدانية في أبواب العلم بالواقع مما لا يوليه فقهاء هذا الجيل على الأخص أي اهتمام، بل يناهضون علومه، من سوسولوجيا وأنثروبولوجيا وغيرهما؛ زيادة على أن جُل من التحقوا بهيئات الفقهاء لهذا الجيل إنما حظوا بها قادمين إليها من آفاق شتى من عوالم "الثقافة الأدبية العامة" ذات الطابع الصحفي (جرائد، مجلات، فضائيات، خطب)، وذلك عبر دروب الانخراط في بعض حلقات فرق "الإسلام السياسي"، فلم يتلقوا إذن حتى مجرد التكوين المنهجي التقليدي للفقهاء في علوم الآلة (منطق، لغة، أصول) وعلوم الغاية والمقاصد. كما أن استقراء خفيفاً لطيف من أطراف الصحافة، ولأدبيات بعض الجمعيات الدعوية في العشرينية الأخيرة بالمغرب، كفيل من جهة أخرى، بأن يعطي مدلولاً ملموساً لأوجه ما قد يُقصد بـ"الفساد الأخلاقي والعقدي" اليوم في أبواب الحياة الزمنية، من اقتصاد، واستثمار، ومالية، وتجارة، وسياحة، وثقافة، وسياسة، وإعلام، وديبلوماسية، وغير ذلك.

دور السياسة الثقافية في تنزيل بعض المقاصد الدستورية

تمت الإشارة في قسم سابق أعلاه إلى أن المغرب، بالقياس إلى كثير من الأقطار المنتمة إلى محيطه الثقافي، قد حقق وراكم تاريخيا، على درب إرساء أسس الدولة المدنية، إنجازات كبرى، وقطع أشواطاً مهمة يتعين الوعي بأهميتها. وهنا، وبناء على ما تراكم في السنين الأخيرة من إنجازات عملية في باب إنعاش غنى التنوع الثقافي المغربي إنعاشاً مؤسسياً كرسه اليوم نص الدستور كقيم من قيم مقصدية جدارة الإنسان المغربي باعتباره مواطناً حراً مسئولاً، بما هو عليه كإنسان، ونظراً لما سبقت الإشارة إليه على سبيل المثال، بخصوص الرافد العبري المكّرس اليوم دستورياً، وباعتبار التعامل مع ذلك الرافد كمؤشر دال من الناحية الحقوقية كما ذكر أعلاه، فإن السياسة الثقافية الرسمية للدولة مدعوة إلى أن تكون لها رؤية واضحة في باب التعامل مع التراث الثقافي المادي وغير المادي لذلك الرافد، ليصبح - عملياً وليس مبدئياً فقط - بُعداً يتملكه وعي جميع المغاربة الذي تداخل في نسج قطيفه، طعمته وسدى عبقريتهم الجماعية التاريخية، إثنو-ثقافياً وتاريخياً؛ أي العمل على أن تظل المظاهر والتعبيرات الثقافية لذلك البعد تراثاً لكل المغاربة ترعاه المؤسسات العمومية المغربية المعنية (الثقافة، التعليم، الإعلام، الأوقاف، السياحة، الخ.) في مستويات معينة، مع الاحتفاظ له بالأبعاد الفرعية التي تسمح باستمراره ممثلاً للخصوصيات الروحية التي يمثلها.

فإذ تعمل بعض مصالح الدولة على العناية المادية مثلاً بكثير من المزارات والأضرحة دون أن تحل تدبيرها محل أصحابها ومُرِيدِها، بأن تؤمّمها تأميماً مثلاً، فكذلك يتعين أن لا تبقى مسؤولية العناية المعنوية والثقافية والمادية بكثير من المعالم والمزارات اليهودية المغربية في الحاضرة والبادية لملاقاة على عاتق الطائفة اليهودية المغربية على سبيل الحصر؛ وذلك بما أنه من المفروض أن الجميع يساهم في التحملات العمومية حسب نفس المقاييس. هذا من حيث المبدأ الحقوقي فقط، وبقطع النظر عن المردوديات السوسو-اقتصادية والسوسيو-ثقافية التي من شأنها أن تترتب عن ذلك القليل من العناية العمومية. وللمغرب في هذا الإطار كذلك تميّز آخر، وإن لم يتحقق بمبادرة ويتحمّل رسميين. فقد تميز المغرب في محيطه المشار إليه بكونه القطر الوحيد الذي يتوفر على متحف للتراث اليهودي، هو "المتحف اليهودي بالدار البيضاء" الذي كان من بين المواد الخمسة التي أسند تحرير نصوصها في موسوعة Encyclopedia of Jews in the Islamic World الصادرة سنة 2010 عن دار النشر Brill إلى صاحب هذا المقال.

ثم إن هناك باباً آخر للتمييز المغربي أكثر أهمية في هذا الاتجاه. إنه باب التكوين والبحث العلمي لتوفير المعرفة اللازمة للتعامل مع ذلك القبيل من التراث. إنه باب جمع وتحقيق وتحليل الوثائق والأدبيات المناقبية والتاريخية والإبداعية وتكوين المتاحف الجوهية وإغناء الخزائن المغربية بمزيد من الأبحاث في الميدان لمواصلة ما تميز به المغرب مرة أخرى من توفره على نخبة من المتخصصين في اللغة العبرانية والثقافة اليهودية المغربية راكمت في العقود الثلاثة الأخيرة، رغم قلتها العددية، رصيذاً ذا بال واعتبار من الأبحاث الجامعية والكتب والمقالات حول أوجه كثيرة مما يتعلق بهذا القطاع من قطاعات الثقافة المغربية. لكن [من] المفارقات في هذا الباب الأخير، على المستوى الأكاديمي منذ عشر سنوات، بعد اعتماد الإصلاح الجديد لبرامج مناهج التكوين الجامعي، أنه في الوقت الذي كُرس فيه دستور المملكة "الرافد العبري"، بشريا وثقافة وتاريخاً وتراثاً مادياً وغير مادي، كرافد من روافد الهوية الوطنية الغنية والموحدة، ينذر النظام الجديد للمناهج والبرامج في الجامعة المغربية إنذاراً جدياً بخلخلة وضعية اللغة العبرانية في نظام التكوين في تلك الجامعة، بشكل يهدد حظوظ الاستمرارية والتراكم المعرفي في الأبواب التي تعتبر فيها تلك اللغة الأداة الرئيسية أو الوحيدة للمعرفة بكثير من أوجه تاريخ المغرب وتراثه وثقافته الحية إلى اليوم].

الشاهد الأخير مقتطف مما ورد في نص التوصية التي أصدرها المشاركون في ندوة "المكون العبري في الثقافة الأندلسية: الأندلس وحوار الحضارات" التي نظمتها جامعة سيدي محمد بن عبد الله وكلية الآداب-ظهر المهراس بقصر المؤتمرات بفاس يومي 21-20 نوفمبر 2013.

وأخيراً، يبدو أنه لا مبالغة في قول من ينبّه إلى أن ما يبدو جيداً أنه يجري اليوم على المستوى الثقافي في باب اللغة العبرية باعتبارها أداة حصول المعرفة وتراكمها بالنسبة للتراث الثقافي المغربي والأندلسي، إنما هو نظير لما كان قد تم قبل ثلاثة عقود على مستوى الجامعة في باب علوم الفلسفة وعلوم المجتمع، بما ترتب عن ذلك، على مستوى متوسط الفكر المغربي، من عوائق معرفية إبيستمولوجية يتأسف اليوم الجميع على حالتها.

معنى هذا أن المثال الأخير، مثال التكريس الدستوري لـ"الرافد العبري" بما يشكله الموقف ذلك الرافد من محكّ عيارٍ لسبر اتجاه تطور الفكر الأخلاقي والحقوق في اتجاه إرساء أسس المواطنة في الدولة المدنية، مقارنة مع شعارات كانت ترفع إلى الأمام القريب في مسيرات مؤطرة سياسياً و/أو نقابياً من قبيل "هذا عار، هذا عار؛ يهودي مستشار"، إن هو إلا مثال فقط من أمثلة جسامه المهام المطروحة على ساحة السياسة الثقافية في اتجاه تطوير فكر فلسفة الحقوق والأخلاق المدنية وتنزيل ذلك الفكر؛ وذلك نظراً، كما سلفت الإشارة إلى ذلك، إلى أن نظام التراتبية في تصور المواطنة وإقامتها على أسس غير أسس الحق الطبيعي (من قبيل الأسس الإثنية أو اللغوية، أو المليّة بمذاهبها)، نظام يجد دائماً ما يملأ به منازل سُلم تراتبيته متى زال مكون من المكونات بشكل أو بآخر بفعل عوامل تاريخية.

معنى كل هذا هو أن التطورات السياسية والمؤسسية التاريخية الكبرى، كيفما كانت أشكال إنجازها (رجات ثورية على الطريقة الفرنسية، أو تطورات سلسلة على الطريقة الإنجليزية)، لا يتم في غياب تطور لفكر فلسفة الأخلاق والحقوق. وهنا يعود بنا منطق الأمور إلى دور "فكر الأنوار" في أوروبا في هذا الباب، وإلى ما مهّد لذلك الفكر من حركات ما عرف بـ"الإصلاح الديني" مما أشير إليه في بداية هذا المقال تمهيداً لعرض آراء مانديلسون حول الدولة والدين والفرد المدني. وإذ تظل فلسفة الأخلاق وعلوم الإنسان الحديثة (علوم سياسية، سوسيو-لوجيا، انثروبولوجيا، علوم النفس، علوم الملل والنحل، الخ.) هي أدوات استمرار فكر الأنوار، وأبواب الولوج إليه، بالنسبة لثقافات الفضاءات التي لم تعرف ذلك الفكر، فإن مهمة "إصلاح الفكر الديني" تظل مهمة تاريخية لا يمكن لأي ثقافة القفز عليها، وفي مقدمة تلك الثقافات ثقافة الفكر الإسلامي في ظرفيته التاريخية الحرجة اليوم. هذا الفكر، كما يتعامل اليوم سلوك أصحابه، على ساحة الواقع، مع مجمل رصيد أدبياته الفقهية التاريخية المؤسسة، باختلاف فروعه، في حاجة إلى إصلاح على مستويين هما:

إصلاح هيكلي داخلي للهيئات الدينية

وهو إصلاح على مستوى فقه الهيكلية المؤسسة الداخلية، بشكل يخلص الديانة الإسلامية من فوضوية جمهور العامة، أفراداً وجماعات، ممن يسمح له الوضع الحالي المفتوح بأن يصادر رموز وقاموس وشارات وتعايير وخطاب الدين الإسلامي بصفة عامة، ليضفي بها الشرعية على مختلف أوجه الجنوح الجاهلي الفردي والجماعي؛ أي الهيكلية الذاتية المؤسسة الداخلية للعنصر البشري المشكل للهيئات الدينية في فضاء اختصاصات تلك الهيئات، وذلك باعتبار الدين إطاراً لمخاطبة عمق ضمائر الناس بقطع النظر عن مواقفهم السياسية أو اللاسياسية، لما فيه خلاصهم الروحي في الأبد، وسعادتهم الوقية في المدينة. هذا القبيل من قبيل الهيكلية ليس من مهام أجهزة الدولة المدنية في تدبيرها مثلاً تدبيراً سياسياً براغماتياً ووقتياً لمعطيات من قبيل ما مثلنا له أعلاه بمفهوم "الثوابت" في الأدبيات الدستورية للمغرب الحديث. إنها هيكلية ذاتية داخلية للمؤسسة الدينية باعتباره هذه المؤسسة هيئة لا يمكن أن تصلح فوضى وسائبة كما لا يمكن لمؤسسة الدولة أن تصلح فوضى وسائبة بدون آليات تنظيمية. ولقد تم إنجاز ذلك القبيل من الهيكلية الذاتية الداخلية تاريخياً في كثير من الديانات التي أصبحت تتوفر على هيئات مهيكلة حسب مقاييس وآليات تنظيمية معلومة لانخراط الفرد كعضو ذي وظيفة في هيئة من الهيئات الدينية. وتعتبر الكنيسة الكاثوليكية في هذا الباب، منذ قرون، أبرز نموذج لهذا القبيل من الهيكلية، التي تمت عبر تجربة تاريخية طويلة من التداخلات والتفاوضات العسيرة مع

هيئة الدولة الزمنية كان ما عرف بـ"الإصلاح الديني" أبرز منعطف من منعطفاتها، اكتسبت من خلال إفضاءاته كل من الهيئتين استقلاليتها من حيث الهيكلة وفضاء الصلاحيات.

فما معنى وما مضمون لقب "العالم" (أو "الفقيه"، أو "الشيخ") اليوم مثلا، كإطار من الأطر؟ وما هي الشروط الصورية اللازمة لصحة قيامه؟ وما هي مساطر ومراحل وخطوات اعتماده، كعضوية ووظيفة، حينما يتم الحديث مثلا عن مؤسسة مثل "مؤسسة العلماء"؟ مثل هذا السؤال لا يطرح في أجهزة الدولة، في إدارتها وتنظيم المؤسسات التي ترعاها، بالنسبة لأطر أخرى مثل الطبيب، والمهندس، والأستاذ، والقاضي، والمحامي، والموثق، والعدل، والشرطي الضابط، والزعيم الحزبي، والنائب البرلماني، الخ. الذين يتوفر لكل إطار منهم نظام خاص للحصول المبدئي على اللقب ككفاءة، ومساطر لاعتماد حامل الكفاءة لمزاولة الوظيفة؛ وذلك بشكل يمكن من ضبط الحقل المعنوي ضبطا داخليا يكون معه بالإمكان نفي الشرعية في مختلف حالات الانتحال باعتبار ذلك من قبيل "النصب والتدخل بغير صفة" أو "ادعاء لقب متعلق بصفة نظمها القانون العام أو قانون داخلي لهيئة من الهيئات دون استيفاء الشروط اللازمة لحمل ذلك اللقب". فمن ذا الذي يمكن مثلا أن يتلقب بـ"خوري" أو بـ"مطران" أو "قس" أو "كاردينال" في الديانة المسيحية بمجرد تفعيله لسوسيولوجيا الإخوانيات والترويج والتلميع الإعلاميين؟

لعل استشعار هذه الحاجة إلى فقهيات هيكلية ذاتية صورية ومسطرية داخلية في الحقل الديني هو ما يمكن فهمه مما أسماه الفقيه محمد يسف، الأمين العام للمجلس العلمي الأعلى: "[إرساء قواعد المشيخة العلمية (...)] وفقا لضوابط مؤسساتية" و"[الوعي بضرورة إرساء البعد المؤسساتي الذي تقتضيه روح العصر وتطور التنظيمات]"، وذلك في إشارة منه إلى الفوضى التي أحدثتها مثلا نماذج ما أسماه بـ"[وافد يتغذى بإمدادات نشطاء من خريجي مدارس المشرق، الذين أقبلوا إلى المغرب بحمولاتهم الفكرية المناهضة للثوابت، وتمركزوا في جامعاتنا يصنعون أطر الثقافة الغازية؛ بل بدأت بعض جامعاتنا نفسها تنتج الفكر المستورد، وتمكن له في أرضنا، وبدأت خصوصيات المغرب في التدين تتساقط تباعا تحت ضربات الفكر الخارجي]" ("الوطن الآن"؛ 24 يناير 2013، ص: 8).

ولعل هذه الإشكالات الفقهية، النظري والعملية، المتعلقة بمجرد هيكلية هيئات الوظائف الدينية، يقطع النظر عن تحديد مجال صلاحيات تلك الهيئات وعن مدى معقولية اكتساب صفة الأهلية والصلاحيات للحسم في شؤون سياسة الدين من مجرد صفة "التفقه علوم الملة" بعد ثبوت تلك الصفة حسب نظام مضبوط معين، هو ما طرّح مؤخرا كذلك كإشكال على الشيخ أحمد الريسوني، الذي سبق أن صرح يوما بناء على تقديره الخاص قائلا: "إن أمير المؤمنين ليس عالما في الدين"، والذي عزا ضبابية وغموض كيفية حصول تلك الصفة (أي صفة "العالم") إلى تدخل الأجهزة الأمنية بدل هيئة صورية مؤسسية أخرى واضحة في معالمها وأسس تشكيلها واختصاصاتها، مما لم يسمه الفقيه ولم يتحدث عنه، وذلك لما صرح ذلك الفقيه بما يلي (يقطع النظر عن البعد السجالي السياسي الذي يعتدى إشكالية الهيكلة الداخلية الذاتية للحقل الديني، والذي وظف فيه تصريحه):

"[لقد حصلت تطورات على الصعيد الدنيوي لمؤسسات الدولة، أي على المستوى التشريعي والسياسي؛ لكن على الصعيد الديني، هناك منع لأي تطور. فمغرب ما بعد الاستقلال لم يكن فيه شيء يسمى بـ"الانتخاب": الملك بالوراثة والباقي بالتعيين. أما الآن، فقد صارت هناك انتخابات على عدة مستويات؛ لكن الشأن الديني لا زال على ما كان عليه منذ قرون. بل أكثر من ذلك فلن يُعيّن شخص ما عضوا في المجلس العلمي، لا بد أن يمر عبر 'الديستي' و'الادجيد' وما إلى ذلك؛ وفي النهاية تصبح الملاحظة التي يكتبها ضباط في الاستخبارات هي الحاسمة، وليس العلم والقدرة والكفاءة. لذلك أنا أطلب - وبعبارة أخرى يفهمها الجميع - بدمقرطة الشأن الديني؛ فهو ليس أقل استحقاقا للديموقراطية والشفافية ...] ("المساء"؛ 22 أكتوبر 2012، ص: 7).

فإذا ما جُرد كل من قولَي الفقيهِين، محمد يسف وأحمد الـرسوني، من بعديهما السياسيـين المتعارضين، فإن الخلفية الموضوعية المشترك فيها بينهما هي الوعي بضرورة الاجتهاد من أجل تصور هيكليـة ذاتية داخلية للمؤسسة الدينية بشكل أو بآخر.

إصلاح فكري على مستوى تمثـل المقاصد

وهو إصلاح يتعلـق باستكمال القطع مع روح الجاهلية، التي تمكنت تاريخياً من لبوس لباس الملة، تلك "الجاهلية" التي هي نمط من القيم في الأخلاق والسلوك والحياة يمثل "الإسلام"، لغة واصطلاحاً وجوهرًا، نقبضاً له بمقتضى السياق التاريخي لظهور المصطلح. فلفظ "إسلام" مصدرٌ لفعل "أسلم" بمعنى "أسلم وجهه لله، وجنح للسلم" في تدبير شؤون ومداينات المدينة، أي معاملاتها {اليوم} أتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً} ق.ك؛ وليس مصدراً لفعل "استسلم" بمعنى خضع إكراهاً وقهراً للملة الجديدة بعد ظهورها كما انتهى إلى ذلك الاعتقادُ الجاهلي الذي لبس لبوس الملة. كما أن "الدين" في اللغة العربية مفهومٌ سلوكي اجتماعي مدني بمقتضى الاشتقاق الداخلي للغة العربية وبمقتضى الاشتقاق المقارن بينها وبين شقيقاتها من اللغات السامية. فـ"الدين" يعني في أصل دلالاته العربية "التدائن" و"التعامل" في فضاء المدينة (ومنه / الدين)، أي "ما في ذمة التعامل"؛ وهو نفس مفاد أصل دلالة religion في اللغات الأوروبية (كلمة منحذرة من religare "أقام رابطاً أو رابطة"). ومن ذلك المعنى في العربية قول الأثر: "كما يدين المرء يُدان" (أي كما يعامل يعامل)، وكذلك: "الدينُ المعاملة". فلفظ /الدين/ لا يحيل لغوياً في أصل الوضع على مفهوم مَلّي عقدي؛ إذ أن اللفظ المحيل على ذلك في كل من العربية والعبرانية إنما هو لفظ مِلّة (confession): {وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ، وَهُوَ مُحْسِنٌ، وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا} ق.ك، {ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تشبع ملتهم} ق.ك. وقد ظهر مصطلح "الإسلام" ليحيل على مفهوم حقوقي مدني جديد، كنهج في ذلك التعامل والتدائن، يقطع مع نهج الجاهلية، وذلك مع تأسيس نواة الدولة في فضاء حاضرة "يثرب"، التي أصبحت بعد ذلك تسمى "المدينة". هذه الصيغة الأخيرة صيغة "اسم مكان" مشتقة قياساً في العربية من فعل دان/يدين، بمعنى "تعامل/يتعامل". فـ"المدينة" إذن (وهي غير "الحاضرة" المقابلة للقرية أو "البادية") بمعناها الأصلي في اللغة، هي الفضاء المؤسسي لتنظيم التدائن والمداينة، أي لتنظيم المعاملات؛ وهو ما يسمى اليوم في العربية بـ"الدولة"، وذلك على غرار نماذج "دُول الحواضر" (Etats-Cités) في حواضر صور، وصيدون واسبرطة، وأثينا، وقرطاج قديماً، التي قامت على أسس دساتير معاملات مدنية ملائمة لعصر وظروف كل منها. وما تزال لغة شقيقة للعربية، هي اللغة العبرانية، تحتفظ بكامل السلسلة الاشتقاقية لمادة /دان/؛ وكل ألفاظ تلك السلسلة الاشتقاقية تدور حول مفاهيم المعاملات، ولا ارتباط لها بمفهوم الملة والعقيدة (التي تسمى مِلّة [مِلّة] أو دת [دات] في هذه اللغة). فعبارة בית דין [بيت دين] تعني في تلك اللغة «دار القضاء»، أي «المحكمة»؛ وكلمة דיין [دايان] تعني «القاضي»؛ وكلمة מדינה [مدينة] تعني «دولة» إلى يومنا هذا.¹

فجوهر "الإسلام" إذن، كمصطلح لتجربة مدنية تاريخية طبعت فترة الرسالة المحمدية، ووازتها على صعيد التدبير السياسي، وتدعو على ذلك الصعيد إلى نهج أسلوب السلم في تدبير شؤون التدائن والمعاملات وإحقاق الحقوق وفض النزاعات، ليس هو نفس مفهوم الملة كعقيدة أزلية في باب الإيمان والتوحيد والعبادات. إنه مفهوم عمل ودعوة، على مستوى السياسة، من أجل تفويض مختلف أوجه نهج دعاوى الجاهلية في باب التدائن والمعاملات وإحقاق الحقوق وفض النزاعات. معنى ذلك أن مصطلح "الجاهلية" بدوره يحيل على مفهوم ثقافة مدنية خاصة في أسس وسلوك التدائن، وليس مصطلحاً حاملاً لمفهوم معرفي (علوم، فنون، عمران) كما يُعتقد، ولا لمفهوم ملي عقدي (إيمان/كفر، توحيد/شرك، الخ.).

1 بالنسبة للتأصيل الأنثروبولوجي لغوي لنشأة مجموعة من المصطلحات الحقوقية والفكرية في اللغة العربية، انظر محمد المدلاوي 2010: 133-86

فالمعاني الفرعية، السلوكية والتعاملية، التي يغطيها مفهوم "الجاهلية" كمصطلح في النصوص الإسلامية الأولى، وفي المعجم العربي عامة بعد ذلك، تدور جميعاً "حول خصال" الغلظة، و"الخشونة" و"الجفاوة"، و"العجرفة"، و"سرعة الغضب"، و"العصبية"، و"التعصب" و"الحمية" والأبيسية الوأدية، وروح الثأر، وغير ذلك في باب التداين والمعاملات وإحقاق الحقوق وفض النزاعات.

وبناء على هذا التأصيل اللغوي والتاريخي المقتضب لمفهوم "الإسلام" و"الجاهلية"، يمكن فهم خاصية جوهرية من خصائص تحليل الخطاب لـ "خطبة الوداع" النبوية الشهيرة. فهي خطبة ذات دلالة جوهرية في هذا الباب، باب دلالة "الإسلام" كمفهوم مدني تاريخي وليس كمفهوم ملة وعقيدة؛ وذلك من حيث إن تلك الخطبة، التي هي "خطبة وداع"، لم تتناول لا أسس الملة والعقيدة، ولا شعائر العبادة، ولا تشريعات الحلال والحرام من الأطعمة والأشربة، ولا أخلاقيات الفنون والإبداع والجماليات، ولا أي وجه من أوجه الهندام، من كل ما أصبح اليوم جوهر الرهان على شكل رموز وشارات. إذ اللهم الأول والوحيد الذي استأثر بخطبة الوداع هو الخوف والتحذير من أن تتلفع العقلية الجاهلية برداء الملة، فتلتبس من خلال ذلك التلفع بـ "الإسلام"، الذي هو، كما رأينا، نقيض لـ "الجاهلية" كنهج على مستوى التجربة السياسية التاريخية لـ "الدين" أي لـ "التعامل" و"المعاملة"؛ وذلك تفصيلاً في تلك الخطبة للحديثين النبويين القائلين: [ليس منا من يدعو بدعوى الجاهلية]؛ و[ليس منا من دعا إلى عصبية، أو من قاتل من أجل عصبية، أو من مات من أجل عصبية].

فجميع القضايا التي طرحت في "خطبة الوداع" إنما تتعلق أساساً بالتداين والتعامل في فضاء المدينة (أي في حظيرة ما يسمى اليوم "الدولة")؛ ولم يرد في آخر تلك الخطبة إلا إشارة واحدة إلى التوحيد، ولكن فقط في معرض التأكيد على مبدأ المساواة بين الناس، ومسألة واحدة في باب المناسك التعبدية نظراً لأنها مما له علاقة بجمع ما تفرق من القبائل في ذلك الوقت تفرقاً جاهلياً يضبطه منطق الغزو والحروب الدورية، ألا وهي مسألة مناسك الحج.

وهاهي الآن - على شكل مقتطفات - القضايا التي تناولتها خطبة الوداع الموجه للناس جميعاً ("أيها الناس"، وليس "أيها لمسلمون" ولا حتى "أيها الذين آمنوا"):

["أيها الناس، إن دماءكم وأعراضكم حرام عليكم؛ "فَمَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤْدهَا إِلَى مَنْ أَثْمَنَهُ عَلَيْهَا"؛ وإن ربا الجاهلية موضوع؛ ولكن لكم رؤوس أموالكم، لا تظلمون ولا تظلمون"؛ "وإن دماء الجاهلية موضوعة، وإن أول دم نبدأ به دم عامر بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب؛ وإن مآثر الجاهلية موضوعة غير السدانة والسقاية"؛ "أيها الناس إنما النسئ زيادة في الكفر"؛ "أيها الناس، إن لنسائكم عليكم حقاً ولكم عليهن حق"؛ "أيها الناس، إنما المؤمنون إخوة ولا يحل لامرئٍ مال لأخيه إلا عن طيب نفس منه"؛ "فلا ترجعن بعدي كفراً يضرب بعضكم رقاب بعض"؛ "أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد؛ كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله اتقاكم؛ وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى"؛ "أيها الناس إن الله قد قسم لكل وارث نصيبه من الميراث ولا يجوز لوارث وصية، ولا يجوز وصية في أكثر من ثلث".]

إنها بالضبط الأمور والقضايا التي يتم تدبيرها اليوم في كثير من بقاع فضاءات ما عرف بـ "الربيع العربي" بسلوكات العصبية والتعاضد الجاهليين، في إطار غياب تاريخي لأي تراكم ثقافي وتربوي مشتع في أعماق الوعي بقيم ومزايا الانضباط الفردي والجماعي لتشريعات تسمو على أهواء الحس العشائري البدائي والأهواء الجاهلية، التي تعتمد على قوة العدد أو القوة الخام، وعلى تأجيج الغضب الجماعي، وإذابة وإفناء عقل الفرد، المفكر بطبعه، في سيكلوجية قطع الجمهور، الذي هو ماهية جمعية غير عاقلة وغير مسؤولة بمقتضى طبيعتها. إن خطبة الوداع، باختصار، خطبة مدنية محض، وليست قطعاً خطبة ملئية؛ وتشكل بذلك

مدخلا رئيسياً لأي إصلاح للفكر الإسلامي قصد تخليصه من أعشاب وأشواك مختلف الأدبيات الفقهية والخطابية التي البست من خلالها أهواء الجاهلية لبوس الملة ورداء الإسلام، خلافاً بذلك لوصية: "فلا ترجعنّ بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض".

انتهى.

بعض المراجع مما أحيل عليه في المقال:

- المدلاوي، محمد (2010). مقامات في اللغات والعقليات؛ الهوية والتحديث ما بين التذكير والتأنيث. مطبعة كوثر. الرباط
- المدلاوي، محمد (2012) مساءلة البدايات من خلال مفاهيم وقضايا بمغرب الإصلاحات (كتاب مرقون: 650 صفحة).
- غالب، مصطفى (1974: تحقيق --). الرسالة الجامعة، تاج رسائل إخوان الصفا وجلان الوفا. تأليف الإمام المستور، أحمد بن عبد الله بن اسماعيل بن جعفر الصادق. دار صادر. بيروت.
- Mendelssohn, Moses (1986). Jerusalem; or On Religious Power and Judaism. Translated by Allan Arkush. Introduction and Commentary by Alexander Altmann. Brandeis University Press. Hanover and London
- Rotenstreich, Nathan (1984). Jews and German Philosophy. The problem of Emancipation. Schocken Books. New York.

الإسلام والعلمانية

بريسيللا فورنييه
Priscilla Fournier



ترجمة:
حنان قصبي
أستاذة الفلسفة،
مهمة بالترجمة،
وبظاهرة الإسلام
السياسي والثقافة
الأمازيغية،
يسصدر لها قريبا
عن دار توبقال
للنشر كتاب حول
"مفهوم المنهج".

التمييز بين الإسلام والمسيحية:

يجب التمييز بشكل أساسي، في نظر سيد قطب، بين الإسلام والمسيحية، بما أن الديانتين تختلفان عن بعضها البعض بمحتواهما ويتطورهما التاريخي. ويعتقد أن المجتمعات المسلمة تتجه نحو استيراد أفكارها من خارج الإسلام ودمجها به، بينما الدين الإسلامي هو منظومة شاملة وكاملة. وانطلاقا من وجهة النظر هذه، فقد واجهت المسيحية، لما انتشرت في أوروبا، ظروفًا تاريخية حيث انتقلت من ديانة تجسد السلطة العليا إلى ديانة للسلطة الروحية. فتاريخ المسيحية، بالنسبة

لسيد قطب لا يجب خلطه بتاريخ الإسلام. يجب أن يُنظر إلى الإسلام كنظام مكتمل يتضمن قواعد اجتماعية ودينية وشرعية، والذي لم يقتبس شيئا من خارجه. إذا كانت أوروبا قد أزاحت الدين من الحياة الاجتماعية، فإن هذا لا ينطبق على الإسلام. ويذكر سيد قطب بعدم وجود "رجال دين" في الإسلام، ويؤكد على أن المسيحية أقامت، بسبب وجود فئة "رجال الدين"، نوعا من السلطة ما بين المؤمن والله يجسدها "رجال الدين"، بينما لا وجود في الإسلام لأية سلطة ما عدا سلطة الله والقرآن.

الإسلام كنظام سياسي:

إن الواجب الأول المفروض على كل مؤمن، بالنسبة لسيد قطب، هو أن يتصرف وفق مبادئ الشريعة المستمدة من القرآن والسنة (القولية والفعلية). إذا

منذ سنين عديدة والإسلام في قلب النقاشات الاجتماعية التي تساءل الكتاب فيها عن مدى تلاؤمه مع العلمانية. وتثير هذه المسألة نقاشا خصبا ومساءلة مُلائمة لمبادئ العلمانية. ومع ذلك، فالعلمانية تفترض وجود تصور ثابت وجوهري للمسلمين ولممارسة الإسلام. ولهذا السبب، يبدو لنا هاما التطرق لجانبين من هذه المسألة هما: اختلاف وجهات النظر بين الكتاب المسلمين حول العلمانية والتعددية، وإعادة النظر في العلمانية. ويتساءل الكتاب الذين سوف يتم التطرق لمواقفهم عن مكانة الإسلام في المجال العمومي وعن التعددية، في سياق تفهم فيه العلمانية بصفة عامة كوسيلة تمكن الناس من "العيش المشترك" في إطار الاختلاف. سنقدم في البداية مقارنة لسيد قطب الذي كان له تأثير كبير على جماعة الإخوان المسلمين، الجماعة المصرية التي تعتبر من بين مراجع إيديولوجيات الإسلام السياسي. وسنتطرق بعد ذلك لموقف "فريد إيزاك" Farid Esack الذي طوّر تأويلا للقرآن وتصورا عن التعددية. وسنعرض في الأخير مقارنة عالم السياسة "وليم كونوللي" William Conolly، ومقاربة الأنثروبولوجي طلال أسد، اللذين يعيدان الاعتبار لمفهوم العلمانية.

سيد قطب والإسلام الشامل :

كان سيد قطب (ولد سنة 1906 وأعدم سنة 1966) عضوا مؤثرا في جماعة "الإخوان المسلمين" المصرية. ولقد تأثر تصوره تأثرا قويا بالسياق الاجتماعي والسياسي بمصر. وتميزت كتاباته برفض المسيحية والماركسية. والإسلام بالنسبة له هو أساس العدالة والحياة الاجتماعية والسياسية.

فريد إيزاك : الهرمينوطيقا، التأويل والعدالة

يُعتبر "فريد إيزاك" -الجنوب إفريقي ذو الأصول الباكستانية- باحثاً في الإسلاميات، ومناضلاً سابقاً ضد نظام الأبرتائيد (نظام التمييز العنصري في جنوب إفريقيا سابقاً). وقد ناضل ضمن العديد من المجموعات الإسلامية بهدف تطوير "لاهوت التحرير الإسلامي" (إيزاك، 1997). هناك جانبان من فكر فريد إيزاك وهما: تصوره الخاص للهرمينوطيقا، ومسألة الوحي.

الهرمينوطيقا، التأويل والسياق:

يجب علينا، حسب فريد إيزاك، أثناء محاولة فهم أي نص كيفما كان نوعه أن نتساءل عن صاحب النص وعن مؤوله في نفس الوقت. وبما أنه من المستحيل معرفة النوايا والأهداف الدقيقة لمُنزّل القرآن (الله)، فلماذا يختص بحق تأويله بعض المؤمنين، أي العلماء، فقط؟ بالنسبة لفريد إيزاك، يمكن للمؤمن العادي أن يمتلك سلطة التأويل. إنه يتبنى مقاربة مضادة للمقاربة الأرثوذكسية التي تنكر أن الوحي مرتبط بسياق تاريخي ويقوم محددين، ويرفض الفكرة القائلة بأن القرآن يحتوي على رسالة ثابتة زمنياً. وكل مؤول للقرآن في نظره لا يمكنه غض الطرف عن ثقافته الخاصة وعن سياقه الاجتماعي والتاريخي والسياسي الذي يعيش فيه. ومن جهة أخرى، يساهم المؤول في خلق تراث وبلورة خطاب يحيط بهذا التراث. إن "هرمينوطيقا الوحي" هي المقاربة التي يستعملها فريد إيزاك (1997) لتدعيم رأيه القائل بأن كل نص لا يمكن فصله عن سياقه. ونتيجة هذه المقاربة هي أن كل نص يمكن أن يستعمل كـ"ذريعة". لا يمكن للمهمة الهرمينوطيقية، بالنسبة لفريد إيزاك، ولا يجب عليها ادعاء الحياد. فالسياق الاجتماعي والسياسي للشخص الذي يقوم بالعمل الهرمينوطيقي يؤثر بالضرورة على العمل المؤول. وبالنسبة لكل عمل هرمينوطيقي، يمكننا أن نتساءل: "من أنجزه؟"، و"لصالح من أنجزه". وبما أنه لا يمكننا فصل مؤول النص عن سياقه، فإن النص يمكن ويجب أن يُستعمل كـ"ذريعة" لمحاربة الظلم. لهذا السبب يهتم بالكيفية التي يمكن لمجموعات معينة أن تمتلك الرسالة الدينية. إن الاعتقاد بالصلاحية

كانت السلطة السياسية لا تخضع لتعاليم الإسلام، فإن المؤمن في جُل من احترام هذه السلطة. ولن يعرف أي نظام سياسي أو اجتماعي، حسب سيد قطب، الاستقرار إذا لم يتم تبني الإسلام كنظام شامل. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحياة الإنسانية هي أيضاً حياة شاملة وكلية توجد ما بين الرغبات المادية للحياة الدنيا والحياة الروحية التي تسمو في اتجاه ما وراء العالم المادي. لا يمكن القيام بأي فصل ما بين الحياة الروحية والحياة المادية. ويؤكد سيد قطب أن الإسلام كنظام سياسي يشمل تصورين: أساسيين هما: أولاً، المساواة بين أعضاء النوع البشري، ثم كون الإسلام يمثل نظاماً خالداً بالنسبة لجميع سكان الأرض وبالنسبة لمستقبل الإنسانية.

التنوع الديني :

يفسح المجتمع الإسلامي، حسب سيد قطب، مكاناً محدداً للأقليات الدينية، يتمثل في ما يلي:

- يمكن لمن ينتمي لأقلية دينية أن يعتنق الإسلام، وفي هذه الحالة، لن يُطالب إلا بالخضوع للمبادئ الإسلامية وأداة الزكاة.

- يمكن لمن ينتمي لأقلية دينية أن يظل على دينه ولا يعتنق الإسلام، وفي هذه الحالة سيطالب بأداء الجزية، التي هي الضريبة المفروضة على غير المسلمين حتى تقوم الدولة الإسلامية بحمايته. وإذا رفض أداء الجزية، فإن ذلك يعتبر بمثابة إعلان الحرب على الدولة الإسلامية.

وبصفة عامة، لا توجد بالنسبة لسيد قطب أية سلطة ما عدا سلطة الله والقرآن. وهكذا يختص الإرث المسيحي بمفهوم العلمانية. ومع ذلك، فإن الاهتمام الذي يخصصه للتصور المسيحي المتعلق بفصل الكنيسة عن السلطة السياسية يبين أنه كان مطلعاً على تأثير الإيديولوجيات الغربية على التصور السائد في المجال السياسي المصري. وفي نفس الوقت الذي يؤكد فيه على وحدة وشمولية الإسلام، يقوم بإبطالهما.

الخالدة للقرآن، بالنسبة لفريد إزاك، لا يعني الاعتقاد بأن هذا النص هو نص لا زمني (إزاك، 1997). فموضعة القرآن في سياقه لا ينقص شيئا من مُلاءمة وصلاحيّة الرسالة.

الإسلام، التعددية والعدالة:

يجب أن يُفهم "لاهوت التحرير الإسلامي" الذي طوره فريد إزاك (1997) في سياق النضال ضد الأبارتايد، باعتباره التزاما تجاه "الآخر" الديني. يذكر القرآن مرارا مفهوم "الكفار". وتقدم القراءة التقليدية للقرآن "غير المسلم" على أنه "كافر" (بالمفرد)، والذي يشير إلى "الآخر" الديني (الكفار، المنكرون) الذي يجب أن يعارضه المسلم. يعتقد فريد إزاك أن مشاركة الكفار مُحاربة الظلم لا يمكن أن يُعتبر شرا، لأن الفعل الخَيْر الذي يقوم به "غير المسلم" يظل فعلا خيرا. وبصفة عامة، يجب على الذي يعمل من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية أن يعيد قراءة القرآن ويؤوله انطلاقا من وضعية الاضطهاد المعاشة. يشكل القرآن حسب فريد إزاك (وحسب سيد قطب أيضا) منبع سلطة. ويفقد الإسلام في نظره طابعه الشمولي، وعلى المسلم أن يفهم الإسلام حسب وظيفة السياق التاريخي. أما بالنسبة لسيد قطب، فلا وجود للتاريخ ولا للسياسة ولا للعدالة ولا لسلطة خارج الإسلام. ويرى فريد إزاك أنه لا يجب إزاحة الدين بالضرورة من العمل السياسي، وما يمكن تغييره هو قراءة القرآن لكي تُمكن من النضال ضد أي شكل من أشكال الظلم والقمع لتحقيق المساواة لصالح النساء على وجه الخصوص، ولتحقيق العدالة الاقتصادية وضمان التعددية.

وليم كونولي: إعادة التفكير في العلمانية

يحلل وليم كونولي، في كتابه "لماذا لست علمانيا؟" (1999)، مفهوم العلمانية في سياق يتميز بالتنوع الثقافي والديني، وتسود فيه العديد من التساؤلات الأخلاقية، في قلب نقاشات اجتماعية وسياسية حيوية، سواء تعلق الأمر بالإجهاض أو بزواج المثليين والمثليات أو الموت الرحيم. إنه يرفض علمانية تفرض نفسها كحقيقة ثابتة، متحجرة

في الزمن، وينطلق موقفه من استحالة التأكد من أن كل ما نعتقد أنه أساسي هو بالفعل كذلك. ويجب أن نكون مستعدين دوما في نظره لكي يجد أحدهم "نقيصة" في ما نعتقد أنه أساسي.

يرفض كونولي العلمانية باعتبارها فصلا للمؤسسات السياسية عن المؤسسات الدينية، ولكنه يريد إعادة التفكير فيها بناء على تعددية لا يمكن أن تنتصر عليها أية إيديولوجية باعتبارها حقيقة فوق جميع الحقائق. وينتقد بالخصوص تصور كانط وجون راولز للعلمانية: فتصور كانط يعلي من شأن أخلاق يضعها فوق كل مسألة، أما تصور راولز فإنه يضع الانتماءات الجماعية (الخاصة بالجماعات التي لها هوية تميزها) والدينية في مرتبة ثانوية. إن راولز، في نظر كونولي، لا يدافع إلا على الهويات البارزة، وبالخصوص الهويات الاقتصادية. إن إعادة الاعتبار للعلمانية، يعني فهمها باعتبارها اتفاقا سياسيا عوض فهمها كمبدأ لا يناقش.

وهكذا، يجب أن يُفكر مفهوم العلمانية لكي يتضمن "روح الالتزام الجماعي"، في الإطار الذي يسمح للعديد من المعتقدات والإيديولوجيات أن تغني الحياة العامة. (كونولي، 1999). يقتضي "روح الالتزام الجماعي" مقاربة أكثر خصوبة، تأخذ بعين الاعتبار جميع المكونات في تداخلاتها، تكون مرنة، وقادرة على التغيير. إن تنمية "الروح الجماعية" تعني تطوير الروح الجماعية بحيث يكون من الممكن تغيير النظام انطلاقا منها. يعتقد كونولي أنه من الضروري التفاوض حول العلاقات بين المواطنين حتى لا تتمكن أية مجموعة من فرض تصورها باعتبارها مصدرا للسلطة وللعقل السياسي. ويраهن الكاتب أيضا على مفهوم "رد الفعل النقدي" الذي يكمن في مقاربة منفتحة على قيم ومتطلبات بعض المجموعات، والاعتراف بالخاصية المميزة (المتنازع حولها) لمعتقداتها الخاص. تقتزن العلمانية المفكر فيها من جديد بما يسميه كونولي "سياسة الصيرورة"، أي عملية تُسائل الهويات عبرها القيم الأخلاقية التي يُعتقد أنها ثابتة. وتساهم بذلك في تشكيل هويات جديدة: "تغير سياسة الصيرورة شكل ومحيط الهويات المحصنة سلفا في حدود النجاح في موضعة هوية جديدة في المجال الثقافي" (كونولي،

1999: 57). وما يسمح بالتعددية بصفة عامة، حسب كونولي، هو قدرة كل فرد على مساءلة قيمه وأخلاقه باستمرار، وليس التشكيك فيها. أي قدرته على الوعي بأنها قابلة للنقد وقادرة على نقد مواقع القيم الأخرى.

طلال سعد: أنثروبولوجيا العلمانية

يلتقي منظور الأنثروبولوجي، حول مسألة العلمانية، مع موقف وليم كونولي. لكن طلال سعد يتأمل بشكل مباشر علاقة الإسلام بالعلمانية. لقد اكتسبت العلمانية في الغالب شرعيتها من الاعتقاد بأنها قادرة على وضع حد للصراعات الدينية. لكن العلمانية ليست بالنسبة لطلال سعد جوابا عن ضرورة تحقيق السلم والتماسك الاجتماعي. إنها تفرض نفسها كمرتكز يستند عليه "تمثّل المواطن" ليُقدّم تعريفا جديدا للخصوصيات وليتجاوزها، تلك الخصوصية التي تُعبر عن نفسها عبر الطبقات الاجتماعية، وعبر الذكورة والأنوثة والدين.

لا تضمن الدولة العلمانية، في نظره، تحقيق التسامح. إن ما تحققه هو ضبط التوترات فقط. وبالرغم من أن التعددية والعلمانية مرتبطتان أوثق الارتباط بالحدثة والليبرالية، فإن طلال سعد يرى أنه من الصعب جدا تحويلهما إلى واقع معاش، حتى في أوروبا وأمريكا الشمالية. فوضع الأقلية المسلمة في أوروبا مرتبط بالكيفية التي يتصور من خلالها الأوروبيون أوروبا. إن الإسلام مُستبعد، في نظره، من التمثلات التي تُدرِك أوروبا نفسها من خلالها. ولهذا السبب، يُنظر للمسلمين كأقلية. ويفسر هذا المثال طبيعة العوائق التي تعيق التعددية في المجتمعات الغربية.

وفيما يتعلق باحترام التعددية داخل الديمقراطيات الليبرالية الغربية، يحيل الكاتب على تصور وليم كونولي، ويؤكد على ضرورة إعادة التفكير في تصور التعددية داخل الديمقراطية الليبرالية. وعوض فهم التعددية كأغلبية تحكم أقلية داخل دولة ديمقراطية، يجب أن تُفهم بالأحرى كدولة ديمقراطية تشارك عدة أقليات في تدبيرها.

يجب أن يمكن هذا التصور للتعددية

المفكك للمركزية - في سياق يطبعه التسامح و "رد الفعل الإيجابي" - من القيام بتفكيك أو إعادة نظر منتظمة في الهويات والحكايات التاريخية. إنه من الضروري، بالنسبة لطلال سعد، مساءلة الحكايات التاريخية للبلدان الغربية، كما أنه من المهم جدا احترام الحكايات التاريخية التي تنتجها الأقليات لكي يتم احترام التعددية. وبهذه الكيفية، يتضح أن الفضاء العمومي ليس فضاء فارغا. إنه فضاء بنته الذاكرة والحساسيات التاريخية وآمال الناس المكونة له. لا تُلغ العلمانية فقط، في نظر طلال سعد، على أن الممارسة الدينية والإيمان بظلال سجينان في أماكن لا يمكنهما فيها تهديد الاستقرار السياسي، وحرّيات المواطنين "الأحرار والمفكرين" إنها تبني ذاتها بالارتكاز على تصور خاص عن العالم، وبالارتكاز على مشاكل نتجت عن هذا العالم.

الخاتمة:

يتضح مما سبق وجود منظورات مختلفة لكتاب مسلمين حول مدى ملائمة العلمانية للإسلام. فرضت العلمانية نفسها باعتبارها عنصرا مركزيا للحدثة السياسية، وباعتبارها الكيفية التي تمكن الناس من "العيش المشترك" في إطار التنوع، حتى يتمكن أفراد لهم مصالح مختلفة من التوحد بناء على قيم مشتركة عديدة. لكن كيف يمكن تصور العلمانية في مجتمع يتم التعبير فيه عن مطالب جديدة تخص الهويات، وبالخصوص تلك التي تتعلق بالانتماء الديني؟ إن النقاشات العديدة التي تولدت عن بعض المطالب التي يطالب بها المسلمون الغربيون دفعت البعض إلى القول بأن ممارسة الإسلام لا تتلاءم مع العلمانية. ومع ذلك، فلقد اهتم الفكر الإسلامي بمسألة "العيش المشترك" في إطار التنوع. ويمكن لمساهمات بعض الكتاب أن تسمح باستثمار طرق جديدة للتفكير فيما يخص كيفية فهم تصور العلمانية في مواجهة المطالب التي تتعلق بالهويات التي تهددها.

إذا كانت مقارنة سيد قطب لا تترك مكانا للعلمانية، فإن كتابا آخرين يسمحون بالتفكير في ملائمة العلمانية للإسلام، وذلك بالتساؤل عن إمكانيات تأويل الحكايات التاريخية للمجتمعات الإسلامية. إذا كانت العلمانية التي تُفهم هنا كفصل

مسألة صعبة. وعلى ضوء تصور وليم كونوللي، يمكن للعلمانية أن تحترم التعددية في حدود كوننا نستطيع التفكير فيها من جديد، وفي حدود كونها لا تفرض نفسها كمبدأ مطلق وثابت في الزمان.

للسلطات السياسية والقانونية عن السلطة الدينية، قادرة على توفير هامش معين للتأويل وإعادة التأويل لضمان التعددية، فإنه ليس من المفروض أن يكون المواطنون علمانيين. إن التعايش ما بين مختلف الحساسيات هو الذي يجعل مسألة العلمانية والتعددية

المراجع:

l'islam, Paris, Albin Michel.

CONNOLLY, William E. (2005), Pluralism, Durham, Duke University Press.

CONNOLLY, William E. (1999), Why I am not a secularist, Minneapolis, University of Minnesota Press.

ESACK, Farid (1997), Qur'an Liberation and Pluralism, Oxford, Oxford Oneworld.

MAHMOOD, Saba (1996), " Talal Asad, modern power and the reconfiguration of religious traditions ", SEHR, vol. 5, no 1: Contested Politics, 27 février, (en ligne; dernière consultation le 22 janvier 2008: <http://www.stanford.edu/group/SHR/51-text/asad.html>).

QUTB, Sayyid (2000), Social Justice in Islam, New York, Islamic publications international.

FOURNIER, Priscilla (2008), Regards sur la laïcité, le pluralisme et l'islam : Actes du colloque « Comment vivre ensemble ? La rencontre des subjectivités dans l'espace public » (Université du Québec à Montréal, 2021 - octobre 2007), sous la dir. De Charles Perraton, Fabien Dumais et Gabrielle Trépanier-Jobin.

ASAD, Talal (1986), The idea of an anthropology of Islam, Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies.

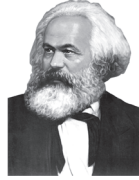
ASAD, Talal (1993), Genealogies of religion: Discipline and reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore, John Hopkins University Press.

ASAD, Talal (2003), Formations of the Secular, Stanford, Stanford University Press.

BENZINE, Rachid (2004), Les nouveaux penseurs de

من نقد السماء إلى نقد الأرض ومن نقد اللاهوت إلى نقد السياسة مقدمة مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيجل لكارل ماركس

ترجمة : عبد الرحمن زكري



كارل ماركس

إن البؤس الديني هو في آن تعبير
عن البؤس الواقعي واحتجاج عليه. الدين
زفرة المخلوق المعذب، روح عالم بلا
قلب، روح أوضاع مجردة من الروح. إنه
أفيون الشعب⁽¹⁾.

لقد انتهت بالنسبة لألمانيا، من حيث
الجوهر، مهمة نقد الدين⁽²⁾. ونقد الدين هو
الشرط الأساسي لكل نقد.

إن الوجود الديني للوهم يغدو
موضع شبهة حالما يتم دحض مرجعه
السماعي. فالإنسان الذي لم يعثر في واقع

السماء الخيالي - وهو يبحث عن الإنسان الأعلى
- سوى على انعكاس لذاته، لن يقنع بعد ذلك قط
بأن لا يجد - حيث يبحث، ويتعين عليه أن يبحث
عن واقعه الحقيقي - سوى مظهر لذاته فحسب، سوى
الإنسان.

إن إلغاء الدين، من حيث هو سعادة
وهمية للشعب، هو شرط لسعادته الحقيقية ومطالبة
الشعب بالتخلي عن الأوهام المتعلقة بوضعه تعني
مطالبته بالتخلي عن وضع يحتاج إلى الوهم. إن نقد
الدين إذن هو في مبدأه نقد لوداي الدموع الذي
يشكل الدين هائلته المكلفة.

(...) إن مهمة التاريخ إذن، هي إقامة حقيقة
الأرض بعد أن توارت سماء الحقيقة. أما مهمة
الفلسفة، التي هي في خدمة التاريخ، فتكمن في
المقام الأول، في أن تُسقط القناع عن الاستلاب في
أشكاله غير المقدسة، بعد أن يكون قد جرى كشف
الشكل المقدس للاستلاب الإنساني. وعلى هذا
النحو يتحول نقد السماء إلى نقد للأرض، ونقد الدين
إلى نقد للحق ونقد اللاهوت إلى نقد للسياسة.

إن العرض الذي سيلي - والذي هو مساهمة
في هذا العمل - لا يتعلق أولاً بالأصل، بل بنسخة
فقط، هي الفلسفة الألمانية في الدولة والحق، وذلك
ببساطة لأنه يتعلق بألمانيا.

إذا أردنا أن تكون نقطة انطلاقنا هي
الوضع الألماني الراهن بالذات، وبالطريقة الوحيدة
الملائمة، أي على نحو سلبي، فإن الحاصل سيكون
دائماً عبارة عن مفارقة تاريخية.

إن أساس النقد اللاديني هو هذا: الإنسان هو
الذي يخلق الدين، وليس الدين هو الذي يخلق الإنسان.
وبتعبير أدق، إن الدين هو الوعي بالذات، وبقيمة
الذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته أو الذي
فقداه من جديد. لكن الإنسان ليس كائناً مجرداً
قائماً خارج العالم. إن الإنسان هو عالم الإنسان، هو
الدولة، والمجتمع. وهذه الدولة، وهذا المجتمع ينتجان
الدين، ينتجان وعياً بالعالم، مقلوباً، لأنهما، هما
ذاتهما، عالمٌ مقلوب. الدين هو النظرية العامة
لهذا العالم، تلخيصه الموسوعي، منطقُه في صيغة
شعبية، بؤرة اعتزازه الروحي، حماسه، قانونه الأخلاقي
وتكلمته الاحتفالية والأساس العام لعزائه وتبريره. إنه
التحقيق الخيالي للكائن الإنساني، في عالم لا يملك
فيه الكائن الإنساني حقيقته وأفعاله، وإن، فإن النضال
ضد الدين، هو بالتوسط، نضال ضد هذا العالم الذي
يمثل الدين نكهته الروحية .

ليس يكفي أن يندفع الفكر نحو التحقق، بل يتعين على الواقع أيضا أن يبحث الخطى في اتجاه الفكر وفي أفقه.

ومع ذلك، لئن كانت ألمانيا قد اكتفت بأن تراكب تطور الشعوب العصرية فقط بواسطة النشاط المجرد للفكر، دون أن تشارك فعليا في المعارك الحقيقية لذلك التطور، فإنها من زاوية أخرى، شاركت في آلامه دون أن تتمتع ببهجته.

إن النشاط المجرد يقابله الألم المجرد، ولذلك، ستجد ألمانيا نفسها، ذات صباح جميل، في مستوى الانحطاط الأوروبي. وحينئذ، سيكون من حقنا تشبيهها بعباد أوثان لم تزده المسيحية إلا سقما وضياعا (...)

هكذا بتنا نجد في الامبراطورية الجرمانية خطايا كل أشكال الدولة تماما كما نجد في "البانتيون" الروماني آلهة كل الأمم (...)

إن حالة تحرير بامتياز لا يمكن أن تكون سوى المقابل لحالة استعباد صارخ (...). إن ما ينقص كل طبقة مفردة في ألمانيا، ليس هو فقط روح المثابرة والصرامة والشجاعة والصلافة التي يمكن أن تبرزها كمثل سلبي للمجتمع، بل ينقصها أيضا بنفس القدر، تلك الرحابة في الأفق التي تسمح لها بالتماهي والتوحد ولو مؤقتا مع روح الشعب... تنقصها تلك العبقريّة التي تدفع القوة المادية بحماس نحو السلطة السياسية، وتنقصها تلك الجرأة الثورية التي تتحدى خصمها بوقاحة: "أنا لست شيئا ويجب أن أصبح كل شيء!" (...). واذن، ليس الملوك الألمان وحدهم الذين يعتلون العرش، في الوقت المناسب، فكل دوائر المجتمع الألماني تُمنى بالهزيمة قبل أن تحتفل بالنصر، وتنمي وتصلب عواطفها الذاتية قبل أن تكون تجاوزت العوائق الموضوعية التي تعترضها (...).

في فرنسا، يكفي المرء أن يكون شيئا ما حتى يريد أن يصبح كل شيء. في ألمانيا، يجب ألا يكون شيئا حتى لا يكون عليه أن يتخلى عن كل شيء.

مثلما تجد الفلسفة في البروليتاريا أسلحتها المادية، كذلك تجد البروليتاريا في الفلسفة أسلحتها الفكرية، وما أن يومض بريق الفكر في أعماق هذه الكتلة الشعبية الساذجة، حتى يتحقق الانعتاق الذي

حتى نفني وتجاوز وضعنا السياسي الحالي ذاته، إذا أخذ في سياق الانعتاق التاريخي للشعوب المعاصرة، هو منذ البدء أشبه ما يكون بشيء بال ومهجور؛ فإن أنا نبذت الشعور المستعارة المطلية بالمساحيق، فستبقى لدي دائما الشعور المستعارة حتى ولو بدون مساحيق. وإذا أنا نفيت وتجاوزت الوضع الألماني للعام 1843، فسأجد نفسي بالكاد حسب التقويم الفرنسي، في 1789، وأبعد من ذلك أيضا، عن مركز الراهنية.

حقاً، يُباهي التاريخ الألماني، ويتبجح بتطور لم يشهد، ولن يشهد أي شعب آخر نظيراً له في التاريخ. وفي الواقع، نحن شاطرنا الشعوب المعاصرة رداتها الرجعية، ولكننا لم نشاطرها ثوراتها.

(...) في السياسة، حقق الألمان، على مستوى النظرية فحسب، ما حققته الشعوب الأخرى على أرض الواقع، ولذلك، كانت ألمانيا الوعي النظري لتلك الشعوب. فقد سار دائما تجرّيد وزهو الفكر الألماني، جنباً إلى جنب مع محدودية وضيق الواقع الألماني الذي كان يقابله. (...)

إن الانعتاق النظري لألمانيا له مغزى عملي خاص حتى من الوجهة التاريخية. فالماضي الثوري لألمانيا هو بالأساس إنجاز نظري؛ إنه الإصلاح [الديني]. لذلك، تنطلق الثورة اليوم من رأس الفيلسوف تماما كما انطلقت بالأمس من رأس الراهب.

من الصحيح أن «لوثر» [مارتن] لم يقض على العبودية عن إيمان إلا ليعوضها بعبودية عن اقتناع، ولم يحطم الإيمان بالسلطة إلا لأنه جدد ورمم سلطة الإيمان. لقد حول رجال الدين إلى علمانيين بتحويله العلمانيين إلى رجال دين، وحرر الإنسان من التدين، الخارجي، لجعل من التدين الإنسان الداخلي العميق، وحرر الجسد من أغلاله ليحمل القلب أوزارها.

ولكن، إن لم تكن البروتستانتية هي الحل الصحيح للمسألة، فهي كانت قد طرحتها على نحو صحيح، إذ منذئذ لم يعد العلماني يصارع ضد كاهن موجود خارجه، بل ضد كاهنه الخاص الموجود في صميم ذاته، أي ضد طبيعته الدينية نفسها. (...)

سيجعل من الألمان بشرا .

لنلخص النتيجة المحصلة :

في ألمانيا ، التحرر الوحيد الممكن عمليا ، هو التحرر وفق تلك النظرية القائلة بأن الإنسان ذاته هو الكائنُ الأسمى للإنسان .

في ألمانيا ، لا يصبح الانعتاق من العصور الوسطى ممكنا إلا إذا كان في ذات الآن ، انعتاقا أيضا من محاولات التجاوز الجزئية للعصور الوسطى .

وفي ألمانيا ، لا يمكن تحطيم أي نوع من العبودية ، بدون تحطيم كل أنواع العبودية .

إن ألمانيا ، التي تذهب بالأشياء إلى نهاياتها القصوى ، لا يمكنها أن تنجز ثورة ، دون أن تقلب الأشياء رأسا على عقب .

إن انعتاق الألماني هو انعتاق للإنسان . والفيلسوف هو رأس هذا الانعتاق ، والبروليتاريا قلبه .

إن الفلسفة لا يمكنها أن تتحقق في الواقع بدون إلغاء البروليتاريا ، ولا البروليتاريا يمكنها أن تلغي ذاتها دون أن تصبح الفلسفة حقيقة واقعة . وعندما تتوفر كل الشروط الداخلية ، فإن بزوغ فجر الانبعاث الألماني ، سيزفه صبايح الديك الفرنسي .

(*) كل خطوط التشديد في النص هي من كارل ماركس .

هذه العبارة المشهورة أصبحت مقترنة بالتصور الماركسي للدين ، رغم أن ماركس لم يكن هو واضع المقارنة في الأصل . فقد بين مثلا رينهارت سيجر (Reinhard Seeger) أن برونو باور هو مبدعها ، وأنها تكرست بعد ذلك على يد موزيس هيس (Moses Hess) وكارل ماركس . كتب برونو باور في Der Kristliche Staat und unsere Zeit الصادر في 1841 ، ص 537 ، بأن المعتقد أو الدوغما في الدولة المسيحية يمكن " بسبب أن مفعوله الذي يشبه مفعول الأفيون " أن يصل إلى مستوى تتعذر فيه كل مقاومة . أما هيس ، فينتقل من المقارنة بين " الأفيون ، والدين ، والكحول " كمواد مخدرة ، لينتهي إلى أن الدين يقدم سعادة سلبية وكسولة مثلما يفعل الأفيون في الأمراض المعدية " . وأغلب الظن أن هذه المقارنة كانت شائعة آنئذ فنحن نجدها أيضا عند فويرباخ (Feuerbach) و هايني (Heine) (هامش الترجمة الفرنسية) .

الملف

2-ضيف الربيع (حوار)

حوار مع عبد الله حمودي

حول

المسار العلمي والانتروبولوجيا

والسلطة والسلطوية في المجتمع وفي الدولة

والدين والتدين والثقافة

حول المسار العلمي والأنثروبولوجيا، السلطة والسلطوية في الدولة وفي المجتمع، الدين والتدين والسياسة والثقافة...

الربيع:

وبشبه اطمئنان إن هذا سيتم حله في ما بعد.

أما المقاربة التي أتيناها فهي تتجنب التعريفات الماهوية القائمة على افتراض "روح" لكل شيء، وتنطلق من الممارسات... فالناس يختلفون في تعريفاتهم للأشياء... ويبينون أشياء وممارسات ومؤسسات على أسس ومقدمات مختلفة....

هذه المقاربة لم أعتمدها فقط في مقاربة الإسلام السياسي أو في قضايا الاقتصاد لوحده، فهي مقاربة تصلح لمواضيع يكون لها أفق نظري وتتجنب في ذات الوقت الشمولية والكلانية، وتقوم بعملية البحث قبل التعميم الذي ينبغي أن يكون دائما في حدود معينة.

وكما يمكنكم أن تلاحظوا من خلال كتاباتي، فمشروعي بدأ يتبلور بعد ثلاثين سنة من الاشتغال. أما في ما يخص "الإسلام السياسي"، فلقد اشتغلت على "جيل" une génération ووقفت على الكيفية التي يعيش بها المغاربة إسلامهم، وعلى طقوس الأضحية وما يتعلق بها، لكنني رصدتها في الزمان والمكان، وكانت محاولة حققت الفائدة للكثير من المتلقين، لأن الناس بدأوا يشعرون أن هناك ممارسات مختلفة للإسلام؛ وبأن ما يعتبره البعض هو "الممارسة الصحيحة" للإسلام قد يعتبره البعض الآخر ممارسات منحرفة وخارجة عنه. أما أنا فلا أحكم على "تدين" هذه الفئة أو تلك، فالإسلام هو فهم لوحي، ولسيرة، ولانبعاث قوم ولجماعات نادى بتغيير الحياة في مكة والمدينة بقيادة النبي، فأُسست لأنماط عيش، ولأخلاق، ولأشياء أخرى بنى عليها آخرون مفاهيم سياسية.

أستاذ حمودي، في هذا الحوار سنتوجه الى شخصية العالم فيكم... فالمتتبع لمساركم سيلاحظ انكم استطعتم، منذ سنوات طويلة، التعاطي مع موضوع يتجسد اليوم على أرض الواقع من خلال أسلحة وجماعات تنامت قوتها، كيف تنظرون لبدائاتكم في التعاطي مع هذا الموضوع؟

ان محاولاتي بشأن موضوع "الإسلام السياسي" كانت تروم أساسا، بناء مسافة مع الأنماط الثقافية للحياة المغربية بغرض تشخيص تلك الأنماط وتفسيرها، والوقوف على تبايناتها.

فمنظوري واتجاهي بخصوص "التشخيص" هو أنني أعتبر أنه في البداية لم يكن لدي طموح للوصول إلى شيء محدد مسبقا، لقد كنت أقرأ ولا زلت أقرأ عبارات "روح" الإسلام و"قشور" الإسلام، وحين أجد كتابا ما يتحدث عن "روح" الأشياء، فإنني اعتبره يعطي لنفسه الحق وحده في تقديم تعريف هذه الروح، وهذه التعاريف قد تدخلنا في حلقة مفرغة، تتجلى خطورتها في أنها تقصي القراءات والممارسات الأخرى، وتحكم عليها بأنها ممارسات زائفة. والأمر نفسه ينسحب على عبارة روح الحداثة، التي كانت تتردد كثيرا... فصدام حسين -سابقا- كان يرى أنه هو من يجسد روح الحداثة، وكذلك كان القوميون العرب، وكان مجرد طرح السؤال حول الأولويات يعتبر نوعا من المسابقات، فيقوم حزب أو مفكر ويقول إن الأولوية هي للإصلاح الزراعي أو للإصلاح الاقتصادي، وحين تقول له إن هناك تهميشا للنساء وهناك حقوق مهضومة، يرد عليك

الربيع:

نفسك في موقع لا يحتضن لا الناس ولا آراءهم... كانت هذه في الحقيقة مسألة حياة قبل أن تكون مسألة بحث.

في أوائل أبحاثي، وكنت حينها موظفا لدى وزارة الفلاحة في الجنوب، أذكر أنه عندما كنت أتقدم بمشروع ما اقتصادي أو تنموي، كنت أجد نفسي أمام ما يشبه جدارا من الرفض، من قبل أناس يقولون لك هذا شيء قد لا ترضى عنه السلطة! أو قد يعتبرون ذلك بدعة خارجة عن الدين! وفي كل هذه الأحوال كان الناس يرجعون إلى ذلك المرجع الثقافي الديني لرفض الأشياء... كانوا يتخوفون من السلطة التي كانت هي نفسها تثبت وتبرر ذات المرجعية الدينية الثقافية. كان هذا مشكلا أساسيا بالنسبة لي، وقد كنت بحث في أشياء كثيرة تخص الموارد وخاصة في الجنوب، من قبيل من أين تأتي وتكون وكيف تتوزع؟، ثم بحثت في البنية القبلية والبنية الأسرية وفي البنية الديموغرافية، وهي كلها مباحث منشورة على شكل مقالات في الجرائد.

وبعد ذلك اتجهت إلى الاهتمام بمشكل التراث بصفة عامة، فأقدمت على محاولات في تحليله، ليس بمفهومه القومي العربي، حيث وقفت على بعض المواقف في الفكر القومي العربي التي تقول "بتذويب" كل شيء في الماضي العربي وفي المستقبل العربي، وأنا لست ضد هذا المنحى، لكن هناك جماعات إنسانية كبيرة في مجتمعنا، ولذلك حين نتحدث عن "التذويب" فلا بد أن تؤخذ آراؤهم بعين الاعتبار، فإذا أردنا "التذويب" أو "إعادة التأليف" ينبغي أن يكون ذلك بشكل ديمقراطي، بشكل من التشارك يستند على التشاور مع الناس.

إذن وقفت على الكيفيات التي كان التراث يطغى بها علينا، وكيف كان يستعمل من طرف فئات اجتماعية ومن طرف السلطة، فكان بحثي في تحليل وتشريح جوانب من هذا التراث، والجانب الأول الذي انكببت عليه هو كيف يعيش الناس محليا "حياتهم الدينية" بمختلف مشاربهم الفكرية. فكان بحثي الأول فيه يدور حول "الأضحية وأقنعتها"، وبعد ذلك حاولت توسيع إطار البحث إلى ما يتعدى نطاق المحلية، رغم أن خلاصات الكتاب تتعدى المحلية بكثير إلى التفكير حول ما موضوعات من

أستاذ حمودي، في إطار هذا العدد، نحن نشتغل على موضوعة السياسة في علاقتها بالدين... وما هو معروف عنكم أنكم من المناهضين البارزين لما تسمونه بالسلطوية، إذ أن مشروعكم يطمح إلى السير في اتجاه محاصرتها، لكن ألا ترون أن الدين صار يحاصركم، فهل يمكن العودة إلى نقاشات الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي حيث كان الحديث عن الدين كإيديولوجيا وكأفيون للشعوب وكتخدير للإنسان، وبالتالي كأداة للسلطة، و ما العلاقات التي يمكن في نظركم-أن تقوم بين الإسلام والسلطة؟

في الحقيقة، كنت في صغري، كجميع المغاربة، أعاني من السلطوية... فقد كانت لجيلي تطلعات كثيرة، للديمقراطية، للحرية، للعدالة الاجتماعية، وللعيش الكريم، وشيئا فشيئا تم القضاء على تلك التطلعات، ولقد قادني تفكيري وبحثي في أسباب ذلك إلى موضوع السلطة والسلطوية.

الربيع:

متى بدأت بالضبط هذا البحث؟

بدأت أفكر في هذه القضايا في أواخر الستينيات من القرن الماضي، وأتذكر أن كانت اهتماماتي هي مناقضة ومعارضة الممارسات السلطوية التي كانت تمارس داخل الأحزاب السياسية التي نويت الانتماء إليها.

الربيع:-

أية أحزاب تقصد بالضبط؟

أقصد الحزب الشيوعي الذي يحمل اليوم اسم حزب التقدم والاشتراكية، وأيضا الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، حيث كانت هذه الممارسات السلطوية موجودة، وحتى داخل منظمة إلى الأمام... ففي هذه الأحزاب جميعا عانينا من الممارسات السلطوية والمتفذة من أعلى مستوى في القيادات المركزية إلى أبسط مستوى في الخلايا القاعدية... فكيف يمكنك والحال هذه، أن تبدي رأيا عندما تجد

الربيع:

في نهاية الستينيات والسبعينيات كانت سلطة المثقف الماركسي هي السائدة، الآن ما هو العناء الفكري والمنهجي الذي يتطلبه العبور بعد هدم المسابقات والبدييات التي تحدثت عنها، من أجل الخروج من القراءة القومية العربية والكولونيالية، لإعادة الاعتبار للماركسية؟

أنا تربيت وقرأت الماركسية وبتدقيق، والكثير من المثقفين يقولون إنهم يقرأون وهم لا يقرأون، لقد قضيت الليالي وأنا أقرأ ماركس وألتوسير وفوكو وغرامشي... هذا كله قرأته، لكنني حاولت أن أفكر بهم ومن خلالهم ومعهم وضدهم، إذا اقتضى الحال، ودائماً كنت أحاول أن أجِد معنى للأشياء في العلاقة مع تلك المسافة التي تحدثت عنها. كنت أقرأ لهؤلاء وفي الوقت نفسه أقرأ للكتاب العرب، مثل ابن خلدون وابن رشد وابن حزم، لأقف عند كيفية تشخيص هؤلاء للأشياء، وكيف يعرفونها ومن أين جاءت تلك التعاريف، وكيف ركبوها، وما علاقتهم بالأدوات والمفاهيم التي أصادفها عند ماركس وألتوسير وسارتر وبعد ذلك عند فوكو. الإشكال إذن كان يطرح علي كما يلي: هل هناك تداخل في تفكير المثقفين بين أشياء وصلتهم من تراثنا وهم لم يعيدوا التفكير فيها، أو أنهم لم يستوعبوا من أجل التفكير فيها، وبين ما وصلهم من ماركس وأنجلز وغيرهما؟ والمشكل كان دائماً هو ذلك التداخل ما بين منظومة فلاسفة الحداثة والتغيير في أوروبا وبين الأفكار التي أنتجتها أدمغة مرتبطة بأنماط الحياة العربية الإسلامية.

وكنت أقول إنه حتى في بعض "الخلايا" التي نشطت فيها، كان "ماركس" يناقش وكأنه قرآن!، فهذا التداخل الخطير هو ما كنت أحاول أن أفْتد أدواته لأشخصه وأفنع الآخر بذلك.

بخصوص الشق المتعلق بنقد "الكولونيالية"، يمكن القول إنه باسم الدين كان يقال إن كل ما يأتي من النصارى، أي الفرنسيين هو دخيل علينا، وما هو أصيل هو الإسلام بمناهجه الفكرية، إذ كان هناك من يقول لنا مناهجنا ولنا علومنا الإنسانية! وكان المثقفون "التراثيون العضويون" في الإسلام ينهون ويمنعون من الاطلاع عن تلك الأبحاث

قيل ما الأنا، وكيف يمكن للأنا أن يقبل التعارض في شخصيته... ثم حاولت بعد ذلك اختبار الفكرة، على الصعيد الوطني، وما يتعدى الصعيد الوطني، بالمقارنة مع الجزائر ومصر، فكان كتاب "الشيخ والمريد".

الربيع:

ونحن نتحدث عن قضية السلطوية في بعدها السياسي والديني التي اعتبرتها مسألة حياة لا مسألة بحث فقط، في تقديركم اليوم، هل لو لم يكن هذا الارتباط والتلاقي بين هاتين النقطتين (نقص البحث والحياة) في مسار الأستاذ حمودي، فهل كان سيتسنى لكم الولوج إلى عالم الأنثروبولوجيا؟

ولجت الأنثروبولوجيا، بالأساس، بما هي عالم يرغبكم على أن تضع مسافة بينك وبين الأشياء، وتعيد النظر في ما يعتبره الناس من البدييات، وتمير هذه البدييات إلى الناس عبر أناس آخرين من خلال آلية لا يدركها المتلقي، ومن هنا فالأنثروبولوجيا هي العلم الذي يؤهلك لوضع تلك المسافة ولمساءلة تلك البدييات.

كان الناس المثقفون عندنا، يجهلون أننا نخطئ الماضي، طبعاً كانت هناك القطيعة، إذ كانت هناك دولة استعمارية، حدثت الدولة القديمة وخلقت فيها أشياء كثيرة تمحضت عنها السلطوية، إذ كان التحديث على المستوى الاقتصادي ومستويات أخرى، فمثلاً في تلك الفترة كانوا يقولون إن القبيلة انقرضت، لكن الاستعمار، بجُبة الكولونيالي، لم يكن يقدم نفسه إلا كدولة حديثة، وكان يحاول تكسير القبيلة... وعند هذا المستوى كان خلق المسافة بالنسبة لي هو الانسلاخ عن تلك المسابقات والبدييات، والخوض في البحث في ما هو جامد، وأعتبر أن من كانوا يتحدثون عن "الحداثة" لم يكونوا يتحدثون عن روح "الحداثة" أو "التحديث"، بل عن "حداثة" خاصة بهم، بينما كلنا نعيش "الحداثة" التي هي تركيب معقد.

فيما أنتجوه؟ وكيف يمكنني أن أستعمله لتجاوزه؟، حتى نخلق رصيда فكريا ومنهجيا مرتبطا بدينامية مجتمعاتنا.

الربيع:

كيف أمكن لعبد الله حمودي القادم من عمق المغرب، أن يتجاوز مختلف المنهجيات التي احتك بها أو تعامل معها، سواء الفرنسية منها أو الأمريكية، وأن يتمكن من صياغة منهجيته الخاصة واقتراحها كأداة مختلفة في البحث والاستقراء؟

هي تجربة ومسار بحث محفوف بالإخفاقات، وهو ما يقتضي تقييما دائما للممارسة، وتمحيصا لكل الخطوات ومساءلة للتجارب السابقة التي خاضها آخرون رجالا ونساء... فقد اخترت أن أبحث في بيئات نائية عن البيئة الأصلية التي عشت فيها، ولهذا اخترت "ورزازات" المختلفة تماما في نمط عيشها وبنيتها الجغرافية والمناخية عن منطقة ك"قلعة السراغنة"، حيث كان الناس مازالوا يتصارعون من أجل استرجاع حقهم في ملكية أراضيهم التي انتزعت منهم، كما تمكنت من تغيير "لغتي" و"حاسة سمعي" بفعل ما أصبح يصل إلي من أهزاج وأغاني تختلف عما كنت أعيشه في البيئة التي جئت منها، وبدأت أفكر في ذاتي المتعددة، لأنني لم أتعامل مع بيئتي الجديدة ك"سائح" بل كمكان يشكل جزءا من كياني.

الربيع:

بالإشارة إلى الإخفاقات التي تحف بكل بحث، وقد تبرز به من جهات عديدة-كما جاء في حديثكم-، هل يمكنكم الكشف عن نوعية وطبيعة الإخفاقات التي صاحبت كل أعمالكم؟

كان كل عمل نشرته أو مقال كتبتة إلا وسبقه ركام من الكتب أو المقالات التي أعيد فيها النظر، فهناك ركام من الإخفاقات يمكن الاستفادة منها، وقد أفكر في وضعها رهن إشارة الباحثين والمهتمين من أجل تطوير منهجية البحث، وهناك بعض الأعمال التي لم تستو إلا بعد خمس أو ست مسودات.

الكولونيالية!، لم يكونوا الوحيدين الذين يفعلون ذلك طبعاً، فالقومون والاستقلاليون وغيرهم كانوا أيضاً يعتبرون ذلك تشويها لواقعنا، وأنه يستعمل للضغط علينا أو للهيمنة علينا. وهذا أمر صحيح... لكن الأمور كما نعرف حمالة أوجه.

وعندما بدأت اشتغل على هذا الجانب كان بعضهم يحذرني مما أقرأ ويقول لي ان ما تقرأه لن ينفعك في شيء، بل بالعكس، إنه سيفسد عليك معارفك، إلى جانب ذلك، كان هناك المثقفون النقديون مثل "الخطيبي" الذين كانوا يقولون بأن السوسيولوجيا الكولونيالية معرفة... في تلك المرحلة كنت أفكر في الكيفية السلبية التي يفكر بها الرافضون لكل اطلاع أو معرفة بدعوى أن كل علاقة هي تكريس للهيمنة، وهم بذلك كانوا يخلطون بين السياسة والمعرفة والهيمنة، وكنت أسأله هل هناك خطر هيمنة على جميع أنواع فكر الشباب باسم استلاب الكولونيالية؟، والأدهى من هذا كنت أقرأ الكتب الكولونيالية، وفي الميدان كنت أجد أن بعض فرضياتهم واقعية! وهذا ما طرح علي إشكالا: كيف يمكنني أن أسايرهم وفي نفس الوقت ان أتحقق ميدانيا وأبرز ما هو مغرّض في منظوراتهم وارتباطه بسياسة معينة؟ وهذا ما جعلني أضع مسافة بين العلم الأنثروبولوجي الكولونيالي وعملية إعادة صياغته كرصيد نقدي.

الربيع:

هل كان ذلك يعني نوعا من بداية نقد الفكر الاستشراقي والفكر الغربي القائم على المركزية الذاتية؟

أنا لا يهمني الاشتغال على إشكالية "الاستشراق" أو إشكالية "الكولونيالية"، فمهمتي ليست هي نقد الاستشراق أو نقد الكولونيالية، ما يهمني هو كيف يمكننا أن ننتج معرفة مستقلة بمناهجها عن الاستشراق وعن الفكر الأنثروبولوجي الكولونيالي، والمستقلة أيضا عن الفكر "الثراتي"، فاعتبار الأنثروبولوجيا مرتبطة بالكولونيالية مسألة لا تحتاج إلى نقاش وليس شيئا غريبا... فحين ذهبت إلى الولايات المتحدة وتعرفت على المفكر الكبير "إدوار سعيد"، كان يهمني كيف أعيد النظر

الربيع:

ولا تأخذ بعين الاعتبار مكونات أخرى في مجتمعاتنا كالأمازيغ والأكراد وغيرهم، ولا تقيم وزنا لمختلف الفوارق الإثنية، من فرط التركيز فقط على الجانب التنموي الاقتصادي على أساس أن المشكل مرتبط بالفقر وليس مسألة ثقافات متباينة. لا أقول بأن "الجابري" خدم المشروع القومي القائم على العنف والهيمنة. أما بالنسبة لـ "الخطيبي" فهو مفكر مختلف، فهو اتجه أساسا إلى الكتابات الأدبية.

الربيع:

ألا تعتقد بأن "عبد الكبير الخطيبي" هو أحد المؤسسين لسوسيولوجيا "المغرب العميق" كما كان يقول هو، والمغرب المهمش... فكتاباتاته تعتبر في نظر البعض حجر الزاوية في تشكيل منهجية البحث السوسيولوجي في المغرب، كما أنه كان يثير الانتباه إلى العلوم الأخرى؟

"الخطيبي" فعلا كان يدافع عن السوسيولوجيا وليس عن الأنثروبولوجيا، وإن كان قد فسح المجال للأنثروبولوجيا حين كان مديرا للمعهد المغربي للسوسيولوجيا، وكنت حينذاك طالبا، بأن استقدم أستاذين لتدريس هذا المجال العلمي، وهو ما يعني احترامه للتخصصات الأخرى حتى ولو لم يكن يؤمن بها. أقدر فيه اهتمامه بـ "الهامشية" باعتبارها الموقع الذي يعيد النظر في المركز... وإن كان ما يهمني هو كيف أكتب معرفة لما سمي بـ "الهامش"، وذلك ليحتل موقعا في تحليل المجتمع برمته. وإلى جانب أن "الخطيبي" كان يقول بالنقد المزدوج critique double، (وقد انتقد بيرك وغيره من المفكرين)، لكنك إذا قرأت كتاباته فانك ستجدها خالية من أي حديث عن التراث، فالنقد المزدوج لا بد أن يكون بأدوات منهجية محلية وليس بما يمكن أن نعتمده من محيط آخر... فهو اهتم بما كان ينتجه المفكرون في باريس من أدوات منهجية ومعرفية على هذا المستوى، كبلانشو، وفوكو، وسوليرس، والذين أقدرهم جميعا، لكن المهم هو كيف يمكن أن نساهم في خلق رصيد معرفي منهجي محلي قادر على التفاعل مع آليات أخرى ويجادلها ويناقشها بشكل من الأشكال حتى لا نسقط في نوع جديد من الهيمنة.

عاصرت في مرحلة الجامعة ثلاثة مفكرين مغاربة كانت لهم وجهات نظر وازنة، أذكر هنا "عبد الله العروي"، "محمد عابد الجابري" و"عبد الكبير الخطيبي"، الذين كانت لهم أطروحات ورؤى فكرية مختلفة ومشاريع معرفية متباينة، أريد أن تحدثنا عن مدى تفاعلك مع هؤلاء المفكرين.

كتاباتي كانت دائما مركبة، تجمع كثيرا من الأنماط المعرفية. لقد اشتغلت كثيرا على اللغة، فهي الأداة التي تمكن من الوصول إلى التعبير الذي يتحقق به التواصل. لقد استفدت من "عبد الله العروي"، لكنني تعلمت كثيرا من "جرمان عياش"، فهو الذي علمني نقد النص وكيفية التعامل مع الأرشيف، حيث كنت ملزما له وكان مهتما بكتاباتي ويسهر على تدقيقها وتحسين نوعيتها.

أما "العروي" فقد كان من طبيعة مختلفة، لم يكن يتيح المجال للحوار والتعامل، فهو لا يفسح كبير مجال لمناقشته والاستفسار عن بعض آرائه، وهذا ما جعل التواصل معه جد صعب. أذكر أنني قابلته مرة ببيت الأستاذ "عزيز الحبابي"، وكان عنيفا في ردوده على كل ما يتم التعبير عنه بشكل مختلف. ولكنني استفدت من كتاباته، وإن كنت أجد أن ما كتبه في مجال الاستمولوجيا كان ضعيفا، في حين أجد كتاباته في تشخيص التسلسلات التاريخية بمفهوم تاريخاني جد مهمة. غير أنني لا أظن أنه أعاد النظر مرة وأخذ مسافة نقدية مع مناهجه.

في حين أن "محمد عابد الجابري" شيء آخر، فهو بالنسبة لي مفكر ليست له تقنيات الفيلسوف، كان لديه مشروع قراءة التراث بمنظور العقلانية الموروثة عن "ابن رشد"، في إطار مشروع قومي لا أطيقه، وإن كنت لا أعادي القومية العربية، بقدر ما أرفض البعثية (أعني حزب البعث العربي الاشتراكي) سواء في نموذجها السوري أو العراقي وحتى في الناصرية أو في المنظور الليبي، وهو ما جعلني أرفض دوما كل الدعوات التي وجهت إلي من عواصم هذه البلدان. لقد احترمت دائما مشروع "الجابري" وإن كنت أجده يتقاطع في شموليته مع التصورات القومية العربية بمختلف تلاوينها، والتي لها نزوع نحو "الهيمنة".

الربيع:

حميمية وإن كان يعتمد إقصائي من الاجتماعات، إذا كان رفقة طلبته... ومع ذلك ظل يطلب رأيي في أعماله إذ كان يمدني بكتبه لقراءتها وإبداء رأيي وملاحظات في جلسات حميمية، وبقينا هكذا إلى أن مات بعد أن انتقلت أنا إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

الربيع:

في الحركات الاجتماعية الأخيرة وبالضبط أثناء ما تمت تسميته بـ "الربيع المغربي"، وما أثارته في السنوات الأخيرة من تساؤلات كان في مقدمتها سؤال الدين... من موقعك كباحث أنثروبولوجي هل يمكن أن نقول للشباب اليوم بأن الدين هو أداة في يد السلطة، أو أن الدين يمكن أن يكون زادا للمعارضة ضد السلطوية؟ وأين يمكن أن يقف الدين و تبدأ السلطوية؟ أو أين تقف السلطوية ويبدأ الدين اليوم؟، علما أن هذه الحركات انطلقت بعيدا عن الحركات الإسلامية؟

حضور الدين في "العمل" أو "الشغل الاجتماعي" كان دائما موجودا، طبعاً هناك الدين وهناك التدين، قد يكون الدين دون التدين، فالدين هو النظرة للحياة وللموت، هو مركب للنفسية الإنسانية، وهو مصنوع لكل نفس يحدد لها كيف تعيش في المجتمع قبل الموت، وكيف ستموت. ومن ثمة فهو يحدد مسار حياتك في كل مراحلها: كيف تعيش؟ كيف تتزوج؟ كيف تنجب الأطفال؟ كيف تعيد إنتاج الحياة البشرية؟ الدين قد يكون أداة قوية في تحصين الحياة الإنسانية في كل جوانبها، سواء على مستوى نمط العيش أو طريقة الزواج، وهو كذلك يمكن أن يكون أداة نقدية لما هو موجود بكيفية راديكالية، غير أنه لا يمكن حصر الدين في هذه المجالات فقط، فقضايا كثيرة، في جميع الميادين تترتب عنه وتكون كلها مرتبطة بنظرتك إلى نفسك... أما السياسة فتبدأ حين يقال لك بأن "الدين هو الحل". وحين يدعي أحد أنه هو الذي يملك العلاقة مع الدين، فكأنه يقول لك أن طريقة تزوجي هي الحل، وطريقة استعماله للموارد هي الحل، وإذا قلت ما يخالف فإنني سأقتلك!..!

في سياق الحديث عن بعض الشخصيات أو المفكرين الفاعلين، الذين اطلعت عليهم وقارعتهم بشكل من الأشكال، سبق لك وأن كتبت عن "بول باسكون" حيث أشرت إلى أن علاقتك به كان فيها نوع من الاستفادة والاختلاف... في عمق هذا الاختلاف، وفي إعادة قراءتك له، والذي ربما فتح لك باب الأنثروبولوجيا واسعاً، ماذا يمكنك أن تقول اليوم عن "باسكون"؟ وهل لا زال الرجل راهناً؟

في العلاقة مع باسكون تعلمت الكثير، فهو رجل علم، يهتم بالبحث الميداني، وله نظرياته الخاصة التي استقاها من الواقع المغربي، فهو شخصية متميزة، ويعود ذلك في جزء منه إلى أصوله المتعددة كفرنسي وجزائري، وما اكتسبه من تجربة والده كمساند لاستقلال المغرب ومناهض للاحتلال. كما أنه عاش إلى جانب المناضلين المغاربة الكبار وتمكن من اللغة المتداولة في البلاد نطقاً وكتابة، لقد استقر في المغرب بدعوة من "عبد الرحيم بوعبيد" الذي طلب منه أن يلتحق بالمغرب للمساهمة في التنمية، فكان أن استجاب لهذا الطلب بعد أن أنهى دراسته... هذا التنوع الذاتي جعل منه شخصاً مختلفاً عن الباحثين الآخرين في اهتماماته وتفاعله مع محيطه، وذلك لأنه وضع مسافة موضوعية بينه وبين الواقع الذي كان المغاربة يعيشونه ومنغمسين فيه، وهذا أمر أساسي في البحث، حيث كانت طبيعة أسئلته للواقع تختلف عما كان يطلبه الآخرون. فهو بالنسبة لي كان نموذجاً في مجال البحث باعتماده لمنهجية "التشخيص" بالمسافة والتوثيق الفوتوغرافي لكل التفاصيل، فهو مثلاً عندما كان يأخذنا إلى معمل لإنتاج الزيت، كان يعود بنا إلى "المعصرة التقليدية" ويأخذ لنا صوراً ويحيلنا على تعميق البحث في أصولها الأندلسية، وكيفية إنتاجها ومقدار ما تنتج في اليوم إلى غير ذلك من التفاصيل، بحيث كان يقومها كقيمة بشرية بالبحث في مردوديتها على الساكنة ومحيطها.

إن ما كان يميز "باسكون" هو ميله أساساً للجغرافية والاقتصاد، وكنت قد أشرت عليه أن ينقل اهتمامه إلى الثقافة وتاريخ الذهبيات فرفض ذلك، فكانت تلك بداية التباعد بيننا، ولكن ظلت العلاقة

شاسعة، بل هي تبحث عن إمكانية الاستفادة من جوانب أخرى كالبتروول مثلا. أمام كل هذا ماذا يفعل المسلمون؟ لنأخذ "السودان" كبلد له إمكانيات فلاحية هائلة، لو تم استثمارها بشكل جيد، لحققت اكتفاء غذائيا لما يسمى بالعالم العربي كله والذي يعيش فيه أمازيغ وأكراد، والذي عرف أنماطا من السلطة مارست الاضطهاد على السكان، مرة باسم الاشتراكية واعتماد النهج السوفياتي، ومرة باسم الشريعة والاستقواء بالدين الإسلامي، وهذا ما فسخ المجال للتدخل الأجنبي وسمح بتوفير شروط الهيمنة واستغلال الأوضاع بما في ذلك إسرائيل، فكان أن تم تقسيم بلد السودان.

فالاعتقاد بعظمة الإسلام وعظمة العرب، كما جاء في كتابات السيد "قطب"، التي تدعو إلى التمييز بين المسلمين وغيرهم، وتعامل غير المسلمين كمواطنين من درجة ثانية، وهو ما ينتج عنه رد فعل الطرف الآخر الذي لا يرى مفرا من التعامل مع الأمريكيين أو غيرهم في السر أو في العلن.

فالمسألة بوجهة نظري مرتبطة أساسا بهوية الشعوب، وأيضاً بمستوى الأمية ومستوى القمع والحد من الكرامة، وهذا ما يجعل الشباب يرفض هذه المسارات التي امتدت لما يزيد عن خمسين سنة، وينساق مع ما يتماشى وهواه ويظهر إمكانيات تحقيق تطلعاته. ومن هنا عندما يقال للشباب بأن "الإسلام هو الحل" فإنه قد يعتقد في ذلك، كأنه عصا سحرية ستحل كل المشاكل وتجعل المسلمين يسترجعون قوتهم التي كانت في الحقب الماضية! وعندما يتمم البعض هذه الأفكار لا يمكنك أن تجزم بأنهم يفعلون ذلك من أجل السلطة. فمثلا عندما تريد مناقشة جماعة "العدل والإحسان" حول تبنيهم للخلافة، يصرون على التميز عن غيرهم ممن يدعون ذلك، كداعش وغيرهم، وحين تثير انتباههم إلى أن من حق الآخرين أيضا أن يفسروا اختياراتهم للخلافة كما يفهمونها، يتفقون معك في المنطلق.

أظن أن ما يسمى بـ"الإسلام السياسي" بمختلف تنظيماته هو أساس عقيدة كل الأشياء التي تعود إلى تلك النواة الصلبة، ولكنه هو أيضا مضاد لاقتراح أنماط عيش أخرى بمفهوم مغاير للإسلام، وحين تقترحها على الناس فهي تصبح بطبيعتها دعوة سياسية، وتصبح أساسا لإقامة مؤسسات تشخص ذاك الدين، وهو ما ينتج عنه ممارسة السلطة باسم الدين.

الربيع:

ألا تعتقد بأن الحركات الإسلامية اليوم تقترح علينا نماذج للسلطة الملتبسة والملتبسة بالدين؟

إن ما يقترحوه من سلطة ملتبسة بالدين يحتاج إلى تشخيص خاص، فلكل دعوة خصوصياتها، لأن سياقاتها ليست واحدة. فالمملكة السعودية -مثلا- تشخص الدين كما يُعتقد، وحين زرتها في موسم الحج، اتضح لي أنها تشبه إلى حد ما نظام الاتحاد السوفياتي القديم... وجود مخابرات وأجهزة البوليس المختلفة، والعائلة المالكة كالحزب الشيوعي هي القائدة الوحيدة في المملكة! فما يسمى اليوم باللباس الإسلامي أو دولة الخلافة هي فقط أنماط جديدة لممارسة السياسة.

الربيع:

ألا ترى بأن ما نراه من تنظيمات سياسية اليوم، من قبيل "داعش" و"دولة الخلافة" إلى غير ذلك، هي في صلب إستراتيجية جيوسياسية جديدة تستهدف المنطقة تقف وراءها أمريكا ويشكل مشروعا من مشاريعها؟

أنا دائما أتحفظ بخصوص نظرية المؤامرة، لأن عملية "الهيمنة" مبنية وظاهرة للعيان، فالدول القوية تسعى للهيمنة، وفي كل مرة تتخذ الأسلوب الملائم لتحقيق أهدافها، وقد وجدنا أن أمريكا تتدخل في "البوسنة" لحماية المسلمين... و"إسرائيل" نفسها تتأمر من أجل الحد من قوة المسلمين المتواجدين في مساحات شاسعة وتعمل من أجل إفشال أي تقارب يزيد من قوتهم، فهي تسعى إلى التقسيم، و"الصين" أيضا هي الأخرى تسعى إلى الهيمنة ولكنها لا تستهدف الأرض، لأن لها مساحات

الربيع:

على ضوء ما تم تداوله وبناء على تجربتك العلمية كإنتربولوجي، هل هناك من خلاصات يمكن أن تعزز ما سبق وأن تناولته في كتبك وخصوصا كتاب "الشيخ والمريد"؟

في الخلاصات التي كنت قد انتهيت إليها، أكدت على أن الشباب لم يعد يطبق الأفكار والتصورات التي سادت وهيمنت على الحياة العامة. وإن كان ذلك لا يعني بأنني تكهنت بما سيحدث وما عرفت المجتمعات العربية في ما سمي بالربيع العربي وتفاصيله، فكل ما كنت اعتقد فيه هو أن الشباب سيشرع في عملية البحث عن "بدائل" تختلف عما هو مطروح ومعاش، فكان أن تجلّى ذلك في "الحراك" وما برز فيه من شعارات وأطروحات، كالإسلام هو الحل ودولة الخلافة. وهذا ما يجعل الكل يفكر في استغلال هذه الورقة للدخول للعبة السياسة. وهذا ما يطرح ضرورة "تشخيص" الكيفية التي يستعمل بها كل واحد هذه الخطاطة الدينية والبنوية، التي نجد

النظام القائم نفسه سعى إلى توظيفها للحفاظ على هيمنته، كما أن شرائح جديدة وجدت فيها المدخل للعمل السياسي.

غير أن ما هو مهم بالنسبة لي، هو أن تلك الخطاطة لا تفسر كل شيء، بل تمس جانبا فقط، وأن الأساسي هو كيف يتعامل الفرد مع السلطة؟ كيف يُقبل على ممارسات ويعيد إنتاجها كمسلمة؟، فبقدر ما يُقبل يد رجل سلطة يمد يده للتقبل عندما يصبح في موقع سلطة. من هنا جاءت أهمية كتاب "الشيخ والمريد" من حيث إنه شارك في تعرية واقع فقد كل جاذبيته الثقافية، وساهم في تقليص رقعة الخوف. ولكننا اليوم يجب أن نتساءل: ما هي الأطروحة التي يمكنها أن تساهم في تشخيص الواقع الجديد؟ انه السؤال الذي سيظل يطارد الباحث، انه مآل البحث الفكري.

أجرى الحوار

عبد الرحيم تافنوت ومحمد العوني

الملف

3- قراءات

العلمانية والدينسية عند محمد عابد الجابري

إدريس جبري

العلمنة والتحديث عند عزيز العظمة

مراد زوين

العلمانية والدينسيّة عند محمد عابد الجابري

حالة المغرب نموذجاً

"فعلاً يمكن للإنسان أن يُلغي الدين من دماغه، ولكن لا يمكن أن يلغيه من مجتمعه، إلا إذا انعزل وقطع صلته به. وهذا ليس شأن المطالبين بالتغيير والإصلاح، ذلك أنهم - من الناحية المبدئية على الأقل - يفكرون في المجتمع وأوضاعه وقضاياه".

محمد عابد الجابري



ادريس

جبيري

سنتناول في المحور الثاني، مفهوم الدينسيّة (أي وصل الدين بالسياسة)، ومبررات موقفه منه أيضاً. وسيتم كل ذلك، أولاً، في سياق استحضار بناء مشروعه العلمي وخلفياته، وهو يطلب الحداثة، بما هي ظاهرة تاريخية¹، وثانياً، انطلاقاً من حالة المغرب كنموذج، تفادياً لآفة التعميم، وما يمكن أن ينتج عنها من زيف النتائج والخلاصات.

أولاً - عن مفهوم العلمانية وزيف الشعار عند الجابري

1 - في تبينة المفاهيم ومشروعية النقل العلمي

اعتنى الراحل الجابري بالمفاهيم، وهو وبصدد إنشاء مشروعه العلمي، عناية كبيرة. فلا يخلو كتاب من كتبه، وخاصة في مقدماتها، من حديث عن المفاهيم، سواء بتعريفها وتدقيقها، أو بتحسينها وتبسيطها، بحسب طبيعة الموضوع، ومتطلبات السياق، خاصة إذا كانت هذه المفاهيم أجنبية. فهو يحرص، أيما حرص، على النظر في المفاهيم التي يستعملها ويوظفها، فيعرضها على القوامس العربية، واستعمالاتها التاريخية، إذا كانت من مرجعية عربية، وكذلك يفعل إذا كانت المفاهيم من مرجعية أجنبية فيجتهد في تحسينها وتبسيطها داخل "حقل معرفي أجنبي عن حقلها المعرفي الأصلي"،

مختلقتين، يمكن الرجوع إلى أولاهما في كتابنا: سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي للجابري، ص 243، وما بعدها. وثانيها في مقالنا بعنوان: «الحوار المعطل والنقد المعطوب في مقاربة الخطاب الفلسفي للجابري»، ص 149 وما بعدها.
(4) الجابري: التراث والحداثة، ص 16.

توطئة :

يدور هذا المقال حول تصور الراحل محمد عابد الجابري لمفهوم العلمانية، بما هو فصل للدين عن الدولة، على الأقل في متناول الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وما له صلة وطيدة به، ويتعلق الأمر بعلاقة الدين بالسياسة، أو ما سمّاه الأستاذ محمد العمري، بكلمة واحدة، بالدينسيّة¹ (أي خلط الدين بالسياسة ودمجهما). وبعبارة مختصرة، فمدار المقال، هو رصد مفهوم العلمانية والدينسيّة في تصور الأستاذ الجابري، باستثمار موقف بعض مجاليه ومتاحمه في الفكر والثقافة في الموضوع، مع استحضار اجتهادات بعض طلبته المباشرين وغير المباشرين من الباحثين المغاربة، والاستئناس بمواقفهم وآرائهم في نفس الموضوع، مع الانفتاح على الواقع العربي الراهن، والمغربي الراهن منه بالأخص والاستشهاد بما يدعم طرحه (الجابري)، ثم الاسترشاد بالتاريخ والاحتكام إليه، باعتباره مختبراً للسياسة، ومحرراً لها²، كما يقول الجابري نفسه.

وتحقيقاً لذلك، وبالنظر إلى الحيز المحدود الذي يسمح به هذا المقام، ولاعتبارات منهجية، سنخصص المحور الأول لمفهوم العلمانية عند الجابري³، وحيثيات موقفه منه وتصوره له، فيما

(1) الدينسيّة، وبلغة من نحت الكلمة الأستاذ محمد العمري: «هي كلمة محايدة: مركبة من الدين والسياسة. وهي الكلمة التي تزدي بدقة المعنى المقابل للعلمانية في معناها الأول الذي يقف عند الفصل بين الدين والسياسة دون اتخاذ موقف مُعاد للدين». (العمري: «الحرية والمواطنة: في مواجهة التأويل الديني للنص القرآني»).

(2) يقول الأستاذ الجابري بهذا الصدد: «إذا جاز لي أن أعتر بشيء في هذه المسيرة، فهو حرصي الدائم على إحراج السياسة بالتاريخ، وليس العكس»، (الجابري: مدخل إلى القرآن الحكيم، ص 9).

(3) لقد سبق أن تناولنا مفهوم العلمانية عند الجابري في مناسبتين

وارتباطاً بما نحن بصدد: مفهوم العلمانية Laïcité كأحد أكثر المفاهيم التباساً وغموضاً في الخطاب العربي السياسي الراهن، كانت وراء سوء فهمه تارة، واستبشاعه تارة ثانية واستغلاله تارة أخرى لمآرب مدخولة.

ويكفي بهذا الصدد أن نستشهد بحكاية أوردها الأستاذ عبد الله العروي في مستهل محاضرة ألقاها بكلية الآداب بمكناس⁸، وهو من جهة، مجالب للأستاذ الجابري، ومن جهة أخرى، من أكثر الباحثين الذين أفنوا زهرة عُمرهم في التعريف بالمفاهيم وإثبات تاريخيتها وتاريخانيتها، والحرص على شرعية نقلها وتوظيفها⁹. فقد فتح جهاز التلفاز، على قناة الجزيرة، فصافد برنامجاً حول العلمانية، "يتحاور" فيه شخصان، قُدِّمَ واحد منهما على أنه "علماني"، فيما قُدِّمَ الثاني على أنه "إسلامي". وهذا النوع من التقديم "المغالط" يُوحى للمشاهد بالتعارض بين الكلمتين: العلماني يعارض الإسلامي ويناقضه، علماً بأن ما يعارض الإسلام، هو لفظ الجاهلية أو الزندقة أو الكفر¹⁰.

وتفادياً لمثل هذا الالتباس الحاصل في المجال التداولي السياسي العربي، وما قد يُفرزه من مواقف تتراوح بين قبول العلمانية أو رفضها، وبين استساغتها أو استبشاعها، حاول الأستاذ الجابري الحفر في المرجعية الغربية لفهم مسار العلمانية والتعرف عليه في تاريخانيتها، والوقوف على حيثيات نشأتها في الثقافة الغربية واستبثانها، ثم الحفر في الثقافة العربية الإسلامية لرصد الصدى، وتتبع المفهوم ومبررات رواجه في الخطاب السياسي العربي الحديث المعاصر، ثم بناء الموقف بإعادة استنباطه في المرجعية التي يُراد نقله إليها، واستخلاص النتائج.

وإعطائها مضامين داخل الثقافة المستقبلية تتناسب مع المضامين التي تتحدد بها أصلاً في الثقافة الأصلية، ويجعلها أكثر إيجابية وإنتاجية في واقعنا الثقافي والحضاري، وأكثر استجابة لأسئلته⁵.

ومحصلة القول، وبعبارات الأستاذ الجابري نفسه، فإن "نقل المفاهيم من حقل معرفي إلى آخر هذا النقل الميكانيكي الفج عمل غير مشروع من الناحية الإبيستمولوجية/ المعرفية، لأن ذلك يؤدي إلى تطويع الموضوع لصالح المفهوم، وبالتالي تشويه الواقع والاعتداء على الحقيقة العلمية (تماماً مثلما يفعل الماركسي العربي "السلفي" عندما يفرض على المجتمع العربي، مفاهيم وضعت لتعبر عن واقع معين ليس هو الواقع العربي كما هو في تركيبه وصيرورته). هذا النقل الميكانيكي نقل غير مشروع من الناحية العلمية، ولكن عندما يخضع النقل لعملية تبينة فذلك شأن آخر. فالتبينة، عندما تنجح، هي التي تضفي الشرعية على عملية نقل المفاهيم، من حقل معرفي إلى آخر"⁶.

وبالفعل، للمفاهيم تاريخ لا يمكن إغفاله ولا القفز عليه متى أردنا الإسكاف بمضامينها، والإلمام بأصولها، وبخلفيات نشأتها، حتى يتم تمثيل المفهوم وإدراك مضامينه ومعرفة حدود استعمالاته واستنباطه في تربة ثقافية وحضارية جديدة قادرة على احتضانه، واستيعابه وتمثله في معيش الأفراد والجماعات، تُكسبه مشروعية النقل والتوظيف. فالمفاهيم على هذا الأساس، وبلغه الأستاذ الجابري "كائنات فكرية تُولد بفعل ظروف معينة ترتبط بها وتحيل عليها وتكتسي منها مضمونها التصوري وقوتها المفهومية التي تنقلها من مجال الاصطلاح اللغوي المجرد، البارد الميت، إلى مجال "الواقع الحي" العلمي أو الأيديولوجي"⁷. وهذا ما يصدق على كثير من المفاهيم التي نروجها في خطابنا العربي المعاصر دون استحضار هذه المعطيات، ولا مراعاتها في الدعوة إلى تبنيها أو توظيفها أو تداولها، ومنها على سبيل المثال،

(8) في إطار أنشطة مجموعة البحث «أكاديميا: التعدد والاختلاف» بمكناس.

(9) من مظاهر اهتمام الأستاذ العروي بتاريخية المفاهيم وتاريخيتها نحيل على كتبه: مفهوم الأدلوجة (1980)، وأتبعه بمفهوم الحرية والدولة (1981)، ومفهوم التاريخ (1992) ثم مفهوم العقل (1996). وكلها مفاهيم تصب في رحي الحداثة، بما هي "موجة، القوِّم ضدها مُغامرة"، حسب تصوره (العروي: عوائق التحديث، ص 23).

(10) العروي: «ترجمة الألفاظ وترجمة المفاهيم، العلمانية نموذجاً»، ص 3.

(5) ومن المفاهيم التي خضعت لمثل هذه العمليات التي قام بها الأستاذ الجابري، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، مفهوم "المتقف" في كتبه: المثقفون في الحضارة العربية، ومفهوم "العقل" في تكوين العقل العربي، ومفهوم "اللاشعور السياسي" في العقل السياسي العربي، وغيرها كثير من المفاهيم المنتمية بخاصة إلى خطاب الأنوار والحداثة.

(6) الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، ص 12.

(7) الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص 163.

2 - العلمانية مفهوم وافدٌ على المجال التداولي العربي

يعتبر الأستاذ الجابري أن مفهوم العلمانية من المفاهيم البرانية في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، لأن أصوله قد ظهرت في سياق نظري وتاريخي مخالف لتاريخنا وثقافتنا وحضارتنا. فلفظة العلمانية، بهذا المعنى، لفظة دخيلة ليس في اللغة العربية ما يؤسسها، ولا في الممارسة السياسية ما يشهد على مضمونها. ولذلك حاول صاحب نقد العقل العربي أن يحكي سيرة هذا المفهوم الوافد، باستبدال اللائكية Laïcité بالعلمانية لمفارقتها للواقع العربي الحاضر منه والماضي، وغرابتها عن المجال الحضاري الثقافي للعرب، ولسوء سمعتها فيما بعد، وفشلها لحد الآن في كسب الشرعية الثقافية المرجوة.

واللائكية - كصياغة عربية - مشتقة من لفظ أجنبي لاتيني هو Laicus، وهو بدوره مأخوذ من اللفظ اليوناني Laos ومعناه "الشعب". غير أن استعماله اللاتيني قد تخصص في قسم من "الشعب" وبالتالي لا يدل على الشعب إطلاقاً، وإنما يدل على "الشعب" بالمعنى الوطني للكلمة، وذلك في مقابل "الكاهن" Clero، وهو رجل المعرفة "العالم" (من اللفظ اليوناني Chéros، بمعنى الحظ الموروث)، والمقصود رجل الدين (المسيحي) المنتظم في سلك الكهنوت المسيحي¹¹. فاللائكيون هم الأعضاء من العامة كاملي العضوية "شعب الله المختار" المؤمنون بالمسيح وخلاصه، وإن كانوا لا ينتمون إلى التنظيم الكهنوتي الذي تتشكل منه الامبراطورية البابوية.

كذلك الأمر بالنسبة للفظة السيكلارية Sécularisation، وقد تعذر وضع مقابل عربي لها، وتفيد إعادة الكهان إلى الحياة المدنية أي إلى الحياة خارج نظام الكنيسة، وما قبل قيام الكنيسة.

وإذا كانت اللائكية، في المرجعية الفرانكفونية، تعني إقصاء أي سلطة للكنيسة في المجال السياسي والاجتماعي والتعليمي، فالسيكلارية، في المرجعية الأنجلوسكسونية والجرمانية، تعني "ابتداء ضعف الروح الدينية في مجتمع من المجتمعات، وتراجع

سلطته على ما يجري في المجتمع من تحولات، على حساب العقل والعلم. الأمر الذي يعني نزع طابع القداسة عن أشياء الطبيعة، وبالتالي نزع الطابع السحري عن العالم وعن الدين نفسه"¹².

ومحصلة ذلك، بالنسبة للجابري، يكون نقل المفاهيم من تجربة حضارية، مثيلة للحضارة الغربية، تقوم على النظام الكنيسي باعتباره جهازاً تراتبياً، إلى تجربة حضارية، كالحضارة العربية، تؤمن بنظام ديني لا كنيسة فيه أصلاً، ولا وسيط بين الإنسان والله؛ نقلاً غير مشروع، وغير تاريخي، يستلزم الحرص في عمليتي النقل والاستنبات؛ أو حتى الاستغناء إذا اقتضى الأمر ذلك. والاستعاضة عنها بالديمقراطية والعقلانية، وهو الاختيار الذي فضله الراحل واقتنع به، لاعتبارات ستوضح على امتداد ما سيأتي.

3 - الديمقراطية والعقلانية بديل عن شعار العلمانية

إن المطالبين بالعلمانية في الوطن العربي، بما هي فصل الدين (المسيحي) عن الدولة، كما استقر في الأذهان، لم يكونوا، في نظر الأستاذ الجابري، من المنتسبين لدين الإسلام أصلاً، بل كانوا أساساً من المعتنقين للمسيحية، خاصة في الشام (سوريا الكبرى). بمعنى أن مطالبة هؤلاء بالعلمانية ورفع شعارها، لم يكن سوى إعلان عن رفضهم لسياسة "التتريك"، والمطالبة بالاستقلال عن السلطة العثمانية من جهة، واستلهاماً للنهضة الأوروبية القائمة على فصل الدين عن الدولة، والضامنة، في نظرهم وتقديرهم، للتقدم والتحرر والوحدة. وهو ما لم يكن ضمن المفكر فيه سواء في بلاد المغرب أو في بلدان الجزيرة العربية، بل ولم يطرح حتى في مصر حيث الأقلية القبطية؛ من هنا دعوة الأستاذ الجابري إلى ضرورة تجنب تعميم المشاكل القطرية، ومن ضمنها "مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي"، لأنها ليست مشكلة قومية بل هي مشكلة قطرية¹³ فحسب. وكثيرة هي المشاكل القطرية التي تعطل مسيرة المطالبة بالديمقراطية وتُعرق سيرورة الإصلاح والتحديث عند كل قطر على حدة، وهو ما يدخل ضمن ما أسماه الأستاذ العروي، بمفهوم

(12) نفسه، ص 81.

(13) الجابري: وجهة نظر، ص 104.

(11) الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص 78.

"التضامن السلبي"¹⁴.

لأنه يعبر عن مطالب غير متطابقة مع الواقع، علما بأن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم الأقليات، وتحفظ الحقوق الفردية والجماعية، والحاجة إلى العقلانية السياسية بممارستها في مجالها الطبيعي والصدور عن العقل والأخلاق هي حاجات موضوعية ضرورية. وهو ما يُبرر إبعاد العلمانية ورفع شعارها عند الأستاذ الجابري، والاستعاضة عنها، على الأقل بالنظر إلى الطبيعة "المركبة" للمجتمع والدولة العربية، والمغربية كذلك، بمزيد مطالبة بالديمقراطية ومزيد من العقلانية النقدية، ومزيد من الحرية، ومزيد من المواطنة، وكذلك بمزيد الاجتهاد المقاصدي للدين الإسلامي ليواكب الحياة المتحولة. كلها مطالب قد تساعد على تملك روح العلمانية في ظل إحلال الإسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة.

لقد انتعش أمل فمختلف فصائل اليسار الديمقراطي بالمغرب مع اندلاع ثورات "الربيع العربي"، ومن ضمنها حركة 20 فبراير بالمغرب؛ فرأتها مناسبة مواتية لرفع شعار العلمانية، بل حَمَلًا "يُشير بفجر حداثي، يُسقط الاستبداد، ويُحقق الانتقال إلى الديمقراطية فالحداثة، ويُقر الدولة المدنية"؛ بل ويُندر بخلق جديد، ونشأة مستأنفة، بلغة ابن خلدون، يُفضي، لا محالة إلى "ملكية برلمانية" "هنا" و"الآن"، "تُرجع فيها السلطة للشعب، صاحب السيادة الأصلي، وتسمو الشرعية الشعبية فيها على الشرعيات الأخرى، الدينية والتاريخية، الفعلية، أو المفترضة"؛ لكن لم يحدث شيء من كل ذلك، على سلامة الشعار، ومشروعية المطالب، بل تعمقت الخيبة، بعد صعود حكومة أغلبية تُحسب على "الإسلام السياسي"، وتسير في أفق التنظيم الإسلامي "العالمي" وتنظم في فلكه، في مصر الإخوان، وتونس النهضة، وتركيا العدالة والتنمية - مع حفظ مسافات الاختلاف ودرجاته - تُغلب المناورة السياسية/ التكتيك علي حساب الاستراتيجي، وصارت "ثورات الربيع" خريفاً، و"مجرد حَمَلٍ كاذب، وسراب خادع".

ولعل من أسباب ذلك، إلى جانب تدخل القوى الإقليمية والدولية، والمحيط العربي "الرجعي"، وسياسة دولة المخزن، ودور الدين في

على هذا الأساس، لا يملك مفهوم العلمانية في متخيل المسلمين، ولا عند المطالبين بالتغيير والإصلاح، أي مردود إجرائي ولا استراتيجي في مجتمع يدين أهله بالإسلام، ويأملون ممارسة شعائرهم في أمن وطمأنينة؛ على الأقل في المدى المنظور، خاصة وأن العلمانية كانت تعني وقت طرحها في المشرق العربي، "بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني، وليس على أساس الهيمنة الدينية"¹⁵، وإن تطورت بفعل الجدل السياسي والأيدولوجي حينها، بين الأحزاب والتيارات الفكرية، فهم منه بعضهم فصل الدين عن الدولة، وعبروا عنه، بمقولة العلمانية أي فصل الدين عن الدولة. وهي مقولة غير مستساغة إطلاقاً، في القرنين 19 و 20 "في مجتمع إسلامي، لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة"¹⁶، والفصل بينهما، ليس فقط بالنسبة للمسلم العادي فحسب، بل بالأساس بالنسبة للمطالبين بالتغيير والإصلاح والتحديث، بمن فيهم قوى اليسار الديمقراطي مثلاً في المغرب.

ولنا في تجربة تركيا "العلمانية" أحسن مؤشر على هذا الادعاء، إذ رغم مرور أزيد من أربعة عقود من تبنيها للعلمانية لم تتمكن، كما يقول الجابري، بعد من خلق مجتمع علماني، على غرار البلاد الغربية؛ وتجربة الطيب أردوغان وحزبه العدالة والتنمية نموذج ساطع في هذا السياق لمن يريد أن يعتبر، إذ رغم ما حققته تركيا من تمدن وتقدم اقتصادي، فما يزال اللاشعور الثقافي الديني الإسلامي يهيمن على أفراد المجتمع، ويطفو ويستنفر كلما استُفِز، قولاً وفعلًا، خاصة كلما علا شأو "الإسلام السياسي"، وتجسد في "التطرف الديني"، تحت مسميات مختلفة (من دواعش وأنصار الإسلام وغيرها) بناء على هذه المعطيات، فإن طرح شعار العلمانية في مجتمعات يدين فيها أغلب الناس بالإسلام، ويؤمنون بوصل الدين بالدولة، طرح زائف، في تصور الجابري،

(14) العروي: من ديوان السياسة، ص 152-151. يمكن الاستئناس بمقالنا في هذا الموضوع، ضمن كتاب جماعي (النغمة الواكعة، قراءة في أعمال عبد الله العروي)، نسق الأستاذ محمد الداوي، بعنوان: «مفهوم التضامن السلبي بين اللغة والسياسة عند العروي»، منشورات مدارس، ط 1، 2015.

(15) الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص 85.

(16) نفسه.

شرعيتها¹⁷؛ الانقطاع عن فهم واقع حال المجتمع المغربي، وتغيب مقتضيات المرحلة التاريخية، وعدم إدراك درجة تغلغل الاعتقاد الديني في وجدان الشعب، وجهل قوته المحركة في التعبئة والتأطير الجماعي الروحي الديني والثقافي. فيمكن بالفعل للإنسان، بلغة الجابري "أن يلغي الدين من دماغه، ولكن لا يمكن أن يلغيه من مجتمعه، إلا إذا انعزل وقطع صلاته به. وهذا ليس شأن المطالبين بالتغيير والإصلاح"¹⁸.

إن طبيعة الإنسان، بلغة الراحل الجابري، "أنه يؤمن بمعزل عن كل استدلال وعن اتخاذ القرار. قد يتساهل المرء في مسائل المعرفة، ولكنه لا يقبل أن يُمس في اعتقاده"¹⁹، خاصة إذا كان هذا المعتقد يقوم على وصل الدين بالدولة، كما الإسلام، على الأقل في وعي الناس وتصورهم لدينهم.

طبعاً، ذلك لا يعني بحال، قبول الوضع والتسليم به، بل لا بُد من إصلاح هذا المعتقد وتثويره من الداخل، حتى لا يتحول إلى عائق للتغيير وطلب الإصلاح والتحديث، في مختلف مرافق الحياة العامة، بما فيها إقامة نظام سياسي مستحدث غير الذي كان منذ البعثة المحمدية وما بعدها، في ضوء ما تسمح به أسئلة العصر. قد تكون العلمانية فيه نقطة من جدول الأعمال في الأفق المنظور.

وبناء على كل ما سبق، ففصل الدين عن الدولة، في حالة المغرب، عند الأستاذ محمد عابد الجابري، استتباعاً لتجربة الغرب بنظامه الكنيسي، أو تغييباً لمعطيات المغرب التاريخية والراهنة، زيف يصعب استساغته وقبوله، بل تعال مشين قد يصطدم بواقع الحال. قد تكون تجربة الراحل الجابري السياسية وتكوينه الثقافي والفكري مبرراً لرفض شعار العلمانية والاستعاضة عنه بشعار الديمقراطية والعقلانية. وهو ما جعل موقفه هذا محط نقد قوي عند كثير من باحثي أطيايف اليسار الديمقراطي وهم يستعجلون العلمانية ويطلبونها "هنا" و"الآن".

(17) فشرعية نظام المخزن، في حالة المغرب، هي بالأساس، وبعبارة الأستاذ بنكراد: "دينية" بحكم الانتساب إلى آل البيت، وهي ما يعني أننا، بصيغة ما، أمام ما يشبه التفويض الإلهي القروسطي. فشرعية النظام، ليست دستورية فحسب، بل دينية في المقام الأول". (سعيد بنكراد: الدستور المغربي الجديد، ص 47).
(18) الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص 15.
(19) الجابري: العقل السياسي العربي، ص 49.

غير أنه في مقابل ذلك، يحث الأستاذ الجابري على مطلب فصل الدين عن السياسة وعدم دمجهما، لاعتبارات، نثيرها في الفقرات المقبلة، بما يسمح للمقام.

ثانياً- في نقد الدينسية عند الجابري: نحو اجتهاد مواكب للدين

إذا كان الأستاذ الجابري، يتحفظ عن مطلب العلمانية على أساس فصل الدين عن الدولة، ويتحز من تعميم هذا المطلب على البلدان العربية والإسلامية، لاختلاف واقع كل بلد عربي على حدة، وفي مقدمتها المغرب؛ فإنه يُصر في مقابل ذلك، خلافاً للدينسيين، على مطلب فصل الدين عن السياسة، ومنع الخلط بين مجال الدين بما هو مجال المطلق المتعالي وبين السياسة بما هي مجال تدبير شأن الحياة بتحولاتها وتبدلاتها المتواصلة. وعلى أساس هذا الموقف لم يرض عنه الحداثيون، ولا استساغ طرحه "الإسلاميون"، فُتعت بأقداح النعوت عند هؤلاء وأولئك.

إن توظيف الدين من أجل السياسة، سواء في الدولة أو في مؤسساتها المختلفة، من أحزاب سياسية، أو جماعات دينية، لم تكن نتائجه إلا فتناً وحروباً أهلية. ويكفي استقراء التاريخ العربي القديم والمعاصر، منذ بأول فتنة أهلية مدمرة في صدر الإسلام أيام الخلفاء "الراشدين"، وبالأخص مع الخوارج، و"شعار" لا حكم إلا لله"، باعتباره كلمة حق أريد بها باطل، أي استغلال المبدأ الديني لأغراض سياسية²⁰. والمغرب لا يُشكل استثناء في هذا الباب، إذ ظل استغلال الدين في السياسة جارياً، سواء في مسار دولة المخزن، وممارستها للاستبداد والاستئثار بالسلطة، لمدى قرون، أو في سيرورة المجتمع نفسه، كما هي الحال في واقعة اغتيال الشهيد عمر بنجلون، أحد قادة الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية من لدن "جمعية الشبيبة الإسلامية"، أو كما حصل في تفجيرات الدار البيضاء²¹ يوم الجمعة 16 ماي 2003، أو فيما جرى في الآونة الأخيرة

(20) الجابري: «تفجيرات الدار البيضاء، الدلالة والأبعاد»، ص 24.
(21) الجابري: «تفجيرات الدار البيضاء، الدلالة والأبعاد»، ص 7، وما بعدها.

من حملات الإفتاء التي أطلقها فقهاء وخطباء، من مختلف المواقع والانتماءات، لتصفية حسابات سياسية، والتخلص من المخالفين والخصوم بالقذف والتكفير والدعوة إلى القتل والاغتيال²².

وتفادياً لمثل هذه "الفتن" المؤدية إلى العنف، بمختلف أشكاله، ومنعاً لتكرارها في الزمان والمكان، وقطعا مع هذه الأنواع من الخلافات المحرصة على الكراهية والعنف، وحدا من مثل هذه التوظيفات المغرضة للدين لأغراض سياسية وأيديولوجية²³، سواء بالنسبة للدولة أو الحركات الإسلامية، أفراداً وجماعات، دعا الأستاذ الجابري إلى فصل الدين عن السياسة، بشكل صريح وواضح، حتى لا يصير الدين مطية للأفراد وقناعاتهم السياسية والأيديولوجية، أو للدولة نفسها في ممارسة التحكم باسمه.

إن جوهر الدين وروحه، كما يقول الجابري، "يوحد ولا يفرق، والدين الإسلامي هو دين التوحيد بإطلاق: التوحيد على مستوى العقيدة (إله واحد) والتوحيد على مستوى المجتمع (أمة واحدة) والتوحيد على مستوى فهم الدين وممارسته (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء). أما السياسة فجوهرها وروحها أنها تفرق: السياسة تقوم حيث يوجد الاختلاف أو حيث يمكن أن يقوم الاختلاف، وبالتالي فهي أقرب إلى أن تكون "فن إدارة الاختلاف" منها إلى أي شيء آخر جديد. ومن هنا كان ربط الدين بالسياسة - أيا كان نوع هذا الربط ودرجته - يؤدي ضرورة إلى إدخال جرثومة الاختلاف في الدين. والاختلاف في الدين إذا كان أصله سياسياً يؤدي ضرورة إلى الطائفية ومن ثم إلى الحرب الأهلية"²⁴.

إن استقراء تاريخ المجتمعات الإسلامية، ومن ضمنها المجتمع المغربي، يكشف لنا أن لجوء حزب ما أو جماعة دينية معينة، أو حتى الدولة نفسها، إلى توظيف الدين في السياسة، باستثمار المعاناة المادية والنفسية والوجودية لغالبية الجماهير الشعبية الفقيرة والمستضعفة، عادة ما يكون لمآرب سياسية وأيديولوجية، معلنة أو مضمرة. ولنا في الأحزاب

السياسية والجماعات التي تحتمي بالدين وتستثمره أحسن الأمثلة وأمضاه، سواء في المغرب²⁵، أو بجواره في الجزائر وتونس وليبيا؛ أو حتى بعيداً عن المغرب، بالنسبة لتجربة ما تزال "ترن" في الآذان، مع تجربة "جماعة الإخوان المسلمين" بمصر، وما ترتب عنها من عنف وتدايعات كانت وراء تمزيق أوصال المجتمع المصري وما تزال²⁶، وتفريق نسيجه الضارب في أعماق التاريخ، بصرف النظر عن حيثيات "الانقلاب" على حكمهم ومآلاته.

إن طبيعة الدولة المركبة، التي تهيمن على المجتمعات العربية، بما فيها المغرب، وهُجئة الأنظمة السياسية فيها، وتاريخها الاستبدادي العريق، كما استدل عليه الراحل الجابري في كتابه: العقل السياسي العربي، وسيادة نماذج مجتمعية مرتبطة تارة بدولة الحزب الوحيد، وتارة بدولة ثورة الجيش، وتارة أخرى بدولة الملكيات المطلقة، والرئاسات الملكية، إضافة إلى هجانة المجتمع نفسه، وفسيفساء تركيبته القبلية والطائفية و"الحزبية" و"النقابية"، وغيرها، تجعل مطلب فصل الدين عن السياسة، وفصل المطلق عن النسبي، والتوجه نحو طلب الديمقراطية والحداثة في لبوسها الإسلامي المتجدد - على صعوبة ذلك - أمراً استراتيجياً، بالنسبة لصاحب نقد العقل العربي. إنها الاستراتيجية الناجعة لحماية بيضة الإسلام، بممارسة الاجتهاد المواكب للحياة²⁷، ومراكمة الإصلاحات²⁸ المرجوة في أفق حداثة بمواصفات عربية وإسلامية. يقول الأستاذ الجابري في هذا الأفق، في آخر ربايعاته في تحليل الخطاب القرآني: "كانت البداية: اقرأ باسم ربك الذي خلق... ولما تمت "القراءة" وصار الناس "يدخلون في دين الله أفواجا"... لم يبق للرسول إلا أن يودع مسبحاً بحمد ربه، مستغفراً لجميع من آمن

(25) ويمكن أن نحيل بهذا الصدد، وتصديقا لواقف الراحل «وتنبؤاته»، على جماعة العدل والإحسان، ومناوراتها مع حركة 20 فبراير، ومع جماعة التوحيد والإصلاح، وامتدادات مواقفها في الحزب السياسي الأعلى الحاكم في المغرب اليوم، في تداعيات ما كان يدعى حينها بـ«مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية»، أيام حكومة الأستاذ عبدالرحمن اليوسفي (العمرى: دائرة الحوار ومزالق العنف، ص 53 وما بعدها)، وما يتناسل منذ ذلك الحين.

(26) الجابري: لماذا يلجأ الإسلام السياسي إلى العنف؟، ص 7، وما بعدها.

(27) الجابري: وجهة نظر، ص 54 وما بعدها.

(28) لعل من مؤشرات الدالة في هذا الاتجاه تبني الدولة لظهير ملكي صدر بالجريدة الرسمية: عدد 6268 في 26 يونيو 2014، من المادة 7، بمنع الأئمة والقيمين الدينيين، من إقحام السياسة في الدين، واستغلاله لمآرب مدخولة.

(22) العمرى: "هل التكفير نزوة فردية أم جزء من استراتيجية؟ حالة أبو نعيم نموذجاً".

(23) بنكراد: سيرورة التأويل، ص 25-26

(24) الجابري: وجهة نظر، ص 114.

المراجع

- 1 - بنكراد (سعيد):
سيرورة التأويل، من الهرموسية إلى السميانيات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، دار الأمان، ط1، 2012.
سعيد بنكراد: الدستور المغربي الجديد، في سميانيات الخطاب السياسي، منشورات الزمن، العدد 56، 2014.
- 2 - جيري (ادريس):
سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري، منشورات فالية، بني ملال، 2013.
"الحوار المعطل والنقد المعطوب في مقاربة الخطاب الفلسفي للجابري"، ضمن كتاب: التراث والحداثة، إعداد محمد الداوي، منشورات التوحدي، الرباط، ط1، 2011.
- 3 - الجابري (محمد عابد):
المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، البيضاء، ط1، 1988.
وجهة نظر... نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992.
العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 1990.
الجابري: العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2001.
التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991.
في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.
تفجيرات الدار البيضاء، الدلالة والأبعاد، مواقف ع 20، 2003.
لماذا يلجأ الإسلام السياسي إلى العنف؟، مواقف، ع 24، 2004.
فهم القرآن الحكيم، القسم 3، دار النشر المغربية، البيضاء، ط1، 2008.
- 4 - كمال (عبد اللطيف): في التفكير العلماني، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، أفريقيا الشرق، ط1، 2002.
- 5 - العمري (محمد):
- دائرة الحوار ومزالق العنف، دار أفريقيا الشرق، البيضاء، ط1، 2002.
- منطق رجال المخزن، وأوهام الأصوليين، عواشق الحداثة في المغرب، منشورات وادي الحجاج للثقافة، ورزازات، ط1، 2009.
- "الحرية والمواطنة: في مواجهة التأويل الديني للنص القرآني".
(انظر موقع <http://medelomari.perso.sfr.fr>)
- "هل التفكير نزوة فردية أم جزء من استراتيجية؟ حالة أبو نعيم نموذجاً".
(انظر موقع <http://medelomari.perso.sfr.fr>)
- 8 - العروي (عبد الله):
عواشق التحديث، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط1، 2006.
السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2008.
من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1، 2009.
ترجمة الألفاظ وترجمة المفاهيم، العلمانية نموذجاً، ص 3 من مجلة علامات، العدد 37، 2012.

به. أما ما عدا ذلك، فليس من مهمة الرسول. فالرسول مبلغ من الله إلى الناس، وليس رئيساً على الناس. أما ما حدث بعده، فهو مثل ما حدث من قبله، من صنع الناس²⁹.

خلاصة رحلة طويلة وعريضة، تختزلها هذه القول، وتوضح تصور الراحل محمد عابد الجابري لسؤال العلمانية، وسؤال الدينسية، في وقت "اكتمل" فيه الدين، ونحن به راضون، لكن الحياة لم تكتمل، فهي من صنع الناس، وهم أهلها يتولون تدبيرها، ويصنعون مصيرهم فيها، في إطار الدين الإسلامي، وعلى أساس الاجتهاد الموابك لهذه الحياة المتحولة باستمرار، كما كان الأمر قبل الرسول (ص) وبعده.

العلمنة والتحديث لدى عزيز العظمة



مراد
زوين:
أستاذ
باحث

وجها معرفيا يتمثل في نفى الأسباب الخارجية على الظواهر الطبيعية أو التاريخية وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجها مؤسسيا يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية خاصة كالأندية والمحافل، ووجها سياسيا يتمثل في عزل الدين عن السياسة. ووجها أخلاقيا وقيميا يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الالتزام والترهيب بعقاب الآخرة⁴.

هذه من أهم الاستنتاجات التي خرج بها المؤلف من تتبعه لمفهوم العلمانية داخل أحداث التاريخ الأوروبي، كمفهوم أنتجته التحولات التاريخية العامة، وليست بالشأن التام التحقق، بل أشكال وممارسات تعتمد على الظروف التي نشأت عنها، يعني أن لها تواريخ حقيقية وليس فقط تواريخ إيديولوجية، تبدو فيها كأنها مبارزة بين فرسان الخير وفرسان الشر. وعلى ضوء هذه النتيجة يتساءل المؤلف: "وهل استطاع تاريخ الإسلام تفادي التاريخ؟ وهل يتفادى الكثرة والتمايز؟"⁵

الإسلام والسلطة الدينية:

يرى العظمة في تناوله لمسألة السلطة الدينية، أن كل الأديان لا تخلو من سلطة كهنوتية دينية، وفي هذا الإطار ما يصدق من المبادئ العامة على التواريخ الموسومة بالمسيحية، يصدق على تواريخ الإسلام في نظر المؤلف.

إن الإسلام دين كغيره لا يقوم دون مؤسسة دينية، لأن في انعدام هذه المؤسسة خروجا عن الطابع الاجتماعية للدين، ولهذا يرى عزيز العظمة أن القول بأن "إسلامنا" ينكر السلطة الدينية، هو

في كتابه « العلمانية من منظور مختلف»، يتناول عزيز العظمة العلمانية في الوطن العربي من منظور تاريخي واجتماعي وفكري، وضمن إطار تحليل عام يدمج مسار هذا التاريخ في سياق التاريخ الكوني، حيث يناقش ويسائل "معطيات التاريخ الأوروبي" وكذا "لحظات من تراثنا تبرز فيها حقيقة علاقة الدنيا بالدين في مجالات السياسة والتشريع وبناء المؤسسة الدينية ودورها"¹

إن العلمانية بالنسبة لعزيز العظمة شأن بالغ التعقيد والتنوع، ومن المستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة، وبالتالي فهي غير متعلقة بأسس مزعومة للمسيحية أو بالسلطة الدينية². وفي هذا رد واضح على بعض الكتابات العربية التي ترى في الإسلام خصوصيات ينفرد بها عن غيره من الأديان، وفي نفس الوقت، رد على بعض الكتابات التي تحصر مفهوم العلمانية في علاقة الدين بالدولة، فهي بالنسبة له تحتاج لتحولات تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية وفكرية وإيديولوجية³. إن العلمانية ليست بالظاهرة التي يمكن توظيفها ببساطة ويسر، بل هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والإيديولوجية، وإنما تندرج في إطار أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل إنها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة³. وواضح من خلال هذا القول، أن العظمة يبتعد كل البعد عن حصر دلالة العلمانية في بعدها السياسي، بل يراها من منظور شامل مرتبط بعملية التحديث

ويضيف في نفس السياق، مبينا الأوجه المتعددة للعلمانية، "إن العلمانية ليست بالوصفة الجاهزة التي تطبق أو ترفض، فإن لها وجوها:

(1) « العلمانية من منظور مختلف » الدكتور عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى، بيروت يناير / 1992 .

- المصدر نفسه. (ص 11)

(2) (ص. 11)

(3) (ص. 37)

(4) المصدر نفسه (ص. 37).

(5) م.ن. (ص. 37)

ولعبت المدارس في المجال التربوي الدور نفسه، في تدعيم سلطة الهيئة الدينية والقانونية، بجعل التراث تراثاً ملزماً للمجتمع بإلزام رسمي، قد لا يكون متطابقاً مع الثقافات الفعلية الشفوية، التي قامت على تأكيد المرجعية النهائية لسلطتين لا انفكاك للوحدة منها عن الأخرى: سلطة النص المؤسسة الاسمية، والسلطة الفعلية للهيئة الدينية القانونية الكهنوتية⁶.

و المؤلف يعود إلى التراث والتاريخ العربي الإسلامي لإبراز الجانب الكهنوتي أو السلطة الدينية في الإسلام كدين لا ينفصل عن الأديان الأخرى من خلال علاقة الديني بالقانوني والقضائي والتربوي، وإذا كنا قد تعاملنا مع هذا الجانب بإيجاز كبير، فلأن المؤلف نفسه أعطى اهتمامه الكبير لتبرير موقفه من العلمانية وبتحديد معالمها تاريخياً إلى الأحداث التاريخية التي عرفها العالم العربي في القرن 19 التي بموجبها حصلت تحولات كثيرة على جميع المستويات في اتجاه تحديث الدولة والمجتمع ومن ضمنها على سبيل المثال لا الحصر الغزو الأوروبي للمنطقة.

انعكاسات الحداثة الأوروبية على العالم العربي

جاءت العلمانية - بالنسبة لتعزيز العظمة- عنصراً ملازماً لنهايات التطور التاريخي الحديث لأوروبا، بمعنى أن العلمانية ملازمة للحداثة، لكنها لم تبق مقتصرة على أوروبا، بل أصبح لها بعد كوني بعد المرحلة التوسعية المالية والتجارية الأولى (الإسبانية أساساً)، القائمة على النهب المباشر، أو في المرحلة الثانية بعد إلحاق اقتصاديات الدولة المستعمرة بمصالح اقتصادية، ومن ثم الضغط العسكري والاستعماري المباشر وغير المباشر في اتجاه تحويل مجتمعاته ونظمه السياسية بما يتوافق وهذا الإلحاق، فتاريخ أوروبا الحديث لم يقتصر على القارة الأوروبية، فقد حملت أوروبا معها بضاعتها الاقتصادية والسياسية والفكرية والتنظيمية والخيالية حيثما انتقلت، فما هي إذن انعكاسات الحداثة

من باب الكلام القائم على التمني على واقع التاريخ بدلاً من قراءته، وافترض أن ما يتم تمنيه على الماضي هو الأمر المحقق، الأكثر صدقاً وعدلاً⁶.

وفي هذا رد واضح على الذين اعتبروا أن الإسلام لا يعرف السلطة الدينية، وأن ما شهدته تاريخه من هذه السلطة ليس إلا تقليداً للرئاسة الروحية عند المسيحيين. إن الأخذ بهذا الاعتبار في نظره هو مأخذ لا يقدم ولا يؤخر، فليس من شك في أن المسلمين الخارجين من البداوة اقتبسوا مؤسسات دينية وغيرها من الشعوب والحضارات التي أقيم الإسلام التاريخي في كنفها، ولكن هذه المؤسسات توطنت، وأصبحت بمر الزمن مؤسسات الإسلام، بقياسها على التاريخ⁷. ويقف العظمة على عدة أمثلة تبين بجلاء كمؤشرات اجتماعية وجود فئة اختصت بسلم الدين وتوابعه: أي القضاء والعبادة، مما يشير في نظره إلى تدخل بين المؤسسات الاجتماعية ومؤسسة الدين، ويعطينا كأمثلة بعض الأسر التي اختصت في هذا الأمر واستمرت على هذا الاختصاص لفترات طويلة، كآسرة آل حماد بن زيد التي قادت المذهب المالكي بالقضاء والشيوخ في العراق منذ منتصف القرن الثاني حتى أواخر القرن الخامس الهجري، وآسرة آل الشهرزوري الذين تولوا القضاء في الشام والجزيرة في القرنين الخامس والسادس، وآسرة بني صصرى الذين توارثوا العلم والقضاء في دمشق، وآسرة بني جماعة كبار الأرستقراطية العلمية في مصر والشام في العهد المملوكي، وآسرة بني مرزوق في المغرب وآل الشيخ في السعودية⁸.

ولم تكن سيطرة المؤسسة الدينية القانونية إدارية فقط، بل كانت لها، كما في تاريخ الكنائس الأوروبية، ذراع معنوية أساسية قائمة على تمثيلها

سلطتين مرتبطتين أشد الارتباط: ممثلة في سلطة الدولة، حيث كانت هذه الأخيرة القائمة على تعيين كبار أعضاء الهيئة، كالقضاة، والمنفذة للأحكام الصادرة عنها وبسلطة الدين الكارزمية التي يمثلها أعضاء الهيئة الدينية- القانونية بقيامهم على الشريعة في شقيها القانوني والعبادي.

(6) م.ن. (ص. 43)

(7) م.ن. (ص. 49)

(8) م.ن. (ص. 50)

(9) م.ن. (ص. 54)

الأوروبية على العالم العربي وعلى بنيات مجتمعه السياسية والاجتماعية والفكرية؟.

إن الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية يقول عبد الله العروي "ليست نسخة باهتة للدولة السلطانية وإنما هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي الذي أورها كثيرا من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح غيرت شيئا من التراتيب الإدارية العليا واستعارت من الخارج وسائل مستحدثة للنقل والاتصال بهدف تطوير الزراعة والتجارة"¹⁰.

وما يمكن الوقوف عنده في هذا النص هو عملية الإصلاح التي دخلت إلى القاموس السياسي العربي نتيجة لتهديدات الاستعمار الغربي.

كانت عملية الإصلاح كحدث تاريخي في العالم العربي في القرن 19، رد فعل ضد التهديدات الأوروبية، وما خلفته من آثار على مستويات متعددة من الناحية السياسية والاجتماعية والتربوية... الخ.. فكانت الاستجابة من طرف الدولة العثمانية، على مستوى تنظيم الدولة وإعادة تشكيل أجهزتها، وربطها بالمجتمع والاقتصاد، بروابط أكثر إحكاما من السابق وأكثر استجابة لمتطلبات المركز، فجاءت العملية التاريخية - كما يرى عزيز العظمة - مكتملة منذ البداية في اسطنبول، تتكاثف فيها الإصلاحات الإدارية والتشريعية والتربوية مع جملة من الأفكار الجديدة حول الدولة، بينما أتت في مصر في بداياتها لدى محمد علي وكأنها مزيج من الدولة المملوكة الشخصية القائمة على استسقاء الربيع، ونمط جديد لإدارة الدولة وتوابعها لإقامة أنظمة جديدة للتربية.

قامت الإصلاحات التنظيمية إذن في الدولة العثمانية وملحقاتها "على الإذعان- يقول المؤلف - للانخراط في النظام العالمي السياسي والاقتصادي القائم على ميزان قوى مختل لصالح القوى الأوروبية، وعلى ثقافة سياسية دولانية أفرزت جملة من المفاهيم السياسية والاجتماعية، التي قامت عليها كل دعوات المشاركة السياسية، والعقلانية القانونية

والعلمانية الفكرية والثقافية، التي قامت في ظل دولة التنظيمات، كما كانت هذه التحولات حتمية القيام بفعل التحولات التربوية والثقافية والقانونية التي جلبتها هذه الدولة"¹¹.

لم تكن دولة التنظيمات - لدى العظمة - ناجحة في مشروعها كل النجاح وفي كل المجالات، وتفاوتت نسب النجاح في تطبيق التشريعات الجديدة والعقلية الإدارية والسياسة الجديدة المرتبطة بها، ففي نظره أن الفترة الوجيزة التي تمت فيها أحداث غزيرة، نشأت مؤسسات تربوية مستقلة عن الجهاز التقليدي وإقرار إصلاحات قانونية من قبل الدولة، وبروز فئة جديدة من المثقفين العلمانيين، مما غير، وعلى نحو بالغ الأهمية، علاقة الدين بالدنيا في الدولة العثمانية والمفاصل المحورية من الوطن العربي، وأدى إلى بروز نمط جديد لصيانة علاقة الدنيا بالدين هو نمط الإصلاحية الإسلامية.

الإصلاح والتربية

كانت عملية إصلاح التعليم من بين الأهداف الرئيسة لدولة التنظيمات وعيا منها بالدور الذي تلعبه التربية والتعليم في التحديث والعلمنة، "ولكن الدولة هذه- أي دولة التنظيمات- هدفت أيضا إلى تحويل المجتمع تبعا لأفكار الدولة الحديثة ذات الهيمنة الثقافية والصلة السياسية بمواطنيها، وكانت وسيلة الإقدام على هذه المهمة إصلاح التربية والقانون على أسس جديدة لا تمت بصلة- الإصلاحات الضرورية- إلى ما سلف من مؤسسات قام عليها أرباب الهيئة القضائية الدينية"¹². ويضيف "فبدلا من نظم التربية والقانون التي تثبت من تمايزات الهيئة الاجتماعية التي تحكمها الدولة كان مرمى هذه الإصلاحات أداء تجانس ثقافي، ما يسمح السلطة ببسط سطوتها دون الرجوع إلى المستويات الوسيطة"¹³.

وفي هذا الإطار بدأت تظهر المدارس الحديثة بدل المدارس التقليدية كالكتاب الذي كانت الدراسة

(10) م.ن « مفهوم الدولة » عبد الله العروي، دار التنوير للطباعة والنشر/ المراكز الثقافية العربي، الدار البيضاء الطبعة الثانية 1983 (ص.129) وللمزيد من التوسع في هذه الإصلاحات، راجع عبد الله العروي في نفس المرجع (ص 132 وما بعدها)

(11) م.ن. (ص.78)

(12) عزيز العظمة، المصدر السابق. (83.)

(13) م.ن. (ص.83)

تجري فيه وفق الطريقة التقليدية القائمة على استظهار القرآن، أو الإنجيل في المدارس المسيحية، والتشبع بالثقافة الدينية التقليدية الغيبية بدلا من الثقافة الحديثة. لم يقتصر الأمر إذن على إنشاء المدارس الحديثة في التعليم الابتدائي ولم يكن نظام التعليم به هو الإطار الوحيد الذي تمت فيه الثقافة الدنيوية للدولة التنظيمية التي نجمت عنها العلمانية، بل كان الاهتمام كذلك منصبا على إنشاء المؤسسات التربوية لتخريج الأطر المتوسطة والعليا لسد حاجات الجيش والإدارة. وبذلك بدأ الاهتمام بإنشاء مدرسة الترجمة والإدارة والحقوق، ومدرسة الألسن في القاهرة. والمدارس الهندسية العسكرية وكليات الطب، واستمرت الدولة العثمانية على وثيرة متصاعدة في تشييد المؤسسات التربوية وفي توسيعها لتشمل المدارس الإعدادية، بل كانت محاولة إنشاء جامعة في اسطنبول، كما تأسست مدرسة للمعلمين وأخرى للمعلمات في العامين 1848 و 1870 لتوفير أطر للتدريس التابعة للدولة بدلا من استيرادها من نظام المدارس التقليدية الدينية.¹⁴

ومن بين أهم العوامل الأخرى عند عزيز العظمة التي أسهمت في التحديث والعقلنة داخل الدولة العثمانية، تأسيس مؤسسات وجمعيات خاصة يكون الانتماء إليها طوعا بعيدا عن الانتماء الطائفي والعقائدي. وقد شكلت الحركة الماسونية واحدة من هذه الجمعيات. "وكما قامت الحركة الماسونية خارج إطار الدولة في أوروبا القرن الثامن عشر لتعلن ولادة الفرد العاقل من سيطرة السلطة الدينية والاستبداد السياسي، قامت في الشرق بالبرنامج نفسه لإقامة مجتمع خارج إطار استتبابات الملل وغيرها من الوحدات الاجتماعية المغلقة، فاقترنت الحركة الماسونية في الدولة العثمانية عموما بالأفكار التقدمية والراдикаلية"¹⁵.

وينتمي إلى هذه الحركة عدد كبير من المفكرين والسياسيين ورجال الدولة من مختلف التوجهات، من بين الذين كانت لهم العضوية داخل الحركة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر جمال الدين الأفغاني

ومحمد عبده وسعد زغلول ومحمد فريد وحسن يوسف (صاحب المؤيد) ومصطفى كامل، كما كان من أعضائها من الأتراك مدحت باشا صاحب الدستور العثماني وناسق كمال رائد العثمانيين الشباب، وجملة من أعيان دمشق وبيروت إضافة إلى جملة من رجال الدولة. مثل لورد كيتشنر وبطرس غالي وراشد باشا والي دمشق إضافة إلى الخديوي توفيق الذي انتمى إلى الحركة عام 1881 وانتخب رئيسا أعلى لها عام 1887م حتى عام 1891م. وكان شعار الحركة الماسونية هو شعار الثورة الفرنسية: "الحرية والإخاء والمساواة"¹⁶. والطابع المميز الذي جمع كل أعضاء هذه الحركة هو استقبال وتمثيل الثقافة البرجوازية الكونية، وعلى رأسها نظرتها إلى الدين "بذلك كانت المحافل الماسونية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر مستودعا للثقافة البرجوازية بدنيويتها وهامشية الديانة فيها"¹⁷. فكانت بذلك منبئا لتنوير العقول ومحاربة التعصب، بعيدا عن الانتماء العقائدي والطائفي، واعتبار الدين قضية شخصية يحثه لا صلة لها بالحياة العامة، مما عرضها لمواجهة ومعارضة ضارية من المؤسسات الدينية. وكانت الكنائس الغربية هي السبابة إلى محاربتها، وتلتها الكنائس الشرقية، بينما كانت ردة فعل المسلمين لانتشار الماسونية بطيئة ومشتتة.

وما يهدف إليه عزيز العظمة هو إبراز التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي سسها في إبعاد الخطاب الديني التقليدي وبروز الخطاب التحديثي الجديد و"المثقف الجديد الذي استبعد الفكر والخطاب الدينيين عن مجال الحياة العامة دون أن يكون هذا الاستبعاد قائما بفعل النية في استبعاد الدين أو صادرا عن موقف عدائي من الدين أو عن الإلحاد، بل قام هذا الاستبعاد على كونه فرضت نفسها على الماضي القريب لمجتمعاتنا، تحولت فيها الجهة المحتركة للثقافة والمعرفة من المؤسسة الدينية إلى مؤسسة علمانية هي الدولة وأجهزتها الثقافية ونمطها التنظيمي على الرغم من ابتعاد هذه المؤسسة وهذا النمط عن الكمال واعتبارها بمثابة النموذج المرجع للمثاقفة"¹⁸.

(16) م.ن. (ص. 96)

(17) م.ن. (ص. 96)

(18) م.ن. (ص. 96)

14 - م.ن. (ص. 84)

15 - م.ن. (ص. 95)

التحديث على المستوى الاجتماعي والقانوني

وبجانب التحولات العديدة التي عرفها العالم العربي، والتي أصبحت علامة من علامات العلمنة كالسماح بالتشريح في كلية الطب، والطباعة التي سمحت بها فتوى تركية سنة 1727م كان أيضا استعمال اللباس الحديث بدل اللباس التقليدي في نظر عزيز العظمة من علامات العلمنة والتحديث " ومن العلامات الأساسية على الحياة خارج التراث، فصل الزي الحديث عن الأزياء الجلابية التقليدية¹⁹ " ابتداءً بإلزام موظفي الدولة في مصر محمد علي، على التزيي بزي متميز قريب من الأزياء العسكرية الأوروبية. وأصبح الطربوش إلزاميا في كل أوساط الدولة المدنية والعسكرية بدل العمامة. وفي الفترة بين 1860م و 1870م. وفي الشام انتشر الزي الحديث خارج إطار موظفي الدولة وفي كل الأوساط المتحالفة مع التنظيمات. وتالت الحملات على ذلك التحول، حتى أن محمد عبده اضطر لإصدار فتوى بعدم تكفير من لبس القبعة، كما حلل رشيد رضا لبسها، وحرّمها بما هي وسيلة لإضعاف الرابطة المليّة. وهذا الهجوم على اللباس العصري لم يكن مقتصرًا على المسلمين، بل كان شائعا حتى في أوساط المسيحيين، واستمرت هذه الهجومات واندرجت في حملة أكبر، كان منها الهجوم على المسرح بدعوى أنه يمثل خطر الانسلاخ عن التقاليد، كالاختلاط على الخشبة بين النساء والرجال.

وطفت على السطح بجانب قضية اللباس، قضية المرأة وتربيتها ونزع الحجاب عنها واختلاطها، اعتبرها عزيز العظمة من مقدمات علمنة الحياة الاجتماعية، وعلامة من علامات تحديث المجتمع.

وكل هذه التحولات التي شملت اللباس والمرأة، دفعت العظمة إلى القول " كان من الواضح إذن أن عالما جديدا هو في طور التكوين استند إلى أسس فكرية واجتماعية وثقافية خارج عن السلطة الدينية دون أن تكون خارجة عليها. وقام في ظرف كانت السلطة تعمل فيه على انتقال السلطة الاجتماعية

من التنظيمات الوسيطة - ومنها الملك - إلى الدولة المخترقة للمجتمع والخالقة للفرد".²⁰

وعلى مستوى التحولات القانونية، والتي يعتبرها العظمة من أهم التحولات التي تعكس

الجانب العلماني الواضح في القرن التاسع عشر، سيتم إنشاء جهاز قضائي خارج عن السلطة وعن علم الهيئة الدينية - القضائية، وإدخال قوانين أساسية ذات أسس منفصلة تمام الانفصال العلمي عن علم واجتهاد هذه الهيئة وتراثها.

وتضمنت تلك القوانين الكثير من التقنيات كمسوغات كانت في كثير من بنودها مناقضة لنص الشريعة ولروحها، مما جعلها موضع مقاومة شديدة من الهيئة الدينية - القضائية بنشاط في اسطنبول وتونس، ومقاطعة سلبية في أماكن أخرى.

ولقد استمر قانون العقوبات العثماني لسنة 1840م، معتمدا على القانون الجنائي الفرنسي لعام 1810 كأحد مصادره، مؤسسا القانون الجنائي على أسس منظمة، حيث ألغى عقوبة الرجم في الزنى، وقطع يد السارق والردة كجريمة. " متيحا ولأول مرة في تاريخ الإسلام، إحدى الضمانات اللازمة لتقرير الحريات الأساسية"²¹ أنشئت في هذا الإطار محاكم جديدة كانت في جهازها القضائي تعتمد على المؤسسات التربوية الجديدة التابعة للدولة دون الرجوع إلى القضاة التقليديين، إضافة إلى تقنين التجارة وتنظيم قوانينها بناء على القوانين الفرنسية سنة 1850م، كما أعيد تنظيم صيغة تطبيق هذه القوانين، بحيث صار الأمر منوطا بمحاكم تجارية تابعة لوزارة التجارة. فكانت هذه المحاكم في نظر المؤلف أولى المؤسسات القضائية الخارجة عن سلطة شيخ الإسلام وجهازه، كما كانت أول الأجهزة القضائية التي اعتبرت شهادة الذمي مساوية لشهادة المسلم، وكان بذلك هذا العمل "خطوة في سبيل نقل المجتمع من طور الدولة الاستيعابية إلى الدولة ذات النموذج البرجوازي القائم على مفهوم المواطنة".²²

(20) م.ن (ص 111)

(21) م.ن (ص 111)

(22) م.ن (ص 111)

(19) محمد أركون: « تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986 (ص 106)

التحديث على المستوى الفكري

لكن ما هي انعكاسات هذه الإصلاحات، في نظر عزيز العظمة على المستويين الفكري النظري والثقافي بشكل عام؟

إن دولة التنظيمات كما يراها العظمة لم تقم في ارتباط مع ما سبقها من أشكال الحكم، بل هي دولة انتقالية قامت في ظروف انقطاع مع ماضيها: "انقطاع اقتصادي أتت به الرأسمالية العالمية التي حددت التخلف والتبعية نمطا لمعاصرة اقتصادات هذه الدولة، وانقطاع اجتماعي ترتب على فوات بنى إنتاجية وريفة قضت عليها التحولات الاقتصادية في القرن التاسع عشر (. . .) وانعطافات ثقافية تمثلت بأوضح أشكالها في انزواء الثقافة الدينية على هوامش الثقافة الرسمية التي تأسست على الثقافة والعلوم الأوروبية"²³.

وقد قامت الثقافة الجديدة يقول المؤلف: "في تضاعف الدراسة التقنية، وكانت بنت زمانها، القرن التاسع عشر، فجاءت وضعية، تفاقية، نفعية"²⁴ وأصبحت بذلك الأفكار الجديدة من الإلزام لدرجة، أنها أصبحت معيار قبول المفاهيم القدسية أو نبذها "بل أصبحت السلطة الثقافية والعقلية الجديدة تقابل السلطة المعرفية التي كانت للدين"²⁵. مما نتج عنه ظهور مثقفين جدد من علمانيين وإصلاحيين إسلاميين، كانوا في مضامين أفكارهم "نتاجا لكونية ثقافتهم، ولتوسلها مفاهيم كانت دارجة في عصرهم بمعناه الكوني"²⁶.

وإذن، كانت المرجعيات الأساسية للخطاب النهضوي العربي عامة في القرن 19، هي الفكر الغربي. إلا أن هذا الفكر كان ينظر إليه في بعده الكوني ولم يكن يتحدد قط بحدوده الجغرافية، من هنا نفهم لماذا لا يحصر عزيز العظمة العلمانية في دين من الأديان ولا في رقعة جغرافية وتاريخية، فالعلمانية بالنسبة له مسألة كونية ملتصقة بمسيرة التاريخ الكوني، لهذا يرى أن مسيرة التاريخ الاجتماعي والثقافي العربي محكومة بهذا المسار "بالرغم

ونفس هذه التطورات شكلا ومضمونا التي حدثت في قلب الدولة العثمانية، ستعرفها مصر والأناضول والشام.

وفي خضم هذه الأحداث والتحولات برزت، فكرة الانتماء القومي للوطن داخل الدولة

العثمانية قبيل وإبان الحرب العالمية الأولى، وهذه الفكرة في حد ذاتها حسب المؤلف، بداية لتفكك فكرة الانتماء الديني، أي الانتماء إلى الدولة العثمانية، وبالتالي نتيجة من نتائج الحداثة السياسية التي بدأت تظهر معالمها في الوطن العربي، وخروج الدولة من طابعها المللي (أي الديني والطائفي) إلى الطابع العلماني (التحديثي). صاحب هذا التنفيذ جملة من الإصلاحات سنة 1916م. من أهمها إخراج شيخ الإسلام من الوزارة، ووضع المحاكم الشرعية تحت وصاية وزارة العدل بدلا من شيخ الإسلام وإعادة تنظيم الأوقاف بعد نزع سيطرة شيخ الإسلام عليها ووضعها تحت وصاية وزارة خاصة مستحدثة. إضافة إلى تحويل المرجعية الإدارية للمدارس الدينية من شيخ الإسلام إلى وزارة التربية.

وما سيزيد من تكريس هذا التوجه الإصلاحية على المستوى السياسي، هو الثورة الكمالية ونتاجها السياسية والاجتماعية والثقافية، بقيامها بأول خطوة في اتجاه علمنة الدولة وتحديثها، بإلغائها للخلافة سنة 1924م، وما تلا ذلك من قوانين جديدة كان هدفها تحديث هياكل المجتمع التركي، كالغاء وزارة الأوقاف والشرعة، وإغلاق المدارس الدينية بتوحيد نظام التعليم، وإلغاء الأحكام الشرعية في كل المجالات بتوحيد التشريع والقضاء، وإلغاء حق الرجل في الطلاق وتعدد الزوجات، ثم منع الطرق الصوفية وكل التجمعات القائمة على أسس دينية أو طائفية، ومنع الدعاية ضد العلمانية سنة 1926، ثم فرض السفور على المدرسات والطالبات، وعلى زوجات موظفي الدولة أثناء حضور الاحتفالات الرسمية مع أزواجهن.

(23) م.ن(ص143)

(24) م.ن(ص143)

(25) م.ن(ص143)

(26) م.ن(ص143)

من إعادة الاعتبار لمؤسسات دينية خالية وإلى عمل ديني بال في مجال الصراعات السياسية.²⁷

إن حركة التحديث والعلمنة التي عرفها العالم العربي في القرن التاسع عشر، على جميع المستويات السياسية والقانونية والثقافية والاجتماعية، استمرت على نفس الوثيرة، بل وتعمقت عند ظهور الدولة الوطنية المستقلة "استمرت الدولة الليبرالية، وبعدها الدولة الوطنية الثورية، في سلوك سبيل الدولة التنظيمية في محاولتها اختراق المجتمع بالثقافة أولاً، وبالتنظيم السياسي الوحداني لاحقاً، وبمحاولتها اتخاذ دور أخلاقي فكري، قائم على فكرة الهيمنة لايدولوجية، وعلى نقض البلقنة الاجتماعية - الثقافية الاستيعابية"²⁸.

واستمرت حركة التحديث في العالم العربي في القرن العشرين، الذي تميز نصفه الأول بتأسيس التحديث وتجسيده في مؤسسات وجمعيات تدافع عن العلمنة والتجديد، وتدعو إلى الانعتاق من هيمنة المؤسسات التقليدية والدينية. في مقابل ذلك ووجهت هذه الحركة بمعارضة شديدة من طرف المدافعين عن التقليد، كما جرى لطف حسين بعد ظهور كتابه "في الشعر الجاهلي"، وقبله على عبد الرازق في أعقاب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" مع مؤسسة الأزهر، أو ما واجهته نظيرة زين الدين بعد نشر كتابها "الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرر العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي"، في استخدامها للحجج الدينية في الانتصار لحقوق المرأة. ورغم هذه المعارضة عرف العالم العربي في هذا القرن عدة محطات ومظاهر للعلمانية تلخصها مع عزيز العظمة في الإصلاحات القانونية والإنتاج الثقافي الذي عرفه العالم العربي.

وبالنسبة للمؤلف، "جاء وضع القوانين المدنية العربية الموضع الأكمل لإدراج الوطن العربي. في الكونية الرأسمالية ولتزع الطابع الديني عن المعاملات اليومية لأفراده، فكانت تلك القوانين إحدى أهم معالم العلمانية في الحياة العربية"²⁹.

والاتجاه العام للإصلاحات القانونية منذ القرن التاسع عشر، كما يراه العظمة استمر باتجاه المزيد من تهميش أو إلغاء الجانب الديني والشرعي في القانون. فالقانون الجنائي المصري لعام 1973م، يسقط كل إشارة إلى الدينة، والأمر نفسه نراه في قانون العقوبات السوري لعام 1949م الذي ألغى كل إشارة إلى القصاص والجلد، وكان مستوحى من القانون اللبناني، أما في أقطار المغرب العربي، فقد عاشت ازدواجية في النظم القانونية بين ما يطبق على الأجانب والمجنسين جنسية فرنسية وبين المحليين.

وفي ما يتعلق بالإنتاج الثقافي كمظهر من مظاهر ازدهار العلمانية لم ينحصر الأمر في مجال ثقافي واحد، بل تبلور في جميع المجالات فمثلاً على صعيد المجالات، برزت مجلة "المقتطف" لإسماعيل مظهر و"الهلل" وهي قديمة التأسيس وواسعة الانتشار، والمجلة "الجديدة" (1927-1924) لسلامة موسى، كما أسس فؤاد حروف وسلامة موسى "المجتمع المصري للثقافة العلمية" سنة 1939م وانظم إليها إسماعيل مظهر، كما تأسست في سوريا مجلة "الحديث" سنة 1926م، ثم مجلة "الطلعة" سنة 1935م أول مجلة عربية ذات توجه اشتراكي ماركسي، وكان من مناصريها إحسان الجابري، وجميل صليبا، وقسطنطين زريق، وأمين الريحاني، وجبرائيل جبور. ومن أهم ما قامت به هذه المجلات هو نشر الفكر العلمي، والثقافي العقلي التنويري في مواجهة العقلية الدينية التقليدية.

أما في مجال الأدب والشعر، فقد كان لشعراء الرابطة القلمية في أمريكا الشمالية، وخصوصاً لجران خليل جبران، أثر عظيم الأهمية في مجال الشعر العربي الحديث "خصوصاً في استخدامه الصور والأنفاس الانجيلية والتوراتية، بعد أن كانت هذه قد أضحت علمانية، ذات ارتباطات وتدايعات رمزية ومعنوية كونية أخرجتها عن إطارها المسيحي"³⁰. كما يمكن أن يقال الشيء نفسه عن أثر سعيد عقل في فترة الرومانسية، وبدر شاكر السياب الذي وطن الرموز المسيحية واستخدمها مع رموز إسلامية وثنية تموزية، وعن خليل حاوي وأدونيس وغيرهما.

(27) م.ن(ص143)

(28) م.ن(ص194)

(29) م.ن(ص143)

(30) م.ن(ص143)

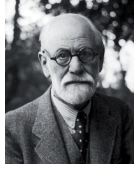
أما الرواية والقصة فكانتا أيضا مجالين هامين لمواجهة التوجه التقليدي الاجتماعي الثقافي للأدب"

المتمثل في شخصيات قلقة، " كما هو الشأن عند سهيل إدريس وإحسان عبد القدوس وليلى بعلبكي وحنّا مينة وشوقي عبد الحكيم، كما استخدمت الرواية عند نجيب محفوظ وجمال الغيطاني " استخداما ذا مرجعية دون المرجعية الأصلية التراثية أو الدينية". بل يبدو في نتاج نجيب محفوظ - يضيف العظمة - توجه وضعي تطوري علموي، جعل فيه العلم وريثا للدين في العصر الحديث.

وفي مجال كتب التراث يمكن الاستشهاد بكتب عديدة نأخذ من بينها كتابين " في الشعر الجاهلي " لطف حسين و"الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق بحكم ما خلفاه من آثار على الفكر العربي، وما مثلته قضيتهما - في نظر العظمة - كمحطة رئيسية " في سياق الهجمة الدينية على تعميم العقلانية العلمانية وأسس النظر التاريخي على مجالات اعتبرها الدينون حكرا عليهم".³¹

لقد وقفنا على هذه المحطات لنبين مدى استمرارية حركة التحديث والعلمنة في العالم العربي في القرن العشرين كما أوردتها عزيز العظمة كامتداد للقرن السابق عليه "وكتعبير عن التفوق التاريخي، والحضاري لثقافة الدولة التنظيمية على ثقافة المجتمع، ولارتقاء تنظيماتها على تنظيماته، ولتقدم عالميتها على محليته، ولمواءمة مرجعيتها الفكرية والعملية لعلمانية العصر"³². كما نبين الاختراق الثقافي للمجتمعات العربية من قبل الثقافة العقلية للحضارة الكونية، وظهور فئة جديدة من المثقفين التربويين والقانونيين والأدبيين ذوي الثقافة العقلية البورجوازية تحت رعاية الدولة الاستقلالية، أو الدولة الوطنية، كوريثة للدولة التنظيمية. ويعني كل ذلك - حسب عزيز العظمة - أن العلمانية كمحطة لم تكن بعيدة عن نشوء الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي، بل ارتبطت بها ارتباطا وثيقا للخروج من المحلية والانكماش إلى الكونية والعالمية.

كل مؤسسات الثقافة وتعاليم الحضارة ذات أصل بشري والدين عُصاب وسواسي جماعي



فرويد

وهناك علاوة على ذلك مزية أخرى: فعن طريق نوع من العدوى والانتشار امتد الطابع، طابع الحرمي، طابع الماوراء إذا جاز التعبير، من بعض التحريمات الهامة سيجموند القليلة إلى جميع المؤسسات والقوانين والشرائع الحضارية الأخرى. والهالة لا

تناسب كثيرا في أحوال عديدة هذه الأخيرة؛ فهي لا تنفي فحسب بعضُها بعضاً يملأها تدابير وإجراءات متناقضة تبعاً للزمان والمكان، بل تحمل جميعها أيضاً بصمة اللاكمال البشري. وفي ميسورنا أن نميز فيها بسهولة ما ينجم منها عن مخاوف وهواجس غير بعيدة النظر هي محض تعبير عن مصالح ضيقة وحقيرة، وما ينجم منها أيضاً عن مقدمات منطقية غير مستوفية للشروط. ومن هنا لا محيص عن إخضاعها للنقد، وهذا النقد يقلص بنسب مؤسفة الاحترام الواجب لمقتضيات ثقافية وحضارية أخرى أمتن وأفضل تبريراً. ولما كانت مهمة دقيقة وحساسة هي مهمة الفصل والترجيح والاختيار بين ما يأمر به الله نفسه وما يصدر عن سلطة برلمان كلي القدرة أو قضاء أعلى، فسيكون من الأفضل بلا جدال أو نقاش أن ندع الله بعيداً عن المسألة كلها وأن نقر بصدق وصراحة بالأصل البشري البحث لجميع مؤسسات الثقافة وتعاليم الحضارة. وما أن يسقط عن هذه القوانين والشرائع ادعائها لنفسها منشأ مقدساً، حتى تتحرر كذلك من تشنجها وثباتها غير القابل للتبديل. عندئذ ستوفر للناس المقدرة على أن يفهموا أن تلك القوانين والشرائع لم توجد للجمهم وكبحهم بل لخيرهم وصالحهم، وسيقفون منها بالتالي موقفاً أكثر وداً، وبدلاً من التطلع إلى إلغائها سيتطلعون فقط إلى

«(...) حين قطع القديس بونيفاسيوس شجرة الساكسونيين المقدسة، انتظر الحاضرون أن يقع حدث رهيب انتقاماً من الجرم العظيم. لكن لم يقع شيء، فتقبل الساكسونيون المعمودية.

مما لا شك فيه أن الحضارة حرّمت على الإنسان أن يقتل قريبه (...) حرصاً منها على حياة البشر المشتركة التي كانت ستستحيل لولا ذلك التحريم (...)

[إن] انعدام الأمن وتعرض حياة الفرد لنفس الخطر الذي تتعرض له حياة الجميع يجمعان شمل البشر في مجتمع يحرم على الفرد أن يقتل، لكنه يحتفظ لنفسه بالحق، باسم هذا المجتمع عينه، في قتل من ينتهك ذلك التحريم. وعندئذ تكون العدالة والعقاب.

بيد أننا لا نصارح الآخرين بهذا الأساس العقلاني لتحريم القتل، وإنما نؤكد لهم أن الله هو الذي قرره. ونحن نسمح لأنفسنا بأن نتكهن بنياته ونخمن مقاصده، ونجد أنه هو الآخر لا يريد أن يُفني البشر بعضهم بعضاً. ونحن بعملائنا هذا نلبس التحريم الحضاري رداء من الأبهة والعظمة ولكننا نجازف بالتالي بأن يغدو التقيد به مرهوناً بالإيمان بالله.

أما إذا أقبلنا عن هذا المسعى، وأما إذا لم نعز إلى الله إرادتنا الخاصة، وأما إذا اكتفينا أخيراً بإقامة التحريم الحضاري على أساس دوافع اجتماعية، فإننا نكون قد تخلينا في هذه الحال عن طابعه الحرمي، لكننا أيضاً نكون قد جعلناه بمنأى عن أي خطر.

تحسينها (...)

لرغبات فحسب، بل أيضا على تذكّرات تاريخية هامة. فما أعظم وما أوسع السلطان الذي سيتقلده الدين بنتيجة هذا التعاون بين الماضي والمستقبل! لعلنا سنعاين، بفضل تشابه يرد هنا إلى ذهننا، بزوغ ضوء جديد يبين تلك المواد ويوضح ما غمض منها. صحيح أنه ليس من المستحسن نقل مفاهيم من التربة التي نمت فيها إلى تربة نائية، ولكن لا بد لنا هنا من أن نوضح كنه ذلك التوافق: نحن نعلم أن الطفل البشري لا يستطيع أن يكمل تطوره وارتقائه نحو الحضارة من دون أن يمر بمرحلة عُصايبية مستفحلة بقدر أو بآخر. وهذا يتأتى من أن الطفل عاجز عن أن يقيم بعملذهني عقلي ذلك القدر الكبير من الدوافع الغريزية الكامنة فيه، وهي دوافع لن تكون له بها حاجة في ما بعد بوصفه متمدنا ومتحضرا، وعليه من ثم أن يتغلب عليها ويقهرها بأفعال كبتية يخفي وراءها عادة باعث خوف. ومعظم ضروب العصاب الطفلي هذه تختفي تلقائيا حين يشب الطفل عن الطوق. وفي مقدورنا كذلك أن نفترض أن البشرية تمر بجمليتها، أثناء تطورها وارتقائها، بحالات مشابهة للعصاب (وللأسباب ذاتها). فما كان للبشرية، في عصور الجهل والضعف الفكري التي مرت بها في البداية، أن تتخلى عن الغرائز بالمقدار الذي تستوجه حياة البشر المشتركة إلا بفضل قوى وجدانية خالصة. وتلبث عصارة هذه المساعي والجهود، المشابهة للكبت، والتي جرت في عصور ما قبل التاريخ، تلبث على قيد الوجود لحقبة مديدة من الزمن بوصفها جزءا لا يتجزأ من الحضارة. هكذا يمكن القول بأن الدين هو عصاب البشرية الوسواسي العام، وبأنه ينبثق، مثله مثل عصاب الطفل، من عقدة أوديب، عن علاقات الطفل بالأب. وانطلاقا من هذه التصورات، يمكننا أن نتوقع أن يتم العزوف عن الدين عبر سيورة النمو المحتومة التي لا رادّ لها، كما يمكننا أن نحسد بأننا نمر في الساعة الراهنة بهذه المرحلة من التطور على وجه التحديد.

بناء عليه، يتوجب أن يكون موقفنا حيال هذه الظاهرة كموقف المربي المتفهم الذي لا يعارض التطور الجديد الذي يواجهه، بل يسعى على العكس إلى تشجيعه وبيد كل ما في وسعه كي يُلطّف، لا أكثر، من حدة العنف الذي يتم به. وهذا التشابه لا يستوعب بالأصل ماهية الدين. فلئن كان الدين

لكن هنا تتدخل شبهة مفاجئة لتشوش علينا مرافعتنا ودفاعنا عن الأساس العقلاني المحض للأحكام الثقافية والمقتضيات الحضارية، أي إرجاعنا إياها إلى الضرورة الاجتماعية. فقد اخترنا كمثال نشأة تحريم القتل. فهل يتطابق العرض الذي قدمناه والحقيقة التاريخية؟

نخشى أن يكون الجواب بالسلب، والدلائل تشير إلى أن عرضنا لا يعدو أن يكون إنشاء عقلايا. وقد درسنا بواسطة التحليل النفسي هذه النقطة المحددة من تاريخ الحضارة ووجدنا أنفسنا مكرهين، على ضوء تلك الدراسة، على القول بأن الأمور جرت على غير هذا النحو في الواقع؛ فالدوافع العقلية الصرفة لا كبير وزن لها حتى لدى الإنسان المعاصر، في مواجهة الغرائز والأهواء (...) ولعل ذرية هذا الحيوان [البشري] كانوا سيستمرون إلى اليوم في إفناء بعضهم بعضا بلا رادع ولا مانع لو لم تؤد إحدى جرائم القتل تلك - قتل الأب البدائي - إلى رد فعل انفعالي جامح ومثقل بالنتائج. وعن رد الفعل هذا تفرعت الوصية: لا تقتل! تلك الوصية التي كانت تقتصر في ظل الطوطمية على الحيوان البديل عن الأب، ثم اتسع نطاقها في ما بعد لتشمل الغير، وهي لاتزال إلى اليوم عرضة للانتهاك من حين لآخر.

غير أن ذلك الأب البدائي (...) كان بعيما لله، النموذج الذي احتدته الأجيال اللاحقة في تشكيلها للوجه الإلهي. والتفسير الديني لا يجانب الصواب حتى الآن: فقد كان لله دور فعلي في نشأة ذلك التحريم، وعن تدخله، لا عن فهم الضرورات الاجتماعية، رأى النور. وواقعة عزو الإرادة الإنسانية إلى الله واقعة مبررة تماما، ولقد كان بنو الإنسان على علم بها بالفعل: فقد كانوا قد تخلصوا من الأب بالعنف، وكرد فعل منهم على فعلتهم المجرمة، قرروا أن يحترموا مذ ذاك إرادته وأن يُجَلُّوا مشيئته.

المذهب الديني يُنبِئنا إذن بالحقيقة التاريخية، وإن في شكل محوّل ومقنّع. وعزُّنا العقلاني على العكس من ذلك، يُكذِّبها.

ها نحن إذن قد بتنا على بَيِّنَةٍ من أمرنا الآن: إن تراث الأفكار الدينية لا ينطوي على تحقيقات

أن اللقلق هو الذي هو الذي يأتي بالمواليد. فهنا أيضا نقول الحقيقة في إهاب من تنكير رمزي، لأننا نعلم ماذا يعني الطير الكبير. لكن الطفل لا يعلم ذلك، وهو لا يسمع سوى تشويه الحقيقة، ويعتبر نفسه مخدوعا، ونحن نعلم مدى ريبته بالأشخاص الكبار وما يتفرع عن هذا الشعور من طبع مشاكس (روح المناقضة). وقد تكون لدينا الاقتناع واليقين بأنه من الأفضل أن نمتنع عن مثل هذا التنكير الرمزي للحقيقة، وألا نضنّ على الطفل بمعرفة حقيقة وضع الأشياء آخذين بعين الاعتبار درجة تطوره الفكري.

(...) هل في وسع عالم من علماء الأنثروبولوجيا أن يقدم لنا الدليل على أن طبيعة الدماغ لدى شعب من الشعوب هي التي تحتم أن تسود لديه عادة تشويه رؤوس الأطفال منذ نعومة أظفارهم عن طريق إحاطتها بالأطواق؟ ألا تأمل ملياً في التضاد المحزن القائم بين الذكاء المشع لطفليجيد الصحة وبين الضعف العقلي لراشد متوسط. فهل من رابع المستحيلات حقا أن تكون التربية الدينية على وجه التحديد هي العلة الأولى لذلك الضرب من الذبول والنحول؟

أعتقد أنه لا بد أن يمر وقت طويل قبل أن يشرع طفل من الأطفال بالاهتمام بالله وبأمر الغيب إذا لم يجد من يحدثه عنها في وقت مبكر. وقد تسلك الأفكار التي سيكونها عن ذلك نفسا الطرق التي سلكها أسلافه، لكننا لا ندع هذا التطور يتم من تلقاء نفسه، بل نفرض عليه المذاهب الدينية في سن لا تتيح له أن يعيرها اهتماما ولا تمكنه من استيعاب أهميتها. أفليس البندان الرئيسيان في المناهج التربوية الحالية تأخير النمو الجنسي لدى الطفل وإخضاعه منذ نعومة أظفاره لسلطة الدين؟ فهل من العجب في هذه الحال أن تكون المذاهب الدينية قد أضحت بالنسبة إليه منعة غير قابلة للطعن، يوم تفتح لديه ملكة التفكير؟ وهل تعتقد علي كل حال أنه في صالح تطور الوظيفة الفكرية أن يُسلط سيف التهديد بعذابات جهنم للحيلولة بين الفكر وبين التطرق إلى مسألة لها مثل تلك الأهمية العظيمة؟

(...) من العبث الذي لا جدال فيه [طبعاً] أن نتطلع إلى إلغاء الدين بالعنف على الفور ودفعه واحدة. فمثل هذا المشروع لن يكون له أولاً أي حظ في النجاح. فلا الحجج ولا النواهي بقادرة

يشتمل من جهة أولى على قيود ذات صفة قسرية لا نجد مثيلاً لها إلا في ما يشتمل عليه عصاب الفرد الوسواسي، فإنه يستتبع من الجهة الثانية منظومة أوهام تخلقها الرغبة، نافية للواقع، لا نجد نظيراً لها، في حالة العزل إلا في الذهان الهلوسي [من الهلوسة] الذي هو حالة غبطة من حالات الخبل العقلي. صحيح أن المسألة هنا مسألة مقارنات، ولكنها مقارنات تحدونا وتسهل علينا فهم الظاهرة الاجتماعية. والحق أن علم الأمراض الفردي لا يقدم لنا معادلاً دقيقاً.

كثيراً ما يلاحظ الملاحظون (انظر بهذا الصدد أعمال، وبوجه خاص أعمال ث. رايك) أن التشابه بين الدين وبين العصاب الوسواسي قائم حتى في التفاصيل، وأنه لولا هذا التشابه لما أمكن فهم العديد من خصائص تكوين الأديان وأشكاله. وبالتوافق مع هذا كله، نجد المؤمن الحق في منجى إلى حد كبير، من خطر بعض الأمراض العصبية؛ فارتضاؤه بالعصاب الكوني يعفيه من مهمة اصطناع عصاب شخصي لحسابه الخاص.

إن الاعتراف بما لبعض المذاهب الدينية من قيمة تاريخية يزيد في مقدار الاحترام الذي نسلم به لها، لكنه لا ينال البتة من قيمة ما نفترضه من وجوب إقصائها واستبعادها عن تعليل الأحكام الثقافية والمقتضيات الحضارية. بل على العكس من ذلك تماماً! فقد أتاحت لنا تلك النضالات التاريخية أن نعقل، إن جاز التعبير، المعتقدات الدينية بوصفها مخلفات عصبية، ومن المباح لنا الآن أن نقول إنه قد دقت في أغلب الظن ساعة استبدال نتائج الكبت بنتائج العمل الذهني العقلي - تماماً كما يحدث في المعالجة النفسية التحليلية للعصابيين. وفي مستطاعنا أن نتكهن بأن هذا التصحيح للفرائض الثقافية والحضارية لن تتوقف عند تجريدها مما تتسم به من عظمة وأبهة وقداسة، بل إن المراجعة العامة لهذه الفرائض لا بد أن تؤدي إلى إلغاء الكثير منها. وليس لنا أن نأسف على ذلك (...) كذلك لا يجوز لنا أن نأسف على تخلينا عن الحقيقة التاريخية إذ نقبل بالتعليل العقلاني للفرائض الحضارية. فالحقائق التي تنطوي عليها المذاهب الدينية مشوهة ومموهة إلى حد لا يستطيع معه البشر أن يتعرفوا فيها الحقيقة. وهذه الحالة مشابهة لتلك التي تقوم حين نروي لطفل

الغيب أو يوم يركز كل طاقاته المحررة على الحياة الأرضية، إلى أن يجعل الحياة قابلة للاحتمال من قبل الجميع، ولن تسحق الحضارة بعدئذ أحدا. يومئذ، سيكون في وسعه أن يردد، بلا أسف، مع واحد من زملائنا في الارتياح وقلة التصديق[هايني]:

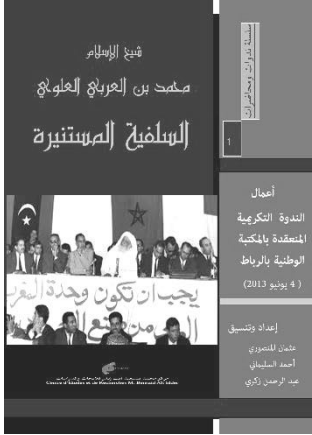
إننا تاركون السماء
للملائكة وللعصافير!

من كتاب "مستقبل وهم" لسيغموند فرويد
ترجمة جورج طرابيشي. دار الطليعة. الطبعة الرابعة.
آذار (مارس) 1998. بيروت. لبنان. ص.ص: 56، 58، 59، 60

على أن تجعل المؤمن يتخلى عن إيمانه. وحتى إذا كتب لنا الفلاح في ذلك، فلن نكون قد أتينا إلا عملا فظا. فمن اعتاد طوال عشرات السنين على تعاطي المنومات لن يذوق طعما للنوم إذا مُنعت عنه دفعة واحدة. ومفعول العزاء الذي يقدمه الدين للإنسان يمكن المقايسة بينه وبين المنومات. (...) [ولكن] لا يخالجننا ريب البتة في أن الإنسان (...) سوف يجد نفسه في الوضع الذي يجد فيه الطفل نفسه إذا غادر البيت الأبوي حيث كان يطيب له العيش ويلقى الدفء. لكن أليس طور الطفولة مقيضا له أن يتقضي ويزول؟ فالإنسان لا يمكن له أن يظل أبدا الدهر طفلا، ولا محيىص له في نهاية الأمر من المغامرة والمخاطرة بنفسه في الكون المعادي (...) [و] إنه ليس بالمكسب القليل أصلا أن يعلم الإنسان أن ليس له من قوى يعتمد عليها غير قواه الذاتية (...) ولا شك في أن الإنسان سيتوصل، يوم يقطع رجاءه من عالم

يصدر قريبا عن المركز:

شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي السلفية المستنيرة



هو عنوان الكتاب الذي سيصدر قريبا ضمن سلسلة «ندوات ومحاضرات» وهو تجميع لمواد الندوة التكريمية التي كان المركز عقدها يوم 4 يونيو 2013 بالمكتبة الوطنية بالرباط.

وساهم فيها بعروض :

عبد اللطيف الحناشي (تونس)

أحمد مولود اعويمر (الجزائر)

محمد المصباحي

الموساوي العجلالوي

محمد المعروف الدفالي

حسن أوريد

إدريس حمادي

محمد فلاح العلوي

عبد العالي العمراني جمال

أحمد السليمان

بالإضافة إلى شهادات كل من :

عائشة بلعربي العلوي

محمد علال سينا

مولاي هاشم العلوي

ومحمد بنسعيد أيت إيدر

الملف

4- ندوة الربيع

بمساهمة

مستطفي بوهندي

محمد أمين الركالة

عبد الصمد بلخير

عمر إعرشان

محمد الساسي

ندوة في موضوع

السياسة والدين

محمد العوني :



مساء الخير مرحبا بكم في هذه الندوة التي تنظمها مجلة الربيع، في إطار العدد الأول من المجلة الذي يعد له الفريق منذ أسابيع... وبهذه الندوة نتمنى أن نصل لاستكمال المادة الأساس لمحور العدد الأول وهو الدين والسياسة.

في هذه الندوة نرحب بالأساتذة المساهمين معنا فيها: الأستاذ عبد الصمد بلكير، الأستاذ عمر إحرشان ، الأستاذ محمد أمين الركالة، الأستاذ محمد الساسي و الأستاذ مصطفى بوهندي.

طبعاً لن نحتاج مرة أخرى لتوضيح أن الغرض من هذه الندوة هو أن نطرح ونعمق معكم الأسئلة الكبرى والصعبة، بخصوص هذا الموضوع الشائك والمؤثر جوهرياً في جزء كبير من حياتنا الثقافية والسياسية التي لا زالت مرتتهنة لتاريخها وإشكالاته العالقة.

ولوضعكم في الإطار العالم لهذه المائدة الفكرية، نقول بأنه ليست هناك قواعد تنظيمية للندوة، سوى قاعدة واحدة وهي الحرص على ضمان أقصى ما يمكن من التوازن من حيث المدة الزمنية المخصصة لكل متدخل مع شيء من التركيز الذي سيتيح لنا تغطية كل محاور وأسئلة الندوة، والكل طبعاً بدون حدود أو قيود على أي رأي كيفما كان.

ولتسمحوا لي أيها السادة في البداية أن أعطي الكلمة للزميل عبد الرحيم تفنوت حتى يفتح باب التساؤلات وي طرح بعض الأفكار والخطوط العامة على سبيل تأطير الحوار الذي سيجري في هذه الندوة.

عبد الرحيم تفنوت:

مساء الخير الإخوة الحاضرين... سأحاول أن أثّر على الأقل أربعة قضايا في أربعة مستويات بشكل سريع لإثارة بعض



مما يقض مضجعنا وما يثيرنا في هذا النقاش حول علاقة الدين بالسياسة في وضعنا الراهن اليوم.

لا شك أن إشكال العلاقة بين الدين والسياسة اليوم أصبحت له أبعاد جيوسياسية... فالقضية لم تعد محصورة في بلد أو في مجموعة من البلدان، بل أصبحت مطروحة على مستوى العلاقات بين الدول كجزء من التحولات

الكبرى التي يعيشها العالم على الأقل منذ سنة 1989 إلى اليوم.

فلماذا تتنامى وتحتد اليوم بالذات ظواهر العودة إلى استعمال الدين من طرف الفاعلين السياسيين سواء داخل المجال الترابي لكل دولة وطنية أو في العلاقات الدولية بين الدول والتكتلات؟ هذا على المستوى الأول.

أما على المستوى الثاني والذي يهمنى داخليا، فكثيرا ما طرح عندنا سؤال الإصلاح الديني، أو التجديد الديني، وكان كل المتتبعين والمختصين بهذا النوع من الأسئلة قد لاحظوا التراكم الكبير في الإنشاء الأدبي والسياسي حول هذا الموضوع، ولكن دون أن يتحقق تقدم ملموس في الواقع، يعادل ذلك الحديث النظري عن الإصلاح... وفي هذا المستوى يكاد الجميع يتفق على أن الأمور محجوزة أوهي في حالة أزمة قوية، حائلة باحتمالات تفجر العلاقات بين السياسة والدين والدولة والدين والمجتمع والدين... فهل تكفي كحل لذلك ما تقترحه علينا الدولة من إعادة هيكلة للحقل الديني، خصوصا إذا كانت تلك الهيكلة لا تتجاوز مستوى تدبير سياسي ظرفي غابته السلطة والتحكم؟ ثم ما هي علاقة المحاولات الجديدة لهذا الإصلاح بتجارب الإصلاح السابقة في تاريخ المغرب الحديث؟

وراءنا في هذه القاعة ملصق يحمل عنوانا كبيرا لندوة كان مركز بنسعيد آيت إيدر للأبحاث والدراسات قد نظمها تكريما لأحد الرواد الكبار للسلفية الوطنية، شيخ الإسلام الفقيه بن العربي العلوي. وهذا يدعونا إلى طرح السؤال التالي:

لماذا نحن اليوم في حاجة إلى هذا الفقيه وأستاذه أبي شعيب الدكالي وتلامذته كعلال الفاسي والفقيه الغازي وبوشتي الجامعي والمهدي بن بركة وعبد الله إبراهيم وغيرهم... وهل المطلوب هو تحرير السياسة من الدين أم تحرير الدين من السياسة، أم أن ثمة طريقا ثالثا توفيقيا؟ ما هو؟ وماهي ضمانات عدم تحوله إلى مجرد تلفيق؟

المسألة الثالثة تتعلق بالحالة الراهنة: كيف يعيش المغاربة اليوم إسلامهم؟ هل يحملون تصورا واحدا للإسلام، أم تصورات متعددة؟ كيف يتمثلون الحقيقة والتاريخ والطبيعة والإنسان والله والشیطان والجن والجنة والنار والحلال والحرام والرزق والبركة والحسد والعين...؟ ماهي علاقة هذه التمثلات بثقافة العصر؟ هل تقف عائقا أمام التقدم أم على العكس تتم إعادة بنائها في التمثل وفي المخيال الشعبي العامبما من شأنه أن يساعد على التقدم؟

وأخيرا تطرح اليوم أسئلة كبيرة: هل المغاربة يعيشون الإسلام كأفيون للشعوب بالتعريف الماركسي الكلاسيكي، أم يعيشون الدين كزفرات معذبين؟ (القسم الثانيمن نفس القولة الشهيرة للفيلسوف الألماني الكبير كارل ماركس) ثم، هل يمكن اليوم اعتبار الدين بوتقة للتحرر من السلطوية، للتحرر من كل الإعاقات التي تكبح الإنسان وتحرمه من حريته، ومن إبداعه الخاص؟

لماذا لم تتأسس الدولة المدنية في مجالنا الثقافي والسياسي بعد كل مخاضات تاريخنا السياسي الإسلامي؟ هل كان العائق دينيا أم سياسيا؟ وما هي الأدوار السياسية التي لعبتها وتلعبها مكونات أخرى كالزوايا في المجتمع الحديث؟ وكيف نفسر اليوم، اختلاف الممارسات السياسية لحركات الإسلام السياسي، رغم وحدة مرجعيتها الفكرية؟

هذه بسرعة بعض القضايا التي نقترح أن نتقاسمها معكم أنتم الذين تفكرون في الموضوع وتنتجون، نريد أخذ آرائكم فيها، طبعاً، كل من موقعه الخاص.

الأستاذ عبد الصمد بلكبیر:



شكرا للإخوة في المجلة وفي المركز... هذه لحظة سعيدة خصوصا والسيد محمد بنسعيد آيت إيدر حاضر معنا...

في إحدى المرات طرح علي سؤال من قبل رجل أمن كبير في المغرب: ما السر وراء مواقفك؟ فدار بيننا نقاش طويل... أجبتة خلالها أن الأمر يتطلب تدقيقا للمفاهيم في معنى الدين والتدين والإيديولوجية والسياسة والدولة والمجتمع. وافترقنا دون أن نلتقي.

أما علاقة ما قلته أعلاه بما نحن بصدد مناقشته فمفاده في رأيي أن هناك خلطاً بين خمس قضايا، يتم التعامل معها وكأنها قضية واحدة، وهي الدين، والتدين، والأيدولوجية الدينية، والتوظيف السياسي للدين، (ما يسمى بالإسلام السياسي) والمؤسسات الدينية، كالمسجد، والضريح، وإمام المسجد، والمؤذن... وبالمناسبة فوزارة الأوقاف الآن تضبط هذا الحقل الأخير بناء على ذاكرة الدولة التركية العلمانية.

أما المسألة الثانية، فكما يقول المناطق لا مقارنة حيث الخلاف. وهذا يعني أنه لا يمكن أن تقارن بيني وبين هذه الطاولة، فالدين شيء والسياسة شيء آخر، ولعل أفضل تعريف للدين هو تعريف محمد صلى عليه وسلم: "الدين فطرة". ماهي الفطرة؟ إنها مصطلح دقيق جداً، ولم يناقشه أحد بتفصيل. أقول باختصار:

إن الفطرة، هي ما به أصبح الإنسان إنساناً... وأقصد خلال وبعد 6 مليون عام هو عمر البشرية، أي اللحظة التي تحول فيها الحيوان إلى بشر، ثم تحول فيها البشر إلى إنسان كما يقول فوكوياما (وعبد الصبور شاهين ويا للمقارنة؟)، تلك هي اللحظة التي أسست ما يسمى بالدين. حيث أصبح للحياة معنى، وأصبح هناك هدف وغدت الجماعة سابقة على كل أمر، وصار هناك نظام للعلاقات بين الناس: لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تكذب، والعمل له قيمة، التضامن له قيمة، المحبة لها قيمة، بالتالي ما لا يمكن لاجتماع البشر بدونه أن يصبح البشر إنساناً.

هذا حدث قبل أن يكون هناك شيء اسمه السياسة... لماذا؟ لأن السياسة بدأت في أقصى منذ 10 آلاف عام، ما دمت لا تنصور السياسة بدون دولة، ولا تنصور السياسة بدون وجود طبقات اجتماعية... ولأن الدولة وليدة صراع بين الطبقات، وذلك بالذات، عندما أصبحت الملكية الخاصة وعلاقة الأسياد والعبيد، أصبح للأسياد حاجة لدولة تحمي مصالحهم، وعندئذ دخلنا في شيء ليس هو الدين، وإنما بالتعريف هو الأيدولوجيا الدينية أي توظيف الدين لمصلحة أيدولوجية طبقية محددة، وهذه ليست "الدين" وإن كانت توظفه.

وهناك نقطة أخيرة لا بد من الإشارة إليها في معرض هذا التوضيح، وهو أنه من المستحيل أن تضبط ترسيمة لتفسير كل شيء، والعلم هو التحليل الملموس للواقع.

والشرط اليوم، للحديث عن الرسالة الدينية لا علاقة له بأي شرط مضى، بما فيه الشرط التاريخي الذي أوجد رجالاً من عيار بلعربي العلوي أو محمد عبده مثلاً... نحن الآن في شرط جديد، وفي خضم النقاش الذي سيأتي بعد، سأطرح مسألة إعادة هيكلة الحقل الديني، لأن هذه المعضلة طرحت أيضاً منذ القرن الخامس الهجري أيام تجربة نظام الملك وهو من أعظم رؤساء الوزراء في تاريخ البشر وليس في تاريخ العرب فقط، في ذلك الشرط بدأت تجربة القرامطة والحشاشين وإلى آخره... أي بدأ الفساد الديني (شعبوية، إرهاب) فاحتاج الأمر لذلك إلى إصلاح لحقله، وتم من قبل الدولة، وعلى يد الإمام الغزالي، ومدرسته "النظامية" في بغداد ونيسابور. وهو ما يقلد اليوم مغرباً(?)



الأستاذ أمين الركالة:

باسم الله الرحمن الرحيم، أنا أشاطر الأستاذ عبد الصمد بلكبيري في قوله بأن الدين هو الجواب عن المعنى هو الذي يعطي معنى للوجود، معنى للحياة، بينما السياسة هي طريقة إدارة الشؤون العامة للناس. إذن إدارة شؤون الجماعة. ومن هذا المنظور فالدين والسياسة يتأثران كلاهما بوجود هامش الحرية. فكلما اتسع هامش الحرية إلا وكان التدين منفتحاً، وكان متعدد، وكانت الرؤيا للدين رؤيا تتسم بنوع من المرونة. لكن حينما يسود الاستبداد، وحينما يضيق هامش الحرية يصبح الدين هو ملجأ المستضعفين والمقهورين، فإن هذا السياق ينتج أفكاراً متأثرة بطابع الاستبداد، وفي نهاية المطاف وكما يقول ابن خلدون: ولع المغلوب بالغالب. عندها يعود إنتاج القهر في شروط أخرى.

في تقديري، وكمسلم، أعتبر أن الحرية هي سابقة على الدين، بحكم القرآن الكريم الذي يقول إنه " لا إكراه في الدين"... فلا إكراه في الدين يفترض أن هناك إمكانية الاختيار ما بين الدين وعدمه، ومن ثم، فإن الحرية سابقة على الدين: أقول الحرية سابقة على الإسلام لأنه لا يمكن اختياري للإسلام إيماناً أو كفراً إلا بوجود الحرية.

وأقدر اليوم بأن غياب هامش الحرية وهيمنة السلطة على الدين في بلادنا، يمثل عاملاً يجعل من إنتاجنا لمظاهر التدين إنتاجات تتسم بنوع من التوتر، وبنوع من القلق، لا يمكن لها ولا تسمح بالانفتاح على الآراء الأخرى، وأقدر أن غياب الحرية اليوم هو أحد الإشكالات التي تعترضنا في مقاربتنا لعلاقة الدين بالسياسة.

الأستاذ محمد الساسي:



كانت هناك دائماً محاولات لتوظيف الدين سياسياً، ولكن الحركات الإسلامية اليوم وجدت في المغرب واقعا جديدا منذ العقود الأخيرة، وهو نوع من العودة إلى الدين أو الحاجة للعودة إلى الدين ... هذه العودة يمكن أن نرجعها إلى عدة عوامل، من ضمنها العامل المتعلق بصدمة العولمة ... العولمة هي في جزء منها صيرورة موضوعية وفي جزء آخر محاولة لفرض قسري لنوع من التمتع الثقافي. فبعض الهويات، تواجه وترد على هذه المحاولة، بالعودة إلى هويتها أو إلى ذاتها، وتعيد صياغة ذاتها لتمييز عن الآخر، خاصة عندما لا نستطيع مواكبة إيقاع العولمة فنحن نعود إلى هوياتنا الأصلية ونغلق فيها ونشتغل في هذا الانغلاق.

المسألة الثانية هي فشل سلسلة المشاريع التي تم اقتراحها. فقد فشل مشروع التحرر الوطني لأنه حصلت استقلالات ولكن بقيت التبعية، وفشل المشروع القومي التحول إلى سياسات محاور ثم إلى طائفية، وفشل المشروع الاشتراكي لأنه في التطبيق، تحولت الاشتراكية إلى رأسمالية الدولة، وفشل المشروع الليبرالي لأنه أنتج القسط السمان التي تحولت إلى طبقات فاسدة عاثت في الأرض نهبا وفسادا تحت ستار من الشعارات والأخلاقيات التي تترافق عادة مع الانفتاح الليبرالي.

ومن العوامل أيضا، الدور السياسي الذي أصبحت تلعبه بعض الأنظمة التقليدية، فبعد تراجع الريادة المصرية بدأت الأنظمة التقليدية كالسعودية تلعب دورا سياسيا في المنطقة أدى إلى زيادة تأثير دورها الثقافي.

طبعا من الأسباب أيضا الثورة الإيرانية، فهذه الثورة الإيرانية دفعت الكثير من الجماهير في منطقتنا إلى التفكير في تقليدها. هناك رغبة في التقليد عندما تظهر أسلوب أو صيغة للتعبير عن انتفاضة ضد الظلم ضد الاضطهاد ضد الفساد وتنجح فإننا نستعير منها على الأقل في الحلم. انسداد الآفاق أمام أجيال جديدة من الشباب انسدت أمامها الآفاق فولد لديها هذا حاجة إلى الأسطورة.

لا أريد أن أقول بأن الدين أسطورة، ولا أريد أن أعتبر أن هذه العودة في حد ذاتها سلبية، أنا لا أنظر إليها بطريقة سلبية، نحن نريد معرفة ما هي الأسباب التي أدت إليها. وقد نضيف إلى ذلك من الأسباب طبعا تلك المتعلقة بالنزاع الفلسطيني والعربي - الإسرائيلي في الشرق الأوسط، وغير ذلك من الأسباب التي خلقت هذا النوع من العودة إلى الدين.

محمد العوني:

الدعوة والممارسة السياسية تلتقيان وتتقاطعان وأحيانا تتناقضان ففي العلاقة بين الديني والسياسي ما هي الأبعاد التي يمكن أن نعتبر اليوم بأنها من جهة تجسيد للتناقض بين الجانبين ومن جهة أخرى تجسيد للامتدادات بينهما؟



الأستاذ عمر إحرشان:

شكرا. أنا بدوري سعيد بالحضور إلى هذا النقاش الذي اعتبره مهما وأساسيا. وبالنسبة للموضوع فهو من المواضيع التي أعتبرها من القاعدة الأساسية للبحث في كل القضايا. عادة في مثل هذه المواضيع التدقيق مهم جدا، وأعتقد أنه في دورة ثانية أو ثالثة سنكون مضطرين للخوض في التفاصيل أكثر.

فالحديث عن الدين والسياسة هكذا بالإطلاق، غالبا لن يفضي إلى نقاش القضية كما ينبغي في مجتمعنا المغربي المسلم. فلفظ الدين عادة سيحيلنا على تجربة أوروبية أو غيرها مرتبطة بالمسيحية. وإطالة الكلام فيها لن يفضي إلى طائل لأن هناك اختلافا كبيرا بين البيئتين. فإذا انطلقنا من بيئة مثل المغرب أو مثل العالم العربي أو مثل العالم الإسلامي (العالم العربي بمسيحيه في بعدهم المشرقي) هي بيئة متدينة، وسؤال العلاقة ليس مطروحا على الإطلاق، لأن الفصل الحدي بين مجال اسمه الدين ومجال اسمه السياسة ليس مطروحا مطلقا.

حين جاء الإسلام، كان مجيئه مختلفا بشكل كبير عن النظام المسيحي بحكم أن هذه الأخيرة عقيدة وليست شريعة، وهو ما سنرجع إليه في ما سيأتي من مناقشات أخرى. اليوم في المغرب أو في العالم العربي والإسلامي نعيش مرحلة الدمج المشوه للمجالين الديني والسياسي.

وفي المغرب، يتجلى تجسيد ذلك على مستوى طبيعة النظام، فقد تم اشتقاق لفظة إمارة المؤمنين وإخراجها من السياق التاريخي الذي أنتجها بمضامينه ومعانيه، إلى مجال أصبح: إما حقلا موازيا، أو حقلا احتياطيا، أو حقلا مغايرا لحقول الدولة بمعناها الحديث.

إن اشتقاق لفظة إمارة المؤمنين قد برز منذ عهد الخلافة الراشدة وبالضبط في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي لم يكن يعني بتاتا نقيض معنيين: هو أن الحاكم يختار من قبل الشعب وأن الحاكم يحاسب من طرف الشعب... وهناك حالات كثيرة، مثل حالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه هو أنه انتخب، ويمكننا أن نتحدث كثيرا عن شكل الانتخاب وطبيعة الكتلة الناجبة، لأن كل هذا مرتبط ببيئة ومرتبطة بزمان

أما مسألة المحاسبة ففيها أمثلة كثيرة مثل قول عمر بن الخطاب حين قال "قوموني"، وواقعة الصداق وتلك المرأة التي ناقشت عمر بن الخطاب كونه أراد أن يحد من قيمة الصداق، ثم مسألة محاسبته حتى على ثيابه كيف حصل عليها... أما اليوم فما نعيشه هو غير ذلك. إنه نموذج من نماذج الدمج المشوه لحقلي الدين والسياسة.



الأستاذ مصطفى بوهندي:

شكرا لكم على هذه الدعوة... أنا جد سعيد لوجودي معكم.

هناك مشكل كبير جدا تحدث عنه الزملاء، وهو مشكل المفاهيم المسبقة عند الفرقاء وإذا كنا نريد أن نحقق ما يسمى بالانتقال الديمقراطي فسنحتاج كثيرا إلى تصغير الخلاف بيننا على الأقل، أو العمل على تحقيق قسط مهم مما أسميه بالتجسير بين الفرقاء الذين يريدون بناء مجتمع ديمقراطي.

في كل الفرقاء، هناك سلفيات، مع العلم أن هناك فرقا بين نقل الفكر وعملية التفكير. فالكثيرون منا هم ناقلو أفكار، وكثير من هذه الأفكار كانت قد أنتجت في أزمنة أخرى وفي أماكن أخرى، ومحاولة إسقاطها على الواقع بغض النظر عن اختلافاته وعن مكوناته تسيء إلى عملية التفكير السليمة... لذلك نحتاج إلى مراجعات مهمة جدا على مستوى المفاهيم عند جل الفرقاء. وقبل ذلك عليهم أن يستعدوا لمناقشة مفاهيمهم

تلك التي ورثوها، ونقلوها، وأخذوها عن وضعيات أخرى وسياقات ليست مثيلة لسياقاتهم... مع ما يترتب عن ذلك من مواقف اتجاه مكونات العملية الديمقراطية التي هي جزء حيوي من مكونات المجتمع.

إذن من المفاهيم الأساسية التي ينبغي أن نركز عليها في موضوع المقارنة التي أشرتم إليها في موضوع الدين والتفريق بين الدين والتدين، هو هذا التواصل أو هذا الاشتراك المهيمن في القيم عند المختلفين. هؤلاء الفرقاء يتفقون على أرضية واسعة شاسعة، أهم شيء فيها هو "الإنسان"... يعني الاتفاق على موضوع الإنسان ومصلحة الإنسان ومركزية الإنسان، وهذا يقتضي اشتغالا على المفاهيم من أجل إعادة مركزية الإنسان سواء إلى الحقل الديني أو إلى الحقل الحداثي... لأن غايتنا في نفس الوقت كفرقاء وكمتكاملين، أن نفهم بأن "الإنسان" أساسي، وأن مفاهيم الاختلاف يجب أن يجري ترسيخها في المجتمع. فعندما نتحدث من الدين لا بد وأن نعيد الأبعاد الإنسانية في الدين، والتي اختفت بسبب نشأة كثير من المفاهيم في إطار الصراع ونحن نعرف أنه عندما تنشأ المفاهيم في إطار الصراع والحرب فإنها تكون مفاهيم "عنصرية" بدرجة من الدرجات.

اليوم، إذا أردنا أن نرجع إلى مفاهيم الدين، فهل نستطيع أن نبنيها من النصوص المؤسسة بعيدا عن التاريخية أو التاريخية، أي في الحقيقة التمييز فيها بين ما هو تاريخي وبين ما هو غير تاريخي.

فكل تاريخ الإسلام هو تاريخي، بكل اجتهادات المسلمين بفقههم وعلومهم وبكل شيء.

وعلى أن نؤكد أن هذه الأشياء ليست "مقدسة" وبالتالي يلزم أن نزيل عنها طابع القداسة ونرجعها إلى التاريخية من جهة.

ومن جهة ثانية علينا أن نرجع للقيم الإنسانية التي يمتلكها الحداثيون: العقلانية، الحرية، العدل، الخير... فهذه كلها قيم إنسانية، والدين هو الآخر يؤسس لها، ويركز عليها، وكذلك تؤسس لها التيارات الحداثية المختلفة... ومن هنا يمكن أن نسير في اتجاه الأخذ بما يقوله القرآن الكريم "إن ربي لطيف لما يشاء".

فهل يمكن لنا اليوم أن نحدث انتقالا ديمقراطيا "لطيفا" في الوقت الذي لا أحد فيه يعطي للآخر حق المشاركة أو أي شيء آخر؟ يجب أن نفهم أن هذه الحقوق طبيعية لكل مكونات المجتمع حتى وإن تطرفت... هذا يعني أن أولئك المتطرفين لهم الحق أيضا في أن يكونوا جزءا من هذا الحوار الذي عليه أن يجري بلطف. وذلك بغرض تحويل هؤلاء من درجات متطرفة عالية إلى درجات الاندماج في المجتمع.

لننتقل إلى السؤال الثاني وهو مرتبط بقراءتك لحالة المغرب على صعيد العلاقة بين الدين والسياسة... فكيف يا ترى نستطيع التوصل إلى فهم شامل لكيفيات تعاطي كل المكونات السياسية والمدنية والقوى ذات المرجعيات الدينية المختلفة (داخل الدولة وداخل المجتمع) مع سؤال العلاقة المركبة بين الدين والسياسة وتداعياتها على صعيد سيروورات بناء العملية الديمقراطية والصراعات الجارية من أجل التأثير في مخرجاتها أو التحكم في نتائجها؟

تفنوت عبد الرحيم:

الأستاذ أمين أود أن أدقق في هذه القضية... إن قولك إن الحرية سابقة على الدين، هو في تقديري قول ثوري بالمعنى الإستمولوجي للكلمة... وفي هذا الإطار نريد أن نوضح لنا هذا القول الذي ذكرنا في تاريخ الفلسفة بموقف الفيلسوف الألماني "كانط" الذي يعتبر الحرية سابقة على كل شيء... فهل الرفع من قيمة الحرية كقناعة لدى جل الفرقاء المنتازعين علمانيين وإسلاميين يرفع من درجة سوء التفاهات الكبرى بين الدين والسياسة في التجربة المغربية بشكل مباشر، أم على العكس سينقص منها ربما؟

الأستاذ أمين الركالة:

إن إشكال الحرية في بلادنا، وغياب الحرية الذي مس مختلف الفقاء والمعارضين للسياسة الرسمية أيا كانت مرجعيتهم الفكرية يؤثر على طبيعة الأفكار التي نتجها ... على اعتبار أن السياسة أو الفكر أو الفلسفة هي بنيات اجتماعية تتأثر بطبيعة السياقات وبطبيعة الشروط التي نعيشها. ومن هذا الموقع يمكن القول إن الحرية حينما تغيب، وحينما يمنع المواطنون من ممارسة مواطنتهم، فإنهم بالضرورة سيتموقعون بطريقة معارضة ومعادية للآخر، وكلما ازداد غياب الحرية كلما ازداد هذا التوقع.

بالنسبة لعلاقة المكونات السياسية مع بعضها البعض سواء كانت إسلامية أو غير ذلك، ففي تقديري هناك أمر آخر يجب أن ننتبه إليه وقد يكون موازيا لغياب الحرية، ألا وهو تصورنا للشرعية الدينية... نحن نتصور، أو يتصور الحكام، أو تتصور بعض الحركات الإسلامية أن الدين يعطي الشرعية... غير أنه في نظري ليست هناك شرعية في الدين... الدين لا يعطي شرعية لأحد سواء كان حاكما أو محكوما، الدين هنا لا يعطي شرعية أو امتيازاً. الدين جاء رحمة للعالمين، للناس كلهم، للمؤمنين به ولغير المؤمنين به. ومن ثمة علينا أن نتذكر حادثة تاريخية لها أهمية كبرى بالنسبة إلي: فبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، كان الصحابة في خضم نقاشاتهم لإشكالية الخلافة والحكم يرجعون للنص القرآني أو إلى مرجع من المراجع الدينية الأخرى، وكانوا إذا ما اختلفوا اعتبروا بأن اختلافهم هو اختلاف فقط على إشكالية الخلافة، وهذا الأمر حررنا من ربط مسألة السياسة بالدين... على اعتبار أنها إشكالية فرعية وليست مرتبطة بالأصول.

وعليه، فإذا استوعبنا جميعاً حكماً ومحكومين أن الدين لا يعطي شرعية لأحد، وأنه بالنسبة إلحينا أتبنى مرجعية إسلامية فإنني عندها فقط أتبنى برنامجاً سياسياً يقف على أرضية المساواة مع جميع البرامج السياسية... ففي هذه الحالة أنصور بأنه سنحاول أن نجد مناخاً أكثر ملائمة لمناقشة أفكارنا رغم تعارضها واختلافها.

عبد الرحيم تفنوت:

حينما أنصت إليك وأنت تقول إن الدين لا يعطي شرعية لأحد يتكون لدي انطباع بأن كل المكونات اليوم هي جاهلة بهذا الأمر. فهل نحن في هذه الحالة أمام ضرورة الانطلاق في عملية إعادة بناء جديدة لمهية العلاقة بين الدين والسياسة، لأنه حسب ما تقول فلا طرف يمكن أن ينسحب عليه هذا الأمر؟

الأستاذ أمين الركالة:

أنا جئت هنا لأشارككم بعض الأفكار أت نتيجة سياق تاريخي، في إطار حركة الاختيار الإسلامي، وبعد ذلك في غمار تجربتي في "البديل الحضاري"... ثم جاءت بعدها فترة التأمل داخل السجن، وهذا ما مكنتني من أن أرى بعض الأشياء التي كنت واعياً بها بدرجة أو بأخرى وكانت غائبة عني بشكل تام... أنا اليوم أقول بأن النص الديني هونص مفتوح على السؤال و التساؤل... وحينما نفتح عليه بنوع من الاطمئنان، كقول النبي إبراهيم: "بلى... ولكن ليطمئن قلبي"... حينما يبحث الإنسان عن الاطمئنان في إطار مساءلته ومناقشته وتأمله في النص الديني - خاصة القرآن الكريم - فإنه بالضرورة سينفتح على تصورات أو تمثلات لا أقول إنها تعبر عن الدين أو هي الرؤيا الحقيقية للدين، وإنما هي تأملات فكرية وبشرية تخضع لمنطق النسبية، لكنها تكون أكثر تفاعلاً وأكثر انفتاحاً على الحكمة المحيطة بها.

محمد العوني:

الأستاذ مصطفى بوهندي، ما هي نظرتك لتعاطي مكونات الحقل السياسي مع ظاهرة الإسلام السياسي في تعددها من أقصى التطرف إلى أقصى حالات الاعتدال، مع استحضار ما أصبح يسمى بالإسلام التكفيري الذي سارت رياحه تهب علينا من الشرق وآخر وصفاته ما يصطلح عليه اليوم ب"الدولة الإسلامية في العراق والشام"؟

الأستاذ مصطفى بوهندي:

لا ينبغي أن ننسى اليوم بأن العالم تعاد فيه التجارب... ما يطرأ اليوم لا يختلف كثيرا عما جرى في بدايات القرن الماضي أثناء معاهدة سايكس بيكو بكل ما فيها... وهذا يعني أن الذين يقررون هم الذين عندهم المسطرة والقلم، وعندهم الخريطة، ومن خلالها يقررون. ومن ثم فكل التفاعلات الموجودة هي تعمل في إطار صناعة عالم جديد، في إطار فلسفة ورؤيا فيها الصراع الديني حاضر وممتد منذ قرون كثيرة... أردنا ذلك أم لم نرد.

هناك معطى مهم جدا وهو التقنية: اليوم نعول على التقنية والعلم. العلم يسقط كثيرا من الأوهام ويلطف كثيرا من المفاهيم ويجعلها أكثر واقعية، وذلك رغم ما يقال مثلا عن موضوع داعش أو غيرها، فهذه الأسماء دائما كانت موجودة ونعرفها وستستمر وكل من لا يعجبنا وليس في إطارنا سنتحدث عنه بطريقة ولكن قد نصنعه عندما نحتاجه ونتعامل معه عندما يتقاطع معنا وبعد ذلك يصبح مباركا عندما يكون في صالحنا الخ... والتاريخ يشهد بهذه الأمور كلها.

الذي أود أن أقوله اليوم شخصا حول ما يمكن أن نقوم به في بلدنا، هو أننا اليوم بصدد مواجهة سلفيات في مصادرنا، في كتبنا الدراسية، في مراجعنا، في طريقة تفكيرنا، وفي صورة الدين عندنا، بما فيهم العلمانيون وكيف ينظرون إلى الدين... وأعني بذلك النظر إلى الدين على أنه مجال مقدس.... هذه الصور هي التي تجعل الشخص عندما يكون مثلا في اليسار أو عندما يصبح إسلاميا يكون لديه تصور مسبق عن كيف سيتحول الإسلاميون لأن لهم تصورا مسبقا عن الدين... هذا التصور النمطي للدين هو المشكلة الحقيقية التي تواجهنا... هل نحن مستعدون لرحضة وتفكيك هذه التصورات "المقدسة" وجعلها تصورات بشرية عادية ونفكر فيها بشكل عادي.

اسمحوا لي أن أعطي مثلا عن قراءتنا للنص المقدس، والدين، والإلزامات الدينية، وغير ذلك من الأشياء التي تجعلنا نلتزم أو لا نلتزم، فنحن أمام أوامر ونواهي، وحاكم ومحكوم ومحكومة... هذا التصور للدين عندما نرفضه، نرفض السير على منواله، وحين نقبله نسير فيه بهذا الشكل أو ذاك. إذن نحن عندنا صورة نمطية للدين، وبالمقابل هل يمكن أن نجعل مما يوجد في الكتب المقدسة عموما وفي القرآن الكريم مجرد اقتراحات؟ اقتراح بمعنى آخر، مجرد وحي، وهذا ما سيعطيه قيمة كبيرة، لأنه سيصبح ملهما...

فهل يمكننا اليوم أن نتعامل مع المقترحات القرآنية باعتبار ما يمكن أن نستفيد منها، كما قد نستفيد من المقترحات التوراتية، أو المقترحات البوذية، أو من أي مقترح ديني يمكن أن يلهمنا، وأن يعطينا وحيا ينزل على قلوبنا فيشرحها من أجل فكرة جديدة... وهنا لن نبقي مجرد ناقلين للأفكار، بل مفكرين فيها.

هل يمكننا أن نعيد لمفهوم الآية الواردة في القرآن "لعلهم يتفكرون" ... معناها الذي يدفع الناس للتفكير، دونما حاجة إلى مفسر يحتاج يحتاج هو أيضا إلى فقيه، يحتاج إلى حاكم ومحكوم به إلى آخره... إذن عندما يصبح الدين مجموعة من النصوص الآمرة والناهية والملزمة والملتزم بها هذا شيء، وعندما يكون الدين ملهما ودافعا للتفكير في إطار الحرية والعقلانية وفي إطار القيم الإنسانية فهذا شيء آخر.

النقطة الأخرى هي ضرورة إعادة المفاهيم الإنسانية للنص الديني... النص الديني جرى تجريده من المفاهيم الإنسانية بسبب التاريخ، تاريخ الصراع... هل يمكن أن نعيد للنص الديني بعده الإنساني مثلا، استنادا إلى القول الكريم: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"... وهنا علينا أن نتساءل أين هي الرسالة الرحيمة العالمية؟ هل يمكن لهذه الرسالة أن تتوافق مثلا مع استمرار تصورات من قبيل "كافر" و"مسلم"؟ إذن نحن في حاجة إلى قراءات جديدة تعاد فيها الأبعاد الإنسانية، والأبعاد الحدائية للدين... ومن ثم يمكن أن نعيد قراءة كل شيء... فعلى أن ندرك أن كل الأنبياء ثوار، ليس هناك نبي إلا وهو نبي ثائر على الأوضاع القائمة... ولن نعرف استقرار الفكر الديني الذي نتحدث عنه انطلاقا من القرآن أبدا، فهذا الفكر الثوري يطالبك، عندما تصل إلى نتيجة معينة، بالثورة من جديد.

محمد العونني:

انطلاقا من آخر ما قاله الأستاذ بوهندي هناك من يتحدث عن إسلام التغيير في مقابل إسلام التبرير... هل يمكن أن نقول بعد ربيع الديمقراطية بمنطقتنا العربية والمغربية، أن الإسلام السياسي قد ساهم فعلا في عملية التغيير وبالتالي في الانتقال من مستوى إلى آخر في العمل والتفكير أيضا؟

عبد الرحيم تفنوت:

سأضيف فقط سؤالاً صغيراً، أعيد من خلاله التذكير بسؤال الحرية... أستاذ إحشران، وأنت تستمع للصديق أمين الركالة حول كون الحرية سابقة عن الدين، أو الاعتقاد، هل يمكننا القول اليوم، في الحركة السياسية، وفي العلاقات بين الأطراف المكونة لها، بأن بإمكان الحرية أن تشكل قاسماً مشتركاً قد يفيد في تقارب الإسلاميين واليساريين، الاشتراكيين والليبراليين، ومد الجسور بين ما كان يصطليح عليه الفقيه محمد عابد الجابري بالكتلة التاريخية؟

الأستاذ عمر إحشران:

هذه اللحظة التي نعيشها اليوم عموماً هي لحظة رجوع للدين بشكل كبير في المجتمع. وهذا الأمر سنعود إليه لنفصل فيه أكثر مع ذكر أسباب ذلك وعقد المقارنات التي توضح لنا الإطار العام لمثل هذه الظاهرة.

إشكالنا الآن في المغرب هو كالتالي: فبالقدر الذي نضج فيه الفاعلون الإسلاميون في ممارستهم، نجد في المقابل وعلى الجبهة الأخرى أن الفاعل الديني الأساسي الذي هو النظام السياسي يتجه إلى حالة النكوص والتراجع... لا أحتاج هنا أن أذكر بأن هؤلاء الفاعلين الإسلاميين يسرون في اتجاه الانفتاح أكثر وفي اتجاه الاقتناع بعدم احتكار الدين وهذا الأمر أصبح تقريباً من الأمور التي تكاد تكون مسلماً بها عندنا. وهذه مسألة أعتبرها منجية وتبعدنا عن النماذج الموجودة في المشرق، حيث تكثر ظاهرة التكفير ويجب أن نعترف بأن الحالة العادية عندنا هي أن ظاهرة التكفير بالمغرب ليست بالكثيرة عند هؤلاء الفاعلين الذين قصدتهم بشكل كبير إلا شق من السلفيين.

إذن هذا الفرز على أساس ديني والذي يتعلق بالكفر والإيمان ليس وارداً في ذهن الفاعلين السياسيين الإسلاميين كلهم. هذه مسألة أولى.

أما طبيعة العلاقة بين مختلف الفاعلين فهي تقوم على أساس سياسي، وحتى التنافس بينهم والتصنيف يتم على أساس سياسي... ربما يؤخذ فيها البعد الديني بعين الاعتبار لأنه يقوي الفاعلين الإسلاميين بحكم أنه يخول لهم هامش الفعل والحركة في العلاقات مع المجتمع... وأنا في هذا الباب كنت دائماً أتكلم عن الفئات المتدينة.

ولكن الإشكال هو في نظام الحكم، لأنه يوما بعد يوم، وسنة بعد سنة، وخصوصا بعد سنة 2011، يلاحظ المتتبعون ازدياد تشبه وانفراده أكثر بالحقل الديني، إلى درجة وصل فيها هذا التشبث حد الانغلاق في منظومة ابن عاشر التي تركز على ثلاثة أمور: تصوف الجنيد والعقيدة الأشعرية والمذهب المالكي... وفي إطار هذا التشبث أضاف الوزير التوفيق أمرا رابعا وهو "إمارة المؤمنين"، وجعله ثابتا من الثوابت رغم أنه لا يوجد في تلك المنظومة. إضافة إلى تخصيص خطب الجمعة للهجوم على حركة 20 فبراير والحملة من أجل دستور 2011.

عندما يرى النظام وجود حركة ذات أسس صوفية تهدد مصالحه فهو يشجع الوهابية كما حصل في فترة الثمانينات... أما في فترة ما بعد 11 شتنبر فقد تم تشجيع الصوفية على حساب الوهابية... وعندما تنشأ مشكلة عند النظام مع فاعل سياسي خارج الحقل الديني كالحزب الشيوعي أو الاتحاد الاشتراكي فيجري استغلال الدين ضد هؤلاء... وبهذه الممارسة يصبح النظام أكثر أصولية من هؤلاء الفاعلين الإسلاميين.

أما طبيعة العلاقات بين مختلف الفاعلين فأنا أدعو الجميع إلى الاهتمام بهذا الموضوع. فالفيلسوف الألماني هابرماس بحث جيدا في هذا الأمر، وله كتابات كثيرة في العلاقة ما بين الدين والدولة والفضاء العام والفضاء الخاص، وخلص إلى أن الحل دائما يكمن في التواصل والحوار.

وأعود لموضوع الحرية لأؤكد فعلا أن الأسبقية للحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. ولهذا السبب خرجنا في مسيرات 2011، والحركات الإسلامية اجتهدت في هذا الموضوع نسبيا... وفي هذه المسألة بالضبط من المهم التمييز بين أربعة منابع أساسية: هناك الفكر الإخواني، والمدرسة الشيعية التي أعطت أولوية كبيرة لهذا الشق، وهناك المدرسة السلفية التي اهتمت بمجال العقائد والمسألة العلمية أكثر من اهتمامها بالمسألة الاجتماعية والسياسية، وأخيرا هناك المدرسة الصوفية التي اعتزلت التفاعل مع قضايا الشأن العام. وهنا نذكر مقولة للأستاذ عبد السلام ياسين رحمه الله كان يرددتها كثيرا "في أذن الجائع لا يسلك إلا صوت يبشر بالخبز، وفي وعي المقهور المحقور لا يتضح إلا برهان الحرية"...

ولهذا كلما توافر التواصل والحوار سيتم إفراز مشاريع، كما وقع مع المشروع القومي الإسلامي، ويمكن أيضا أن يفرز الكتلة التاريخية... وهنا أذكر بتجربة حركة 20 فبراير بما لها وما عليها، لأنها صنعت جيلا آمن بالعيش ونزل إلى الشارع ولم يأخذ بعين الاعتبار كل معطيات الاختلاف. وهنا يجب أن نؤكد على أنه كلما ابتعد الفاعل الإسلامي المغربي عن التأثيرات المشرقية وكلما تخلصنا منها كلما كانت عملية البناء متاحة أكثر. لأن البيئة المغربية ليست بيئة قنهار بل هي بيئة حضارة كحضارة الأندلس حيث أفرزت مفكرين كبار كابن رشد وغيره.

الأستاذ عبد الصمد بلكبير:

هناك ثلاثة تيارات فلسفية كبرى تشخص الحداثة أو العصر الحديث... هناك المدرسة الفرنسية مدرسة الحرية، والمدرسة الأميركية البريطانية، والنفعية الأمريكية، والمدرسة التاريخية الألمانية. فالنسبة لمفكر مثل "لينين" أو "بليخانوف" أو "ماوتسي تونغ" أو "المهدي بن بركة" إلى حد ما، أو "عبد الله العروبي" بالخصوص، يجب الحسم في الاختيار، من الذي سيفيدني أكثر ويوفر لي الحل لمشكلة التأخر... خارج التاريخ يجب أن نعرف أنه لا يوجد إلا الميتافيزيقا (الغيب)... وأعطي مثالا على ذلك، فاليوم ماهي أولوياتنا في مسألة الحرية؟ نحن في حاجة الآن للتحرر الوطني والوحدة القومية وتحرير الاقتصاد وتحرير المال. وفي مجال الحرية نحن في حاجة إلى نوع واحد منها وهو الحريات الديمقراطية أساسا.

إن القول بأن الحرية وجدت قبل الدين هو في نظري قول يعتبر تهكما... لأن الحرية هي ظاهرة تاريخية، في حين أن الدين هو ما قبل التاريخ وما قبل المجتمع، وبالتالي فإن الحديث عن الدين وعن

الإيديولوجيا كأنهما أمر واحد غير جائز. الدين مثل الأسطورة والخرافة في العراق، أما الظواهر الإيديولوجية فقد ظهرت مع الطبقات الاجتماعية أي قبل حوالي 6000 عام فقط، وهو أيضا ظاهرة وجودية مثله مثل اللغة. كما يقول ماركس " جذر الإنسان هو الإنسان "... هناك بعد كوني للبشرية، ولهذا فإن كل الديانات واحدة. ولكن توجد خصوصية للبشر حسب قومياتهم، والمشروع القومي في نظري لم يفشل وذلك لأننا في صلب النضال القومي، وخلال الأربع أو الخمس سنوات القادمة سيحل المشكل القومي بالوحدة وهذه هي معركتنا مع ما يسمى بالشرق الأوسط الجديد. والقول بأن الاشتراكية فشلت خطأ كبير، لأن الجواب الوحيد الناجح اليوم هو الاشتراكية، فمثلا اليونان، البرتغال، إيرلندا، إيطاليا ... كلها تتجه نحو الاشتراكية لأن الرأسمالية فشلت، وهي الآن في انهيار وتخرب العالم قبل انهيارها.

والعالم العربي مستهدف بالذات لأنه هو المؤهل لكي يقود معركة الأمم كلها، والأمة العربية هي الوحيدة التي تقاوم وجعلت روسيا والصين تستيقظان.

أما الحديث عن الحقوق الطبيعية فهي مشكلة، ذلك لأن الحقوق ظاهرة تاريخية مرتبطة لذلك بالجغرافيا وليست ذات طبيعة كونية كما يقع الادعاء، إلا على مستوى المقاصد والأهداف الكبرى للإنسانية

المشكلة اليوم في نظري ليست أن الدولة تستغل الدين، بل إن الاستعمار يستعمل الدين أكثر منها، ليس ضد النظم العربية ولكن ضد الدولة والأمن والجيش والاستقرار....

الأستاذ محمد الساسي:

أكدت لنا الأحداث الأخيرة أثناء انتفاضات ما سمي بالربيع في المنطقة المغاربية والعربية أنه من الصعب حصول انتقال في هذه البلدان بدون حصول توافق تاريخي بين الإسلاميين والعلمانيين، وهذا الانتقال يتطلب بالضرورة هذا التوافق. لماذا هذه النتيجة؟ فبسبب مكانة الدين في الدولة اتضح أنها مسألة مهمة، ولا يمكن أن نتغاضى عنها في مشروع الانتقال، ويجب أن تطرح للنقاش، ولا بد أن المعتدلين من هنا وهناك سيكون لهم دور عليهم أن يلعبوه، وهذا الدور ربما يتحدد بإيجاد صيغة توفيقية بين الطرفين، وهي صيغة الدولة المدنية.

لكن كيف يمكن للطرفين أن يتفقا على تأسيس وتوثيق البيئة التي سيتصارعان فيها؟ فهما لا يتفقان على نفس المشروع وعلى نفس البرنامج، لكنهما قد يتفقان على رسم الملعب الذي سيتصارعان فيه. هناك أربع حركات إسلامية: هناك من جهة السلفية الجهادية وهي الوجه الجهادي الذي لا يؤمن بالديمقراطية وبالتالي صعب جدا التوافق معها.

وهناك السلفية المخزنية التي لا تستعمل السلاح ولكن لا تعمل على إقامة الديمقراطية وهي أيضا من الصعب التوافق معها.

ومن جهة أخرى هناك الحركات الإسلامية الموجودة في المؤسسات مثل حزب العدالة والتنمية وحزب الفضيلة. وهناك حركات خارج المؤسسات مثل العدل والإحسان إلى جانب حركات قريبة من اليسار مثل حركة البديل الحضاري وحزب الأمة. وبين هذين الحزبين يبدو أن قاعدة الاتفاق بينهما على إطار مؤسسي ممكنة. والاتفاق الذي أقصده هو توافق من الناحية الحقوقية.

ولكن المشكل الذي يبقى قائما هو مع العلمانيين، وأهم مكون في العلمانيين هو اليسار، لأن الليبراليين ليسوا تيارات منظمة وقوية ووازنة، إنهم أصوات ليبرالية أكثر منها تيارات.

في الجانب الآخر عندنا الإسلاميون... فبالنسبة للعدل والإحسان والعدالة والتنمية يجب على العلمانيين واليساريين أن يبذلوا جهدا يسمح بتقديم تنازلات في اتجاه هذين المكونين، مثلا ألا يطالبوا بالعلمانية على

الطريقة الفرنسية، فهو شيء قبوله صعب جدا، ومن جانب هذه الحركات لا بد أنها ستقدم تنازلات، والمعتدلون منهم هم الذين سيلعبون هذا الدور لكي تتحقق هذه التنازلات.

في الصف اليساري نحن نأخذ على حركات الإسلام السياسي سواء العاملة في المؤسسات أو حركة العدل والإحسان أنها تقول بالديمقراطية. لكن هناك نوع من الغموض يلف تعاطيها مع قضايا الديمقراطية... وهذا يظهر من خلال أطروحة العدل والإحسان التي تقول بأن الديمقراطية هي ديمقراطيات. إن هذه الفكرة هي نوع من التملص - في نظرنا - ربما من القواعد الكونية المحتممة للبناء الديمقراطي. هذا إضافة إلى أن وثيقته الأساسية - إذا استثنينا كتابات الأستاذ عبد السلام ياسين - تربط الديمقراطية بالشورى، بمعنى أن العدل والإحسان يقترح شقا من الديمقراطية، وشقا من الشورى، لأنه يعتبر أن الديمقراطية كما هي متعارف عليها عالميا غير كافية، لأنها لا تحسم في بعض الإشكالات: كعلاقة الإنسان بخالقه، لأنها لا تعطي الشحنة الروحية الضرورية لبناء دولة الخلافة، ولهذا تعتبر الشورى أشمل.

إذن السؤال المطروح على العدل والإحسان هو كالتالي: إذا كان من الضروري أن نعمل بقواعد الديمقراطية مطعمة بقواعد الشورى، فما هي المؤسسة أو الهندسة المؤسسية التي ستبلور من خلالها الشورى التي نطعم بها الديمقراطية؟

ألا نخشى أن نأتي بقواعد باسم الشورى تهدم أساس البناء المؤسسي الهندسي المعروف للديمقراطية؟

وهنا نلاحظ عادة بأن الإسلاميين خلال التجارب عندما كانوا في مواقع السلطة في السودان أو في إيران، لم يستطيعوا التخلص من الهندسة المعروفة للديمقراطية أي وجود دستور وجود برلمان وجود انتخابات... لكن الذي يقع هو تلغيم تلك المؤسسات بأخرى جديدة يمكن أن تنسف الديمقراطية من الأساس (مثلا ولاية الفقيه إلى غير ذلك).

عادة ما يؤخذ على الحركات الإسلامية أنها أولاتنتقص من الديمقراطية باسم الإسلام، ثم تنتقص من الحقوق بدعوى أننا كمسلمين يجب ألا نستحق إلا ديمقراطية أقل من المشترك العالمي للديمقراطية، وحقوقا أقل خاصة حقوق النساء...

بالنسبة للعدالة والتنمية يقولون بأنهم يقبلون الديمقراطية كآليات ويرفضونها كفلسفة، وفي نفس الوقت يقولون بأنهم مع الديمقراطية وحقوق الإنسان في ما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية. إذن هناك جانب واضح وخفي لا نعرفه: فما الذي يتعارض مع الشريعة الإسلامية في الديمقراطية؟ المفروض أن الإسلام - وليس الشريعة فقط - لا يتعارض ولا أية ديانة أخرى تتعارض مع الديمقراطية. إنهم عندما يقدمون هذا الاحتراز المسبق فإننا نخشى مستقبلا أن يستخرج وأن يقطع جزء أساسي من الديمقراطية بدعوى أنه يتعارض مع الشريعة الإسلامية، ويقال لنا بعد ذلك ها نحن قدمنا لكم مسبقا هذا التنازل.

من الأشياء التي يجب أن يفكر فيها الإسلاميون ويحفروا فيها - وحتى العلمانيون في نظري - هو أن يتخلصوا من عدة مسبقات يمكن أن نذكرها فيما بعد... عليهم أن يحفروا في قضية مكانة العلماء. إن حزب العدالة والتنمية يقول للمغاربة إنه يجب أن يحظى هؤلاء بالمكانة اللائقة بهم... لكنه في نفس الوقت لا يشرح لنا ما هي هذه المكانة اللائقة؟

إن حزب العدالة والتنمية ليس حزبا عاديا، إنه حزب سياسي، وفي نفس الوقت يعبر عن مصلحة فئة معينة اجتماعية اسمها "العلماء"، وعن مصلحتهم الموضوعية في أن يحصلوا على مكانة امتياز لا تتواءم مع البناء الهندسي للحقوقي للديمقراطية.

وفي نفس الوقت الذي يقدم فيه حزب العدالة والتنمية احترازه من الديمقراطية كما أشرنا إليه أعلاه، فإنه في برنامجه يؤكد أن من ضمن أهداف الحزب العمل على ملاءمة التشريعات للشريعة الإسلامية،

وفي نفس الآن يطالب بأن يمارس القضاء الدستوري الملاءمة بين التشريعات، بمعنى أن القضاء الدستوري لا يلائم فقط القوانين مع الدستور ولكن القوانين يجب أن تلاءم أيضا مع الشريعة.

بالإضافة إلى الحديث المفرط عن الخصوصية واختزال الديمقراطية أحيانا في السيادة الشعبية فقط، تطرح أشياء تعلم الحركات الإسلامية أنها لن تطبق على الإطلاق ونشر منهجية تتناقض مع الرفع المسبق لشعار الديمقراطية... ولكن اليساريين مقتنعون بأن الإسلاميين يمثلون أربع مشروعات أساسية، مشروعية ثقافية لأنهم يطرحون قضية الهوية ومشروعية اجتماعية لأنهم يعبرون عن فئات من المظلومين، ومشروعية سياسية لأن هناك نخباً تريد أن تساهم في إدارة الحكم وهذا من حقها، وهناك الأنظمة السلطوية التي تستبعدنا، ومشروعية تنظيمية لأنهم استطاعوا أن يبنوا أحزاباً أو تيارات أو جماعات قوية فعالة تكتسح قطاعات أساسية وتوجه جزءاً من الرأي العام.

عبد الرحيم تفنوت:

انطلق من اللحظة المغربية، وما عشناه وما زلنا نعيشه كنقاش حول مسألة الدولة المدنية، ألا يطرح سؤال الدولة المدنية اليوم بمضمون الدولة الوطنية؟

الأستاذ عبد الصمد بلخير طرح نقاشاً مهماً ويجب أن ننتبه إليه. قد نختلف في صياغته، ولكننا اليوم نرى بأم أعيننا كيف أن قوى المال العالمي الكوفي تنزع في اتجاه تدمير هذا الحائط الأخير للدفاع عن الوجود الكريم للشعوب والأمم المختلفة.

فهل تتخذ الدولة المدنية اليوم صبغة الدولة الوطنية التي تدافع عن استقلاليتها وسيادتها في مواجهة الاكتساح الرأسمالي العالمي الجانح؟

الأستاذ عبد الصمد بلخير:

أريد أن أدلي بملاحظتين تهمان العلاقة بين الديمقراطية والوطنية... لأن هذه المعضلة الأساسية في نظري غير حاضرة عند اليساريين على النمط التروتسكي، ولا عند الليبراليين المغاربة، ولا بالخصوص عند التيار الإسلامي والذي يتميز بكونه لا وطنياً وذلك لأن الدين في الأصل هو لا وطني.

ولهذا فالسلفية الوطنية (الجديدة) كانت ذكية جداً في المرحلة الاستعمارية، لأنها ابتكرت ونجحت في إقامة لقاء وتطابق غير مألوف بين الضمير الديني من جهة وبين البرنامج السياسي الوطني التحرري. غير أن كل شيء توقف منذ ذلك الوقت. لذلك سأتى بتجربة قد بدأنا فيها كيسار، ونحمد الله أن اليسار المغربي والقوميين كانوا جيدين في العلاقة مع التيار الإسلامي ولم نصطدم معه، كما أريد توظيفنا، وكما وقع في بقية الساحات العربية.

نحن فهمنا أنه بدون التيارات، الليبرالي والاشتراكي والإسلاميين لا نستطيع أن نتقدم في بناء الديمقراطية ولا الدولة الوطنية. لذلك قمنا بتأسيس المؤتمر القومي الإسلامي... ولكن المشكلة التي يجب أن نجهز به هو أن الإسلاميين غدروا بالقوميين واليساريين فيه، ويجب أن نقول ذلك بصراحة، وذلك منذ 2011 حيث انعقد - تحالف إسلامي أمريكي - كان نموذجه في التجربة المصرية، وهذا مشكل نظري إيديولوجي وسياسي وليس بدني. لقد اعتبروا علاقتهم بنا عملياً من مستوى تكتيكي، مقارنة إلى علاقتهم الاستراتيجية بالرأسمالية العالمية (أمريكا)، لذلك التقوا مع العولمة الرأسمالية كـرأسماليين توابع (ككومبرادور) وليس كتيار وطني متحرر ومستقل ومناهض للاستعمار

الأستاذ مصطفى بوهندي:

في الحقيقة ليس هناك فقط فاعلون سياسيون في المغرب، هناك فاعلون أصحاب رأي وعندهم فعل وقوة في المغرب وبالتالي يجب التعاطي معهم... هناك مكونات كثيرة.

أتكلم عن الفاعلين أكثر، عن مفهوم الفعل الاقتصادي والفعل الفكري، هناك مجموعة من الفاعلين لديهم رأي حقيقي وقوة مهيمنة. وهنا أجب على موضوع القوة. لماذا يبحث الديمقراطيون عن التحالف مع الإسلام السياسي؟ هل لأنه يشكل قوة؟ ... وهذا يعني أن السياسي هو فاعل باحث عن الممكن.

في هذا الباب أعود للموضوع من زاوية ما قامت به الدولة. إنها تقوم بفعل سياسي في الحقل الديني يقوم أساسا على صناعة كوكبيل أحسنت فيه تدوين العديد من المكونات والمشارب في المجالس العلمية. ونفس الشيء أقدمت عليه في الحقل السياسي، وطبعا السادة الديمقراطيون يسرون كذلك مع فكرة الكوكبيل التي هي فكرة سياسية. نحن نتكلم عن قيم، عن مبادئ، وعن مفاهيم. وفي تصوري أن القيم الإنسانية تُبنى وتصبح مكتسبات، وأنا أنفق مع الأستاذ الساسي وأقول له ألا يخاف على الديمقراطية، لأن الديمقراطية إنسانية وتبنى شاء من شاء وكره من كره، سواء السادة الديمقراطيون كرهوا الديمقراطية، أو السادة الإسلاميون، لأن الديمقراطية هي وعد الإنسان.

أود أن أتكلم بتفاؤل وأنا أستحضر قول القرآن وهو يتكلم عن الملائكة وعن الإنسان. لما تقول الملائكة لله سبحانه وتعالى "أن تجعلوا خيارا يفسد خيارا يسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك" ... فيقول الله تعالى إني أعلم ما لا تعلمون. يعني أنه لا بد أن تكون هناك ثقة في الإنسان ولذلك لهذه التجارب الإنسانية المختلفة نحتاج أن ننصت فيها إلى الشرق، إلى الغرب إلى كل الجهات. أنا أعتقد في مراجعتنا النقدية للنص القرآني وكذلك للتوراة والإنجيل ... وغير ذلك نحتاج أن نقرأها من أجل الاستفادة لأنها تختزل حكمة إنسانية ويمكن أن نستفيد منها.

إن هذه المفاهيم الإنسانية بنيتها الآن جميعا كل واحد منا يعطي فكرته، وفي إطار هكذا مسار تؤسس المفاهيم.

هل يمكننا اليوم أن نعيد النص الديني الذي يؤمن به الناس من أجل بناء وترسيخ هذه المفاهيم الديمقراطية والإنسانية والحداثيّة؟ سأعطي مثالا بسيطا حول موضوع الدولة والدين من خلال تجربة موسى عليه السلام... علينا أن نتساءل لماذا جاء موسى كنبّي؟ لقد جاء ليؤسس الاطمئنان والسلام في المجتمع.

ونفس الشيء نرى حدوثه في قصة يوسف الذي عاش في مجتمع مصري وسيقول للناس "أرباب متفرقون"... يوسف هذا قضى جزءا من حياته في تدبير الشأن الاقتصادي للأمة وللمجتمع القائمين في مصر تحت نظام ملك قائم وهو نبي من الأنبياء.

سأرجع إلى الشريعة بتركيز، لأقول بأن الشريعة التي نتكلم عنها فيها اجتهادات بشرية، ومن ثم فإنه وجب إعادة النظر في مفهوم العلمانية وكذلك في مفهوم أحكام الشريعة. الشريعة التي نتحدث عنها هي اجتهادات في التاريخ وهي ليست مقدسة ولانازلة من السماء... واجتهادات التاريخ الآن هي كذلك اجتهادات مبنية على القيم الإنسانية بما فيها القرآن الكريم.

ولذلك فهذا التمييز ما بين الشريعة وما بين الأحكام الوضعية فيه نظر. يعني أن الشريعة إذا أردنا أن نتكلم عليها فهي اجتهادات البشر غير الملزمة للناس، وهي اجتهادات قابلة للنقاش.

أما القانون فهو عقود ملزمة للناس توافقوا عليها، وهي تختلف عن الشريعة. وعليه فالقانون الرّم لنا من الشريعة التي ليست سوى اقتراحات واجتهادات مفتوحة.

عبد الرحيم تفنوت:

حتى نتعمق في قضية الدولة المدنية نود أن تكون هذه اللحظة لحظة استخراج ما يمكن من القضايا الخلافية، وسوء التفاهات لتتضح الأمور أكثر... نحن نعرف أنه في قضية الدولة وطبيعتها لا يختلف العلمانيون كثيرا عن الإسلاميين في نزواتهم التوتاليتارية التي أسست تصوراتهم للدولة ولمفهوم الحكم... فهل تخلصوا كلهم اليوم من إرثهم السابق في نظرهم للدولة؟ هل أصبحوا ديمقراطيين؟ وأطرح على الأستاذ الساسي هل بالفعل حزبه ديمقراطي في النظر لسؤال الدولة؟ ونفس الشيء نطرحه على العدل والإحسان ونفس الشيء أطرحه على عبد الصمد بل كبير بخصوص تجربة القوميين العرب؟

الأستاذ أمين الركالة:

لقد هيأت أرضية عنوانها بعلمانية الإسلام، من أجل أرضية مشتركة بين الإسلاميين والعلمانيين. أنا لا أؤمن بالعلمانية على الطريقة الفرنسية، ولا أؤمن بقضية فصل الدين عن الدولة كما تطرحه التجربة الفرنسية. فهمي للإسلام أنه دين علماني، دين لا يعطي الشرعية لأي حاكم، ويضع السيادة بين أيدي الأمة، ويربط تطبيق هذه الشريعة بإرادة الناس. من هذا المنظور يكون البرنامج الإسلامي، أو تطبيق الشريعة كيفما كانت مضامينها، تخضع لإرادة الأمة، أي إذا أراد الناس أن يكونوا مسلمين فلهم ذلك، وإذا أرادوا أن يطبقوا الشريعة فهم يطبقونها وإذا أرادوا أن يأخذوا منها ويطرحوا منها فلهم ذلك. الناس مسؤولون عن مصيرهم، لهم حرية الاختيار، ومن ثمة أتصور بأن هناك مشكلات سنعيشها على مستوى مقاربتنا لمثل هذه القضايا. المشكل الأول هو أننا لا زلنا نفكر بمنطق خطي، بينما التفكير اليوم هو تفكير شامل.

المشكل الثاني: ويرتبط بمسألة اللغة. نحن اليوم نتعاطى مع المنتج الإنساني من خلال لغتين، اللغة العربية واللغة الفرنسية بشكل أساسي. وبخصوص اللغة الفرنسية نجد أنها قد قطعتنا عن فضاء شاسع من المعرفة الإنسانية المكتوب باللغة الإنجليزية، وقطعتنا عن عمقنا الإسلامي، بحكم أن أغلبية الدول وأغلب المسلمين ليسوا عربا، بل هم مسلمون لا يتكلمون العربية ولا يتكلمون الفرنسية، وأظن أن عدم تعاطينا للغة الإنجليزية يحد من إمكانياتنا، وأتصور أنها كبيرة جدا.

ولذلك أقدر أن الإشكال المطروح علينا اليوم هو أن الإسلام ليس سلطة وليس أداة سلطة أو معبرا إلى السلطة. الإسلام هو دين جاء رحمة للعالمين غايته الكبرى هي هذه الرحمة. ومن ثم تعاطينا مع النصوص. يقول الله عز وجل "فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخرى متشابهاً"، أي أن القرآن أو النص الديني هو حمال أوجه، وقابل لمجموعة من التفسيرات ولمجموعة من المنطلقات... مثلاً أنا أقول في لقاءاتي أنه بإمكانني أن أكون إسلامياً يسارياً، وأن أكون يمينياً إسلامياً... لماذا؟ لأنه قد أجد في النص القرآني ما يسمح لي بأن آخذ البعد الأيديولوجي اليساري أو أن آخذ هذا البعد الأيديولوجي اليميني.

الإشكال الآخر وهو متعلق بمسألة اشتراط الإسلام كشيء أولي على أي شيء آخر.

في هذا الصدد أقول نعم الحرية سابقة على الدين، فإرادة الله وحرية هي التي أعطت خلق الله. وحرية آدم هي التي اقتضت أن يخرج من الجنة وينزل إلى الأرض. وحين يقوم الإنسان بالشهادة فإنه يقولها اختيارياً من ذاته، ولا يصح إسلامه إلا إذا كانت المسألة اختيارية. يجب ألا ننسى أننا كلنا نتعلم الديمقراطية، ليس هناك ديمقراطي بالمعنى المطلق للكلمة. نحن بحاجة إلى بناء تجربة ديمقراطية يشارك فيها الجميع، نحن في حاجة لبعضنا البعض بعيداً عن الاتهامات.

الأستاذ محمد الساسي:

فيما يتعلق بقضية الدولة المدنية في المغرب يجب أن يقتنع العلمانيون بأنه لا يجب تطبيق العلمانية على الطريقة الفرنسية. كما يجب أن يقتنع الإسلاميون بأنه لا بد من نوع من الفصل من مستوى معين بين الدين والدولة، ويجب أن يقتنعوا أيضا بأن الدولة الدينية أو شبه الدينية أصبحت غير ممكنة. وبهذا لا بد من حل وسط. وهذا الحل الوسط بالنسبة للحزب الاشتراكي الموحد من خلال اللجنة التي صاغت مقترحاته الدستورية، وتداول في ذلك عبر مؤسساته التقريرية والتشاورية، يقترح الدولة المدنية- مع فاعلين آخرين- بصيغة العلمانية المعتدلة. الإسلاميون في حاجة إلى ضمانات والعلمانيون هم أيضا محتاجون لذلك. الضمانات التي يحتاجها الإسلاميون هي أنه لا يمكن باسم الدولة العلمانية أو الدولة المدنية أن نشن حربا على الدين وضد الدين. علينا أن نعطي ضمانات للإسلاميين بأننا لن نستعمل الدولة المدنية لتضييق الخناق على رجال الدعوة أو تجريم الأنشطة الدعوية في الفضاءات العمومية.

في شروط هذه المرحلة التاريخية يجب أن يكون للدولة المدنية هدفان أساسيان: الهدف الأول الحفاظ على حد من العلمنة القائم فعلا في مجتمعنا كله وفي العالم كله.

هناك حد أدنى من العلمنة يجب أن نحافظ عليه، والحركات الإسلامية تريد منا أن نتراجع على ذلك الحد... في الانتخابات مثلا المؤسسات المنتخبة يصوت عليها الشعب وليس رجال الدين، وفي المحاكم نعتمد القانون الوضعي وليس القانون الإلهي، والحكام مفوضون من طرف الشعب وليس من طرف الله، وعلاقة الحاكم بالمحكوم أساسها المواطنة وليس الدين، أتباع الديانات الأخرى مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات وليسوا ذميين، والحكام لا يشترط فيهم الإلمام بشؤون الدين.

وعلى الصعيد الخارجي البلدان الأخرى ليست بلدان حرب، بل نحن ننتظم مع ممثليها في سلك مؤسسات دولية (الأمم المتحدة). إذن هناك حد أدنى من العلمنة يفرض نفسه على الجميع، وهذه مظاهر علمانية قائمة في مجتمعاتنا والمطلوب أن نبقي على هذه المبادئ والقواعد ونتقدم قليلا في اتجاه مزيد من العلمنة.

عندما نريد أن ننضخ مزيدا من القواعد علينا أن نبحث عن القواعد التي تخدم بعض الأهداف ذات الأسبقية:

الهدف الأول: هو تعطيل كل الآليات التي تصوغ الاستبداد كالحمولة السلطوية لمفهوم إمارة المؤمنين وليس اللقب، ثم استعمال الآليات التي باسم الدين تقمع الحريات وتفرض على الناس مذهبا معينا أو دينا محددا... وكذا الآليات التي تقدس البشر باسم الدين، هذه الآليات يجب أن نعطلها وستتفق فيها مع الإسلاميين بطبيعة الحال.

مسألة أخرى وتهم استعمال الدعوي في السياسي، وكذا بناء حزب على أساس ديني... يعني ذلك أن قواعد العلمانية التي سنضخها في البناء المؤسسي يجب أن تهدف إلى هذه الأشياء ذات الأسبقية لأنها تهم سير الحياة التي نعيشها، وبالإضافة إلى كل هذا نعطي امتيازات أكيدة وهي أربعة امتيازات أساسية.

الامتياز الأول: التعليم في الابتدائي لا يدرس فيه إلا مبادئ الدين الإسلامي، وفي المتوسط والعالي يمكن التلميذ من التعرف على الأديان الأخرى ونقدمها له بطريقة غير تبخيسية.

الهدف الثالث ويهم الإعلام، ولي فيه احترازات ثلاثة:

الاحتراز الأول: الدين الرسمي في البلاد هو الإسلام، لكن مع التأكيد أننا نعيش في دولة القانون... التاريخ المغربي يجب أن يدرس لأبنائنا وهذا المقتضى يجب أن يدخل للدستور في بعده الشامل، لأن التاريخ لم يبدأ مع بداية الإسلام في المغرب، بمعنى أن هوية المغرب تشكلت قبل الإسلام ومن بعد الإسلام. وأخيرا

فإن الدين الإسلامي ليس هو المكون الوحيد في تحديد هويتنا.

محمد العونني:

الأستاذ عمر إحراش، بارتباط مع ما قاله الأساتذة، أ طرح عليك السؤال التالي، هل أنت متفق مع القول بأن الشريعة هي اجتهادات بشرية وليست بالمقدسة وأن القرآن يحمل مقترحات للبشرية. أخذا بعين الاعتبار أن الحقل الديني لا يتداخل فقط مع المجال السياسي بل هو حقل سياسي بامتياز مليء بالصراعات المصلحية وبالابديولوجيا؟

الأستاذ إحراش:

اليوم عندنا مكتسب قائم، هو أن الكل يتكلم عن مدنية الدولة. ولاختلاف حول تفسير معنى الدولة المدنية، هناك نوع من الإجماع على أن الدولة المدنية نقيض للدولة التيقراطية والبوليسية والعسكرية، بمعنى أن الناس المدنيين هم من سيحكمون. نحن نعرف جيدا أن طبيعة الدولة المدنية ديمقراطية، وحتى النقاش الذي كان موجودا في مصر، قد توقف عند هذه القضية في وثيقة للأزهر صنف في هذه الدولة المدنية كونها وطنية ديمقراطية اجتماعية، وهذه من الأمور المهمة. وكذلك من الأمور التي نستحضرها بشكل كبير هي أنها دولة مستقلة في اختياراتها عن التيارات الاستعمارية وغيرها مما نصلطح عليه نحن بالاستكبار. المهم أن في مدنية الدولة لا يوجد جدل أو خلاف حولها.

الاختلاف بيننا يمكن أن يكمن في مرجعية التشريع، وهو ورش يجب أن نفتحه بيننا كنقاش مع التأكيد أن الشعب مصدر الشريعة. وهذا ما يجب علينا التمييز بخصوصه بين مرجعية التشريع التي هي الإسلام ومصدر السلطة الذي هو الشعب.

ولا أظن أنه سيطرح مشكلة في موضوع الحقوق والحريات... كما لا أظن كذلك أن اختلافا مهما سيكون بيننا بما في ذلك حرية المعتقد لأننا نعتقد أن نقاش 2011 حول هذا الموضوع كان خاضعا لاعتبارات سياسية ظرفية بالأساس.

نأتي الآن إلى الموضوع الآخر حول سؤال العلاقة بين السياسة والدين التي أخذت منحى هلاميا ولا يتم التدقيق فيه جيدا. في المغرب الدين القائم هو الإسلام، وعندما نطرح هذا السؤال نقصد العلاقة بين الإسلام والسياسة. وإذا أردنا التدقيق جيدا يجب التمييز بين الشق الدعوي والشق الدولي والشق الحزبي... فهل نحن بإزاء سؤال الفصل أم سؤال الدمج؟ وهذا كان موضوع بحث عند علماء كثيرين ومنذ القديم، على أساس التمييز بين حقلين مختلفين تماما. هناك حقل الدعوة الذي ينصب على الفعل في المجتمع وهو فعل جامع وتكاثف حوله الجهود، وهناك الحقل الحزبي أو السياسي وهو حقل تدبير وحكم بالنسبة لدولة بأكملها، وبالتالي هو حقل تنافسي. لذلك سمي المسجد جامعا ويقال الصلاة جامعة في حين أن في السياسة تنافسا وتدافعا وصراعا.

من الضروري تحييد المؤسسات الدعوية عن الصراع أو التنافس الحزبي، ومن أجل ذلك يجب التركيز على ألا يصبح المسجد مجالا للدعاية الانتخابية والحزبية، وأكد على الدعاية الانتخابية والحزبية وليس السياسية بمعنى السياسة العام التي تعني الحديث عن العدالة والحرية والكرامة لأن هذا من صميم مهام الخطباء.

الجانب الآخر وهو مؤسسة العلماء والتي يجب أن تكون في نظري مستقلة. وقد تطرقت منذ البداية إلى أن الناس اعتقلوا وعذبوا منذ القدم لكي يحافظوا على استقلالية العلماء في علاقتهم مع السلطان ومؤسساته كحالة الإمام أحمد بن حنبل والإمام مالك... بل أكثر من ذلك، وحتى لا يتبع العالم الدولة، أقام الشيعة نظام الخمس، وربما كانت له مساوئه لأنه أفرز أحيانا مؤسسات لعلماء أغنى من الدولة، وفي مقابل ذلك تبنى أهل

السنة نظام الوقف.

إذا تحدثنا عن الجانب الدعوي والإصلاح الديني، فهذا الإشكال في نظري غير مطروح لأن الحديث النبوي يقول إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها. إذن مسألة التجديد والاجتهاد مسألة ثابتة والجمود الذي حصل في الأمة سببه الحكام وعلماء الحكام.

الاجتهاد والتجديد والشرعية يجب أن تنطلق من فهم دقيق لمقاصد الشريعة ومطالبها الكلية الجماعية والفردية.

أما فيما يخص الثقة فيجب بناؤها بشكل تدريجي، وبلورة المتفق عليه في ميثاق يتضمن المبادئ فوق الدستورية، والتي لا تخضع للتعديل وهي مبادئ مؤبسة. أما فيما يخص موضوع الجبهة والكتلة، فهو موضوع يرتبط بالتدبير الانتقالي للائتلاف الجماعي والمشارك، وهذا سيشكل ضمانات ستنتجها الثقة والتي بدورها ستعرف ميلادها من خلال هذه الحوارات وهذا التواصل بهذه المعارك المشتركة التي نقوم بها. وأنا أؤكد في هذا الصدد أن جيل 2011 والأجواء التي سادت فيه هي الكفيلة بصنع الثقة والتعاقد، والأساسي أننا كلنا حريصون على بناء دولة قوية ومجتمع متنوع، وسنجهتد لبلوغ هذا الهدف مع التأكيد على أن المسألة ستصبح متاحة أكثر فأكثر جيلا بعد جيل.

محمد العونني:

ما هي الأسئلة الكبرى الأخرى التي ينبغي أن تطرح حول موضوع علاقة الدين بالسياسة في المغرب الآن؟

الأستاذ عبد الصمد بلكبير:

يجب أن نتذكر أن ظاهرة توظيف الدين في السياسة هي ظاهرة يهودية في الأصل، وما زالت تتابعنا حتى الآن. لأن سيدنا موسى عندما توفي بقيت جماعته بعيدة عن دعوته 600 عام، وعندما انبعثت جاءت بأمور أخرى لا علاقة لها بموسى. ولذلك قام السيد المسيح عليه السلام لما جاء من بيت لحم إلى القدس ووجد الربا يمارس في بيت المقدس قال "هذا بيت الله وليس بيت للصوص..." ولما سأل أحد الأشخاص آل سعود عبد العزيز مؤسس الدولة عن علاقته بالداعية محمد بن عبد الوهاب خاصة وأن هذا الأخير يشكل خطرا على الدولة، قال عبد العزيز: إن الدين مثل هذا الصقر (كان يحمله في يده) إذا لم أستعمله أنا فسيستعمله غيري... هذا هو الدين بالنسبة للطبقات الفاسدة.

يجب الفصل المطلق بين الدين والدولة لأن الذي لا يفصل يقع في التهويد. أما الحديث عن الإصلاح الديني فيجب أن نعرف أن كل الإصلاح هو إعادة الأمور إلى نصابها، وفي حالتنا هو نزاع الدين من الدولة وإرجاعه إلى أصحابه. وليست النخبة من ستقوم بهذا الإصلاح، لأنها غير مؤهلة، بل الشعب هو من سيقوم به. ودور المثقف هنا، هو أن ينصت إلى ما يقوم به الشعب، وأن يلائم بين الضمير الديني والواقع.

ومن الناحية التاريخية في أوروبا، لما جاء لوثر من مدينته إلى روما ووجد أن رجال الدين يمارسون النصب، خلص إلى أن كل من يستعمل الدين كوظيفة تجارية وسياسية هو نصاب ولا علاقة له بالدين، هذه سياسة، ولكنها سياسة فاسدة. لوثر لم يفصل الدولة عن الدين بل فصل الدين عن الدولة وهناك فرق كبير بين الأمرين، لذلك نقول إنه لا يجوز للدولة أن تتدخل في الدين إلا على مستوى اللوجستيك كبناء المساجد... وفي قضية التعليم، فتدريس الديانات الأخرى يدخل في خانة اللامعقول، وذلك أن الدين اليهودي وكذلك المسيحي محرمان تحريفا فظيعا. وعمليا إذا كانت تهمنا مسألة الضمير فإنها مسألة شخصية... أما تنظيمات ما يسمى بالإسلام السياسي الآن، فيجب أن نعلم أن "القاعدة" وأخواتها من صنعة المخابرات الأمريكية والإسرائيلية بالذات والخليجية عميلة الغرب. ومصطلح الإسلام السياسي خرج من دهاليز المخابرات

الإسرائيلية. أما الإسلام المقاصدي فأنا ضد هذا الكلام، فما معنى أن يأتي شخص ويقول إنه شيعي أو إنه سني في القرن 21، الله أعطانا العقل وأعطانا كذلك النص، وبذلك أنا لست ملزما لا بالإمام مالك ولا بأبي حنيفة ولا بغيرهما. أما بالنسبة لحرية الفرد فلا يمكن لهذا الأخير أن يكون حرا والوطن مستعمر، والحل هو التحرر الوطني. وعليهم لذلك أن يختاروا بوضوح بين التحالف مع شعوبهم وقواها الوطنية والديمقراطية، والتحالف مع أعدائنا جميعا. الرأسمالية العولمية (الأمريكية) مصدر الأزمة والفوضى والفتنة في الأسواق وفي الأبنك وفي الضمائر وفي السلوك وفي الأمن وفي الثقافة...الخ

الأستاذ أمين الركالة:

الأمة الإسلامية كلها تعيش حالة مخاض مطبوع بمعايير أو بصفتين أساسيتين: الصفة الأولى هي الاستبداد المهيمن على الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعقائدية، والصفة الثانية هي سمة التوتر الموجود بين المكونات الفاعلة داخل البلد، ومن تم نحن بحاجة إلى الاستجابة لنداء القرآن حيث يقول " وما كان للمؤمنين أن ينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم تفقهوا في الدين لندركوهم..." حدثا نحن في حاجة لمراكز التفكير تأخذ مسافة عن العمل التنظيمي اليومي، عن تحدياته وعن تأثيراته، وتفكر بنوع من الاطمئنان في هذه القضايا الكبرى. لماذا؟ لأنني لاحظت بأننا لا نستطيع أن نتجاوز جميع "البراديجمات" التي تحكم في طريقة تفكيرنا في الماضي، وما زلنا نفكر بها من أجل المستقبل... نحن بحاجة إلى اكتشاف براديجمات جديدة وهذه مهمة مراكز التفكير التي تأخذ مسافة عن طبيعة تحديات الواقع التنظيمي والعملي.

أتصور أن هذا مجال يمكن أن يطرح فعلا المسافة الحقيقية لنخلص التنظيمات من مجموعة من التأثيرات السلبية التي عاشتها، وما زالت تؤثر على طريقة تفكيرنا سواء كانت هذه التنظيمات إسلامية أو غير إسلامية.

الأستاذ عمر إحرشان:

بالنسبة لي كخلاصة، أستطيع أن أقول إنه منذ 2011 إلى اليوم، صرنا نشعر بأن هناك تطورا كبيرا في معالجة هذه القضايا التي ناقشناها وتوقفنا عند أهمها، وهناك انفتاح وإرادة وبالتالي فإن التوافق وهذا التلاقي التاريخي المؤسس ممكن إذا ما توفرت الإرادة وحسن الاختيار.

الحوار المجتمعي مهم. وهو من مهام الوسطيين في مختلف هذه التيارات، على أساس أن الوسطيين هم التيار الرئيسي الممكن الإنصات إليه، وبالتالي فهم يشكلون القاطرة الرئيسية لهذا التواصل. أؤكد أنه في الحالة المغربية الدين هو الضحية، وفهم الدين هو ضحية السياسة والسياسيين ونظام الحكم، وبالتالي فالمجتمع المغربي والإنسان المغربي هم الضحايا في نهاية المطاف.

آخر مسألة أود أن أثيرها هنا هي أننا نطيل الكلام كثيرا في الحديث عن الدين، مع العلم أنه سيكون مهما أيضا أن نتحدث في موضوع العلمانية ونماذجها العملية، لأن المجتمع بأكمله يستطن عند المتحدث عن العلمانية أنه يقصد التجربة الفرنسية، وهذا الأمر يخلق نوعا من القطيعة، لأن النموذج الفرنسي هو نموذج حالة الاستعداد للدين. فإذا استطاع هذا التيار الرئيسي أن يبين بعض التجارب المهمة الأخرى، كالتجربة الألمانية وكيف استطاعت أن تستوعب هذه الأسئلة وكذلك بعض تجارب أمريكا اللاتينية، إذك ستمكن من الوصول إلى نتائج مهمة.

أما مسألة الثقة فالتخوف متبادل، وتبقى الضمانات مسؤولية الجميع. والسؤال المطروح هو كيف يمكن تقويتها؟ هل بالروابط الإنسانية والمؤسسية؟ أم بشخصيات لديها القدرة؟ أم بآليات أخرى؟ الأكيد أن هذا التخوف سيخف مع مرور الوقت. وأؤكد مرة أخرى أن هذا اللقاء التاريخي وهذا التوافق حول هذا المشروع

الموازي أظهرت بخصوصه تجربة 2011 بأنه إذا اشتغلنا في الميدان، ولم نواكبه بهذا الشق النظري والتواصلي سنسقط لا محالة في نفس الأخطاء...ولربما ما راكمناه من فعل نضالي في 2011، لو واكبناه بالموازاة بنقاش من هذا القبيل، لأعطت هذه الخلطة نتائج أفضل. هذا هو الطريق الغائب إلى حد الآن لتغيير ميزان القوى، لنتمكن من إرجاع القوة للمجتمع وليس للنظام كيفما كان نوعه. أما ضمانته هذا الخيار الديمقراطي فهو المجتمع هو الذي يضمن قيمه وليس النظام السياسي بأدواته القمعية.

الأستاذ محمد الساسي:

عندما طرحنا رؤيتنا للوثيقة الدستورية لم نقصد التعجيز بالنسبة للإسلاميين. بالعكس كان هدفنا هو البحث عن القاعدة التي يمكن أن تجمع جميع المغاربة لصياغة أساس للتعايش. ولكن لما كان يطرح الإخوان في العدل والإحسان دولة الخلافة، كان في الأمر إخراج ... ولهذا أظن أن الإخوان في الجماعة يجب عليهم التخلي على هذا المصطلح والتصريح بأنهم مع الدولة الديمقراطية مما سيعطي نفسا مهما للنقاش القائم.

الأستاذ عمر إعرشان:

دولة الخلافة فقهيا وسياسيا لا توجد في حدود قطر، لأن الخلافة يقصد بها الأمة وشرحنا هذا في أكثر من مناسبة... فعندما نتحدث عن الدولة فنحن نتحدث عن الدولة المدنية وشكل نظام حكمها... وروح الخلافة هو وحدة الأقطار الإسلامية بما يجعلها أقرب إلى المشروع الوحدوي الفيدرالي كما هو الشأن مثلا عند الاتحاد الأوروبي.

الأستاذ محمد الساسي:

لما نقدم ملاحظات حول دولة الخلافة فإننا لا نطلب منكم أن توضحوها لنا من الزاوية الفضائية أو المجالية، بل من الزاوية الهندسية، إذا كانت دولة الخلافة مجرد اتحاد بين الدول الديمقراطية لماذا إذن تسمى دولة الخلافة؟ لأن دولة الخلافة عندها هندسة مؤسساتية. هناك دائما تخوف عند العلمانيين مرده أنه عندما تستعمل الحركات الإسلامية مصطلحا مثل دولة الخلافة مع مريديها بمعنى معين، ونجدها مع الناس وفي داخل الجماعة تشحنه بمعنى مختلف، وفي الساحة العامة تشحنه بمعنى آخر، فإن ذلك يثير حذرا واحترازا كبيرا. وعليه فإن الحركات الإسلامية إذا هي استعملت مصطلحات ذات مضامين محسومة ما بين مختلف الفاعلين، فإنها ستسهل مرحلة الانتقال.

ولكي أختم، أقول إن قضية الإصلاح الديني ليست مطروحة فقط بسبب أن النظام وحده هو المسؤول على ذلك، فالنظام مسؤول بالتأكيد، والحركات الإسلامية هي الأخرى مسؤولة، والمجتمع مسؤول أيضا. وبعبارة أخرى علينا أن نتساءل لماذا نجحت حركات التنوير والإصلاح الديني في أوروبا في القرن 16؟ في حين أنه في القرن 19 فشلت حركات التنوير في منطقتنا العربية الإسلامية. فلماذا فشلت؟

في نظري يجب أن نجتهد في أدوات الاجتهاد... مثلا قاعدة الاجتهاد في موارد النص يجب أن نعتبرها اجتهادا أيضا، وأن نقترح منهجية جديدة فيها. وهذه تتم في منظور الإصلاح الديني. وأنا متفق مع رأي الأستاذ عبد الصمد على أن المثقفين سيلعبون دورا كبيرا في إعادة الترتيب لكي نخرج من هذا الإسلام الذي نعيشه، إسلام الغزوات، الإسلام السلبي، إسلام الخرافة، إسلام الطقوس بدون فضائل، إسلام الاستبداد، إسلام النقل بدون العقل... وحتى عندما نتكلم عن الوحدة الإسلامية فإننا نتكلم عليها وكأنها نقيض للآخر، وحينما نريد أن نتوحد فلنكون نواجه مؤامرات الآخر وليس من أجل أن نواجه العولمة... ونعيش، دائما وفي مخيلنا منذ دراستنا في السلك الابتدائي أن الإسلام مستهدف ويجب التصدي لكل من يستهدفه.

الأستاذ عمر إحراشان:

بهذا المعنى يجب أن نطرح نفس المقاربة على الدولة الديمقراطية حين نرى أنظمة استبدادية تسمي نظامها ديمقراطيا وحين نرى نخبا علمانية تحكم بالحديد والنار وتسمي نظامها دولة مدنية. هذا منهج لا يستقيم.

الأستاذ مصطفى بوهندي:

كثير من الخلاف الموجود هو خلاف التسميات، بينما بشيء من الحوار وبشيء من التواصل (مثل هذا التواصل) نستطيع أن نرفع جل الخلافات ... ولكن لا يجب أن يكون فقط تواصل كلام، يجب أن يكون أيضا تواصل قراءة وتتبع للمشاريع المختلفة والنظر فيها... فيها أشياء مهمة جدا ممكن أن يأخذها البعض من البعض من أجل هذا الانصهار الثقافي وتجسير العلاقات وتذويب هذه الحواجز والعراقيل الموجودة بيننا.

أريد هنا أن أتكلم عن المفاهيم، فأنا أعتبر بأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جاءوا ليصلحوا المفاهيم، لأننا عندما نقلب المفاهيم نخلق مشكلة المعنى. وعلى سبيل المثال عندما نطلق معنى القداسة على شيء وهو في الأصل غير مقدس هذا أمر نريد تأسيسه قرآنيا...

بمعنى آخر يجب على المسؤولين أن يفهموا بأن المغرب كان دائما متفتحا وأنه قادر على حمل رسالة جديدة في الدين. وأنا أقول إن المغرب يمكن أن يحمل الرسالة الإنسانية في الدين وليس فقط للمذاهب الإسلامية بل للمذاهب الإنسانية كلها، بما فيها العلمنة، وكل الناس الذين يتكلمون عن القيم والمبادئ سيكون مرحبا بهم كجزء من الدين الإسلامي ومن دولة إمارة المؤمنين.

وكمثال على هذه القيم المشتركة، العدل، الحرية والحق في الحياة واحترام الناس بعضهم لبعض... أما الموضوع الآخر فهو الانتقال من الشكل والأسماء إلى المضامين والحقائق... يعني أننا في كثير من الأحيان نناقش بعض الأسماء لكننا غير مختلفين إذا راعينا المضمون.

فسؤالي كالتالي: كيف تؤسس للانفتاح انطلاقا من الإسلام، وبناء على القرآن؟ كيف تؤسس في مجتمع ما ثقافة الانفتاح، وعندما نطلع على القرآن الكريم نجده يتحدث عن ثقافات كثيرة، مثل ذو القرنين ولقمان الذين لا نعرف أصلهم، ولكن القرآن يتحدث عن تجارب إنسانية مفتوحة... لكن لما نرى اليوم أن الخطابات الإسلامية يتم التحدث فيها فقط عن الصحابة ... فهل نستطيع أن نرجع إلى ثقافة قرآنية إنسانية تستطيع أن تدخل تجارب اليهود والنصارى واللادينيين؟ في تصوري أن المغرب يمكن أن يقوم بعمل ديني رائد إنساني يسترجع القيم السامية التي أسقطها الزمن من الدين كما فعل الكثير من الأنبياء والمرسلين.

بورترية رضى الله محمد المختار السوسى من الزاوية إلى السلفية



أحمد
السليمانى

فيه من مزاوله العلوم هو الذي في
استعداده، ثم صارحتني مصارحة
قل أن تصدر إلا من أمثالك، إذ قلت
إن مقصودي فيك أن تكون عالم
العلماء، لا عالم الفقراء. أو أقنع
لك بمقامي أنا الذي لا أزال أندم
كل الندم ... حتى لم يتيسر لي إتمام معلوماتي كما
أريد... ثم انقضت الجلسة وقد انقلبت رأسا على
عقب، وحوار رأيي بك من الاهتمام بالتصوف إلى
الاهتمام بتحصيل المعارف".⁽²⁾

ولهذا يعلن أنه "ممن يؤمن بالروحيات، وبوجود
ما وراء المادة، وأؤمن بالتطور الروحي... وأؤمن بأن
الكرامات والكشف المشهورات أمسى عند صوفيتنا،
أخوات ما يشبه العلم الحديث اليوم من استحضار
الأرواح، وبتشخصها حتى إنها لتوزن وتصور وتأتي
بأشياء من بعيد في لمحة الطرف. ومن لا يؤمن بها
عند صوفيتنا، وبما أثبتته العلم الحديث اليوم، فليول
عنا وجهه بسلام، فما بعد الحق إلا الضلال، فليس
في مسلاخنا، ولسنا في مسلاخه، فقد ضرب بيننا
وبينه حجاب مستور. وإنما قلت هذا لأعلن مذهبي
كي أستريح من ناس ضيقي الحواصل، يريدون أن
يجعلوا الإسلام ماديا متحجرا سامحهم الله"⁽³⁾

مر محمد المختار السوسى في مراكش بتجربة
صوفية عنيفة، كادت أن تحول بينه وبين الأدب،
وعانى منها سنتين كاملتين، لاسيما وأن مراكش
كانت تعج بالفقراء الدرقاويين من أصحاب والده
ومريديه.⁽⁴⁾ وكان خلالها ملازما زاوية سيدي بولعيد
عشايا الجمعة، وتحت تأثير هذه التجربة، سافر إلى
قبيلة بني زروال بالشمال المغربي، حيث زاوية قطب
الطريقة الدرقاوية، مولاي العربي الدرقاوي وهو
يعيش قمة التصوف، الذي تجرع كأسه وانقاد له

قضى محمد المختار السوسى طفولته بين
مدارس وزوايا سوس، الغني بعلمه وآدابه ودينه
وتصوفه، وإرشاد رجاله من كبار الطريقين، والعلماء
الفضلاء، الذين حافظوا على الدين الإسلامى واللغة
العربية، التي عشقوا علومها وآدابها، وتمكنوا من
أساليبها وأدواتها، صرفها ونحوها ومعجمها، وأتقنوا
ما كان يروج في بيئتهم من العلوم والفنون المختلفة،
وما كان متداولاً من المصادر الأدبية والفقهية
واللغوية، كالتحفة والزقاقية، ونفح الطيب وقلائد
العقيان والكامل وغيرها. وهي التي ألهتهم لاحتلال
المواقع الرفيعة، وأنزلتهم المنازل الخاصة في قلوب
السوسيين عامة، والإلغيين خاصة. فأصبحوا نخبة
النخبة، وسلطة فوق كل السلط، وفئة متميزة وثرية
بسبب عائداتها مما كانت تتقاضاه من أجر عن عملها
في المساجد والمدارس، ومما تتقاضاه من تعويض
عن معالجة القضايا والمنازعات والتراكت. لأن العالم
في المناطق النائية قاض وأستاذ وفلاح، يستفيد من
وضعه الاعتباري، وينتفع من الخدمات المجانية التي
يقدمها له السكان تكريماً لعلمه، ومن أراضي الجماعة
التي كان يستغلها، ويستفيد من عائداتها، ولهذا أيضاً
كان علماء سوس لا يتصورون إلا أغنياء.

هذه الخطوة والمكانة المتميزة للعالم في
المجتمع، جعلت أهل محمد المختار السوسى،
يحرصون على العناية بتعليمه وتكوينه، وحثه على
تحصيل العلم، الذي سيمكنه من احتلال المكان
الذي يتمناه بين أدباء وعلماء سوس⁽¹⁾. يقول عن
أحد شيوخه: "أعلن أمام التاريخ أنك أول من هداني
إلى سواء السبيل، فقد كنت تديقني من حلاوة العلم
أولاً، ثم التصوف ثانياً ... حتى جعلتني أؤمن بالعلم
وبالتصوف الإيمان الأعمى، بل كاد التصوف يغمر
مني طبيعة العلوم، لولا أن تداركتني وأريتني ما أنا

الحظوة والشفوف.

وجد محمد المختار السوسي بعد العودة من الزاوية الدرقاوية ببني زروال، ما غير حياته الروحية، وبدل تفكيره، وحول اهتمامه وأخلاقه وسلوكه من أخلاق وسلوك المتصوفة أبناء الزوايا، إلى سلوك السلفي المفتوح⁽⁷⁾. هذا الحدث، هو قدوم الشيخ أبي شعيب الدكالي ودروسه وتوجيهاته وإرشاداته، وهو الذي أزال الغشاوة عن وجهه، وأعادته إلى الماضي لفحصه، وإلى محيطه لينتقده، وإلى نفسه ليحاسبها، يقول عن هذا الحدث: "... طلع علينا السعد بطلوع الشيخ أبي شعيب الدكالي، فكان ذلك في حياتي إجابة لباب وفتح لباب آخر"⁽⁸⁾.

كانت دروس الدكالي فعالة ومؤثرة في نفوس من كان يحضرها من العلماء والطلبة والمهتمين، فتعلق بها السوسي وبصاحبها الذي رأى فيه المثل الأعلى، والنموذج الذي يجب أن يحتذى. ولعل إعجابه به، وإنهاره بدروسه، راجع إلى المضامين الجريئة والجديدة، وطريقته في التناول والعرض، التي فتحت أذهان وأفكار المتلقين، وأجبت دروس التفسير والحديث⁽⁹⁾. وقد ازداد هذا التأثير عمقا بسبب تلك الدروس الأدبية، التي أبانت عن قدرة الشيخ وتمكنه من اللغة العربية وأساليبها. كان الدكالي يستعين بثقافته الواسعة المتنوعة، يوظف الأمثال والحكم والأشعار، والتاريخ والقرآن والحديث، يقارن ويفحص وينتقد. كما كان درس الحديث عنده مناسبة للتعريف برجاله، وشرح مصطلحه، وذكر سنده وروايته وسياقه، وما يحفل به من المعاني، وما يتضمنه من الأحكام، ثم يعرج على المذهب ويختم بالمستنبطات والفرائد.

كان الشيخ الدكالي يحث الناس في دروسه على الرجوع إلى الكتاب والسنة، والتمسك بمذهب السلف الصالح، ونبد كل ما يؤدي إلى الخلاف والفرقة⁽¹⁰⁾.

فعلت هذه الدروس فعلها في محمد المختار السوسي، وحولته من صوفي وابن زاوية، منزو عن الناس، منقطع إلى العبادة، ابن بادية ذي طبع جاف، وصاحب سلوك مطبوع بالحياء والحذر، إلى سلفي يؤمن بالعقل، ويجادل وفق قوانينه، يقبل ويرد، منفتح على الحياة والناس.

انقيادا جعله يفكر في التوقف عن الدراسة، والتفرغ له، والانقطاع لأهله لولا تدخل الحاج سعيد التتاني، الذي أقنعه بمراجعة رأيه والعدول عن قراره، والإقبال على العلم والمعرفة.

إن التصوف الذي آمن به محمد المختار السوسي، هو الذي يدور حول العمل لوجه الله، وعبادته العبادة التي يستحقها، المنصوص عليها في الكتاب والسنة، عبادة خالصة لا رياء فيها.

عالج محمد المختار السوسي موضوع التصوف الذي يؤمن به ويمارسه، في مواقع كثيرة من أعماله، وخاصة في كتاب الترياق المداوي، الذي خصصه للتعريف بوالده وتجربته الصوفية، وطريقته في تربية مريديه والمنقطعين إلى زاويته، كما بحثه في العديد من تراجم المعسول، وأكد في كل ذلك أنه يقصد التصوف الصافي، الذي لا عوج فيه ولا أمت. فقد يجد القارئ اختلافا في التعبير وتباينا في الفهم والإدراك عند رجاله، لكن المهم عنده هو الجوهر، الذي لا يمكن أخذه إلا من أربابه، العارفين بجزيئاته وتفصيله ودقائقه، المتمكنين من مصطلحه⁽⁵⁾. إن التصوف الحق ليس لبس المرقعات والتقلد بالسبحات، والمبالغة في حب الشيوخ، ولكنه الاستقامة والالتزام بالسنة الصحيحة، كما عرفها المسلمون في عهد الرسول وصحابته والصدر الأول من السلف الصالح⁽⁶⁾. لقد علق بهذا التصوف الصافي الصحيح، ودخل عليه ما غير حقيقته وكنهه ولونه وطعمه، وظهرت فيه عادات ومغالات ليست منه، عرضته للنقد والشك، وأسأمت لرجالاته وأهله، وتصدى له فقهاء وعلماء، دافعا عن الحق، وحرصا على صفاء العقيدة، وغيره على التصوف نفسه، الذي أخذ ينحرف عن أصله في الكتاب والسنة. ولهذا قام بعض الفقهاء كالقشيري والغزالي وابن القيم وزروق وغيرهم، يبحثون ويتبعون ويرصدون هذا التغيير الطارئ لتمييز الحق من الباطل فيه، والصحيح من الزائف.

هذا التصوف الصافي الخالص، المنصوص عليه في الكتاب والسنة، هو الذي آمن به محمد المختار السوسي واعتنقه، لأنه الحق الذي تربى عليه، وفي ضوئه فهم الدين والإخلاص والخشوع وإنكار الذات، ولولاه ما وصل إلى ما وصل إليه من

تعمقت القناعة الجديدة من السوسي وتمكنت منه حين حل بفاس، وصاحب شبابها المتحمس للعمل، المتعطش للعلم والمعرفة، والمستعد للتضحية في سبيل الوطن وحرية وكرامته واستقلاله. شباب آمن بأن العلم، هو السبيل الأوحى للخلاص والحرية والاعتناق، شباب منفتح على العالم الخارجي وثقافته، متلهف على ما كان يرد على المغرب من الشرق العربي من الفكر والأدب.

اندمج محمد المختار السوسي في هذا الجو العلمي الوطني، وأحب هؤلاء الشباب، وكانت الحصيلة هذا الاعتراف: "وفي فاس استبدلت فكرا بفكر، فتكون لي مبدأ عصري على آخر طراز، فقد ارتكز على الدين والعلم والسنة القويمة... ومن هناك تمخضت الفكرة الوطنية المرتكزة على الدين والأخلاق السامية، وكنت أصحاب كل المفكرين إذك، وكانوا نخبة في العفة والعلم والدين. وكانت فاس لا تزال متأخرة ... قبل دروس موقظ الهمم، أستاذنا سيدي محمد بن العربي العلوي، فقد كان يحوم جهرا حول الرد على الصوفية، ولكن تحت غيرة من الفكر الوطني ... فإذاك سكرت بتلك الفكرة. إن فاس المتحدث عنها هي فاس الحضارة والثقافة والتراث العربي الإسلامي، قلب المغرب النابض، ومركز إشعاعه الفكري والوطني والهوية المغربية⁽¹¹⁾. إن فاس فاس العلم والفكر والحضارة، لا فاس أي شيء آخر، وإن تاريخ المغرب الثقافي العام، ليكاد يكون كله كجوانب الرحي حول قطب فاس. فهي أنذا أعلن عن سوس، هذه التي أولعت بها، أن أول عالم سوسي عرفته سوس فيما نعلمه، هو وجاج، وهل هو إلا تلميذ أبي عمران الفاسي، وأنا الذي أحس مني بهذه المهمة، هل كنت إلا تلميذ علماء آخرين، وأجلهم وأكثرهم تأثيرا في حياتي الفكرية، العلماء الفاسيون. وباليات شعري، كيف أكون لو لم أفض في فاس أربع سنوات، قلبت حياتي وتفكيري ظهرا لبطن، ثم لم أفارقها إلا وأنا مجنون بالمعارف حتى نسيت بها كل شيء⁽¹²⁾.

كانت ترد على فاس الكتب والصحف والمجلات المشرقية، كأعمال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا في الإصلاح الديني والاجتماعي، وأعمال مصطفى لطفى المنفلوطي،

وفريد وجدي، ومحمد علي كرد، وجرجي زيدان في الأدب، ودواوين أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، والزهاوي وغيرهم.

تعرف السوسي وأصدقاؤه الفاسيون على هذه الأعمال، ومن خلالها على الفكر الحديث، وتاريخ الحضارة، وتأثروا بها في بناء آرائهم النقدية، ومواقفهم الوطنية، فاتهموا إلى الاستعمار يحاربونه، وإلى التخلف يحاولون التخلص منه عن طريق تثقيف النفس بالرجوع إلى المصادر الكبرى والأصيلة للغة العربية.

لم يقتصر عمل هؤلاء الشباب على محاربة الاستعمار، بل تجاوزوه إلى محاربة الرجعية والخرافة، وأبرزوا مقومات الأمة، المتمثلة في اللغة العربية والدين الإسلامي، والحرية والديمقراطية، ودعوا إلى الاعتزاز بها والتضحية من أجلها.

في ضوء هذا التوجيه، كان الشيخ محمد بن العربي العلوي يلقي دروسه، ويقدم إرشاداته وتوجيهاته، ويدعو الناس والطلبة فيها، إلى الالتزام بتلك المبادئ والمقومات، فحالفه الحظ، وانتصر على الطرقيين، وكشف حقيقتهم وعمالتهم ومساندتهم للاستعمار، فلم يعد الناس يرتابون في أمرهم وزيفهم وادعاءاتهم وخيانتهم وطنهم، وقد استفاد الناس والوطن بهذه الدروس والتوجيهات العلمية والوطنية، وظهرت الأنوية الأولى للحركة الوطنية والسياسة، بزعامة نخبة من طلابه، الذين التزموا بخدمة الدين والوطن، وشكلوا بسبب تلك الدروس جمعيات ثقافية وسياسية، لحماية اللغة الحربية والثقافة الإسلامية، ومحاربة الاستعمار والجهل والتخلف.

اختار محمد المختار السوسي التربية والتكوين، وإعادة كتابة تاريخ سوس، معتمدا على ما اكتسب من المعارف والخبرات، مستفيدا من حسه التاريخي الذي مكّنه من رصد لحظات التحول والتغير التي حدثت في المجتمع، واستشراف ما سيقع في المستقبل.

في ضوء هذا الفهم للتاريخ، كان السوسيري أن ما أصاب المغرب بسبب الاحتلال مخالف لطبيعة التحولات، التي تحدث عادة في التاريخ الإنساني، والتي تتميز عادة بالبطء الذي لا يراه إلا المؤرخون المتمرسون. إن ما حدث في المغرب كان سريعا

ومباغتا، شمل كل مظاهر الحياة، فحلت الحضارة الغربية الغازية محل الحضارة الشرقية، وانبهر الناس بأدواتها وآدابها وتقنياتها وسرعتها⁽¹³⁾.

لقد هجم الاستعمار بفكره وعلومه المادية الحديثة، وبنظامه ومعامله المنتجة السريعة. وأقبل الناس على كل ذلك مشدوهين منبهرين، وتحول المغرب في وقت وجيز إلى مغرب آخر. ولا بد من الإقرار بوجود الكثير من المفيد النافع في هذه الحضارة الجديدة الوافدة، التي لا يجوز إنكارها جملة وتفصيلا، كما لا يجوز قبول كل ما فيها مما تحمله من عوامل الهدم والتخريب لحضارتنا وثقافتنا وديننا ولغتنا. لقد أعلن محمد المختار السوسي عن التزامه بمسيرة العصر، وأخذ ما لا بد من أخذه من أساليبها ونظمها وعلومها. ورفض الإسراف والتسرع والإفراط في الإقبال عليها، لأن من شأن ذلك إلحاق الضرر بمقومين أساسيين من مقومات الأمة هما:

مثلها العليا، ولغتها العربية. وهما اللذان يبران ما قدمه المغاربة من التضحيات للحصول على حريتهم واستقلالهم، وتحقيق الجلاء عن أرضهم⁽¹⁴⁾. وسيأتي يوم يثور فيه الأبناء على كل ما لا يمت إلى تاريخ آبائهم من غير النافع المفيد المحمود، وسيراجعونه بحثا عن السند والعون للخروج من تخلفهم. ولذلك يجب توفير المواد الخام المهددة بالزوال والانقراض، ودون تمييز بينها، إذ لم يحن بعد وقت الترتيب والتصنيف والفرز. لقد اقترح السوسي نفسه للقيام بهذه المهمة في مسقط رأسه وإقليمه، متأثرا بالجو الثقافي والوطني بالحوضر المغربية الكبرى، والذي مكنه من التفريق بين الخرافة والروحانيات الربانية. واكتسب غيرة وطنية صرفته عن نفسه ومصالحه الخاصة، والانقطاع لخدمة الوطن والدين والعربية. وكانت الحصيلة ما يفوق خمسين جزءا من تاريخ سوس الثقافي والسياسي والاجتماعي.

(1) المعسول ج1 ص124 م مالسوسي

(2) " " 15 ص7 م مالسوسي

(3) السابق ج1 ص195 م مالسوسي

(4) " " 3 ص184 م مالسوسي

(5) الترياق المداوي ص أ م مالسوسي

(6) " " 2 م مالسوسي

(7) الإلغيات ج2 ص224 م مالسوسي

(8) " " 225 م مالسوسي

(9) المحدث المحافظ أبو شعيب الدكالي. ص 15 ع الله الجراي

(10) السابق ص 80 ع الله الجراي

(11) الإلغيات ج2 ص225 م مالسوسي

(12) سوس العالمية ص هـ م مالسوسي

(13) المعسول ج1 ص أ م مالسوسي

(14) السابق ص ج. م مالسوسي


 مركز محمد بنسعيد أيت ايدر للأبحاث والدراسات
 Centre d'Etudes et de Recherches M. Benaïd Ali Idor

تفاعلات

لماذا وكيف أدار المغرب ظهره للحادثة



ملائكة السراب
موليم العروسي

قراءة
أحمد بوزفور حسن أوريد

بمقر المركز

الاثنين 22 أبريل 2013
السادسة مساء

٩، إقطة المارمال المراني، تقاطع زفقة أكابر وزفقة بغداد الدار البيضاء، المغرب 0522471085


 منتدى الحقيقة والعدل
 FORUM VERITÉ ET JUSTICE

وجهة نظر

ينظم مركز محمد بنسعيد أيت ايدر للأبحاث والدراسات
 بشراكة مع منتدى الحقيقة والإنصاف
 قراءات في كتاب :
 « الحسن الثاني، دكول وبن بركة، ماذا أعرف عنهم »
 بحضور مؤلفه موريس بيتان Maurice Buttin
 وعائلة الشهيد بنبركة ومساهمة مجلة « وجهة نظر »،
 يشارك في القراءة كل من الأستاذ محمد معروف الدفالي، الأستاذ الطيب بياض،
 الأستاذ محمد حاتي والأستاذ حسن أوريد ويدير النقاش الأستاذ مصطفى بوعزيز
 وذلك يوم الأحد 23 نونبر 2014 ابتداء من الساعة الرابعة بعد الزوال
 بالمركب الثقافي ثريا السقاط



مؤلف الكتاب: الأستاذ موريس بيتان



الأستاذ موريس بيتان مؤلف الكتاب



الأستاذ محمد حتمي



الأستاذ بياض الطيب



الأستاذ حسن أوريد



الأستاذ محمد معروف الدفالي

ربيع الإبداع والثقافة

ربيعة عبد الكامل

محمد الهرادي

أحمد بلحاج آية وارهام

عبد القادر وساط

عبد اللطيف النيلة

محمد آيت حنا

عبد الدين حمروش

أحمد حبشي

أحمد بوزفور

مِيقَاتُ النَّفْسِ



أحمد
بلحاج آية
وارهام

كَانَتْ مَرْشُوشَةً بِاللَّوَانِ اللَّامِعْنِي؛
لَمْ أَكُنْ أَغْلَمُ أَنَّ أَثْقَلَ شَيْءٍ

لَيْسَ الْهَمُّ
وَلَا الْفَقْدُ
وَلَا الْعُزْبَةُ

أَثْقَلُ شَيْءٍ هُوَ الْجَنَّةُ
يَقْصَعُكَ حَمْلُهَا

وَيُفَكِّكَ جُرْأَهَا،

دَلَفْتُ بِهَا إِلَى كَهْفٍ

عَلَى جُدْرَانِهِ نَبَتْ صُورٌ

مَا هِيَ مِنْ أَرْضٍ وَلَا سَمَاءٍ

كَلَّمْتَنِي مَخَالِبُ فَوْضَاهَا

بِلَبَّانِ الْوَطَاوِيطِ،

لَكِنَّ شُعْلَةَ اللَّغُوبِ

أَنَامْتَنِي عَلَى جَنَاحِ لَحْمِي لَزَجٍ

وَدَثَرْتَنِي بِرَوَائِحِ خَوْفِ أُنْكَمِ.

فِي دَاخِلِي

تَفَحَّمُ الزَّمَنُ

تَحَوَّتْ تَفَاصِيلُهُ؛

لَمْ تَعُدْ لَهُ تِلْكَ الرَّقْرَقَةُ الَّتِي تُدْفِي الْأَشْيَاءَ

هُونُ نَقْطَةٍ فِي جِدَارِ الرُّوحِ تَنْتَظِرُ لِأَحَدٍ،

هَلْ لِأَحَدٍ أَنَا

تَبَحَّثَ عَنْهُ الظُّنُونُ

لِتُجَرِّي عَمَلِيَّةَ تَجْمِيلِ

يَمْتَدُّ السُّؤَالُ أَرْضًا

فِي دِمَائِي تَصِيحُ رَوَاسِيهَا:

(أَرْكُضْ عَلَيْكَ بِرُوحِكَ

لِتَنْجُو مِنْ مَخَالِبِكَ

أُتْفَخْ فِي الْحَجَرِ مِنْ أَوْهَامِكَ الْعُدْرَاءِ

عَلَّ الزَّبْرَانَ الْمُتَنَاسِلَةَ فِي رَجَمِ النَّارِ

تَتَبَعُكَ إِلَى مِيقَاتِ نَفْسِكَ.

مَنْ أَكَلُوا الْإِنْسَانَ فِي حَدَائِقِ الْحَرْبِ عَادُوا

عَلَى كَوَاهِلِهِمْ تَتَبَرَّجُ الْكَوَايِيسُ

كَمَا غُزِبَانٌ

صَبَعَتْ مِنْ أَحْشَاءِ الْمَوْتَى،

لَا تَمُدُّنَّ إِلَيْهِمْ رُوحَكَ

لَا تَعْصِرْ حَمْرَ حِكَايَاتِهِمْ

فِي جَفَنَةِ شَمْسِكَ،

فَالْحَكَايَا فَحَّ الْقَتْلَةَ

فِي قَوَارِيرِ اللَّيْلِ يَيْتَدُونَ عُبَارَ النَّسِيَانِ

بِضَحْكَةِ السَّمْنَدِلِ

وَشَهْوَةِ الْعَنْكَبِ،

مَا صُورِيُونُ

يُعَزِّدُ فِيهِمُ الرَّمَادُ

يَسْتَشْفِقُونَ أَيْنَ الْجَنَّتِ الَّتِي امْتَصَّوْا ضَوْءَهَا.)

جَنَّةٌ مَرْشُوشَةٌ بِاللَّوَانِ اللَّامِعْنِي

فِي هَزِيعِ مِنَ الْجَنَّتِ

سَحَبَتْ مِنْهُمْ جُثَّتِي

لِثَالِيلِ الْيَقِينِ...

الْيَقِينُ الَّذِي كَسَرَ جَنَاحَ الْوَعْدِ

بِسَاطُورِ الْغَيْهَبِ،

وَأَدْخَلَ الذَّاتَ إِلَى مَحَارِبِ الْعَمَاءِ

حَيْثُ الْأُفُولُ عَنَبَ

وَالْفَضَاءُ قَصَعَتْ

عَلَيْهَا يَتَدَاعَى

الطَّالِعُونَ مِنْ جَبَابَاتِ الْبَرْقِ؟.

بَيْنَ نَشْنَشَةِ الْأَصْوَاتِ

وَكَثَافَةِ الرُّعْبِ

تَتَمَدَّدُ الْجُبَّةُ

تَتَقَوَّسُ هَلَالاً أَزْرَقَ

فِي كَفِّ طِفْلِ خِلَاسِي.

أَهُوَ الرُّوحُ صَاعِدَةً مِنْ بَرْزَخِ الْعَمَاتِ؟

أَمْ هُوَ الْأَلَقُ الَّذِي يُعْطِي الطِّينَ قُبْلَةَ الْمَشِيئَةِ؟

أَمْ هُوَ الْعُشْبَةُ الَّتِي فَاضَ مِنْهَا الْكُونُ؟.

اسطامبول

2014/9/05 م

لم تكن هناك موسيقى



عبد القادر
وساط

كانوا يمشون حفاةً
تحت ضوء القمر
وكانت أسماؤهم منقوشة
بالسكاكين
على ظهورهم العارية

أحياناً
كانوا يسمعون دويّ الزلازل
في الكواكب البعيدة

أحياناً أخرى
كان القمر يجذبهم إليه
فترتفع أقدامهم قليلاً
عن سطح الأرض

كان من بينهم
مسلحون عريان
مدربون على
قتل الموتى

و لم تكن هناك موسيقى
تسليهم
سوى نقيق الضفادع العملاقة
و حفيف
أجنحة
الشياطين

كانوا يمشون حفاةً
بينما تلمع
أضواء المدينة
في البعيد

و كانوا يحلمون
ببلوغ مقبرة آمنة
كي
يموتوا
من
جديد

ومضات شعرية



عبد الدين
حمروش

أ- رصاص

، من بيوت العزاء
أومن مواكب الأفراح
، من جبهات الحرب
..أو من نشرات الأخبار

، دائما
نفس
الرصاصات
تطيش.

ب- الطائر

، يحط على سلك الكهرياء
، يخطر فوق سطح المنزل
، يقف على الشجرة
..يطير في السماء

، فجأة
..يسقط
بمجرد أن صوب الفتى
..حدقتيه

ج- طفولة

:كان يحلم دائما أن يصير رجلا
يضع نظارتين سوداوين على عينيه
، يسوي قبعته على رأسه
..ويحشو غليونيه

، حين كبر
..تفقد طفلا
، فلم يجد له ألوانا ولا أصابع
ليرسم غيمة يستظل بها
من شمس
ظهيرة

قصة آخر الهنديوس



محمد
الهرادي

تقطع الواد بمعرفة المعداويين،
ولهم كنية أولاد الحاج ، تكون
طنجة في اليد مع أنها خلفك ، لا
خوف عليكمأنت وأخوك سوى من
الخلط الأجلاف ، لكن حذار أيضا

من جباله ، إنهم قوم أذكيا ، وفيهم رجال فاسدون
والعياذ بالله ولو كنت أنا منهم ، والأنا قم واحم ظهر
أخيك العيان ، واربط حزامك مع حزامه مرة ومرتين
إذا شئت الأقدار ونمت قرب النهر الحامل ، النهر
يستطيع أن يحرك إليه بالسكات ، والعين الحمراء مع
الواد خير من عين النعسان .."

ورمق الأب الرجلين الجالسين أمامه وهما
على تلك الحالة جامدين في العتمة، ككتلة من حجر
مفلوق، كانا أخوين غير شقيقين في منتصف العمر،
يجلسان متقاربين ويدوان مثل الشيء وظله، أكبرهما
يبدو داكن البشرة متين البنية، أما الآخر، المريض ،
فقد كان هزيلا شاحبا دامع العينين ، وربما يشكو من
الصفراء ، ثم قال الأب : "إياكم وإياكم النوم حين
يتحرك القطار ، سيقع لكم ما وقع لصاحبنا سيدي
أحمد في بني مطير". حاول المريض الأعمش أن
يقول شيئا ، لكن الأب حرك يده وجمده في الحال ،
ثم أكمل حديثه ، قال :

" سأحكي لكم ما وقع لسيدي أحمد في بني
مطير حين نكون في الطريق بعيدين عن أعين المخزن
إن شاء الله "، ونهض من مجلسه وحمل عصاه ،
وغادر تاركا الشقيقين يتبادلان نظرات متسائلة ،
والأخ المريض يقول : من يكون سيدي أحمد من بني
مطير ؟.

رأبته بنهض حين كنت أطل من شق الباب ،
فعلا ، ربما تراءى لي ذلك ، وبدا أنه توجه نحو زاوية
الغرفة المعتمة ورفع غطاء صندوق خشبي وانحنى

تلفت الأعمى حوله، ولما لم يسمع صوتا في
الممر الذي كانت تحتله الممرضات وقت الغذاء،
وأيقن أن لا أحد غيرنا في الغرفة الجماعية، التفت
إلى جهة الأب وقال:

- نعم، رأيته، رغم أنني أعمى رأيته، طفل
صغير مغمور في الطين لا يظهر إلا وجهه، وهو وجه
طفل هندي.

كننا قد نهرنا الأعمى وأوقفناه عن الكلام، ووجهنا
عيوننا للأب، قلنا له أخيرا:

- ...وكما ترى فإن هذا العجوز شخص
يدعي أنه واسع الاطلاع، لكنه في الحقيقة لا يتذكر
شيئا، وهو في النهاية نسي كل شيء ولا يعرف أي
شيء، وعلى سبيل المثال، لا يتذكر ماذا أكل في
عشاء أمس، ولا يعرف أين هو الآن موجود، وهل
يملكه أن يتذكر طفلا كان يده على الطريق صحبة
المهربين، واختفى في جوف نهر حامل منذ عشرات
السنين، وبسبب ماذا، بسبب ذئب؟

وقبل كل شيء، وفي البداية، وبعد الصلاة
والتسليم، قال الأب موجها حديثه إلى أحد
الشقيقين:

"عليك ببغلتين معلقتين وعبد سياس تجلبه من
جوار فاس لتحضير الشاي، وعليك نصب الخيمة حين
تعود، لا تحمل هماً على المؤونة، الزيتون والكرموس
فيهما كفاية، إنما لا تنس الملح، يستطيع أولاد جرار
المشتتين في الفيا في هناك أن يقطعوا عليكم الطريق
إذا جاعوا ، وإذا جاعوا لا يهتمهم شيء غير سرقة
الملح وسفك الدم ، ولكن احمد الله، فقد نزل الغيث
وفاضت الوديان هذا العام، لذا عليك أن تحسب
مصروف علف البغلتين ونقلهما عبر الواد، وحين

يبحث عن شيء ما ، أخفى رأسه داخل الصندوق ثم رفع قامته ، سار نحوي غامضا وكأنما هو ملفوف بالضباب ومد يديه ، يد تحمل شمعة والأخرى تحمل الكتاب ، لم أتبين سوى بريق عينيه في العتمة ، وسمعت صوته ، قال : اقرأ . ولم أجرؤ على الرد ، واقترب مني خطوة أخرى ، شممت رائحته المميزة ، صلصال وقطران ممتزجان برائحة الصوف التي غسلت حديثا بالغيشة ، ورأيت لحيته حين مد إلي الكتاب ، قال : اقرأ . وأخرجت يدي من كم الجلباب الصوفي وشيء ما يتحرك بين فخذتي ، أخذت الكتاب وشيء دافئ يتسرب بين الفخذين ، ثم مال نحوي وهمس : أنا أعرف ، قم واغتسل ، وكن رجلا حين تسافر ، لأنك بعد غد ستري الهنود في طنجة ..

يطلق عليهم الأب اسم الهنديوس ، والهنديوس لهم لون زيت العود ، مثل لون جراء الذئب التي تلاعب النباتات وتتماهى خارج وجارها مع حياد الماء ، وهو زيت ناعم بلا رائحة ولا لمعان ، يلمع فقط شعر رأسهم الناعم ، ولأن وجوههم الداكنة لا تشع تحت الأضواء الملونة التي تغشى دكاكينهم المليئة بسلع غريبة ، ولا يضعون ريش النسر الملونة على رؤوسهم ، فهم يشبهون إلى حد ما بعض معارفنا من ذوي الأسنان الصدئة في قبائل الحوز ، سحنات كأنما هي طليت عمدا بالسخام الذي علق بها بعد محاولة غسل ، ولطخ الوجوه المبرقعة المائلة إلى سمرة عكرة ، لكنهم لا يأبهون لذلك ، أصبحت تلك السمرة الغامقة جزءا من حقيقتهم القصبة الغامضة ، وبخلافنا نحن ذوي السحنة الصفراء الشاحبة ، الشبيهة بلون الحنطة المتربة ، فإنهم لا يرفعون أصواتهم ولا يحركون أطرافهم عند الكلام الذي يزنونه بدقة ، ويقدمونه لك باقتصاد ، وهم في النهاية رجال لطفاء ، لهم رقة ومزاج الزبدة الذائبة على خبز طري ، والخبز الساخن الطري هو نحن الزبناء بطبيعة الحال ، أما الهنديوس فلهم خاصية تلك الزبدة العطرة ، لأنك حين تقترب منهم يتسمون لك ، يحونك ب " الكود مورنينغ " وتبرز حينها أسنانهم البيضاء من خلال تلك الابتسامة المرسومة على سمرتها الذئبية ، وهم يمتدحون

لك جودة لفافات نسج الملف الإنجليزي وقطع قماش الساتان اللماعة ذات الرائحة النسوية بلغة عربية خليطة ، أشبه بلغة التجار اليهود من أصل إسباني منقرض ، وربما بسبب تلك اللهجة التي تمزج كلمات "جباله" مع لغات أخرى أصبحوا طنجيين حتى العظم ، يلفون زبائنهم بحلاوة الكلام الملون الذي يعزفونه بمهارة نافخ في الغيطة ، أو نافخ في سور يوم القيامة ، وذلك قبل أن يذوب أسنانا في الخبز الساخن ويخرج ما في جيبه ، لكن هيهات ، فقد كان الأب وقتها غائبا ، وغيبه جعلنا نتفرج فقط ولا نشترى ، أما الأخوان للذنان يرافقان الطفل الصغير ، فقد كانا يتوجسان من أي شيء غريب ، ومع ذلك فقد كانا يستكشفان ويساومان ، واكتشفنا أن لهما إمام عجيب بسوق صرف العملات ، بما فيها الفرنك والبسيطة ، ويقدمان نفسيهما للهنديوس ، كالعادة ، وبطريقة مأكرة ، على أنهما مجرد مغفلين في مرتبة البهائم السائبة ، ولذلك من السهل اصطادهما ، وإسقاطهما في الشبكة ، لكن الحقيقة هي خلاف ذلك تماما ، فقد كانت لهما خطط ذكية مدروسة تجاه الهنديوس وألاعيبهم اللطيفة ، أثبتت صحتها التجربة .

خلال تجوالنا المدهش تفرج الطفل وقتها على ساعات الدوغما التي تسجل الثواني بعقربها الشعرة ، ومد إليه هندوسي ساعة كاوني ، استمع إلى تكتكتها التي لها إيقاع دقات قلب قطرة خائفة ، كان يأكل حلوى الميرينغ وهو يشاهد قناني صغيرة لها بخاخات ملونة ذات أهداب ، وأسماك من زجاج ملون تلوت من شدة الاختناق وهي تحاول تحدي جمودها البارد ، كويرات مطاطية لها سنانيف ملونة ، تدور حول نفسها كالراقصة فتصبح بيضاء اللون من تلقاء ذاتها ، علب صغيرة ، حين تفتحها ، تنبعث الموسيقى من أحشائها ، وتشرع تلك الراقصة الصغيرة شبه العارية في الدوران ، ومن حين لآخر ، تنحني لتحية صاحبها بكل تهذيب وتدعوه لدخول اللعبة والإقامة معها إلى الأبد ، وكأنها تقول له : تعال خذني يا حبيبي ويا نور عيني ، علب سكاكين حادة تنطوي على ذاتها وتستعمل عادة للحلاقة ، لكن بإمكانها أن تذبح دجاجة أو تيسا بمجرد لمسة حنان خفيفة ، علب مربى مستخلصة من بيوض الحيتان الوحيدة المنعزلة في المحيطات لها رائحة

عطنة ، أشبه برائحة الحناء ، عيون وأنوف وآذان مزيفة تصلح لذوي العاهات ، أرداف اصطناعية وأطقم أسنان ونظارات ملونة ومصافي تدخين مخصصة للعجائز المتصايبات ، لكن الطفل المسحور بالألوان وبراءة السلع المطاطية ، وحين اكتشف تلك العلية التي تدير الصور الملونة بمجرد كبسة من يد ، ورأى معظم مناظر العالم من خلالها ، مدينة مدينة ، وقرية قرية ، وبينما هو واقف في مكانه ، قرر مع نفسه أن يكون واحدا من الهنديوس ، حينها قال : هم عائلتي وأخوالي وأعمامي ، وسأبقى ، كما قال للشقيقتين بصوت عال ، ودائما ، في حوانيت الهنديوس ، إلى يوم القيامة .

لكن الأخوين غير الشقيقتين كانا مهتمين وقتها بساعات الكيلو الرخصة ، ونسبا تماما حكاية البلغتين ، وماذا تستطيع أن تفعله بغلة جبلية لا كرزية لها في طنجة ؟ والبلغتان على كل حال لم تظهرها في باحة الفندق حيث كنا نبيت صحبة البهائم ، ويضيف أحد الشقيقتين : ولا أمام محطة القطار حيث يتجمع الحمالون ، واضعين أكياس القنب على مناكبهم كما لو كانت جلابيب . أما الطفل ، وأقولها لكم بصراحة ، فقد كان يكلم نفسه كالأحمق ، ولم يسمعه أحد ، ولا أحد علم بقراره الخطير ، وهو أن يصير واحدا من الهنديوس ، ويخرج عن الملة .

يغمضون عيونهم ويسترخون في خدر ولا يرون ما يحدث . والبلغتان لا وجود لهما . لم ينهضوا من رقادهم بعد ، مع أن جلبة الأب ورجاله كانت قد أعلنت عن نفسها بأصوات السعال وضوضاء حركة الأقدام المجرورة ، أما هو ، فقد انطلق بعيدا في الخواء ، ومن طاقة الغرفة المستطيلة التي يبدو أنها تطل على نهاية العالم ، رأى في حلمه احتضار الليل

فضاء يمتلئ بغيوم سديمية ،

سحب ضباب متحرك ،

ولا توجد نجمة ساطعة في أجواز الفضاء ،

ولا ظلمة دائمة ،

رأى فقط ذلك الخيط الخفي ،

أكان يتوهم ؟

خيطا مشدودا من البياض لا نهاية له ،
يمتد بين حد الأفق إلى علو السماء ،
وأراضي مبتلة بين فرجة الفخذين ،
ورأى ما يشبه اللعاب المدمى ينبس منه
شيء يبدو مثل وجه بلا ملامح ،
وأبواب تفتح في العتمة ، تصطفق ضاجة بفعل
موجات رياح حيث يسمع بوضوح ذلك العواء ،
بعدها تفوح في الجو رائحة أنثوية فاترة ،
وامرأة مختنقة الأنفاس تتشقلب كمهرج من
شدة الألم ،

وجنين منقوع في الدم الحار له شبه بطعام
الغيلان ،

تنشق الهواء لأول مرة وانتابه ألم شاق ،
ألم الحياة ؟

ثم سمع بوضوح بعد ذلك صيحة المخلوق ،
وتذكر أباه حين أفاق من حلمه وحين أوصاه
أن يقرأ آية الكرسي عندما تتملكه الرؤى ، لكنها لم
تكن رؤيا ، ولم يستطع الإمساك بآية الكرسي حين
أصبحت معلقة في الهواء المحبوس ، حاول لكنه لم
يستطع تذكر أصواتها المألوفة ، وذلك إلى اللحظة
التي رأى فيها نور قنديل ، بدا لوهلة كأنما هو
قادم نحوه ، وخلف فتيلة النور المرتعشة لمح وجه
العبد السياس الذي كانت له ملامح الهنديوس ، لم
يكن سوى عجوز نعسان لا تعكس هياته غير عينين
جاحظتين وذراع ممدودة تحمل فتيل قنديل ، ونطق
العبد بضع كلمات حسانية من أنفه الأخنس لم يدرك
معناها ، ثم جر العجوز قامته المحدودة وهو يهيش
بمخالبه الممدودة في العتمة مثل أخطبوط ، ورائحة
المرأة الولود في الغرفة المجاورة بالفندق تفوح منه
، ثم أشعل الشمعة التي تركها له الأب ، وغادر الغرفة
يتبعه ظله المتحرك الممدود وهو يمسك الشمعة
المرتجفة . الفجر قادم والطريق مجهولة مع الشقيقتين
وباقى المهرين .

الطفل جيدا ، بل يصبر على قوله بصوت خافت ، ويقول : هذا نهار العميان ، وحتى الشمس عندك عمياء لا ترى . حينها أضحك بصخب ، وينهرني المهربون الذين يسيرون أمامي كالعادة : الزم الصمت أيها الأعمى وإلا تركناك هنا ، الليل له آذان . وبالفعل ، كانت لليل آذان ، ولذلك سمعنا عصابة الذئاب الشاردة من بعيد ، واقتربت بحذر لتشم رائحتنا ، ونحن نخترق الغابة الصغيرة والمنحدر المؤدي إلى النهر ، ونسمع في نفس الوقت رتابة أنفاسها الكريهة وعواءها الجائع .

ويقول أحد الأخوين دون أن يتوقف عن المضغ : لا تهتموا ولا تلتفتوا ، الذئب يخاف ، ولا يهجم على الجماعة . والتفت يبحث عن أخيه المريض الأصفراني . قال حين رأى شحوبه الساطع في الظلام : وأنت ، اقترب ، وابق إلى جانبي وسد فمك ، رائحة فمك هي التي تجلب لنا الذئاب .

هكذا قلت لنفسي وقتها : لا يقترب منك الموت إلا مرة واحدة في العمر ، ثم بعدها يعافك ، ويرفضك ، ويصق عليك ، ويرفض أن يأخذ روحك ، ولو جاء على شكل ذئب له أنياب ، وهذا ما حدث لي تلك الليلة .

ذئب وحشي صغير يتعني ، جرو ذئب كثيف الشعر بلا اسم ، مثلي ، لا يتكلم ، وإنما ينظر إلي نظرة متسول ، بعينه المتقدتين كالجمر ، وهو يلهث ، يخفي أحيانا سمرته في ظلال الليل ويتحول إلى صخرة أو شجرة ، ثم يعود إلى الظهور فرحا بوجوده ، يسابقني أحيانا ليجعلني أركض خلفه في البراري ، هناك خلف الأحراش وكثبان الرمل الجرداء وفي قلب بلاده الخالية من الناس ، حيث لا وجود للهنديوس ولا للخلط ولا لباقي الأجناس ، لكن الأعمى كان يمسك ببَقِّ الجلباب ويمعني من الجري خلفه ، أحيانا كان الذئب يتدحرج أمامي بعد فقرة فاشلة بين الصخور ، وحين ينهض يعوي من شدة الخوف ، وربما من شدة الألم . لا بد أنه ذئب صغير جائع ، وفقير ، لا يملك سوى عزلته العارية ، وعينين متقدتين من جمر .

ويقول الأعمى ونحن متحلقون حوله في غرفة المستشفى ، وقد نسينا أمراضنا : لم يكن مقدرا له أن يسافر تلك الليلة ، بل في الليلة التالية ، فقد خفت الضوضاء التي أحدثها الخدم منذ ساعات الليل الأولى ، وعلمنا أن المرأة التي كنا نسمع صراخها من الطابق السفلي كانت تصارع شبح الموت بعد أن استنزف منها المخاض كل دمها ، أما الأب الذي بدا منشغلا بالوليد الممسوخ ، ويا له من أب ، فلا يوجد له أثر ، لا في الجامع ولا مع الهنديوس ولا في حظيرة البغال والحمير ، حدث ذلك بينما غرته بالطابق العلوي محتلة مناس غبراء ، وفيما كنا ننظر إلى أحد الأخوين الشقيين بارتياح ، وهو يبرم شاربه المعقوف ويحاول شرح ما جرى ، كان شقيقه أصفر الوجه يتأملنا ببلاهة ، كأنه ليس من هذا العالم ، وهو في الوقت ذاته يأكل من بقايا قصيرة الطعام ولا يشبع .

وماذا أقول لكم ؟ حملنا الظهاريات ، وهي أكياس من الخيش تحمل على الظهر صنعناها يتقان ، وقد كانت مكتنزة مليئة بالسلع ، حملناها على أكتافنا وقصدنا الحدود سيرا على الأقدام ، ومنتصف الليل كان خلفنا ، الطريق سهلة ممتدة وملتوية أحيانا لم يطرقها إنس من قبل ، ومع أن أقدامنا بدأت تتسلخ حين حرقنا جزءا من الليل ونحن سائرون تحت سماء مكتظة بالنجوم ، فإن قائدنا المتين البنية لم يتوقف عن الأكل ولم يفكر في استراحة . كان يسير صامتا وهو يمضغ بأسنانه القوية قطع الخبز اليابس مثل الخشب ، وكان قد اشتراها من المتسولات الجوالات ، ويسمع صوت لحركة فكيه : غززز .. غززز .. هررر .. هررر .. ، أحيانا كان يمضغ قطعة فيجدها لينة حلوة ، وبلا صوت غززة ، ومن بقايا خبز النصارى الأبيض الهش ، ونشعر وقتها بغضبه يسري في الظلمة حين يبصقها وهو يتمتم باللعنات ، أما الطفل ، فقد كان كالجرو المتحفز ، يقفز فوق الصخور وهو يدلني أنا الكفيف على المسارب الآمنة ، أحيانا كان يهمس لي بنبرة واثقة وهو يتحدى عمائي : أنا أرى في الليل والظلام أحسن مما أرى في النهار ، وأقول له ولنفس بصوت مسموع : وماذا سترى في النهار ؟ نحن لا نرى شيئا في النهار ، النهار هو الذي يرانا حين تطلع شمسك ويكشف عن الأسرار ، ولا يفهمني

وعادة ما يتلفت الأعمى حوله قبل أن يتكلم ،
وهذه المرة قال :

نعم ، سمعته ، وقبل أن نصل محطة القطار
خلف الحدود ، وقبل أن نقطع الواد ، حيث وجدنا
الأب رفقة البغلتين ، سمعته ، وهو يكلم الذئب ،
ويقول له : أنا واحد من الهنديوس ، وأنت ؟ ثم
سمعته يضحك ، لا بد أنه رأى شيئا جعله يضحك ،
لا أعرف ما هو ، ولا شك أن الذئب قال له : أنا
أيضا مثلك ، واحد من الهنديوس ، وهو يحاول
أن يتسلل من يدي ويهرب ، ومن شدة الخوف
قلت له : أنت عكازي يا مسخوط ، لا تتركني هنا
ليأكلني ، وهو يضحك ، ثم انحدرنا نحو مجرى
النهر نهول ، أمسك بقب جلبابه وهو يجز خطواتي
بين كتل الطين ، سمعت صوت الماء يهدر بالقرب
وصوت أحدهم يقول : لا تنظروا إلى عين الذئب ،
اجمعوا الحطب وأشعلوا النار لنستريح ، الذئب يخاف
من نار جهنم . وتفرقت خطواتهم لسبب ما ، وخيم
صمت ، لا شك أن الذئب يأكل أحدا منا الآن ، وشعرت

أن يدي خفيفة ، تمسك بالفراغ ، أمسك بالجلباب
والطفل الذي كان بداخله غير موجود ، وكأنما زرعت
لي عينان جديدتان في وجهي أصبحت مبصرا ورأيت ،
أو قل كأنني رأيت ، وهو يركض مع الذئب على حافة
الماء ، وهو يضحك ، ويركض ثم يركض ، قبل أن
يدفعه الذئب بقائمتيه الأماميتين نحو تلك الحفرة ،
قريبا من نتوء صخري ، ثم رأيت ساقيه تنغرسان في
الطين ، وهو يضحك ، والطين يبلع ، ويبلع ، إلى
أن سقطت ذراعه ، وهو يحاول أن يتشبث بالهواء ،
فاتحاه فمه من الدهشة ، أو من شدة الضحك ، والذئب
يقفز بكل حيويته في الهواء حوله ، قريبا منه ،
ويعوي ، وكأنه غير مصدق أن آخر واحد من جنس
الهنديوس أصبح في ضيافة النهر .

حين نطق الأعمى بكلمته الأخيرة سيطر علينا
صمت ، لا ندري سببه ، ولم يعلق أحد منا على
حكايته بكلمة ، لكن المريض الأصفراني كسر
الصمت وقال : هذا غريب ، لكن ماذا جرى لسيدي
أحمد في بني مطير ؟

وضحكنا هذه المرة جميعا ، فقد كنا نعلم أن
لا وجود لسيدي أحمد من بني مطير ، والذي أوهمنا
الأب أنه يعرفه ، ومع ذلك حكى لنا الأعمى قصته
العجيبة .

قصة قصيرة : الصورة المعلقة على الجدار



عبد اللطيف
النيلة

أحشائي، قالت بصوت واهن:

- إنك تقدّر مدى حبي لأبي،
ولا أظن أنك عاجز عن تحمل
صورته...

قاطعتها على الفور:

- لماذا تعتقدين أنني أكره أباك؟

- لم أقصد ذلك. ولكن علاقتكما كانت دوما
باردة....

خشيت أن يتحول نقاشنا إلى شجار، فلذت
بالصمت.

كانت سمية ابنة أبيها المدللة، أنجبها بعد ياس
طويل، لما شارف الخمسين من عمره. لم يكن يرد لها
طلبا، وهي من جهتها كانت شديدة الفخر به إلى حد
أنه كان المرجع الذي تحيل عليه، مباشرة أو مواربة،
في ما تعبر عنه من رأي أو تتخذه من موقف.

في مبتدأ علاقتنا لم أفطن إلى مرجع سمية
في الرأي والموقف، لكنني بدأت أتنبه على نحو
تدريجي إلى ذلك، على أثر اكتشافني لهوية صهري.
كأن حساسيتي تجاه أبيها ولدت لدي حاسة لالتقاط
ذبذبات حضوره بين ثنايا أقوالها وتصرفاتها.

لم أكن أعلم شيئا عن والد سمية سوى أنه
مفتش بالتعليم الابتدائي. وحين وقعت عليه عيناى
لأول مرة ساورني إحساس بأني أعرفه من قبل.

انبعث وجهه، من خلف لحيته الكثيفة، طالعا
من طفولتي، بعد أن قدحت ذاكرتي. لم يكن سوى
ذلك المعلم عينه الذي أورشني عادة الخوف والارتباك

لحظة كنت مسترخيا على الأريكة المنجّدة،
وأنا منهمك من عمل الصباح، حانت مني التفاتة
باتجاه التلفاز. وجه ملتج يتطلع إلي من عمق الصورة
المعلقة على الجدار. اعتدلت جالسا وأخذت أحرق
فيه، فجابهتني عيناى بنظرة نفاذة كأنها تشع بالحياة.
نهضت متثاقلا، وصوت جلّي الأواني يتناهى إلي
من المطبخ، واقتربت من التلفاز موجه بصري إلى
أعلى حيث علقت الصورة. كان ينظر إلي مباشرة،
بوجهه القديم، قبل أن يهده المرض. تلتمع عيناى
العسلتان بابتسامة بدت لي ساخرة، فيما تظلمت
ملامحه بالوقار، وبرزت لحيته الكثيفة شائبة تخفي
نحول خديه. سمعت خطوات سمية تدنو مني وأنا
ما أزال أمعن النظر في الصورة بمزيج من التعجب
والنفور والخوف. أحسست بكفها فوق كتفي، ثم
جاءني صوتها:

- يبدو أن الصورة شغلتك!

- لم أتوقع أن يتطور حزنك إلى هذا الحد.

- كأنك غير راض عن وجودها.

- ليس ذلك، وإنما... بدل أن تبذلني جهدا
لنسيان ما حدث، أراك تصرين على التذكر.

- نتحدث عن النسيان! هل يمكن أن أنسى
أبي؟

- افهميني يا سمية... لا أريد أن تعذبني نفسك.
لقد بكيت المرحوم طويلا، وغرقت في الحزن حتى
شككت في عودتك إلى ما عهدتك عليه. والآن بعدما
تصورت أنك بدأت تتماثلين للشفاء، ها أنت...

بالدمع اغرورقت عيناى وهي تنظر إلي صامته.
وإذ خفضت عيني، كعادتي لحظة تخترق دموعها

كلما مثلت بين يدي أحد أطر المدرسة، أستاذًا كان أم

حارسًا عامًا، أم معيدًا حتى. معلم العربية الذي يثوي تحت عجزتي عن التحكم في مثناتي حالما تباغتني صفعًا، وربما أيضًا تحت خفوت صوتي وتسارع نبضي كلما وددت الإدلاء بوجهة نظري إبان اجتماع أو ندوة...

سلمتُ رغم أنفي بحضور الصورة في غرفة جلوسنا، ولم أعد للحديث عنها مع سمية. فليكن تعليقها على الحائط تعويضًا عن انخراط سمية في نوبات متلاحقة من البكاء، وهروبها من تفاصيل العادة، بما فيها من هواجس ومناوشات وجدانية وبوح وخصام. ليكن تعبيرًا عن حدادها بدلًا من شرودها الفاجع الكئيب، وانزائها في غرفة النوم تقلب أرشيفًا يخترن رائحة المرحوم، في شكل صور وبطاقات بريدية وساعات وخواتم.... ليس أمامي سوى الاصطدام بوجود الصورة كلما وجهت نظراتي ناحية التلفاز. كنت أضع سقفًا لرؤيتي، بحيث لا أرقى ببصري إلى ما فوق التلفاز. غير أن السهو يخذلني، فأجدني وجهًا لوجه مع البريق المشع من العينين العسليتين، ومن شبه ابتسامة ساخرة تنبثق من شففتين غائصتين في شعر كثيف، فأسحب عيني هاربا بهما إلى الشاشة، أحاول أن أشغل بالي بنشرة الأخبار أو بأحد الأفلام، عوض الانجراف مع تيار الذاكرة. كانت تُتف من الماضي تطفو على سطح شعوري، لكنني كنت أتحاشى الاستسلام لرغبة الغوص في أعماقها، مخافة أن تستفيق جراحات تعافيت منها بشق النفس، تدريجيا. ثم حدث ما نسف كل تدابير احتياطي.

ذات مساء (أذكر جيدا أنه كان يوم ثلاثاء)، بينما كنت مستلقيا على الأريكة المنجدة، والأشعة الأرجوانية للغروب تتسلل عبر النافذة صابغة كل شيء بسحرها، رأيت وجه صهري، في الصورة، يتموج مخترقا بالضوء، كأنما حلت فيه روح... ارتجف قلبي داخل صدري، وقبل أن أستوعب ما بدا لي اتسعت ابتسامة صهري، ونفذ بريق عيني العسليتين إلى أحشائي، وخيل إلي أنه يقول لي: أجب عن السؤال! وأحسست كما لو أنني داخل فضل الطفولة، والعصا تتحرق شوقا للسمع أطرافني، بل إن صوت معلمي لعلع في الغرفة حتى كاد يصم أذني: ألم أقل إنك مجرد سطل خاو مثقوب؟

ونحن جلوس في الصالون الأنيق، يوم الخطبة، انتسج الحديث بين أبي ومعلمي، فيما لبثت معتصما بالصمت. وانتزعتني، فجأة، صوته القوي من شرودي:

- ما رأي الأستاذ؟

لم أحر جوابا وشعرت بأذني ساختين بحمرة الارتباك. للحظة خلّت أني تلميذ أقف في مواجهة معلمي القديم. غير أنني تمالكت نفسي، وهممت بالكلام لولا أنه ضحك وقال مداعبا:

- يبدو أن الأستاذ منشغل عنا بما هو أهم! فكر يا ولدي على مهلك، فأنت مقبل على مرحلة حاسمة في حياتك.

لم يخامر التغير صوته، ها هو يصعد من أعماق ذاكرتي كأنني أسمع الآن ترده في فضاء الفصل بنبراته القوية المشحونة بالانفعال. أما وجهه فقد دبّت فيه تغضنات الهرم وكسته لحية شائبة كثيفة كسرت عزلة شاربه القديم. تطلعت إليه في ضوء الذاكرة، فادهشتني صدفه لقائنا بقدر ما أشاعت في نفسي شعورا غامضا بالخوف والنفور. في جزء معتم من دواخلي، آخذ في الاستيقاظ للتو، لعلعت صيحة متهمكة: «وا البوال!».

حين لذتُ بالصمت، لم تضيف سمية بدورها كلمة. أمسكتُها من ذراعها وقدمتها إلى الأريكة. مسحّت عينيها وتمخطّت. أحطتُ كتفيها بذراعي وقلت:

- ما فات مات. قلبي عليك، فلا تشغلي بالك بشيء آخر.

- والصورة؟

ضحكتُ مربتا على كتفها الأيمن، وأدريت

صهري، المرحوم، قد ترجل من إطار الصورة واقتعد الأريكة، في مكاني المفضل، يترقب إطلالتي!

لم تسمح أنفتي (وربما اغتياطي من صهري) بأي تخاذل، فألقيت نظرة على الغرفة، متطلعا إلى الأريكة ثم إلى الصورة. لم ألتقط أي علامة تشي بما يريب رغم أنني اقتربت من الجدار وسلطت نظرات فاحصة على الصورة.

زيادة في استقصاء حقيقة ما سمعت، أطللت من نوافذ الشقة على الخارج: الليل، وأضواء الشارع، وقطة مرقت من تحت سيارة مركونة بجوار العمارة، وما من أحد هناك...

في الصباح نبهتني سمية إلى أن وقت الذهاب إلى المدرسة قد حان، فرددت عليها بأني أصبحت متوعكا قليلا. سأدفع ثمن شهادة طبية لأفيء بضعة أيام إلى ظل البيت، عسى أن أتعافى مما أصابني.

لم يعد لدي شك في أن روحا ما قد سكنت وجه صهري في الصورة، حينما اصطبغت أشياء الغرفة بلون الغروب، لا سيما وأن الأيام التي طمعت أن أستجم خلالها زادت الطين بلة. لم تدفعني هواجسي إلى حرمان نفسي من الجلوس في مكاني المفضل، كان ثمة سر يستفز فضولي إلى أقصى درجة، ويستحثني لتمزيق الستار عنه كي أستعيد سكينه روحي. وبما أن سمية كانت ما تزال مستسلمة للحداد، وإن بشكل أقل حدة، فإنها كانت تنزوي في غرفة النوم، وقلما تشاطرنني جلسة الأريكة قبالة التلفاز. العزلة الضرورية لحسم معركتي (هل هناك اسم أبلغ لنعت ما خضته؟) كانت متاحة إذن.

لساعات طوال تسمرت فوق الأريكة في انتظار أدنى إشارة تبدر من صهري، لكنه حافظ بإصرار على الصمت والسكون. تجاهلني إلى درجة أنني لم أعد أقرأ في وجهه أي تعبير ينم عن السخرية والتهكم. لم أصدق عيني، وأدركت بحصافة أن صهري قد حدس ما عقدت عليه العزم فقرر أن يحبط خطتي. يريد أن يطوح بي إلى هاوية الاضطراب، أن يجعلني أسمع ولا أثق بسمعي، وأرى ولا أطمئن إلى بصري. يريد أن يخمد رغبتني في النفاذ إلى السر... غير أنني داومت على الجلوس في مكاني، لا أبارحه إلا حين تنادي عليّ سمية لأشاركها إحدى الوجبات، بينما

أذهلني ما رأيت، ولم أملك أن أعرف إن كان مجرد حلم عبر رأسي إبان غفوة خاطفة... بيد أنني عندما آويت إلى السرير ليلتئذ، وقد استسلمت للنوم فيما راحت سمية تتلو سورة الكهف، حلمت بمعلمي يحرض عصا غليظة ضدي، كما لو كانت كلبا، بأمرها فتنهال عليّ ضربا على نحو عشوائي، وهو يهتف: ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا؟

ولم أكن عابئا بالألم المبرح، قدر حرصني على أن لا أبطل نفسي، كنت أكرر في الحلم: لن أفقد سيطرتي على مثائتي. وفور استيقاظي صباحا عمدت إلى فحص ثيابي!

وحين ذهبت إلى المدرسة، عانيت تشتتا في الذهن، فلم يحالف الإقناع إجابتي عن استفسارات بعض التلاميذ، بل إن أعصابي انفلتت، على غير العادة، أثناء الرد على تلميذة أفصححت عن عدم فهمها لما قدمت من شرح، وألفيت نفسي أسخر، على طريقة معلمي، من تلاميذ فصل لم يتجاوزوا مع أسئلتي.... كان الحادث الغريب يلح على رأسي من حين لآخر، على الرغم من كوني قد استنجدت بكل ما أملك من حجج عقلية لتفسيره على نحو معقول، أو للتهوين على الأقل من شأنه.

ولم يتأخر صهري (ربما يجدر بي أن أسميه معلمي!) عن المبادرة إلى تبديد حيرتي. إذ بعد يومين فقط، عاود مناوشتي!

أيقظني، باكرا، إحساس بأن مثائتي توشك أن تنفجر. غادرت السرير محاذرا أن أتعرّج بجسد سمية، أشعلت ضوء الردهة لأهول نحو المرحاض. وما إن تنفست الصعداء وقفلت راجعا... وأنا مغمض عيني نصف إغماضة من أجل تهيين نفسي للعودة إلى طقس النوم، حتى باغتني صوت واهن لكنه مسموع: وا البوال!

التفت فوراً جهة غرفة الجلوس، وقد تجمد خطوي في منتصف الطريق إلى غرفة النوم. قرع الصوت سمعي مرة واحدة فقط، إلا أن الشك لم يخامرني بأنه كان صوت صهري، وإن كان محرّفا قليلا على سبيل التهكم. تقدمت خطوة أو خطوتين صوب غرفة الجلوس، ثم توقفت حين أرعش قلبي هاجس أن أكتشف ما لا أقدر على احتماله... كأن أجد

حانت، ولكن أمينة صعدت بك إلى أعلى السماء
لتدعك تهوي، بلا رحمة، إلى أسفل الأرض.

- محا الزمن كل الجراح.

- أيمكن أن تنسى ذلك التلميذ الثري؟

- أي تلميذ؟

- التلميذ الذي كانت أمينة تتحرش به لثبير
غيرتك، إلى حد أنك رأيتها تجلس إلى جانبه في
حصة اللغة الفرنسية حيث كان متفوقا. أنسيت أنها
أمدته بالسلاح الذي سدد إلى قلبك طعنة فادحة؟

- ماذا تقصد؟

- كان أحد أساتذتكم قد تغيب في تلك
الظهيرة، فتفرقت تحت أشجار الزيتون بحديقة
المدرسة... كانت أمينة تتحلق صعبة زميلاتها حول
شجرة زيتون كبيرة، وكانت عينك تسترق النظر إليها...
ثم أخذ بعضكم يغني ويرقص، وغنيت بدورك وقلبك
يرقص، لكن فجأة تهاوى كل شيء... أنسيت ذلك؟
- طبعاً لا يمكن أن أنسى تلك اللحظة...

- يقف التلميذ الثري، بجسده الفارع ومحياه
الوسيم، في فسحة بين الأشجار، ويأخذ في الرقص
والغناء، بعد أن يطلب من الجميع أن يصمتوا... يردد
لحنا مرتجلاً: ترالا، ترالا، ترالا، يا معطر الأطفال...

- ترالا...

- ترالا، يا مبلل السروال، ترالا...

- كفى! كفى!...

قالت لي سمية، فيما بعد، إنها كانت تدير
المفتاح في قفل الشقة لحظة عودتها من بيت أمها،
عندما تنأى إليها صراخي....

سقتني تلك الليلة كوباً من عسبة "اللوزة"
المنقوعة في الماء الساخن، فنمت نوما عميقاً لم
أستيقظ منه إلا على نغمة الهاتف تنبهي إلى موعد
المدرسة...

لم تعد سمية مرابطة في غرفة النوم، على
جري عاداتها منذ وفاة أبيها، بل أصبحت تشاطرنني
غرفة الجلوس. احتلت ساحة المعركة، فحالت بيني
وبين صهري! صارت تتابع المسلسلات في الغالب،

التلفاز دائب على البث كيلا تطفن إلى المعركة
الدائرة في قلب غرفة الجلوس. مع ذلك، استغربت،
ذات مرة، إدماني على مشاهدة التلفاز وانقطاعي عن
ارتياذ المقهى، فاكفيت بالتعليق قائلاً: سبحان مبدل
النفوس!

في آخر يوم من أيام رخصة المرض، وقت
غروب الشمس تماماً، وقعت المفاجأة. كانت سمية
قد ذهبت إلى بيتهم بالمدينة القديمة، لزيارة أمها
وجدتها المعمرة، وكنت جالسا على الأريكة أحرق
في وجه صهري، حين التمع بريق عينيه العسلتين،
وبان طيف ابتسامة على شفثيه الغائضتين في الشعر
الكثيف، بل إن خده الأيمن اختلج لثانية. لم أدع
الفرصة تفلت من بين أصابعي، فغالبت خوفاً
وجابته بالسؤال:

- ماذا تريد مني؟

لم يجبني على الفور، اتسعت ابتسامته قليلاً،
واحترت في دلالتها، أ هي ساخرة أم مشفقة أم
عطوف... وقبل أن أعاد السؤال، أجاب بصوته
القوي، مع نزوع إلى التلطف:

- هل تذكر أمينة؟

- تقصد تلميذة الطاولة الأمامية، المجتهدة؟

- كنت تحبها بعمق...

- في ماض ذهب مع الريح...

- أحقاً ذهب؟! منحتها كل ما تملك من حب،
وخذلتك.

- كانت مجرد طفلة...

- فضحتُ سرّك على نحو خسيس، لم تراع
فيك زمالة ولا حياء! هل نسيت أن سرّك كان قد دُفن
بمجرد انتقالك من المدرسة الابتدائية إلى الإعدادية؟
لسوء حظك أنها أصبحت عندئذ زميلة لك في الفصل
الجديد، وحدها من بين كل التلاميذ المطلعين على
سرّك...

- شعرتُ بالسعادة الغامرة لما اكتشفت أنها
ستدرس معي في نفس الفصل.

- حدثتُ نفسك بأن فرصتك الذهبية قد

كلمة معينة ويسألني: لماذا نصبتها؟ رغم المفاجأة، أفلح في الإجابة. يعود ليسألني: لماذا رفعت هذه؟ ولماذا كسرت هذه؟ لا يبدو له جوابي مقنعا، فيسدد ضربة مترفقة إلى ذقني. ثم يمعن في امتحان قدرتي على الإعراب، مستفسرا عن القواعد، مدققا في الاستفسار. أتصعب عرقا، رغم برودة الجو، ولا ألبث أن أضطرب، أقدم رجلا وأؤخر أخرى... في لحظة خاطفة، أترنج حتى أوشك أن أسقط. كانت صفة يده من القوة إلى درجة أنني... بللت سروالي فورا!

- أيها الخوف اتركني! رجاء اتركني... والبال! والبو...! والب...

هكذا تلاحقني، في سخرية، صيحات أشقياء التلاميذ عندما أبتعد عن باب المدرسة ببضع خطوات. أمضي في طريقي قدما دون أن ألتفت خلفي كما لو أنني لم أسمع شيئا. أراني مهزوما ذليلا محطما، أكاد أنفجر... إحساس فادح يصطخب في دواخلي ويرجني رجا، أشعر حينئذ أنني لم أعد الشخص ذاته، لست مصطفى الذي يهوى قراءة القصص ويلتذ بالذهاب إلى الخزنة البلدية ويحب حصه العربية، بل أنا... «البو...!» كيف أرفع رأسي بعد؟ كيف أواجه زملائي، وعلى وجه الخصوص أمينة، تلك التلميذة النجيبة التي أح...؟ أين ماء الوجه الذي يسعفني على المثل بين يديها- كما تخيلت مرارا- من أجل...؟

في زحمة الطريق، عند اقترابي من الحي الذي أسكن فيه، يتعالى نداء:

- والبووووووووال!

أنقذ عداوا نحو المنادي، أسدد إليه لكمة، فلا يبطئ في الرد، ثم نتشابك بالأيدي. في لمح البصر يجرّد لوحته القصديرية ويلوّح بحافتها في وجهي. ينفض خدي بإحساس لاذع، وإذ أنحسسه بيدي تمتلئ بالدم أصابعي...

أنظر في الأحداث منذ إرهاباتها الأولى: كرهت دوما لقاء صهري، وكنت أنحاشي ما أمكن أية مناسبة عائلية تتيح التقاءنا وجها لوجه، ولم يغطني شيء من سمية قدر جنوحها إلى الاستشهاد بأرائه

أو تعكف على الرسم مستعملة قشور البيض وحبّات الرمل واللصاق والألوان... وفي الوقت ذاته، كانت ترمي شباك الحديث نحوي: تحدثني عن لحظات جميلة عشناها سويا ذات زمن...، أو تستشيرني حول اللون المناسب لذلك النسر الذي شكلته بحبات الرمل، أو تستفيض في شرح التغييرات التي تحلم بإجرائها على ديكور شقتنا، أو تريني ضاحكة شعرة شائبة تسلت إلى شعرها الفاحم السواد....

لامست، ذات مرة، حادث صراخي بشكل عابر، قائلة إن المرء مثل طنجرة الضغط يبدأ في الصفير حالما تغلي أشياءه الداخلية! عدا ذلك لم تتلفظ بما يشي باطلاعها على الحرب الدائرة بيني وبين صورة أبيها. وشيئا فشيئا، أخذت أنجذب إلى شباكها إلى أن اصطادتني... أقصد أنني انغمرت في أجواء أحاديثها، ورحت أنسى أو بالأحرى أتناسى ما يبلبلني. كانت صورة صهري ما تزال تطل علينا من أعلى الجدار، إلا أن عيني لم تعودا ترتفعان إلى ما فوق التلفاز. كان لديّ إحساس طاغ بأنه منحشر في حياتنا الحميمة كفضولي بغضب، يسمع ويرى تفاصيل علاقتنا، وكنت أرغب بقوة في حسم المعركة على وجه السرعة، كي أستأنف المجرى الأليف لحياتي. لكنني لم أكن أحتمل أن تكتشف سمية الأمر. كنت أخشى بالأحرى أن تتداعى صورتي في وعيها، صورة رجلها التي جهدت في بنائها، جزءا جزءا، طوال شهور.

كانت سمية تشغل وقتي، وحتى حين تعكف على إعداد وجبات الأكل فإنها كانت تحاول أن تلهيني بشيء من الأشياء كي تصرفني عن المكوث في غرفة الجلوس. مع ذلك، لم يكن أمامي بد من التفكير في صهري، خلال الأحيان التي أكون فيها خارج الشقة، وعلى الأخص خلال الليل، عندما تنسى سمية أن تسقيني شرابها المنوم. كنت أدبر لها ظهري، تحت جناح العتمة، وتأخذ الهواجس والأسئلة المربكة تتوالد داخل رأسي. ثم تنهال علي الذكري:

أراني أنهض إلى السبورة خائفا أداري ارتجافي. أشكل كلمات القطعة، حذرا. صمت ثقيل يطبق على هواء الفصل، فيما أروح أترقب، في قلق، نتيجة جهدي. ينقل المعلم نظراته برهة بين وجهي وبين الجمل المشكولة، ثم يشير إلى

وأقواله، وكثيرا ما نشب الخصام بيننا بسبب ذلك وإن بشكل موارب. واللقب الذي جنيته من صهري معلما، كان يظهر ويختفي، فأتأذى منه على نحو أو آخر... هل أنسى ذلك الصباح الذي كنا نجول خلاله في أنحاء الحديقة الخضراء بقلب المدينة، بُعيد زواجنا (أو فلأقل إبان شهر العسل)، فتعالى النداء البغيض فجأة: وا البو...؟! أجفلت والتفت إلى الخلف باحثا بنظراتي عن المنادي، لكنني تداركت الموقف، فتمالكت زمام نفسي بسرعة مبددا أي خاطر قد يخالج سمية... كم يقتلني أن تكون على علم بحكاية ابتلال الثياب!

والصورة؟ ما يحيرني أن يقيني لا يتزعزع بأي سمعت ما سمعت بأم أذني، ورأيت ما رأيت بأم عيني. هل يحتمل أن تكون الصورة مجرد شرارة أشعلت فتيل الأحاسيس المتراكمة في نفسي؟ لقد تركت معلمي في الابتدائية يوم حالفني النجاح، فكيف أحاط علما بما وقع لي مع أمينة في الإعدادية؟ لم يكن هذا الأمر ممكنا إلا إذا كان الضوء الذي اخترق الصورة، حين بسطت الأشعة الأرجوانية سحرها على الأشياء في غرفة الجلوس، وحين رأيت الوجه يتموج... إلا إذا كان ذلك الضوء روحا حلت في صورة صهري، روحا تستطيع أن تخترق الحجب لتستشف ما جرى...

لا نهاية لحيرتي، لا حد لتقلبي بين اليقين والشك، ما دامت الصورة تقحم أنفها في الجوارح الميم لبيتي. حدثت نفسي: سارع إذن إلى نفض حياتك من الفضولي البغيض. وتأهبت للمواجهة الأخيرة، متخيلا مسبقا الحجج التي سأفند بها وجود صهري، والقنابل الناسفة التي سأقذف بها وجهه. تصورت، مثلا، أنني سأقول له:

سُرعتُ خطوي هاتفا في أعماقي: هذه فرصتي!

فتحتُ باب الشقة، ألقيت المحفظة على الأرض، وقبل أن أقصد غرفة الجلوس لم أنس أن أطفئ الموقد. رويت عطشي، واستنشقت الهواء ملء رثتي، ثم يمت شطر خصمي. بيد أنني خففت سرعتي، فخطوت بثؤدة، محاولا أن أكون هادئا. مع ذلك، سمعت قلبي ينبض بقوة وتسارع، وسط سكون الشقة. وخيل إلي أنني سرت طويلا، في غرفة الجلوس، شاقا طريقي إلى الجدار الذي جثمت على صدره الصورة. وددت أن أوجل المواجهة قليلا، أن لا أرفع رأسي لأرنو إلى صهري إلا حين أبلغ منصدة التلفاز. كنت أحتاج إلى نثر توابل التشويق على اللحظة التي ستتحفر عميقا في ذاكرتي...

وبمجرد أن صوبت عيني إلى الصورة، فوجئت بسمية تنظر نحوي بابتسامة مشرقة، ويجوارها كنت أنا الآخر واقفا أبْتسم، ممسكا يسراها بيمنائي، وخلفنا نافورة ينفر منها الماء وأشجار.....

من أين أتت سمية بهذه الصورة؟ أذكر أننا كنا قد التقطناها في الحديقة الخضراء، وربما في ذلك الصباح الذي تناهى إليّ فيه النداء البغيض! بقيت حبيسة فيلم المصورة طيلة ثلاث سنوات تقريبا، وبقينا اثنين كما في الصورة، دون أن نرزق ولدا، لكن كم

تلاشى وقع صفعتك التي بولتني يا سيدي... وصيحة زملائي المشاغبين "وا الوال" ذهبت مع الريح... توارى الطفل الخائف المهان الذي كنت، وما أنذا أحقد إليك من غير اضطراب ولا ارتجاف...

لا نهاية لحيرتي، لا حد لتقلبي بين اليقين والشك، ما دامت الصورة تقحم أنفها في الجوارح الميم لبيتي. حدثت نفسي: سارع إذن إلى نفض حياتك من الفضولي البغيض. وتأهبت للمواجهة الأخيرة، متخيلا مسبقا الحجج التي سأفند بها وجود صهري، والقنابل الناسفة التي سأقذف بها وجهه. تصورت، مثلا، أنني سأقول له:

اطو حضورك وارحل، لقد استنفدت حصتك من هذه الدنيا، لم يعد هناك مكان يرحب بوجهك غير القبر. ألا تحب أن ترى فلذة كبذك تنعم بالسعادة؟ كف إذن عن تسميم حياتها الصغيرة.

وسأردف بنبرة واثقة:

- تلاشى وقع صفعتك التي بولتني يا سيدي... وصيحة زملائي المشاغبين "وا الوال" ذهبت مع الريح... توارى الطفل الخائف المهان الذي كنت، وما أنذا أحقد إليك من غير اضطراب ولا ارتجاف...

حين صادفتها في الطريق قبل ساعة؟ ولماذا تأخرت كل هذا الوقت؟

داخ رأسي وبدأ يؤلمني. تهالكت على الأريكة المنجدة، والعرق ينز من جسدي. أغمضت عيني بعمق للحظة، وحاولت أن أسترخي. لم ألبث أن رفعت عيني أنطلع إلى حضورنا المشرق في الصورة، وأحسست أنني قد رأيت هذه الصورة من قبل، مرارا، وخطر ببالي أن صورة صهري لم تكن معلقة أبدا على الجدار. استرخيت تماما وعادوت إغماض عيني، واشتهيت فقط أن ترجع امرأتي في أقرب وقت... ورددت أعماقي: بقي أن تزيلها من جدار رأسك....

تغيرنا! وها هي سمية تتفقد أرشيفها الخاص، تنتشل الفيلم من النسيان، وتعمد إلى إخراج الصورة بحجم كبير، وتصنع لها إطارا بديعا من خشب وزجاج. متى وجدت الوقت لتفعل كل ذلك؟

خلطت الصورة الجديدة أوراقني وأربكت حساباتي. ولأنني كنت أرغب أن أحسم المعركة العالقة مع صهري، فقد استبدت بي حمى البحث. بحثت عن الصورة القديمة في كل ركن من أركان الشقة. فتشّ خزانة الثياب، وتحت السرير والأريكة، فتشت في الأدراج، في الزوايا، وفي خزانات المطبخ. بحثت عنها حتى فوق السطح، فلم أجد لها أثرا... فأين أخفتها سمية؟ أتراها كانت تحملها داخل القفة

صوت الدموع



ربيعة عبد
الكامل

أنا الآن : أسمع صوت المطر أسمع
صوت الريح
أسمع صوت دموعي حين استدرت
لأودعك.

طفلان

بكى أبي هذا الصباح و هو يعانقني، قال إنه
يخاف أن يموت وحيدا. كان يمرر طاقيته
فوق رأسي ويكي كطفل فقد أمه للتو:
صغیرتي، إذا ما حدث و أصبحت حبيس
الفرش، احتلمي عفني و مخاطي و سعالي، و امسحي
عريقي و لا تخبري أحدا بعيوبي، وإذا ما فقدت صوابي
فاحتلمي جنوني وأذيتي و سامحيني. لا تحمليني
إلى أي مكان، و اجعلي غرفتي آخر ما تراه عيني.
رسمت ابتسامة مزيفة في محاولة
للتهدئة من روعه، وعدت إلى بيتي...
أنا مثل أبي أخاف أن أموت وحيدة في شقة
وسط عمارة لا يسلم سكانها على بعض، ولا
يقترضون من بعضهم البصل و الملح و لا يتسمون.
سيرن هاتفي إلى أن تفرغ بطاريتي، لن ينتبه أحد إلى
نوافذي التي لم تفتح ثلاثة أيام، ولن يسمح أحدهم عريقي
و لا مخاطي، حتما ستتنفخ بطني و ستتسرب روائحي
عبر الباب الذي أحكم إغلاقه بمزلاجين و مفتاح.
سيترددون في كسر الباب، و سيفعلون ذلك
أخيرا بعد إخبار الشرطة و رجال الوقاية المدنية.
هل مت عارية وسط حوض الحمام؟ مستلقية
أمام التلفاز أو الحاسوب؟ بين يدي كتاب؟
لا يهم، المهم أنني مت و السلام وحيدة
في شقة وسط عمارة بالطابق الأخير.

هل قلت مت؟
لا ليس بعد.

أحكمت إغلاق شقتي بعد أن حملت كتيبي
و حاسوبي و ملابسي...

كان أبي لا يزال بغرفته يحتسي شوربة المفضلة، رفع
عينيه إلي، ارتسمت على شفاها ابتسامة، تعانقتا
و بكينا طويلا كطفلين فقدنا أمهما للتو.

أي درج ستفتح الآن؟
درج مكنتي حيث رسالتي؟
أم درج لاكومود حيث أحمر شفاهي و عطري؟
أم درجا من أدراج المطبخ، حيث
السكاكين و الملاعق؟
هل تبحت عن أثر لجريمة؟
لا أثر ستجد... لقد نفذت كل شيء بإحكام
و رحلت.

لا رسائل خيانة بالمكتب، ولا هدايا بدرج لاكومود
و لا أثر لدم بسكين من سكاكين المطبخ الحادة.
أتمنى ألا تشعر بالوحدة من دوني، أتمنى كذلك
أن تغلق الباب بإحكام بعد الثامنة ليلا، سرق بيت
الجيران الأسبوع الماضي عندما ترك ابنهم الباب
مواربا.

القطعة "نسو" لا تحب الحليب باردا، حاول أن تدفئه
قبل أن تسكبه في صحنها، وتفقد البريد فأنت دائما
تنسى أن تفتح علبة الرسائل.

ماذا ستفعل الآن وقد رحلت؟

هل تستطيع أن تهرب من أملك؟

أعرف أنه حاد، ومؤلم أن تنصت إلى صوت الريح
و المطر وحده. وأعرف أن شقتك غدت حزينة
و عمتها الفوضى... جواربك منشورة في كل مكان،
وبقايا طعام باث تدور حوله ذبابة.

أعرف أنك تحاول نسياني بجلب نساء كثيرات
تضاجعن بلا رغبة، لأنه يخيّل إليك أن الرغبة
تساعد على النسيان.

أذكر أول مرة رأيتك فيها، كنت متوهجة كأشعة
الشمس، أحسست أن أيامي أصبح لها معنى، وحلقت
الطيور في السماء...

كان العالم مليئا بأفكار مذهلة، لكنني لم أكن أستطيع
التفكير إلا فيك، كنت أسير في الشوارع لا أسمع
سوى دقات قلبي. وحين أحبيتك في هذا العالم
و خارجه كنت أريد أن يعرف الجميع كل هذا
الحب، وكان يراودني حلم واحد فقط:
النوم بجوارك... الدفء و العرق...

و أتمنى ألا يأتي الصباح.

ماذا ستفعل الآن وقد حملت قلبي معي و غادرت
خلصة كحلّم؟

هل تريد أن تعرف ماذا أفعل أنا الآن؟

قصص أغوتا كريستوف

وُلدت أغوتا كريستوف سنة 1935 بالمجر، وغادرتها في سنّ العشرين لاجئةً إلى سويسرا، حيث اشتغلت عاملة في مصنع ساعات. كتبت كل أعمالها باللغة الفرنسية على الرغم من أنها لم تكن تعرف حرفاً واحداً من تلك اللغة حين وصلت إلى سويسرا، فتميّز متنها بطابعه المزدوج؛ إذ هي تكتب وفي الآن نفسه تقدّم خطاطات وتمارين للكتابة. توفيت سنة 2011 بعدما خلّفت أربع روايات (الدفتر الكبير، البرهان، الكذبة الثالثة، أمس) ومجموعة قصصية (سيان)، إضافة إلى العديد من المسرحيات والتمثيلات الإذاعية.



الكاتب:

اعتزلت الناس كي أكتب
عمل حياتي.

ترجمة محمد
آيت حنا

أنا كاتب كبير. لا أحد بعد
يعلم بذلك، لأنني لم أكتب بعد شيئاً.
لكن حين سأكتب كتابي، حين سأكتب روايتي..

لهذا تخلّيت عن عملي كموظف وعن... عمّ
تخلّيت أيضاً؟ لا شيء آخر. لأنني لم يكن لي يوماً
أصدقاء، وصديقاتي كنّ أقل من أصدقائي. اعتزلت
العالم لأكتب رواية عظيمة.

المشكلة أنني لا أعلم ما موضوع روايتي تلك.
ولقد كتبوا أصلاً كل شيء وفي كل شيء.

أحسّ أنني كاتب كبير، أحسّ بذلك، لكن
بالنسبة لي ليس ثمة موضوع جيد وعظيم بما يكفي
لموهبتي.

لهذا أنا أنتظر. وفي انتظاري أعاني بالطبع؛
أعاني من الوحدة وأحياناً أعاني أيضاً من الجوع،
لكنّ تلك المعاناة نفسها هي ما أعقد عليه الأمل في
أن يوصلني إلى حالة نفسية تسمح بانبثاق الموضوع
الجدير بموهبتي.

للأسف، تأخّر الموضوع، ووحدتي ازدادت
ثقلًا وإرهاقًا، يلفني الصمت، الفراغ يضرب أوتاده

الّص:

أحكموا غلق أبوابكم. آتي دون ضجيج. يداي
مقفّزتان بالسواد.

لست من النوع العنيف. ولا من النوع الجشع
الأرعن.

إذا ما عرضت لكم الفرصة، تستطيعون أن
تتأملوا على صدغي ومعصمي رسم العروق الدقيق.
لكنني لا أدخل غرفكم إلا في وقت متأخر،
حين يغادر آخر الضيوف، حين تنطفئ مصابيحكم
المقمية، حين يغط الجميع في النوم.

أحكموا إغلاق أبوابكم. آتي دون ضجيج.
يداي مقفّزتان بالسواد.

لا تدوم زيارتي أكثر من لحظات معدودة،
لكنني لا أخلف موعد، آتي كل مساء ولا أستثني
بيتاً.

لست من النوع العنيف. ولا من النوع الجشع
الأرعن.

صباحاً، حين تستيقظون، أحصوا أموالكم،
وتفقدوا مجوهراتكم، لن تجدوا شيئاً ناقصاً.

لا شيء سوى يومٍ من أيام حياتكم.

في كلِّ مكان، مع أنَّ بيتي ليس كبيراً جداً.

لكن هذه الأشياء الثلاثة الفطبيعة، الوحدة والصمت والفرغ، تقوِّض سقْفَ بيتي وتنطلق حتى تبلغ النجوم، تتمطلي إلى ما لا نهاية، فلا أعود أدري أهو المطر أم الثلج، أهَي رياح الصبا أم رياح السموم.

وأصرخ:

- سأكتبُ كلَّ شيء، كلَّ ما يمكن أن يُكتبَ.
فيجيبني صوتٌ: صوتٌ متهمٌ، لكن المهمُّ أنَّ صوتاً يجيبني في نهاية المطاف:
- حسناً بنيّ. اكتبْ كلَّ شيء، لكن لا تكتب أكثر من ذلك. فهمتَ؟

عجلة الحظِّ الكبرى:

ثمة شخص لم تملكني بعدُ الرغبة في قتله.
إنَّه أنتَ.

بمقدورك أن تمشي في الطرقات، بمقدورك أن تشرب وتمشي في الطرقات، لن أقتلك.
لا تحفَ. لا خطر في المدينة. الخطر الوحيد في المدينة هو أنا.

أمشي، أمشي في الطرقات، وأقتل.
لكن أنتَ، لا خوف عليك.

إذا ما كنتُ ألاحقك، فلأنِّي أعشق إيقاع خطواتك. أنت تهادي. هذا جميل. قد يخيل للمرء أنَّك تعرج. وأنك أحذب. لكنك لست كذلك حقاً. من حين لآخر تنتصبُ قامتك وتمشي مستقيماً الخطو. غير أنَّي أعشقك في الساعات المتأخرة من الليل، حين تكون خائر القوى، حين تمشي متعثراً الخطى مقوَّس الظهر.

أتبعُك، أنت ترتعدُّ. برداً أو خوفاً. مع أنَّ الجوَّ حارَّ.

لم يكن جوُّ مدينتنا قطَّ بهذا الحرِّ، لم يكن تقريباً قطَّ بهذا الحرِّ، لعله لم يكن قطَّ بهذا الحرِّ.

مِمَّ خوفُك إذن؟

مَنِي؟

أنا لستُ عدوك. أنا أحبُّك.
ولن يستطيع أحد آخر إيذاءك.
لا تخف. أنا هنا. أنا أحملك.
مع أنَّي أنا أيضاً أتألم.

دموعي -قطراتُ المطر الكبيرة- تسيلُ على وجهي. الليلُ يحجبني. القمر يضيئني. الغيوم تخفيني. الرِّيح تمرُّقني. أمحضُك نوعاً من العطف. ذاك أمر يعرض لي. لكنَّه نادراً يحدث.

لَمَ أنتَ؟ لستُ أدري.
أريد أن أتبعك بعيداً، أينما ذهبتَ، أتبعك زمناً طويلاً.

أريد أن أراك تتألم أكثر.
أريدك أن تملَّ كلَّ ما سواي.
أريدك أن تأتي وتتوسَّل إليَّ لآخذك.
أريدك أن تشتهيني. أن ترغب فيَّ، أن تحبَّني، وتناديني.
آنذاك سأحضنك، سأضمُّك إلى قلبي، وستكون طفلي، عشيتي، حبي.
سأحملك معي.
كنتُ تخشى أن تولد، والآن تخشى أن تموت.

تخشى كلَّ شيء.
لا ينبغي أن تخافَ.
ما هي إلاَّ عجلةٌ كبيرةٌ تدورُ. عجلةٌ تنادي الخلود.

أنا من يُلْفُ العجلةُ الكبرى.

لا ينبغي أن تخاف مَنِي.

الشيء الوحيد الذي يمكن أن يخيفَ، ويسبِّب الألم، هو الحياة. والحياة أنت أصلاً تعرفُها.

الكمَانُ المَعْلَقُ



أحمد
بوزفور

العنوان: (المعراج). ولم أزل منذ ذلك اليوم البعيد على هذه الدرجة أو الدركة الأولى.. لم أنجح فأصعد ولم أياس فأنزل. وقد أردت أن أفصح هذا السر الآن، لعلي بالبوح أياس فأستريح.

(المعراج) هي كماني المعلق

على حائط حياتي.. والذي يمثل لي ما كان يمثل المعطف لغوغول.. والحودي لتشيخوف.. والألف لبورخيس.. والديدان التي تنحني، وأنحني معها، لرفراف. كل الفرق بيني وبينهم أنهم أفاقوا وأنجزوا، وأنني ما زلت أحلم.

على أنني، وإن فشلت في كتابة (المعراج)، فإنني أستفيد منها بعض الفائدة:

— فهي في أحلامي أشبه بالفكرة الأفلاطونية للقصة. أفقي الذي يفتنني ويجذبني. وكل ما كتبه حتى الآن صور سلبية منها.

— وهي الثدي الذي أضع منه الرغبة الحارقة في الكتابة، والجرأة الصفيقة عليها.. وأحيانا موضوعاً أو بداية أو صورة أو فكرة أو حتى كلمة.

— وهي الناقد الصارم الذي يوجهني ويقومني ويسخر مني، وإن كنت أتمرد عليه بين الحين والحين.. ولولا هذا التمرد المتردد ما نشرت شيئاً على الإطلاق.

— وأخيراً فهي التي تُنهني من غروري.. فكلما راقني شيء مما كتبت أو أطرني إعجاب قارئ أو ناقد به... نظرتُ إلي كماني المعلق فخرجت وتطامنتُ وعَصَصْتُ طرقي التَّمِيرِي.

إذا صَحَّحْتُ لي قصة قد كتبتها — وصَفَّقُ للإبداع فيها المَصَفَّقُ

بيادرني باللوم معراج خيبي — ويَضْحَكُ من ضَحْكي الكمانُ المَعْلَقُ

في أحد نصوصها المرفهة، تتحدث الكاتبة الأمريكية أنابيس نين عن فنان فاشل. فتقول عنه فيما تقول:

((ذلك هو كمانه. سُمِرَ إلى الحائط ولم يلمسه أحد منذ اليوم الذي قالت فيه أمه: ... أنا مسرورة لأنك لم تنل الجائزة... ما كان لنا يوماً موسيقيون في عائلتنا.

بعبارة واحدة حطمت أمه حبه الأول، فعلق كمانه على الجدار. تراخت الأوتار شيئاً فشيئاً، وتدلّت ميتة. وحين أدرك أنه ضاع دون أن يدري، صار جواباً يبحث دون استقرار، منقبا في آثار روحه بحماسة عمياء، عله يجد منبع الموسيقى التي قتلتها أمه..... حيثما مضى كان المكان يمتلئ بالرنين كأنه تجويف آلة موسيقية. كانت هارمونيائاً كيانه تتخفى في صدفة تعاسته، كما تتخفى أصداء البحر في الأصداف. وحين يتحدث عن خسارته لكمانه، خسارته للموسيقى، ويضع من يُصغي إليه أذنه على أي شيء في غرفته، على الجدران.. على السجّاد.. على الوسائد... يسمع واضحة تلك الموسيقى التي لم تستطع أمه قتلها.))

لن ندرك أبدا حجم المأساة التي يعانها فنان فاشل. فنان تقتله الرغبة في الإبداع. ويقتله الإحساس بالعجز عن التنفيذ. وتقتله سخرية الذين يصدف أن يعرفوا أحلامه المجهضة. وتقتله متعته بأعمال الآخرين الرائعة.. متعته المشوبة بحلم أن يكون هو مبدعها.. والمُشوبة بإدراكه العميق لاستحالة ذلك. فنان فاشل يُقتل مرات ومرات.. وكلما خرجت روحه مرة.. رأى كمانه المعلق، فزرع فيه روحاً أخرى تتعذب مرة أخرى، وتُقتل مرة أخرى.. وأخرى.. وأخرى.. لك الله ياساليري الوحيد حتى الموت، فكل الناس مع موزارت.

... كنتُ قد بدأتُ قبل أربعين سنة كتابة قصة لم أنجح قط في إكمالها. قصة لم أكتب منها إلا

طائر أزرق نادر يخلق معي



أحمد حبشي

زفير هادر إلى مطارح الآلام، جسد بلا روح يقتات على فتات موائد عابري السبيل، ضجرت من جلال كربتها فاستوطنت رحاب قلب عاشق يهوى التحليق، اصطفاها لدفع أيامه وشذى مناه، على صدره انبثقت براعم أحلامها وانجلى بريق أمل في أفق كمدتها، شغوفة بأن تطفو على أديم الحياة. بسمته كانت كافية لتطوح بها إلى مباحج الصب ومروج الأحلام، هكذا عادت من صقيع وحدتها لتمرح في ظلال حنوه وجلال رفته، تلفها نسائم عطره وهو يرتل على قدها ترانيم الود الزلال.

فجأة اختفى المعشوق، لفه غمام داكن واستباححت المعشوقة كوابيس الظنون، ترهلت أجفانها من حيث ناحت في صمت صقيع لياليها، سكنها هزال ومقت الأرض بما رحبت كادت تتناثر كلفحة حلم في مجاري السهاد من شدة اللوعة، في البال ترقق ضحكته تحلق حكاياته وتلألأ إشراقات أحلامه كما كان يرتلها وهي تتملى ساهمة بهاء مودته، ذكرى هاربة تطفح في بهيم وحدتها صويرات باهية تزيد من لوعتها.

هو في منفاه، يداري كربته، وحيدا يقارع هواجس مآل أيامه و شواظ جحيم ليله المتواصل، يصد واهنا فحيح حراس غربته ونعيق غربان تهيأته، لا يسمع غير الطنين وصدى لغو كائنات تقتات من جسده، لا يقوى على استعادة ديبب أنفاسه ولا التخلص من دوار سديم سهاده. أزيز الطائرة ووقع أعقاب البنادق تسكن كل تعاريج روحه، يجلس أو يقرفص حيث لا تمتع للوقوف أو مد الخطى، يستعيد بغصة حارقة، لحظة بلحظة، كيف خلق بابتهاج لصد كل غارة محتملة أو هجوم يقترفه أعداء، وكيف عاش كابوسا حين صار مترعا للركل والرفس والضرب الجارح، وكيف استفاق من غيبوباته المتكررة على

الإصدار الأخير ليويسف فاضل، رواية لا تخرج عن المألوف من مباحج حكيه، إبداع مثقل بما يحيل على الشرط البشري العام، إطلالة بتفاصيل دامية على واقع محجوز، حيث لا يتسع المجال للحديث عن الحق والحرية، ويغيب الحد الفاصل بين السلطة والاستهتار. كشف آخر لزمن النقر على الجماجم وبقر الأحلام لتأليب المواجه.

هي صراط غير مستقيم لحيوات بشرية، مشرعة على عذابات زمن قاتم، حكايات أيام مثقلة بجور جارح وقصاص ذميم، نكايات وسحل لذوات معفرة ببراءة عشقها للحياة، سرد صاحب لسديم أيام ممهورة بالتسلط والاستبداد، وفضاءات تفوح نثانة تسد الأنفاس.

في بال يوسف وهو يقص فورة دمه، كل تفاصيل مرحلة مدمرة، استقرأها لحظة اكتوائه بنارها أو لاحت له كتداعيات جرح غائر عن له أن يقتفى أثره ويسبر مجاهله، فتبدى ندوبا وانكسارات، ثم تملأه طائرا غربيا يلازمه كظله، يقض مضجعه ويستبيحه للكوابيس وأضغاث الهواجس

الناس في بساطة أيامهم تتوق للشدو على إيقاع صفو بهجة الحياة، دفع المودة وعشق الزغاريد وتراتيل الانشراح والتوهج، أحلام طفولية وأمل في استرداد ما بقي من سمات روح آدمية. حيوات تكالبت عليها شعاب الحقد، لوأد نبض الصب في دواخلها.

هي قصة طيار وعاشقة تهفو لنسائم زكي أيام لفتها يوم اصطفاها قرة عين وجملها برداء الود، فاستفاقت من صخب اللذة على دوي زمهرير أشجان، بترت اليد التي مدت لتنتشلها من صقيع الوحدة وبراثن الجسد المباح، لا ملامح لطفولة في وجدها، لا ذكرى لدفع صدر يحنو ولا بلسم يشفي، استباحها الفقر فتهاوت في شواظ الأحزان، تداري انكساراتها من حانة إلى ماخور ومن

تطفح حقدا، يستظلون بغباوتهم في انتظار أن تنهاوى أجساد طعن في ولائها وتركت لموت زقوم، يمتهنون السحل واستحلاب الصديد لا كرامة لهم، لا لون لقهقهاتهم المتواصلة كلما جلجل أنين أو تعالت آهات.

هكذا يكشف يوسف تفاصيل جرح صار وشما في ذاكرة وطن، يصبر على كشف ما ظل يستلذ به الطغاة في ترويض شعب على الاستسلام والخنوع، يدل القارئ على عوالم أيام حالكة قضت من جحيم القهر والاستعلاء المهين، حيث لا مجال لنسمة كرامة أو عزة نفس والناس يتحسسون غيظهم في مجرى انتظار بهيم.

هي رواية تحمل كل سمات الكتابة عند يوسف فاضل، الجمل العميقة المنتقاة والمثقلة بالمعاني والدلالات المجتمعية التي تحيل على واقع إشكالي يؤلف بين أنماط متناقضة عصبتها التقليد والاستبداد.

صدرت الرواية عن دار الآداب ببيروت سنة 2013 وحازت على جائزة الأدب المغربي لسنة 2014 كما اختيرت من أحسن أوائل الروايات الست التي قدمت لجائزة البوكر الدولية.

عصف أنه متأمر، لا أحد يصدق أنه استدعي على عجل، وأنها نترع من أحضان ليلة عشق طافح، أوامر هطلت عليه تشج الوجدان، والواجب يقتضي الامتثال. هجوم مباغت أو مناورة للتدريب على كسب النزال. هكذا ظل يعتقد حتى شدوا وثاقه وشلوا حركته، سلبوه كل حاجياته وزجوا به في قعر بلا قرار.

كلما استفاق من غفوته واستعاد بريقا من بهي أيامه، يتلمظ رحيق آخر قبله استقاها في مروج عناق بهيج، فيلتاع من شوق ومن حنين. لا صدى يرد فحيح آهاته. يحاول أن يستعيد شكل استدارة القمر كما تجلى في صفاء ليالي البوح الرخيم. لا سبيل لاستعادة تفاصيل وجهها ونسائم ظفائرها، هي الآن على مسافة من نزيف جراحه، تلوح وتناهى فيغفو على وجع وآهات.

على حواشي الحكاية سكارى وجلادون، فضاءات موبوءة وطيور تظهر وتختفي، جثث يلقي بها في حفر بلا مراسيم ولا تراتيل، هند، كلبة ضامرة تعاف المكان وتتحسر على أيامها الزاهية وهي تقنات من فتات، تلعن قدرها الذي طوح بها في فيافي بلا جوار، كآبة قاتمة وآدميون بلا سحنة يمجون أحاديث

يناير 2015

أرضية المركز التأسيسية

التجاوب مع الحاجة المعبر عنها من طرف أجيال كاملة من المناضلات والمناضلين الذين ساهموا بشكل ما في تجربة هذا اليسار، بشتى تنظيماته وتياراته، من أجل إعادة تملك هذا التاريخ/ تاريخها، كجزء من الذاكرة الوطنية، وكذا مع حق الأجيال الجديدة من الشباب التواق للحرية، في معرفة وقائع هذا الماضي كما جرت فعلا، حتى تكون قوة دفع وتجديد للالتزام والعمل من أجل ذات القيم والأهداف التي حملتها الأجيال السابقة لها.

لكل ذلك، يهدف المركز إلى:

1- أن تشمل دائرة اهتمامه العام كل الأبحاث والدراسات التاريخية التي يتعلق موضوعها بالحركة الوطنية المغربية، وبالمغرب عموما كمجال، دولة ومجتمعاً، وأن يركز اهتمامه مرحلياً على تاريخ اليسار بالمغرب، اعتباراً للدوافع الآتية الذكر ولخطر الاندثار والضياح الذي يهدد التراث والذاكرة المتعلقين به، الضروريين لكتابة واستكمال كتابة هذا التاريخ. وفي هذا الإطار، سيعمل المركز على:

إنشاء أرشيف يوثق المادة التاريخية المجمعة والمحققة ذات الصلة بتاريخ اليسار، إما بشكل مباشر أو غير مباشر (وثائق مكتوبة، مذكرات، شهادات، كتابات، قراءات، صور، تسجيلات صوتية وسمعية بصرية، جرائد، مجلات...):

وضع كرونولوجيا شاملة لأهم وقائع تاريخ اليسار التنظيمية والسياسية؛

ج- بناء قاعدة بيانات وظيفية ووضعها تحت تصرف الباحثين وعموم المهتمين؛

د- تجميع أبرز النماذج التمثيلية في تجارب قوى اليسار على المستويين الإقليمي والعالمي والقيام بدراسات مقارنة بينها، وخاصة بينها وبين التجربة المغربية.

2- وأن يفتح على كل الكفاءات والتخصصات في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية... وعلى الأبحاث والدراسات التي تتعلق

«مركز محمد بنسعيد آيت إيدر للأبحاث والدراسات» مؤسسة للبحث والتوثيق والترجمة والنشر والتنشيط الثقافي، تهتم بكل ما يتصل بالمغرب، مجتمعاً ودولة، في هويته ومصيره التاريخيين، كما في أوضاعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تأسست بتاريخ 23 أبريل 1120 بمدينة الدار البيضاء، بمبادرة من فعاليات اجتماعية متنوعة وكفاءات علمية وأكاديمية من مختلف آفاق وتخصصات البحث العلمي.

وهو مؤسسة ثقافية وعلمية مستقلة قانونياً ومادياً عن أية سلطة سياسية أو اقتصادية أو مالية، وذات سيادة في توجيه وتقرير أبحاثها ودراساتها في إطار الغايات المحددة في قانونها الأساسي والأهداف والمشاريع التي تقرها هيأتها المسيرة وفقاً لتلك الغايات.

ومن الدوافع الأساسية لإنشاء هذا المركز:

استشعار الحاجة الماسة للأدوار التي تضطلع بها، أكثر فأكثر في عالم اليوم، هذه الأطارات في إرساء قرارات وممارسات الفاعل السياسي على قاعدة ضرورية وكافية من المعرفة الأكاديمية والخبرة التقنية، والتي جعلت هذا المجال يتحول بسرعة كبيرة في السنوات القليلة الماضية إلى ساحة جديدة لرهانات القوة والصراعات الاستراتيجية الكبرى على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية؛

كون تاريخ اليسار في بلادنا لا يزال، لأسباب سياسية وإيديولوجية، وليس بسبب عدم كفاية تجذره التاريخي أو هامشية فعله السياسي، واحداً من قطاعات التاريخ الوطني الأكثر تهميشاً وإقصاءً من دائرة البحث التاريخي العلمي في الجامعات. لذلك، يأخذ المركز على عاتقه مهمة المبادرة في كسر طوق الصمت المضروب على هذا التاريخ والشروع في إخراج وقائعه إلى الضوء، متعاوناً في ذلك مع المراكز الوطنية الأخرى، الرصينة، التي يتقاسم وإياها ذات الغايات والأهداف؛

• إصدار دورية خاصة بالمركز؛

• إحداث موقع إلكتروني؛

• إصدار ونشر مطبوعات؛

• إقامة علاقات تعاون وشراكة مع كل مراكز البحث والدراسات، والجامعات، والشخصيات، التي تجمعها وإياه وحدة الاهتمامات والغايات وانسجام وتكامل الأهداف والمشاريع.

وتتكون مصادر تمويل المركز من تبرعات الأشخاص وإعانات الدولة والمؤسسات العمومية ومداخل بيع المطبوعات أو أية أنشطة أخرى أو خدمات يقدمها المركز في إطار القانون. ويمكن للمركز، عند الاقتضاء، اللجوء إلى التمويل الخارجي لبعض المشاريع المحددة شريطة ألا يمس ذلك التمويل بهويته واستقلالته وأن يحاط بضمانات الشفافية الكافية.

أما هيكله الإداري فيقوم على هيئة تقريرية هي الجمع العام للأعضاء، وهيئة استشارية هي الهيئة العلمية، ثم هيئة تنفيذية هي المكتب الإداري، يحدد القانون الأساسي والنظام الداخلي صلاحيات كل منها.

موضوعها بأحوال المغرب الراهنة، وبشروط تحكمه في اختيار وصنع مصيره التاريخي، وأن يقدم عند الاقتضاء الخبرة والاستشارة في هذا المجال.

ولأن القناعة الكبرى الموجهة لأعمال المركز وأنشطته هي إيمانه العميق بأن العلاقات بين العلم والسياسة والمجتمع تمثل اليوم واحدا من أكبر رهانات ديمقراطية حقبة، فإنه سيكرس كل جهده لما يخدم إعادة بناء وحدة خلاقة بين البحث والإنتاج العلميين كقوة حية للتغيير، وبين الالتزام الاجتماعي بمعناه العام والنبيل، كأداة لفهم أعمق لمهمة العالم، الباحث /المواطن، وذلك ضد نمط من الممارسة السياسية غوغائي ومعاد لكل تثقيف حقيقي لأصحاب المصلحة كي يأخذوا مصائرهم بأيديهم، كما ضد نمط من الممارسة "العلمية" تقنوي، لايفعل، وهو يصارع من أجل تحييد العلم كقوة إنتاجية، وتفرغ الممارسة العلمية من كل التزام اجتماعي، باسم الموضوعية، سوى تيسير وتبرير وضعه في خدمة الرأسمال، في نهاية المطاف.

ومن أجل ذلك، ومن أجل تحقيق أهدافه سيعتمد المركز على:

• تنظيم الأبحاث والدراسات العلمية والندوات الفكرية والسياسية؛

شروط النشر في مجلة الربيع

• ترحب المجلة بكل ما يرد عليها من مواد تتوفر فيها أساسيات الأصول العلمية المرعية وعلى رأسها الإحالات المرجعية التي يُطلب تشبيتها جملةً كهوامش في نهاية كل عمل بحثي أو دراسي. كما يلزم مراعاة الأخلاقيات والأعراف المتعارف عليها عندما تكون المادة تعبيراً عن رأي خاص أو مناقشة لرأي آخر.

• تخضع المواد للقراءة والتقييم من طرف لجنة استشارية من المختصين وذوي الخبرة في مجال الملف المعني.

• كما يخضع القبول النهائي لمادة من المواد لمعيار اندراجها ضمن المجال الإشكالي للملف الذي تعلن المجلة عن فتح باب الاشتغال عليه، على ألا يكون قد سبق نشرها في منبر آخر.

• لا ترجع المجلة أية مادة لم تجد طريقها للنشر مباشرة

ضمن ملف معين، حتى بعد أن تكون قد تمت إجازتها مبدئياً، وتحتفظ المجلة بحقوقها في إدراجها في الوقت والمكان المناسبين في أحد أعدادها اللاحقة.

• حجم المادة يجب ألا يتجاوز كحد أقصى 5000 كلمة ضمنها الإحالات المرجعية.

• ترسل وجوباً نسخة من المادة بحسب برنامج "ورد" (أو ما يقابله في نظام تشغيل آخر غير "الويندوز")، مرفقة بسيرة موجزة لصاحبها مع صورة شخصية من قياس 2,5 على 3 سنتيمتراً.

• ترسل المواد عبر البريد الإلكتروني على العنوان التالي:

ar.rabiaealakhar@gmail.com

أو بالبريد العادي على العنوان:

9، زنقة بغداد، عمارة المارشال امزيان. الدار البيضاء / المغرب

من ملفاتنا القادمة على أعمدة مجلة الربيع:
صناعة النخب في المغرب
دراسة حالة النخبة / النخب السياسية

من إصداراتنا القادمة في مجلة الربيع:
عدد خاص بالفرنسية عن
مسألة الصراع المغربية

من أعمال المركز وإصداراته



تصرح مجلة الربيع مباشرة بإرادة تموقعها في الحقل الثقافي المغربي فصليةً ثقافيةً فكريةً بتوجه حديثي يسعى إلى مساءلة وخلخلة أركان مكاننا وزماننا الباليين، في الفكر، والسياسة، والأخلاق، وفي أشكال الوعي والذوق...

تريد أن تكون تدخلا في الوضع الثقافي الفكري السياسي وصوتا من أصوات هذا المغرب الآخر، العميق، البسيط، الأصيل والجميل، والذي يقاوم بكل ما تيسر له من أشكال ووسائل، رغم أن ثمار مقاومته تُسرَق في كل مرة وتُحوّل وتُتَمَر في البيدر الخطأ...

تطمح "مجلة الربيع" لأن تكون فضاء للنقاش والإنتاج والمشاركة والتبادل بين الأجيال والحساسيات المختلفة في مجالات الثقافة والإبداع والفن والاقتصاد والاجتماع والسياسة والبحث العلمي... وجسراً يعيد ويصحح العلاقات بين الثقافي والعلمي والسياسي، من خلال إعادة الاعتبار للخصوصية والاستقلالية النسبية لكل مجال ضد كل هيمنة أو وصاية أو إلحاق، وكذا لعلاقات الحوار والجدل بينها ضد كل انعزال أو تعال أو حياد مزعوم...

خصصنا ملف العدد الأول

لموضوع "السياسة والدين"، وحاولنا أن نتساءل ونفهم مثلاً، أسباب ومعنى هذه العودة القوية للملاحظة للدين كرهان سلطة وكأحد عناصر القوة السياسية الاستراتيجية، بين من يمسكون بزمام السلطة ومن يعارضونهم وينزعون عنهم المشروعية، ليس فقط داخل حدود المجال الترابي الخاص بكل دولة، بل أيضاً في الممارسة السياسية للعلاقات الدولية وصراعات الهيمنة الجيو - استراتيجية بين الدول والأحلاف، التي تمزق عالم اليوم. وطبعاً، فتحنا مجال التساؤل أمام الإسهامات من كل موقع وأفق: من الفاعل السياسي المنخرط في الصراع، إلى الباحث، المراقب الخارجي، إلى العالم الذي يقترح النماذج التفسيرية حسب مجاله العلمي، إلى المثقف، المفكر، المبدع، الذي يصوغ ويعيد صياغة القيم والذوق.