



مركز تكامل للدراسات و الأبحاث
TAKAMUL Centre for Interdisciplinary Research and Studies

الدولة وسؤال الهوية في المنطقة المغاربية

أوراق متكاملة

تقديم

وجيه كوثراني

تنسيق

هشام الهداجي

الدولة وسؤال الهوية في المنطقة المغاربية أوراق متكاملة

تقديم:

وجيه كوثراني

تنسيق:

هشام الهداجي

Dépôt Légal : 2021MO3267

ISBN : 978-9920-34-051-9

مطبعة قرطبة

Travaux d'impression

Offset & Numérique

Tél : 212 5 28 23 96 96

E-mail : kortoba.pub@gmail.com

Avenue Abdellah Guenoun - Cité Salam - Agadir

تصميم الغلاف: أنس قارشي- تونس

منشورات مركز تكامل للدراسات والأبحاث 2021

لجنة القراءة

- | | |
|----------------------|--------------------|
| د. عبد الرحيم العلام | د. ابراهيم أولتيت |
| ذ. الحسين أخدوش | د. عمر بروكسي |
| د. حفيظ هروس | د. عبد الإله أمين |
| د. عثمان الزباني | د. عبد المنعم لزعر |

الآراء المنشورة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن رأي مركز تكامل للدراسات والأبحاث

الهوية بين الذاكرة والتاريخ

تقديم لكتاب: الدولة وسؤال الهوية

د. وجيه كوثراني

مؤرخ - لبنان

إذا كان التوصيف المجمع عليه في كل بحث نقرأ في هذا الكتاب أو في غيره، لتعريف الهوية أنها "نتاج تاريخي" أو "معطى تاريخي"، فالاستدراك الأول الذي يطلع علينا ونحن نشدد على صفة "التاريخي"، أن "التاريخي" ليس هو الماضي فحسب، بل هو مسار زمني أي انه "زمن ممتد". وإذا كان يحسن بل يجب الاستفادة من إنجازات المدارس الحديثة في علوم الإنسان والمجتمع، ولا سيما من المعطيات المنهجية والابتسمولوجية لعلم التاريخ في حقوله ومناهجه الجديدة، فالزمن التاريخي يرى ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا، ولكن ليس بمرآة انكرونيكية (خالطة للأزمنة) وليس أيضًا بمرصدٍ تطوري مقولب بألية حتمية في طريق مستقيم أو وفقًا لسهمٍ ماضٍ لنقطة تصويب رام على لوحة المستقبل. فالتحولات في الظواهر التاريخية وأنماط المعرفة الإنسانية وأحوالها وحتى في العلوم البحتة والطبيعية، تمر بصعوبات وعوائق وانقطاعات وتجاوزات. ولعلّ الهوية كحال انتماء معيشٍ أولًا وكمفهوم نظري ثانيًا، هي معطى متحوّل، أي أنه يتغير في سياق زمن تاريخي مركب وغير سلس، فيتشكل من حلقات ثابتة أو شبه ثابتة هي بنيات، وحلقات تغير قد تكون خطوات بطيئة أو سريعة أو قفزات أو انها تبدو كذلك لعدم معرفة ماذا يجري لهذه البنيات من اختلال من داخلها أو صدمات من خارجها أو من الاثنين معًا، من الداخل ومن الخارج.

هذا هو شأن "الهوية" عندما نحيلها إلى الماضي فحسب، فنحسب أنها "ثابتة" تحت عناوين مجردة كـ "التراث" أو "الحضارة" أو "الدين"، فكل هذه العناوين لا معنى لها في

التاريخ (أي لا تفسير لها ولا فهم لها) إذا لم توضع في سياقها الزمني، فيجانب على (متى وأين وكيف) وما كانت تجلياتها وتعبيراتها في الأفكار والممارسة والمعيش. فلا يسأل مثلاً عن الدين أو الشريعة بالمطلق، بل يسأل عن التدين وأشكاله وأنماطه خلال مراحل التاريخ، أكانت "الأنماط" مثلاً حافزاً لهضة إنسانية أو لعقلنة وتسامح؟ كيف عاش المسلمون "هويتهم" أو "هوياتهم"، وكيف فهموها "وحدة" "فرقاً" "طوائف" "مذهب" "طرقاً" "خلافة" "سلطنة" "إمارة" "قبائل" "عشائر" "عائلات" "عصبيات"؟ هذا تاريخ كان يغلب فيه "الاختلاف". وليس "الوحدة"، ومع ذلك نقرأه "دعوة" ونستعيدها في الحاضر "واحدة" وجامعة في "دولة وطنية حديثة".

أين المفارقة في تلك "الدعوة"؟

تقع المفارقة هنا في حيزين: حيز الواقع أي التاريخ الفعلي، كما كان لا كما نحب أن يكون، أي تماهيا هويًا، وحيز المعرفة (معرفة هذا الواقع الذي تحمله ذاكرة لا زالت أسطورية أو تأسطرت). ومن هنا كان واجب السعي المعرفي لحل هذه المفارقة أو فهمها. ومن هنا أيضاً وبالتحديد، كان هذا الجهد الذي نلمسه في هذا الكتاب، جهد انصب على البحث في إشكالية الهوية، وبالأخص في إشكالية "الهوية الوطنية" أي هوية شعب في دولة حديثة أو "دولة/وطن"، "دولة/أمة"، أو "دولة/مواطنين"...

إذا هي إشكالية "الهوية الوطنية" التي تعالجها نصوص هذا الكتاب، باعتماد نماذج

ثلاثة نستطلع خصائصها المؤطرة في مغرب كبير، المملكة المغربية، الجزائر، تونس.

تحتوي النصوص تحليلات شيقة ومعطيات لفهم العلاقة بين ما يجري الآن من حوارات وسجلات حول الهوية في كل من المغرب والجزائر وتونس، وهي دول خطت خطوات في طريق الإصلاح بعد ثورة تونس وانتظارات الربيع العربي أو بتأثير منها. إلا أن مسألة الهوية بقيت مسألة مستشكلة حتى اليوم، ويساهم الاستشكال في طباعة

"التناكفي" ومجرباته السلطوية النفعية ذات الأمد القصير، ولا سيما بين معسكرين ايدولوجيين (إسلامي وعلماني)، في تأخير وعرقلة مهمات التنمية العاجلة الأكثر إلحاحًا، والتي لا زالت تنتظرها جماهير الثورة أو الإصلاح بين أملٍ وإحباط كي لا نصل إلى القول "باليأس".

لا أقصد أن الكتاب حامل لهذا الطابع السجالي بين المشاركين. لكن النصوص، وهي في معرض نقاشها لمسألة الشريعة وحقوق المرأة والمواطنة ومسائل أخرى في الحقوق تموضع الهوية، كمرجعية صالحة وربما واجبة لتفسير هذه المصطلحات أو لتطبيقها في السياسات والدساتير والقوانين بل في شتى مناحي الحياة أحيانًا، وبصورة خاصة في فهم التاريخ والموقف منه. من هنا واجب التوقف: أولاً للتنبؤ والتحيمة، فلا شك أن في هذا المنحى والتوجه غنى في البحث والتنقيب، وإثراءً للأفكار ومستوى عال وراق من المنهجية العلمية الأكاديمية الجادة، طالما أعجبت بها ونوّهت بها؛ بل وأفدت منها عبر مسيرتي الثقافية والأكاديمية الطويلة جنبًا إلى جنب مع زملائي وزميلاتي وأصدقائي وصديقاتي وطلابي وطلباتي من المغرب الكبير. وثانيًا: للإضافة المتواضعة، بعد الاستئذان، ومن قبيل التفاعل مع الأفكار والتعليق على بعضها بما أراه مكملًا أو مالتًا لفرغ أو طرق بابٍ قد يفتح على مزيدٍ من التفسير والفهم لإشكالية "الهوية" عمومًا وإشكالية "الهوية الوطنية" على وجه الخصوص.

ليس المقام ولا المكان مناسبين للاستطراد. لكن إشارة عابرة وسريعة "لجنيالوجيا الهوية" تعيدنا إلى، بل وتذكرنا بقريبتها التي كادت تنسى في خضم نصوص الكتاب. وهي "الذاكرة" و "الذاكرة الجمعية" على وجه أكثر تحديدًا. وإذا كان للنسيان معنى في "اللامفكرية" فإن انصباب التفكير الكلي على "الهوية" بذاتها ولذاتها، أبعد العنصر المكوّن لها "كمشروع هوية" ليجعلها "ماهية" من غير ذاكرة تاريخية. من هنا حقّ السؤال:

لماذا لم تخضع الذاكرة كمفهوم وكممارسة ثقافية للدرس وبالتحديد من زاوية درس علاقتها ببناء الهوية¹ أو الهويات، وهي المنطلق أو الوعاء الجمعي الذي يستجمع خيوط العلاقة الذكراية بالماضي لينسجها "هوية حاضرة". يلاحظ بول ريكور - في سياق حديثه حول ثنائية (هوية/ذاكرة) أن علاقة الذاكرة بالماضي وبالزمن عمومًا علاقة هشه من حيث إدراكها لواقعاته وخضوعها لمضمونه، فينبه إلى دورها الوظيفي والخدماتي بل الاستخدامي (manipulation) من خلال انبثاقها من "الهوية الجمعية" واحتمال تحويلها إلى "ذاكرة مستخدمة" أو "متلاعب بها"².

لذلك فإن القول بـ "هوية واحدة" لمجتمع أو لدولة، سواء كانت دينية أو إثنية "تعود إلى آلاف السنين"، حيث يتصور بعضهم هوية لمصر في زمن فرعوني أو هوية للبنان في زمن فينيقي، أو هوية لتونس في زمن قرطاجي أو أفريقي... إلخ، أو يتصور بعضهم هوية ثابتة أبدية لبلد عربي أو إسلامي ذو أكرثية مسلمة في تراث أو شريعة أو مذهب (سواء كان المذهب المالكية أو الحنفية أو الجعفرية)، فإن كل هذا يندرج في "أسطورة" التاريخ وتصوره حاضرًا صالحًا لكل زمان ومكان. إن خلط الأزمنة مهما كانت الخدمة التي يوفرها ذاك الزمن لهذه الايديولوجيا أو لتلك، لهذه الجماعة أو لتلك، لا يقدم حلًا للإشكال القائم: البحث عن هوية جامعة من خيوط الأزمنة الماضية. فالماضي لا يوحد، هو مدعاة للاختلاف أكثر ما هو مدعاة للتوحد.

مسألة ثانية غابت وهي المتعلقة بسؤال: ماذا نتذكر ومتى نتذكر، ولماذا ومتى ننسى؟ أي جدلية "التذكر والنسيان" ليس في مشروع بناء "الهوية الوطنية" فحسب، بل أيضًا من أجل الفعل الإنساني في الحاضر والبناء للمستقبل. فعندما كتب نيتشه مقالته

¹ - نستثني من هنا الحكم البحث المعنون: تحليل مضامين الخطاب السياسي والتاريخي المدرسي حيث لامس الكاتب موضوع الذاكرة في سياق مبحثه عن "اشكالية الهوية وامتداداتها التربوية".

² - راجع: ريكور بول، التاريخ، الذاكرة، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، ص 647 - 666.

الشهيرة: "محاسن التاريخ ومساوئه" كجزء من مقالات عنونها: اعتبارات في غير أوانها، وكانت الثقافة الألمانية والأوروبية عمومًا غارقة في التاريخ باعتباره ذاكرة تمجيدية، وبحثًا عن "هويات قومية"، كان يدعو العقل للتفكير في أحوال الحاضر وجنرالوجيته، أي تكوينه لبناء مستقبل متجاوز من أجل الحياة وليس تقليدًا للماضي. وهكذا فعل ميشال فوكو مع ظواهره التاريخية التي يعايشها ويعانها الإنسان المعاصر اليوم: الجنون والمرض والجنس والحب.

أما فعل التفكير أو فعل النسيان، فكلاهما مكرسان من أجل الحياة، وبفعل الإرادة والوعي. يذكرنا بندكت اندرسن في كتابه "الجماعات المتخيّلة" بأمثلة مستفاعة من خبرات التاريخ القائمة على "الانقطاعات" وليس "الاستمرارية". يصير المؤرخ الفرنسي جول ميشليه (Jules Michelet) في أواسط القرن التاسع عشر على إحياء "ذاكرة الأموات" في الثورة الفرنسية (أي الشهداء)، لكي لا تُنسى خدمة لتضحياتهم، وللمساهمة في بناء "هوية وطنية" فرنسية. ويكتب "لم أنس في مسيرتي المهنية أن أعنى بواجب المؤرخ، ومنحت الموتى المنسيين (في الثورة الفرنسية) ذلك الحضور الذي سأحتاجه نفسي في يوم من الأيام. نبشتم من قبورهم ودفعتم إلى حياة ثانية...إنهم يعيشون بيننا الآن ونشعر أننا أهلهم وأصدقائهم. وبذلك تقوم عائلة ومدينة بين الأحياء والأموات"¹.

كان إحياء الذاكرة التاريخية هنا بسبب "خطر النسيان"، أما في أواخر القرن التاسع عشر، وقد قامت الجمهورية الفرنسية الثالثة، مع تطلعاتها وآمالها الوطنية والمدنية، فكانت "الحاجة إلى النسيان" هي التي شغلت مؤرخًا فرنسيًا كأرنست رينان

¹ - وردت في: أندرسن بندكت، الجماعات المتخيّلة، تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة نائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت - الدوحة 2014، ص 296 - 297.

(Ernest Renan) من أجل مستقبل الأمة. يكتب: "والحال أن جوهر الأمة يتمثل في امتلاك جميع الأفراد أشياء مشتركة وفي أن لديهم أشياء ينسونها... فلا بد لكل مواطن فرنسي من أن يكون نسي برتلمي (مذابح ضد البروتستانت في القرن السادس عشر)، ومذابح ميدي في القرن الثالث عشر"².

لا شك أن هذا المثل واضح في دلالاته ومعانيه، لا سيما عندما نضعه في سياقه التاريخي الذي كانت تحتاجه النخب الفرنسية (في جيلها الثاني بعد الثورة - جول ميشليه، وجيلها الثالث حين بناء الجمهورية - إرنست رينان). وإذا كان هذا المعطى المستقى من الحالة الفرنسية أقل وضوحًا في الحالات المدروسة لكل من المغرب أو تونس أو الجزائر، فسبب ذلك على ما أرجح إغفال الاستخدام الاستمولوجي والمنهجي لدى الباحثين لدور "الذاكرة الجمعية" من حيث حجمها أو وزنها أو مدى حقيقة حضورها في صياغة تاريخ يقدّم على أنه "تاريخ وطني" جامع أو خلفية تاريخية لـ "هوية وطنية" جامعة وثابتة. لتتذكر دائمًا أن الذاكرة قابلة دائمًا للاستخدام في "مشروعات الحاضر"، ومن هنا يصبح لمقولة "الهوية معطى تاريخي" معنى مرهون بعمليات التشكّل والتصوّر، وهي عمليات ذات طابع نفسي واجتماعي وسياسي (فردى وجمعي)؛ ولذلك تخضع لرهانات وآمال وانتظارات واعية وغير واعية، فيكون على المؤرخ أو عالم الاجتماع أو اي باحث، إخضاع الذاكرة بدورها للتحقق والتحليل والتفسير.

مهم حينذاك المحذور الذي يلتفت إليه مقال "خصوصيات ثقافية أم منازعات سلطوية"، ومهم أيضًا أن يُدعى لـ "هوية مرنة" في مقال آخر، ومهم أيضًا أن تفصل "جماعة النهضة" في تونس بين ما هو "دعوي" وبين ما هو "سياسي" في عملها وبرامجها. لكن كل هذا يبقى من قبيل الدعوات أو التمنيات، وتبقى العبرة في الممارسة. ذلك أن

²- نفس المرجع ، ص 299.

الايديولوجيا جزء من "خطاب"، والخطاب جزء لا يتجزأ من ممارسة واحدة. وكل هذا ينطبق على الخطاب الإسلامي ومنتجيه كما ينطبق على الخطاب العلماني ومنتجيه. فالقاسم المشترك بين الطرفين يكاد يكون واحدًا على صعيد المنهج، الأدلجة التاريخية للخطابين، حيث يجري الانتقال من هيولى الماضي وضبابيته والتباساته "عناصر مختارة" لدعم خصوصية ما. هذا يستقي من ضبابية تراثٍ يسمى "عربي - إسلامي" وذلك من ضبابية "تاريخ" يسميه "مجتمع مدني" أو دستوري عريق أو "أصيل" أو "متجذر". أما دعوة الفصل بين ما هو "سياسي" وبين ما هو "دعوي" فتستدعي عمليًا الفصل بين "المقدّس" و"السياسي" في الممارسة السياسية نفسها، ويعني هذا مثلًا امتناع توظيف الدين (الدعوة) ك"رأسمال رمزي" في الانتخابات أو التمثيل الشعبي، فهل أمكن أو يمكن ذلك؟

أرجح أن الإمكان يرتبط بنزع المقدّس عن السياسي، وكما كان حال تحولات الأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا، وإذا كان للدين أن يعود إلى المجال العام، فنظرية هابرماس تقترح فكرة "التواصلية" بين الأفرقاء في نشاطات المجتمع المدني، وليس بالضرورة عن طريق الصراع على السلطة وفي نطاق الدولة وداخل مؤسساتها أو من أجلها. ولعل هذا ما يقود ويوصل إلى فكرة "الهوية المرنة" التي تمتدح في أحد المقالات. وهذه دعوة تستحق المديح فعلاً، شرط أن ترتبط بالممكن وشروط تحقيقه، ولا شك أن أحد أهم شروطه توفير حقوق لـ "مواطنة كاملة" تسمح بتكوين "هوية مرنة"، علمًا أن الهوية المرنة لا تكتسب إلا من خلال "هوية مركبة" تتألف من "عدة هويات" أو تنفتح على هويات أخرى. فحين يستشهد العديد من الباحثين العرب (ومن ضمنهم الباحثون في هذا الكتاب) بمواصفات الهوية الرحبة التي يستدخلها أو يحملها الكاتب المعروف والمرموق أمين معلوف لمواجهة الهويات الأحادية والشمولية الراضية للآخر، يحسن أن

يتذكروا "الهوية الحقوقية" التي يتمتع بها أمين معلوف وأمثاله من الكتاب من ذوي الهويات المرنة والمنفتحة. وهي الهوية التي ترجمها المشرعون العرب للأسف في معظم دساتيرهم بـ "الجنسية"، ويعنون بها ما نصت عليه موثيق الأمم في العالم الكبير، الناسيوناليتها (Nationalité)، وكان الأجدد ترجمتها بـ "الهوية الوطنية" ليستقيم معناها الوطني والحقوقى معاً في مبدأ "المواطنة" (Citoyenneté). إن أمين معلوف يحمل إلى جانب هويته الأصلية (اللبنانية) الهوية الفرنسية. وهذه الأخيرة هي التي تعطيه حقوق المواطن في إطار الهوية الوطنية (الناسيوناليتها) العالمية، وليس الهوية اللبنانية التي تحيل حقوقه إلى مرجعية طائفية زبائية، في المجال السياسي كما في مجال الأحوال الشخصية، بل في المجال الانثروبولوجي للثقافة.

إذن، يحمل أمين معلوف هويتين حقوقيتين (الجنسية اللبنانية والجنسية الفرنسية). والسؤال أي الهويتين تتيح له هذا الانفتاح وهذا الحضور الثقافي التعددي، وهذه المرونة والغنى والسلاسة في التعامل مع المختلف والآخر؟ لا شك بغنى ثقافته الذاتية وقدراته الشخصية، لكن الاحترام والتقدير والتشجيع والتكريم، كل هذا ناله من مصادر "هويته الفرنسية"، ولا شك أيضاً أن أمين معلوف محب لوطنه لبنان ولكنه "حبٌّ مؤلم" تضيع فيه ومعه هويته اللبنانية أو تنسى في زوارب الهويات الطائفية وانحطاط الخلق السياسي للمتسلطين وأتون الحروب الأهلية الباردة منها والساخنة.

ما أودّ التشديد عليه أخيراً ومن خلال إنهاء هذا الاستطراد، أن "مرونة الهوية" هي جزء لا يتجزأ من أخلاقيات يكتسبها المواطن عبر اكتساب أشكال وأنماط من العلاقات المتدرجة بدءاً من هويات صغيرة إلى هويات أكبر فأكبر، وفي حضان مؤسسات تحميه وتصونه وتنميه وتكبر فيه ويكبر فيها، ليس افتخارا بماضٍ مضى وإنما بحمل مسؤولية تاريخٍ يصنع في كل لحظةٍ يخطفها الماضي من الحاضر لتؤسس وتبني للمستقبل. في

خضم هذه اللحظات الزمنية (التاريخية) تصنع الهوية البناءة المنفتحة على كل الهويات.

الكتاب الذي شرفني القيمون عليه بكتابة "تقديم" له، كتاب غني بالأفكار البناءة والمثيرة والمحفزة على التفكير والاستزادة والتجديد. ولعلّ الهوية الأمثل هي مشروع دائم التكوين باتجاه "هوية إنسانية" في وطن كبير أو صغير ينحو فيه المواطن ليكون "مواطنًا عالميًا"، وطنه الأرض كلها، وليس في "أرضٍ" تكثر فيها "الهويات الفائضة" عن اللزوم وتنقص فيها حقوق المواطنة حتى "الانتحار" أو "الغرق" أو "الاعتزال"¹.

¹- أستذكر هنا كتابي المعنون: "هويات فائضة: مواطنة منقوصة"، بيروت، دار الطليعة، 2005.

نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة

ذ. الحسين أخدوش
باحث مغربي

ملخص

تروم هذه الدراسة بحث موضوع التعددية والاختلاف من منظورات متعددة: لاهوتية وثقافية واجتماعية وفلسفية. سعينا فيها إلى إبراز نسبية المعتقدات الثقافية وما يطرحها ذلك من مشكلات متصلة بمسألتي الهوية والاختلاف في الفكر الفلسفي المعاصر. واعتبرنا أنّ فتح المجال أمام فكر الاختلاف هو ما يفتحنا على الممكن والمتعدّد والمختلف، بدلا من سطوة الضروري والمنطقي على الفكر والثقافة.

كلمات مفتاحية

التعددية الثقافية، الهوية، الاختلاف، الاعتقادات الشعبية، الخطابات النظرية، فكر الاختلاف.

Abstract:

This paper aims to examine the issue of pluralism and the difference from multiple perspectives: Theological, cultural, social and philosophical. We have sought in it to highlight the relativity of cultural beliefs and the problems that this raises related to the issues of identity and difference in the contemporary theoretical thought. We also considered that opening the way

for the thought of difference is what paves the way for the possible for us; the plural and the different, instead of the necessary and the logical power over thought and culture.

Key words:

Multiculturalism, identity, difference, collectives beliefs, theoretical discourses, thought of difference .

استأثرت موضوعات الثقافة والهوية والاختلاف باهتمام الباحثين والمفكرين من مختلف المجالات المعرفية منذ أواخر القرن الماضي إلى اللحظة الراهنة. نتج عن كلّ هذا الاهتمام اسهامات فكرية ذات قيم متباينة، واحتلت قضايا الدين والهويات الثقافية والتعددية الثقافية مركز البحث والحوار في هذه المسائل. فالرؤى الفلسفية والأيدولوجية المتواترة حول نسبية القيم وتعدديتها، دفعت بالنقاش حول نسبية المعتقدات الثقافية إلى تشكل منظورات فكرية متباينة حول الدين والهوية. فحكمة الدين بالنسبة للمنظور الروحاني، مثلاً، تكمن في ربط الإنسان بعظمة الكون اللانهائي، لكن نظرة الباحثين الاجتماعيين المهتمين بالهويات المغلقة والمعتقدات الجماعية (Les croyances collectives) ليست على نفس المنوال، إذ هناك من ينظر إلى الهوية والمعتقد الديني من زاويته العملية الاجتماعية أو التاريخية والثقافية فقط، في حين هناك من يكتفي باعتبار الاعتقادات مسألة ذاتية أو ذوقية/جمالية أو مجرد تجربة شعورية وجودية حصراً.

لتناول هذه الإشكالية بمزيد من التحليل، نقترح في هذا المقال تسليط الضوء على بعض من النقاش النظري حولها، وتحديد ما يخصّ منها نسبية المعتقدات الثقافية، وما تطرحه من مشكلات تخصّ الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية؛ ومن ثمّ

بحث ما إذا كان بالوسع الحديث عن معتقدات كونية وشاملة لكلّ السياقات الثقافية، أم العكس لا توجد سوى معتقدات خاصّة ومحليّة تختلف بحسب اختلاف الثقافات والبيئات الاجتماعية والجغرافية والتاريخية الحاضرة لها. فهل يمكن الحديث عن دين كوني تشمل معتقداته وتصوّراته كافّة الناس، وتكون معتقداته ذات طبيعة كونية؟ ولماذا تنفرد الثقافات الإنسانية بالاختلاف والتعدّد والتنوّع إذاً؟ وكيف يفسّر تَدَسُّب الاعتقادات الدينية تنوّع الثقافات الإنسانية؟

إنّما أسئلة مختلفة وكثيرة تلك التي يمكن أن نطرحها بخصوص المعتقدات الدينية والثقافية ومدى كونيتها، أو خصوصيتها ومحليتها. ولئن كان دور الدين في الحياة العامة للناس قائماً بما لا يدع مجالاً للشك - خلافاً للموقف الوضعي الناقد لهذا الدور - فإنّ ذلك لا يعني التسليم بأهميّة المقاربات اللاهوتية في البحث المنهجي حول تأثير المعتقدات على الناس في الفضاءات العامة مقارنة بالدراسات العلمية البحثية (السوسيولوجية والثقافية والتاريخية... إلخ) التي ترصد كيفية تأثير المعتقدات الدينية على طرق تفكير وسلوك الأفراد والجماعات¹.

توضيحاً لهذا الأمر، نقترح تقديم بعض الأمثلة من النماذج النظرية التي حاولت التفكير في هذه المسألة. مركزين بداية على نموذج الفيلسوف اللاهوتي فريدريك شلايرماخر (Schleiermacher Friedrich) في مرافعاته حول الدين دفاعاً عنه ضدّ المنتقدين والمعارضين له في المجتمع الحديث، من خلال الصورة السلبية التي قدّمها عنه عدد من فلاسفة القرن التاسع عشر (أوغست كونت، كارل ماركس، لودفيغ فيورباخ

¹ - نستخدم مفهوم الثقافة بهذا الخصوص بالمعنى التقليدي الذي يفيد تصوّر المشترك حول العالم والقيم المشتركة التي تؤسّس وحدة الممارسات. وتشكّل هذه تصوّرات والمعتقدات الثقافية المشتركة الموضوع التقليدي والمفضّل للدراسات الثقافية المعاصرة، أنظر: فيليب ديربارن، التفكير في تنوّع العالم، ترجمة محمد الهلالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2011، ص 66.

...الخ). ثم نتعرّض، بعد ذلك، لبعض الدراسات المعاصرة حول كيفية تأثير المعتقدات في ثقافة وتفكير الأفراد انطلاقاً من منظور اختلافي يعزّز القول بخصوصية هذه المعتقدات وسياقيتها.

انطلق شلايرماخر في كتابه "عن الدين"¹ من دعوى سياسية حول ماهية الديني، تزعم أنّ الدين تجربة شعورية تتخطّى المقولات المعرفية والثقافية المسبقة. بيد أنّ معرفة جوهر الديني، بالنسبة لهذا المنظور، يفرض ترك النظريات المعرفية والمبادئ العقلية جانبا، لصالح تأمّله ومعايشة تجربته الإيمانية شعوريا ووجدانيا. إنّ الدين، بهذا المعنى، ليس موضوعا معرفيا قابلا للاختزال، ولا هو مجرد مدوّنة أخلاقية وفقهية، أو ميتافيزيقا نظرية متعالية؛ وإنّما هو يتجاوز كلّ ذلك ليصبح خضوع الروح الإنسانية للامتناهي. يقع الدين، وفقا لهذه الدعوى، بمنأى عن تشويهات الممارسة الإمبريقية، وهو بذلك ليس في متناول إدراك الفكر التأملي النظري الخالص. لذلك اعتبره شلايرماخر شكلا من أشكال الظهور والتجلي بالنسبة للروح البشرية، حيث ينبغي للناظر في أمره أن يحترم خصوصيته هذه، ويحافظ على استقلاليتها عن كل معرفة، أو قانون، أو أخلاق، أو سياسية، حتى وإن كان يحتوي بعضا من كلّ تلك العناصر. إنّّه تجربة شعورية تتكوّن من عنصرين مختلفين: الإحساس / الحدس أو قل الباطن / الظاهر، والجانب المضمّر / الجلي.

يمثّل المعتقد الديني سعيا نحو الاتحاد بالمطلق²، ويصبح الإنسان بفضلها مرآة وانعكاسا للكون، حيث يحسّ بعظمة المطلق ويشعر باحترام كبير لكل ما هو أبدي

¹ - Schleiermacher Friedrich, De la Religion ; Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs (1799) ; traduction nouvelle en français par Bernard Reymond, Paris, Van Dieren Éditeur, 2004, p 126.

² - Ibid, p 138

وجليل ومطلق. إنّ الدين بهذا المعنى له وجهان: وجه خارجي يتمثل في الطقوس والشعائر والعبادات، ووجه داخلي يتمثل في التأمل الداخلي الباطني الذي يكشف عن معاشة لحظات التجلي الأولى للمطلق في الخلق. لذلك فالإنسان في تجربته الدينية يعدّ انعكاسا للكون والمطلق معا¹. لا يتوجّه الدين إذاً إلى ما هو متناه أو خاص، وإنّما إلى المطلق اللاتناهي؛ ولهذا السبب نصّح فريدريش شلايرماخر الإنسان ألاّ ينكب فقط على حفظ جملة القواعد والتطبيقات الطقوسية عندما يتعلّم الدين، وإنّما عليه التركيز أيضا على إيقاظ الاستعدادات العميقة في وجدانه لكي تؤهله للتعلّق باللاتناهي، وبالتالي لا يصحّ اختزال الديني في مجرد مجموعة من الشرائع والأخلاق كما يفعل عامة الناس؛ لذا، فليس الدين هنا فكرا، أو حدثا وطقسا، وإنّما تأملا وإحساسا وشعورا باطنيا عميقا². لذلك فالديني يتغلغل في الشعور الذاتي الفردي، ليحمل ملكاتنا الروحية ويجعلها تسير في مجرى اندفاعاتنا الشعورية والحسية. إنّ الديني بهذا المعنى يقع بعيدا عن تلك الطقوس والشعائر التلقينية المألوفة، وهذا ما يجعل فكرة الورد الديني التي يتحدّث عنها الفقهاء سخيطة من حيث هي مجرد التزامات تعبدية طقوسية فاقدة للعمق متى فصلت عن هذا الشعور³.

حاصل الكلام بخصوص هذا الموقف أنّ جوهر الدين يكمن في تأمل العالم ومعاشة تجربته حدسا وشعورا. ونتيجةً لهذا الموقف، أسقط شلايرماخر فكرة التوجّه بإدراكنا إلى الطبيعة والأشياء المتناهية لمعرفة الإله لصالح التوجّه بعاطفتنا رأسا إلى اللامتناهي، حيث نرى الله في كلّ شيء. وفقا لهذا التصوّر لا نستطيع أن نكون متديّنين

1- Ibid, p 139

2- Ibid, p 142

3 - يحضر في هذا النقد الموجه للتدين التقليدي التصوّر الكانطي للدين الشعبي التاريخي المنغمس في الطقوس والفاقد للمعنى العقلي الحقيقي للدين بما هو أخلاق مبنية بناء عقلايا. لكن يبدو أنّ ما حقّز شلايرماخر على نقد الدين الطقوسي أكبر من ذلك، فلربما هو إيمانه بعمق الإيمان المسيحي البروتستانتي وتجاوزه لاعتبارات كهنوتية ضيقة.

حقًا ما لم نستوعب أنّ أصل المبادئ يوجد في شعورنا الداخلي الخاص. وبالتالي لا يجوز لنا أن نخترل تديننا في مجرد الطقوس وبعض المبادئ الأخلاقية والشعائر الدينية الموسمية، بل علينا أن نربط تديننا بشعورنا بالمطلق متجسّدًا في كلّ شيء. إنّنا لا نعرف جوهر الدين بالعقل والمعرفة العلمية والأخلاقية الميتافيزيقية، وإنّما بأن نسلك سبيل الفهم والتأويل والقول بالذاتية التأويلية وما تقتضيه من نشاطات سيكولوجية حدسية وشعورية خارج أطر العقل المحدودة¹.

يظهر من هذا الموقف اللاهوتي أنّه لا يجوز اعتبار الدين إدراكًا تابعًا للمعارف العقلية والعلمية، وإنّما عنصرًا آخر مستقل يكمل حياة الإنسان ويعطيها المعنى الذي تعجز المعرفة العلمية والعقلية أن تعطيه. ولهذا السبب رفض شلايرماخر رفضًا باتًا تأسيس الدين على أسس من المعرفة النظرية والمنهجية كما حاولت بعض المحاولات الفلسفية الأخرى القيام به². لكن هل يعني هذا أنّ اعتقادات الناس الشعبية كونية ومشتركة؟ أم أنّ الحديث عن كونية المعتقدات الدينية يبقى مجرد فرضية فلسفية مسبقة لا يقوم الدليل عليها في الواقع؟

الظاهر أنّ تصوّر اللاهوتي السابق لا يؤمن بنسبية الاعتقادات الدينية إلّا من حيث هي تجليات جزئية للمعتقد الكوني الذي يجسّد جوهر الدين الحق³. غير أنّه من وجهة نظر أنثروبولوجية قد يظهر أن العكس صحيح تمامًا، حيث المعتقدات الدينية

1 - Schleiermacher Friedrich, De la Religion, op, cit., p 142.

2 - لا يتحقّق الدين ولا يتجسّد، فيما يزعم شلايرماخر، هنا، إلّا في إطار تجربة دينية، وبمعزل عن الأطر العقلية والمقولات المعرفية المسبقة. الدين بهذا المعنى تجربة شعورية لها ارتباط بمصدر وقوة مطلقة متميّزة عن هذا العالم. تمثل هذه التجربة شعورًا ذاتيًا ذي طبيعة حدسية، فلا تتوسّطها مفاهيم أو أفكار أو تجريدات عقلية أو أخلاقية أو ميتافيزيقية. لكنّها تجربة شعورية وحسب، تفوق الإدراكات المفهومية حيث لا يمكن وصفها أو إخضاعها لمحددات معرفية أو فلسفية مسبقة.

3 - ينطبق هذا الموقف على التصرّوات اللاهوتية الكلاسيكية للديانات السماوية كلّها، حيث تسعى في تأويلات لاهوتيتها على الأقل، إلى تأكيد الطابع الشمولي لمعتقداتها للزمان والمكان؛ وهنا لا يفعل شلايرماخر، بدوره، سوى تأكيد الطابع الشمولي واللاهوتي للإيمان المسيحي.

موجودة لدى مختلف شعوب العالم، ومن ثمّ فأهميتها قد تكمن في طبيعة وظيفتها الاجتماعية، وتأثيرها البين على سلوك الأفراد والجماعات، وبصفة خاصة على طريقة تفكيرها.¹ وبخصوص هذا الأمر، يعتقد الأنثروبولوجي سكوت أترون (Scott Atran) أنّ المعتقدات ذات الطبيعة السحرية والدينية تعدّ من مشوّشات الفكر (Parasites de l'esprit) حتى وإن كان يرتكن إليها هذا الفكر في خضم الحياة الاجتماعية للناس، وذلك نظرا لدورها في إضفاء المعنى على الحياة.² إذأ فهي ليست مهمة في تفسير العالم من حولنا، وإنّما دورها يتأتى بالأساس في تعزيز القيم الجماعية للشعوب والثقافات المختلفة.

تأكيدا لهذا الطابع الثقافي التداولي للمعتقدات الدينية وكذا للتصورات الفكرية، يؤكّد عالم النفس المعاصر ريتشارد أوجين نيسبيت (Richard Eugene Nisbett) في معرض بسط نظريته حول جغرافية الفكر، اختلاف أنساق التفكير من سياق ثقافي إلى آخر، حيث تختلف طريقة تصوّر الناس للمعتقد وللصدق والكذب من بيئة ثقافية إلى أخرى. وفقا لهذه الفرضية المنهجية لا يمكن زعم وجود معتقدات كونية لدى كل شعوب العالم، لأنّ الحضارات الإنسانية عبر مرور الوقت استطاعت أن تبني أنساقا متباينة ومختلفة للتفكير والاعتقاد والتصور معا، وهي بذلك غير قابلة للقياس بنفس المقاييس والمبادئ.³

نجد الفكرة ذاتها تؤكّدها بعض الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة، مثل تصوّر

¹ -Bronner Gerald، L'Empire des croyances; édition PUF, Paris, 2003, p.96.

²- Atran Scott, "The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep, Commitments to Prosocial Religions » Biological Theory 5(1) 2010, p.18–30. Ed 2010. Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research.

³ Nisbett Richard, The Geography of thought; the free press and colophon are trademarks of Simon & Schuster, Inc. New York, 2003, p.217.

فيليب ديسكولا (Philippe Descola) القائل بوجود نوع من الاختلاف بين طريقة تفكير الغربيين عن تلك الموجودة مثلا لدى أحد الشعوب الهندو-أمريكية التي تنتمي إلى المجموعات العرقية واللغوية من سكان غابات منطقة الأمازون العليا، والتي سماها الغزاة الإسبان الأوائل باسم الجيفاروس (jivaros)، وهو نعت قدي معناه "المتوحش"، حيث يغلب الطابع الطوطمي والتمثيلي لدى الجيفاروس كما لدى شعوب أستراليا وإفريقيا¹. البيّن من جغرافية الفكر هذه أنّ الأديان، الصغيرة والكبيرة على حدّ سواء، ليست هي في حدّ ذاتها ما يفسّر اختلاف طريقة اعتقاد الناس في تصوّرات معيّنة، ولكن أيضا للبيئة والعوامل الأخرى دورها في ذلك².

تُسقط المقاربات العلمية (الانثروبولوجية والسوسيولوجية والسيكولوجية) السابقة الموقف التأملي اللاهوتي الكلاسيكي القاضي باعتبار المعتقدات الدينية تصوّرات كونية ثابتة. ولعلّ المستخلص من فرضية جغرافية الفكر أنّ الأنساق العقديّة والأديان بشكل عام، الكبيرة والصغيرة، ليست الوحدات التي تقوم عليها تعدّدية المعتقدات الدينية، بل إنّها مجرد تقاليد خاصة تحتل موقعا ثانويا في الحالة الغربية مثلا، كما يذهب إلى ذلك نيكولاس جورني (Nicolas Journet) في ادعائه كون المعتقدات مجرد تشكيلات ثقافية مختلفة تنجم عن تعددية ثقافية واختلاف أنماط التفكير البشري³.

عزّز النقاش حول المعتقدات الثقافية الدينية وغير الدينية فكرة اختلاف الثقافات الإنسانية، وأظهر تباينها وتنوّعها. والواقع أنّ هذا الأمر ليس فيه جديد يذكر

¹ - Descola Philippe, Par-delà nature et culture ; édition Gallimard, 2005, p56.

² - Journet Nicolas, « Existe-t-il des croyances universelles ? », Revue Sciences Humaines, Juin 2004, N 260, p. 40-43.

³ - Journet Nicolas, « Existe-t-il des croyances universelles ? », Ibidem.

بالنسبة للموقف الثقافي الكلاسيكي المؤمن باختلاف الشعوب، حيث سبق وأن عبّر عن ذلك بالعديد من المقولات التجريدية الكلاسيكية: "روح الأمة العامّة" مع مونتيسكيو (Montesquieu)، ثمّ "روح الشعب" عند هيغل (Hegel)، وكذلك "الخاصية الوطنية للشعوب" لدى ماكس فيبر (Max Weber)... الخ. أمّا بالنسبة للتصوّرات الثقافية والاجتماعية المعاصرة، فقد ساد في ظلّها نوع من التردّد في استخدام تلك المقولات الكلاسيكية، خاصّة وأنه قد أصبح مشكوكا في خلفياتها التّمرّكية حول ثقافة معيّنة عندما ظهر تحيّيها للنزعة المركزيّة الغربيّة. بذلك قضى انتقاد الأحكام القطعية حول التصوّرات الثقافية والمعتقدات الشعبيّة الأهلية (Les cultures locales) بضرورة تجاوز التصوّرات الجوهريّة للثقافة حتى يتم قطع الطريق على النزوع العرقي والإيديولوجي الشمولي¹.

غير أنّه من وجهة نظر سوسيولوجية خالصة، مثّلت المعتقدات الدينيّة والاجتماعية موضوعات بحثية مغرية للنظريات السوسيولوجية وبخاصّة لدى ماكس فيبر (Max Weber) في ألمانيا، وإميل دوركايم (Emile Durkheim) في فرنسا². وشكّل ذلك تحديًا بارزا للتحليل السوسيولوجي للظاهرة الدينيّة، ممّا أفضى إلى قيام سوسيولوجيا خاصّة بالمسألة الدينيّة من ماركس (Marx) مرورًا بطوكفيل (Tocqueville) إلى بودان (Boudon) وبورديو (Bourdieu). وقد أظهرت الأبحاث المنجزة في هذا الاتجاه أهمية الانتباه إلى كيفية عمل المعتقدات الدينيّة على صياغة الفعل الاجتماعي في نطاق ثقافي معيّن³.

1- Blumenberg Hans, La légitimité des temps modernes, édition Gallimard, Paris, 1999, p.231.

2- Durkheim Emile, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1979, p.35.

3- Bronner Gerald, Vie et mort des croyances collectives, édition Hermann, Paris, 2006, p.12.

لم يكن البحث الأنثروبولوجي والسوسيولوجي حول طبيعة المعتقدات الدينية والثقافية مأخوذاً دوماً بالكشف عن حضور الأبعاد الكونية أو الخصوصية لأسباب منهجية خاصة، حيث لن يكون الأمر جديداً بالنسبة للباحثين حول الظواهر الثقافية، عند الحديث عن خصوصية أو كونية التصورات الثقافية والدينية منها خاصة. غير أنّ التعبير المفهومي عن التعددية الثقافية، والاختلاف الاجتماعي والديني قضى بأن تثير بعض الأسئلة الموجهة للبحوث الأنثروبولوجية مسألة نسبية الاعتقادات الثقافية رغم وجود ما يمكن أن يكون تجلياً للكوني فيها: أي على الأقل ذلك الشعور العام بالخوف من المصير المجهول للإنسانية في تنوعها وتعدديتها البيئية. لكن مسألة التعددية والاختلاف لم تعد محصورة في دائرة النقاش الثقافي الديني فقط، وإنّما تبلورت أيضاً فلسفات قائمة بذاتها للتفكير في مسألة الهوية والاختلاف والمطابقة والتشابه¹.

فمن وجهة نظر فلسفية محضّة، حاول فلاسفة الاختلاف وعلى رأسهم جيل دولوز (Gille Deleuze) إبراز أهمية الاختلاف في مجال الفلسفة، إذ خلافاً لهيغل المقتنع بمسألة المطابقة بين الفكر والواقع من خلال التجلي الملموس للفكرة، اعتبر دولوز الفكر ممارسة إبداعية لا تصوّرية². وعلى هذا الأساس لم يعد الاختلاف سلبياً أو تناقضياً كما تصوّره هيغل، وإنّما تكرر لا للهوية والعينية ولكن للتنوع والكثرة. لذلك ففكر الاختلاف بحسب دولوز يبدو على نقيض تام لفكر التمثيل³ القاضي باعتبار الذاكرة والوعي والذات محدّدات الفكر الأصلية. يقوم الاختلاف الدولوزي كلّهُ على إسقاط

1 - بهذا الخصوص، يلزم الانتباه إلى أنّ منطق التفكير، بحسب جيل دولوز، هو منطق بيولوجي وفيزيولوجي حيث تغلب علاقة الكتابة/الحياة على العلاقة التقليدية ذات الشكل الكتابة/الكاتب. أنظر بهذا الخصوص مجلة مدارات فلسفية: العدد الثاني، ماي 1999، ص 69.

2 - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص 86.

3 - يعتبر جيل دولوز التمثيل مصدر الوهم المتعالي الذي يقابل الحس مع العقل، مع أفضلية المتعالي المجرد للمحسوس. يقوم الاختلاف على نقض هذا المنطق وتجاوزه. أنظر كتاب الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص 25

المنطق التمثلي الأحادي التفكير، لصالح منطق مخالف، أي منطق الاختلاف والتكرار والتنوع والترحال.

كما أولى جيل دولوز أهمية بالغة للتعدّد والاختلاف، فابتعد قدر الإمكان عن فكر الهوية والمطابقة؛ ولهذا السبب عارض طريقة التحليل والبرهنة السائدتين في التقليد الفكري الميتافيزيقي الغربي. وكانت فلسفته في مجملها عبارة عن فكر رافض للعودة إلى الذات وتمثلات الوعي، فكر ينفلت من مختلف أشكال العودة إلى الأصول والثوابت الفكرية الكلاسيكية. أكثر من ذلك رفض فكرة كمال العقل وتمامه ذات الخلفية الهيجلية التي تبتغي الاستحواذ على الفكر بدعوى إطلاقية الروح وتمثّل العقل للعالم. فهذا التمثّل لا يستطيع أن يفكّر خارج الهوية والمطابقة، بالتالي لا يرى الاختلاف إلّا باعتباره سلبيًا وتناقضًا وجب رفعه وإزاحته. لذلك جعل التمثّل عدواً للاختلاف، والمطابقة قرينة للهوية كما جاء في كتابه الاختلاف والتكرار¹.

واعتبر جيل دولوز أن مسألة الاختلاف تجربة فلسفية تنطوي على مغامرة فكرية مثمرة، إذ لا مجال للتعالي والمثاليات في هذا الأفق الجديد، لأنّ الفكر تعود الانتباه إلى الاختلافات ولم يعد يهتم للتشابهات، إنّه إبداع للمعاني الجديدة المختلفة وللقيم الجديدة². وضمن هذه المنظورية الجديدة رفض موقف الحس المشترك لكونه يسيء فهم الاختلاف والتكرار. فالحس المشترك عادة ما يفهم مسألة الاختلاف في ضوء الهوية والمشابهة والمطابقة، حيث يرى فيه السلبيات فقط، ولا يستطيع أن يدرك الإيجابيات، بالتالي يعتقد فرعا ومجازا وليس واقعا. وخلاف لذلك، يعزز دولوز فكرة الخروج عن المألوف والعادة والتشابه، مصدّقًا بذلك قولة الفيلسوف فريدريك نيتشه الشهيرة "ألا

¹- نفس المرجع، ص 67.

²- نفس المرجع، ص 27.

ترى سوى التشابه؟ هذه من علامات ضعف فكريك". هكذا يكون الاختلاف هو الأصل، إذ إنَّ كلَّ ما يرد على فكرنا يتعرَّض له على جهة الاختلاف وليس على جهة المطابقة والتشابه؛ وإدّاً، فالاختلاف هو ما يشكّل بنية تفكيرنا في العالم، وهذا ما يلزم عنه الخروج عن الذاتية والهوية والمطابقة المألوفة¹.

إنَّ الاختلاف تحفيز للتفكير على أصعدة مختلفة، فهو إبداع مستمر للمعنى وللقيم، وتحرير لحركية التفكير ولطاقاتها، ورغبة دائمة في مجابهة صعاب الحياة. إنَّه إرادة قلب الوثوقية وتجاوزها، ونزوع نحو تعرّف الفكر على أساس من المغامرة والحماسة والترحال الدائم، ليس هناك داع للإقامة بجوار الأشياء المألوفة، بل يلزمنا الترحال ولما لا القسوة والخسّة والعنف تجاه كلِّ ما يكرهنا على الجمود. إنَّه فكر يزواج بين فلسفة نيتشه واسبينوزا، وأيضاً بين برغسون وكيركيغارد. فكر لا يعترف بالحدود بين الأفكار، ولا يؤمن بالقطائع بين الفلسفة والفن والأدب والسياسة. إنَّه فكر رحّال لا يستقرّ على أرضية مسبقة وثابتة، بله مثل رمال متحرّكة لا تفتأ عن التحرك خلصة وبعنف أحياناً إذا لزم الأمر².

نفس الأمر أكّده الفيلسوف جاك دريدا بطريقته التفكيكية الخاصّة، عندما اعتبر أنّ الاختلاف ليس مسألة تصوّرية، كما قد يمكن أن يُفهم للوهلة الأولى من منطلق تمثلي للغة، ولا هو بمفهوم فلسفي خالص، وإنّما الاختلاف مجرد علامة مفتوحة الدلالة يمكن تأويلها باستمرار حسب تغيّر النصوص، ممّا يجعلها غير قابلة للترجمة إطلاقاً³. تقوِّض هذه الفكرة مسألة الهوية والمطابقة، وترفض وحدة الدلالة وثبات المعنى عكس

¹ - Bellour Raymond, « Gille Deleuze un philosophe nomade », Magazine littéraire, n 257, septembre 1988, p14.

² - جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص 28.

³ - Derrida Jacques, L'écriture et la différence ; édition seuil, Paris, 1967, pp 166-167.

المنظورات الفلسفية التقليدية التي تبحث في طرق قراءة وتأويل النصوص من منطلقات عقلانية تمثيلية، مثل تلك التي كرّستها فلسفات الوعي واللسانيات القائمة على دعائم المنهج العقلاني. فرفضاً منه لهذه التوجّهات العقلانية التقليدية في التعامل مع النصوص، هاجم دريدا مقولة شفافية اللغة والكلام من خلال تقويضه لمركزية الصوت التي تشكّل تجلياً واضحاً لاستحكام ميتافيزيقا الحضور التي تحتقر الكتابة وتمجّد الكلام في صورته الشفوية¹.

وقد أفرزت مركزية الصوت هذه إقصاءً مستمرًا للكتابة واحتقارًا لها، وغدت ثانوية مقارنة بالكلام الشفهي. ولازم هذا الإقصاء للكتابة تاريخ الثقافة الغربية منذ سقراط (في محاورة فيدر) مروراً بجون جاك روسو (محاولة في أصل اللغات) وانتهاءً باللساني فردناند دوسوسير (في أبحاثه حول اللغة واللسانيات)، ولم يفعل المعاصرون غير استعادته وتعزيزه. وكانت الكتابة طيلة هذا التاريخ مجرد ملحقة مكّملة للصوت، بحيث أنيط بها أن تلعب دوراً هامشياً لأنها تُمثّل درجة أدنى في تمثيل المعنى، مقابل الكلام الشفهي الذي يُجسّد الحضور الدائم والاتصالي للحدث وللمتكلم والسامع والقصد في آن واحد². وما يعضّد هذه النزعة هو تمحور الفكر حول مركزية العقل التي هي بدورها من مستلزمات فكر الهوية والمطابقة.

إنّ تركيز فلاسفة الاختلاف (نيتشه، دولوز، دريدا) على مسألة خلخلة فكر الذاتية والهوية يُعدّ بمثابة مجابهة فكرية لمنطق التشابه والتمثّل السائد في الفكر الغربي الحديث، والقاضي بإزاحة المتعدّد والمختلف والهامشي من على مسرح الفكر النظري. لقد فتح فكر الاختلاف الباب واسعاً لمواجهة نمطية الهوية الصورية والمثالية المتعالية

1- Derrida Jacques, La dissémination ; édition seuil, Paris, 1972, pp226-227.

2- Derrida Jacques, De la grammatologie, édition minuit, Paris, 1967, pp 82-83.

التي تزعمها الميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية: لذلك كان من أخصّ سمات هذا الفكر الجديد قدرته على الترحال بين فروع المعرفة والآداب والفن والسياسة، بعد تخطّي منطق الذاتية والمطابقة والتشاب.

نستخلص من التصوّرات النظرية السابقة أنّ فتح المجال أمام الاختلاف هو ما يفتحنا على الممكن والمتعدّد والمختلف، بدلا من سطوة الضروري والمنطقي على الفكر. أمّا الاعتقادات الثقافية فهي غالبا ما تكون محكومة بظروفها التاريخية والاجتماعية، بالتالي فإنّ المحيط والبيئة يؤثّران على الهويات الجماعية مع مرور الزمن. لذا، فحيثما تدخّلت العوامل السياقية المرتبطة بالمجال التداولي الخاص بكلّ ثقافة من ثقافات الناس، أو بهوية من هويات الشعوب، إلّا وكان لها الأثر البالغ في تشكيل البنيات الخاصّة بها وبمعتقداتها التبريرية وتمثلاتها الجماعية. ونظرا لهذا الاعتبار، فإنّه غالبا ما تكون الثقافة الخاصّة عنصرا حاسما في تبلور طرق إيمان واعتقادات الناس الدينية والشعبية، حيث تعكس خطاباتهم حول هوياتهم الجماعية مجموع تمثّلاتهم وأفكارهم وتصوّراتهم وقناعاتهم الاجتماعية، والتي تختزل الأبعاد الخاصّة ببيئتهم الثقافية والاجتماعية ضمن السياق الثقافي التاريخي المحدّد لوجودهم.

المراجع

باللغة العربية:

- دولوز جيل، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009.
- ديريبارن فليب، التفكير في تنوع العالم، ترجمة محمد الهلالي، دار توبقال، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2011.

اللغات الأجنبية:

- Blumenberg Hans, La légitimité des temps modernes, édition Gallimard, Paris, 1999.
- Bronner Gerald, L'Empire des croyances, édition PUF, Paris, 2003.
- Bronner Gerald, Vie et mort des croyances collectives, édition Hermann, Paris, 2006.
- Derrida Jacques, De la grammatologie, édition minuit, Paris, 1967.
- Derrida Jacques, L'écriture et la différence, édition seuil, Paris, 1967.
- Derrida Jacques, La dissémination, édition seuil, Paris, 1972.
- Descola Philippe, Par-delà nature et culture, édition Gallimard, Paris, 2005.
- Durkheim Emile, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, édition PUF, Paris, 1979
- Nisbett Richard, The Geography of thought; the free press and colophon are trademarks of Simon & Schuster, Inc. New York, 2003.

- Schleiermacher Friedrich, De la Religion: Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs (1799) ; traduction nouvelle en français par Bernard Reymond, Paris, Van Dieren Éditeur, 2004 .

المقالات والدراسات:

- Atran Scott, "The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep, Commitments to Prosocial Religions » Biological Theory 5(1) 2010, p.18–30. Ed 2010 Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research .

- Bellour Raymond, « Gille Deleuze un philosophe nomade » dans Magazine littéraire, num 257, septembre 1988, p14-17.

- Journet Nicolas, « Existe-t-il des croyances universelles? », Sciences Humaines, Juin 2004, N 260, p. 40-43.

هوية الدولة

أوفصل القول في البنى الزمانية للحياة الاجتماعية

د. يوسف أشلحي

أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الأول

مقدمة

إن الحديث عن الدولة في كلام معدود ينطوي في حد ذاته على مغامرة، ثمة فيض من نظر طال الموضوع على مر أزمان عديدة. هذا الزخم على مستوى النظر ساوق تحول الائتلاف الإنساني عبر التاريخ، فكان الاجتماع على نسخ عديدة تعكس التراكم الذي حصل على صعيد التجربة. نقف راهنا على أكثر من نسخة تكشف عنها تجربة الدولة، لكل تجربة مسار وسياق تاريخي يخصصها مضمونها ومظهرها، فمن ذا قد يتنكر أن للدولة منطق ثابت لا يعترضه انزياح على مجرى الأزمان؟ فرض ارتقاء الحياة البشرية أن نحين مضمونها وصيغ ائتلافها، مرّ بها الحال من أشكال محدودة وصولا إلى أشكال متعددة. واقع التعدد يجعلنا نشايع القول بهوية متعددة للدولة، رغم أنه ثمة توافق على شكل واحد يسع مضمون متعدد متباين؛ أو ليس هذا الأمر في حد ذاته مفارقة، حينما نقبل التحديث الذي طال شكل الدولة ونتحقّظ، وفي أحسن الأحوال نمارس الانتقائية؟

ونحن بصدد مساءلة هوية الكيان الذي نرتضيه صيغة مثلى لا تتلافنا، لا يمكن أن نتحاشى مساءلة هوية هذه الهوية في مدى وجاهة أن تعبر الزمن على وجه قار، أو لها أن تحين ذاتها وتسخ نفسها بنفسها، لتسفر في كل طور على مضمون جديد وتصبح على وجه حديث. عندما نعاين هوية الدولة على نسخها المتعددة، نخلص إلى أنها صورة

من المجتمع، حينئذ قد نجد حجة لمن يتمسك بأن لكل جماعة نهجا يخصصها ويلائمها¹. لكن الإشكال الذي قد يفرض علينا إلحاحه: كيف نصوغ طبيعة ائتلافنا وأشكال البنى الاجتماعية التي يقع عليه اختيارنا وفق منطق الزمان وتبعاً لمجرى الارتقاء التاريخي؟ وما الذي يجعل شعوباً بعينها تحيّن بناها على مرّ الزمن في بحث عن الائتلاف الأنسب الذي يوائمها، بينما تعصم الأخرى بنهج خاص مبني على منظور ثابت للهوية والثقافة؟ فالشغل الذي يعيننا في هذا المقام هو النظر في التطابق الحاصل تاريخياً بين صيغة الدولة والبنى الاجتماعية والثقافية، ولكن من دون أن نغفل هذين المكونين في معزل عن معطى الزمان. فالدولة ليست و فقط صورة حرفية من هوية مسيّجة معزولة تخص أمة ما، بل هي بالأحرى نابتة زمانية. وأن نقول بالطبع الزماني للدولة، يفترض أن يكون للدولة منطق يخصصها إزاء البنى الذهنية والهيكلية المصانة في المجتمع. وبفعل تزمّن هذه البنى نفسها وتفاعلها مع سياقها، يفترض أن تفصح كل مرة عن نسخة غير قارة للهوية الائتلاف الذي يتحيّن مع مجرى الزمان. ولا يحتاج منا التدليل على الطابع النسبي للهوية البنى الاجتماعية ولكيان الدولة زمانياً، ولنا في سيرة الدولة نفسها عبر التاريخ أية اليقين فيما يخص طبيعة الارتقاء الذي يلازمها.

إذا كان الأمر على هذا الحال، فهل للشعوب التي تعصم بمنظور خاص للهوية الاجتماعية مضمونا وشكلا، روحا وبناء، من مسوغ معقول وحجة تفحم أن البنى التي تخصصها على اقتدار من أن تفرض وجاهتها ومنظورها الخاص في زمن له منطقته وإحداثياته الخاصة؟ وإذا سايرنا دعوة من يشايعون هوية للحياة الاجتماعية مترفعة عن مجرى الزمان والنسخ التاريخي، فيعصمون بأسس ومقومات تفرض منطقتها على

¹ - فيما بين الحياة السياسية وضروب الحياة الثقافية والاجتماعية من تطابق، يحدثنا هشام شرابي: "كانت أنماط الحياة السياسية وأشكال السلطة في حياة الشعوب تنبثق من أنماط الثقافة الاجتماعية وأنماط الأنظمة العائلية المهيمنة فيها". هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز الوحدة العربية، بيروت 1990. ص 91.

الزمان بدعوى الفرادة والخصوصية، فما الذي يجعلهم في حرج إلى الانتساب إلى العصر بنفس المنطق، وتراهم أحرص على رفع الحرج من خلال استعارة بعض النوبات التي تمثل مقوم التحيين التاريخي والارتقاء الوجودي؟ ومتى كانت الحاجة تفرض التكيّف مع منطق الراهن، فإن في ذلك إقرار بضرورة ضبط نمط وجودنا روحا وحرفا، مضمونا وشكلا، وفق إحدائية الراهن وبما يعكس روح الزمان الذي يقوم على النسخ والتجاوز. وعليه، فكل حرص على إرساء بنى المجتمع وأشكال تنظيم الحياة الاجتماعية على أسس قارة وخاصة، وتعصيدها ظاهريا ببعض مقومات التحيين التي تسفر عليها تجربة الإنسان عبر التاريخ، لا يعبر سوى عن وعي يحرص على الترقيع ورفع الحرج، من غير الانخراط بشكل فعلي وتفاعلي مع مجرى الزمان. وهذا الوضع يربك وجودنا أكثر، ويجعل تجربة مجتمعات رهينة وعي يطبعه الشقاء ووضع ممزق بين أبعاد زمانية تمارس حضورها في المجتمع بكل حملتها وأسسها ومرجعياتها، فتكون الصورة الحية للوضع صورة هجينة.

لم يكن سعينا في هذا الباب سوى محاولة لتفكيك الوضع الهجين الذي يخص بنى الحياة الاجتماعية، وذلك في أفق بيان الوجود النسبي لهذه البنى التي تنسخ نفسها زمانا، وأن الهوية التي تخص كيان ما، هي هوية نسبية مترحلة تاريخيا، من غير أن تستقر على أسس وأحوال ساكنة. وعليه فكل اعتصام ثابت بأسس ومسلمات خاصة، وكل سعي لإخضاع الراهن وفق منطق الثنائيات (المطلق/النسبي، الثابت/المتحول، الماضي/الحاضر)، لا يسعف سونفي الدفع بمنزلتنا التاريخية في أفق مهم، يسير عكس مجرى الوجود وتدريج الزمان وارتقاء تجربة المجتمعات في التاريخ.

أولا: الوجود التاريخاني للدولة: بيان أوجه الوصل والفصل

بناء على المجرى التاريخي للدولة، وتغيّر أحوالها وأشكالها وتجدد طرق تديرها

وحكمها، ليس للمرء سوى أن يسلم بالطابع النسبي والزمني للدولة، وهو أمر بديهي يعكس تطلع الإنسان نحو تجويد شروط اجتماعه وتحسين ظروف عيشه وعقلنة قواعد ترابطه والتزاماته داخل المجتمع الذي ينتمي إليه. وبما أن حال الدولة ونمط الانتماء الجماعي على هذا التغير والتحول الذي لا يستقر على شكل نهائي ولا بنيان ثابت، فإن هذا المعطى يجعلنا نضع أسس الدولة وبنياتها وتقنيات ومصادر الحكم فيها موضع تساؤل؛ وعليه نتساءل هل نحن أمام شكل من الدولة التي تكيف ميكانيزمات وجودها وتقنيات تديرها تبعاً لزمان وجودها، أم هي تحتكم إلى مصادر ثابتة وتوظف آليات عتيقة، مع الحرص على تكييفها مع الطراز الحديث للدولة وتقنياتها؟ وبما أن التجربة التاريخية للدولة تبرهن على أنها مشروطة زمانياً، وتزّج هويتها السائلة بما يسعها على تنسيب حضورها وتكييف وجودها مع التجديد الذي لحق بالبناء الحضاري للمجتمعات، فهذا الأمر يدفعنا لمساءلة مدى إمكان بناء نموذج للدولة يؤالف، دون تنافر، بين أسس قارة وأخرى متغيرة؟ وهل ثمة ما هو مطلق لا يعتريه التغير لنا أن نتمسك به بما ألفناه من مسميات الأصالة والخصوصية وغيرهما من الذرائع؟

وبما أن الدولة أطوار وأحوال وتجارب، فثمة فارق يخص هويتها وبنيتها وكيانيتها بين الأمس واليوم، فلكل طور زمني شأن يخصه في قوام السلطة وأبنية الحكم وتدير شأن الناس، ومشروطية الزمن وتطلعات الناس تقتضي أن يكون نسخ وتحديث وتعديل في هذه المسائل جملة وتفصيلاً. ساهم تقارب الشعوب رهنًا وترابطها في تقريب النظر والقناعة بشأن مشروعية الدولة وضروب تديرها، وهي المشروعية التي ينبغي أن تتأسس على الاختيار والتداول وتقسيم السلط ومأسسة الحكم بدل أن تقوم على الأبوية والاستفراد والتحكّم والهرمية. بعد الحقبة الكولونيالية وتكوين عدد من

الكيانات الوطنية، عهدنا إعجابواقرار بإواليات الدولة الحديثة وقواعد حكمها وهيئات تدبيرها حتى في أسمى وثيقة قانونية لديها؛ وقد يتساءل المرء وهو يطلع على وثيقة دستورية لبلدان عديدة كانت إلى عهد قريب تحتكم إلى تقاليد عتيقة في الحكم والتدبير، ويجد فيها من مقومات الدولة الحديثة وشرائطها وشرائعها ونظمها ما هو منصوص عليه دستوريا: أين الفارق إذن ونحن على تقيّد بإحداثية الدولة الحديثة؟ إننا أمام مرجعية للحكم من طينة خاصة، وإن هي تقرّ بقواعد وآليات الدولة الحديثة، فإنها لا تجد حرجا في أن تزوجها مع قواعد ونظم تنتمي إلى النموذج العتيق للحكم، لنكون أمام هوية هجينة للدولة لا قطيعة فيها بين الحاضر والماضي. وبصرف النظر عن التبرير الذي قد يلتمس لهذا الجمع القسري من هذا أو ذلك، ولعل أبلغ حجة يتم توسّلها ذريعة للدفاع عن الهوية الهجينة للدولة هي الوصل الوطيد الموجود بين الدولة وسياقها الاجتماعي والحضاري، فإن هذا يدفعنا إلى وضع هذه الدعوى تحت محكّ المساءلة النقدية: هل السياق الحضاري وطبيعة البنيان الاجتماعي يقتضي ضربا مخصوصا من البناء السياسي الذي لا يعتدّ بعوائد الزمان ولا يابّه لتطلع الإنسان وحاجته إلى بناء يترجم إرادة الجميع ويعكس رقيّ النظم في الزمان؟

وبما أن غرضنا يكمن في تفكيك الصلة الكائنة بين الدولة والسياق الزماني والتاريخي، وإبداء النظر فيما مدى ضرورة ارتباط الدولة بسياقها الحضاري من عدمه، فإن نظرنا في الموضوع سينبني على مسلمة أساسية وهي أن الدولة نابتة زمانية، وأن هويتها هوية متجددة، وليس ثمة مجال للدعاء أن ثمة من المكونات الجوهرية العتيقة التي لا تنفلت من مشروطة الزمان، وتكون لها من الصلاحية المطلقة في كل زمان ومكان. ولكي نتبيّن هوية الدولة تاريخيا، وأن البناء الذي تستوي عليه في طور زماني محدّد ليس مكونا جوهريا لا يمسه التغيير، وأن آليات اشتغالها وتقنيات الحكم التي تتوسل بها

ليست مترفعة عن قيود الزمان وإكراهات التاريخ، وإنما هي في كل طور تاريخي على أحوال وأشكال تسعفها على تجديد هويتها بغية أن تكون مواكبة لحاضرها. فإن بيان الفارق التاريخي القائم بين هوية الدولة حديثا وقديما، يقتضي منا تعيينا للخصائص والمكونات الجوهرية التي تطبع الدولة حديثا وقديما، وبه نخلص إلى إثبات موقوتية بني الحكم ونسبية تجربة الدولة، وضرورة نسخ هويتها وتحيينها زمانيا، ونحسم القول في دعوى صلاحية بني الحكم قديما في تدبير الدولة حديثا.

1. هوية الدولة الفائتة

إن تأملنا نظم الحكم وتقنيات تدبير الدولة قديما، على اختلاف أشكالها وتجاربها، سنجدها على طبائع ومقومات تجعل البون بينها وبين مكونات الدولة الحديثة وأركانها على مسافة سحيقة إن لم نقل على قطيعة مطلقة. إن شئنا أن نعدّد القول في بعض من هذه العلامات الفارقة بين كنه الدولة قديما وتمييزها عن كنه الدولة حديثا، سنستهل حديثنا بأول علامة فارقة والتي تتمثل في الطابع الشخصاني الذي طبع بنيان الدولة قديما: والقول بشخصية الدولة، تعني ضمن ما تعني أن الدولة تنسب إلى أسرة أو سلالة تمارس توقيعها الحصري فوق رقعة الدولة، وأن الوجود الزمني للدولة عبارة عن دورة أو طور، قد يقصر أو يطول، ما بقيت الدولة في مُلك مَلَكمها؛ وأن نهاية الدولة لا تعني فقدان الأرض والمجال ولا غياب العامة، وإنما فقدان السلالة الحاكمة لزام حكم الدولة، فتنقل الغلبة إلى أسرة جديدة، ومعها تنتقل ملكية الدولة وتتوسّم بلقب شخصي جديد¹.

¹ - أنظر حديث ابن خلدون حول الدولة، وتحديدًا في الفصل الرابع عشر (في أن للدولة أعمار طبيعية كما للأشخاص). عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق 2004، ص 335-338. ومن أراد أن يكون على بَيّنة من تصورات مفكري ومؤرخي الغرب (أروسيوس، فيكو، بوسي، يواخيم، برودون، تيرغو...) بشأن مجرى الحضارة والدولة بين منطق التقدم والدائرة، يراجع الأعمال الكاملة للفيلسوف الألماني كارل لويث:

فنموذج "الدولة السلالية" بتعبير عالم الاجتماع بيير بورديو لها منطوق يخصها ويميزها، فهي تنزع إلى تديير وجودها وتحرص على إعادة إنتاج نفسها وفق نفس النموذج الذي يدار به المنزل¹. من له الاعتبار الفائق ضمن هذه التجربة التاريخية التي خبرتها الدولة، هو الفرد أو الأسرة أو الزمرة التي تحمل توقيع الدولة أو بالأحرى تحمل الدولة توقيعها، وما عداها من ذوات وأنعام هي مجرد أدوات وأرقام ومتاع يُستوفى بواسطتها قوام المُلْك ويؤمّن من خلالها استمراره. كيفما استوى شكل الحكم، ومهما اختلف أساسه (القهر في أعمه، الاختيار في بعض من نماذجه)، وأي كانت الذرائع الذي يحتوي به، فليس ثمة سوى نقطة واحدة ثابتة ساطعة تفرض منطقتها على الجميع، وحول هذه النقطة بالذات تحوم الحركة ويبنى التاريخ، وبها تستوي شوكة الجماعة، لتكون هذه الأخيرة أشبه بالأداة التي يحصل من خلالها تدوين سيرة السلالة نيابة عن الدولة في التاريخ. ليس الغرض من وجود الدولة سوى أن تفرض هيبة الشخص وتؤمن دوام السلالة وحضور الاسم والصورة في رقعة جغرافية مفتوحة. وبما أن ثمة نقطة ثابتة فاعلة وحيدة، هي مصدر كل حركة وإضاءة وحياة، يقتضي أن تكون الرابطة مؤسسة على دين وجودي لا يرد، وليس للجميع سوى أن يمثل لشريعة الأب باسمه أو باسم الرب، أن تستنفر وجودها في سبيل الوفاء لصنيع الأب، وإشعاع ميراث الأسرة.

حينما انبرت الأدبيات السياسية أن تصف البؤرة النافذة والنواة المركزية في تجربة الدولة القديمة بأوصاف فيزيائية، مثل إنزال النقطة الثابتة منزلة "القلب" أو "العقل"

- Löwith Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Sämtliche Schriften 2, J. B. Metzler, sehe Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1983.
¹ - "الفكر الملكي السلالي لا ينهض بوصفه مجرد مبدأ سلوك يهدف إلى تخليد أو إدامة سلالة ملكية و"ذمتها" وممتلكاتها، بل إنه يصبح نمط التفكير العام الذي ينطبق على كل شيء: كل علاقة إنسانية تنزع إلى أن يجري تفكيرها وتعقلها على النمط البيتي، أي علاقة أخوة مثلاً، أو علاقة أبوة، أب/ابن... الخ. علاقة الحامي/المخلوق أو الصنيعة، هي مثال على هذا الضم الذي يمارسه الفكر البيوتاتي أو فكر الدار الذي يصير مبدأ كل فكر سياسي". بيار بورديو، عن الدولة، دروس في الكوليج دو فرانس (1989-1992)، ترجمة نصير مروة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت 2016، ص 443.

من جسم الإنسان، فإنها تكون عكست الوضع الشخصاني للدولة. وعليه لا تتنزل بقية الذوات سوى منزلة "السواعد" التي تنطق باسم هذا العقل والقلب، ويترجم فعلها حركتها مراد وإرادة "العقل الفعّال"، ولا يخرج ما وقع من خيار وبنى في تدبير الأمور عن نطاق الآلات والأدوات التي يمارس من خلالها رب الجماعة توقيعه الحصري. قد يكون هذا الوضع التاريخاني لتجربة الحياة الاجتماعية مستستاغا في سياق تاريخي معين، من حيث هو وضع طبيعي لحالة البنى الذهنية والثقافية والاجتماعية القائمة، وهو الوضع الذي استنسخ تاريخيا في وقت لاحقا، لكن هل حدث نسخ كلي وتحقق التجاوز، أم أن الأمر يقال على نحو نسبي؟

2. هوية الدولة حديثا

إن جاز القول بأن الدولة نابتة زمانية وتجربة تاريخية تُجدد روحها مع مجرى الزمان، فلا ريب أن ثمة منعطفات حاسمة ومنقلبات جذرية تبشّر دوما ببزوغ أفق جديد لها، بهوية تعكس مرآة الحاضر وليس مجرد تجربة مؤسسة على المعاودة والاقترداء. وإن شئنا، ونحن بصدد رسم فيصل التفرقة بين تجربة الدولة قديما وحديثا، أن نعيّن العلامة التي بها تزكّي الدولة أحداثها وتثبت من خلالها قطيعتها وعمق اختلافها مع الهوية التي توسّمت بها تجربة الدولة قديما، فالأمر يتعلق بالقطع مع شخصنة الدولة؛ أي نسخ حلولية الدولة وتجاوز المحايثة التي استوثقت بين الدولة والحاكم. ثمة اختلاف هائل في بنية الحكم وبناه قديما وحديثا، فإن كانت إحداثية الحكم قديما تقوم على مفاهيم تشخص جوهر الملك؛ من قبيل المالك والتملك والملكية، وأن مصدر الشرعية مركوزة في الواحد، فهو صاحب الشرعية ومنبع المشروعية، ومنتهى الحق ومبعث الحقوق وواهبها، وكأنتنا في محاكاة ل"مدينة الله"، أمام نموذج للحكم محكوم بمفاهيم ثيولوجية جاهزة سلفا. فإن إحداثية الحكم حديثا

تقوم على الطلاق البائن بين الحاكم والدولة، لم يعد من مسوغ للقبول كأسس محايدة بين إرادة الواحد والدولة، فإن كان ثمة مقبولية لمحايدة ما راهنة، فإنه يمكن الحديث عن محايدة الإرادة العامة للدولة.

فجوهر الحكم في الدولة الحديثة هو جوهر وظيفي وليس تملّكي؛ لم تعد الحاجة تبرر اليوم وجود من توقع الدولة باسمه، بقدر أن الدولة الحديثة تحمل توقيعها الخاص؛ بمعنى أننا أمام توقيع ما بعد شخصي للدولة، إنه التوقيع الذي لا ينتهي إلى أحد بعينه، وإنما هو التوقيع الذي ينتهي إلى الدولة نفسها وإلى الجميع، إلى كل القائمين في الدولة¹. وأن نكون قبالة نسخة للدولة نتحدث بلسان الجميع، لترجم إرادة الكل، فإننا سنكون أمام إرادة وحيدة ومطلقة وهي إرادة الدولة. ليس ثمة مركز بعينه، ومصدر منفرد ووحيد؛ ما عدا من توكل لهم مهمة تصريف الإرادة العامة وتدير الدولة، حينئذ نكون أمام أجهزة وبني متعددة، وأدوار وظيفية تناط بالأفراد. الفرد بمقتضى روح الدولة الحديثة، لم يعد صاحب الدولة أو كائن فوق الجميع، بل هو مجرد قائم أو موظف في الدولة، دوره ينحصر في تأدية الواجب الذي عهد إليه استحقاقا بموجب قواعد معقولة مبعثها الإرادة العامة.

لم تعد الدولة مجرد وسيلة تبرمج وفق إرادة معينة كما كان، وكما لا يزال عليه الحال؛ سواء أكانت هذه الإرادة إرادة منفردة أو إرادة القلة، بل إن منطق الدولة الحديثة يجعل من الدولة الغاية المطلقة التي ليس بعدها غاية؛ وعليه فكل ما يؤثر

¹ - حول منطق الدولة الحديثة يحدثنا المفكر ناصيف نصار: "الصاحب الطبيعي للسلطة السياسية في الدولة هو الدولة نفسها، والسلطة السياسية الأصلية والعليا في الدولة هي سلطة الدولة. فالدولة في الأساس هي المجتمع السياسي المستقل، قبل أن ينقسم إلى حاكم وشعب. وبوصفها كذلك، فهي تمتلك شخصية تسمح لها بأن تشير إلى نفسها بأنها، كما يشير الفرد إلى نفسه بأنها... إلا أنا الدولة مغايرة لأنا الفرد، لأنها في الحقيقة تعبير عن نحن معينة، تعي نفسها على نمط الأنا الفردية، من دون أن تتحول إلى أنا فرد تعي نفسها مباشرة كأنا فرد". ناصيف نصار، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، الطبعة 2، دار أمواج، بيروت 2001، ص 75.

الدولة الحديثة من أفراد هي مجرد أرقام، وهي على تفاوت أدوارها ومراتبها، تضمحل في الدولة، ويذوب شخصوها في شخص واحد وهو شخص الدولة. وأن تكون المشروعية قرينة الإرادة العامة وفق منطق الدولة الحديثة، يعني أن منبع السلطة ومصدر السيادة كامن في القاعدة العريضة التي هي الكل أو الشعب، وليست قائمة في فرد أو قلة أو مؤسسة فوقية مفصولة عن القاعدة، ليس للإرادة العامة عليها من سلطان إلا ادعاء وشكلا، كما هو عليه الحال بالنسبة لنظم حكم راهنة تسوغ لوجودها بتزكية الإرادة العامة، بينما واقعها الفعلي غير ذلك. وحينما لا يكون لإرادة العموم سلطان على من توكل لهم شؤون الحكم وتديير الدولة، ولا قدرة لهم على اختيارهم وتقرير مصيرهم ومساءلتهم، سواء أكان شكل تديير الحكم جمهوري أو ملكي أو عسكري، فذلك أمانة قاطعة على أننا لم نبلغ جوهر الدولة الحديثة، بل أنه ثمة استمرار لروح الدولة في نسختها القديمة، لكنه ليس استمرار حرفي بقدر ما نجد أنفسنا أمام تجربة بديعة ومزوجة طريفة آيتها الجمع بين روح الدولة قديما وصورة الدولة حديثا، وبلغا أخرى أصالة روح الدولة قائمة في صورة الدولة الحديثة.

القول بهوية حديثة للدولة، يعني أن تنعي مطلقا روح الشخصية التي توسّمت بها قديما. فكينونة الدولة راهنا هي كينونة ما بعد شخصانية؛ أي أنها كيان ممأسس، تناط فيه مهمة تديير الحكم إلى هيئات ومؤسسات متعددة، لا تقع تحت وصاية أحد أو تخضع لهيئة معينة، بقدر ما أن تناط كل مؤسسة بمهمة معلومة، وبينها وغيرها من الهيئات علاقات تعاون وتأثير وتوازن، مع ضرورة خضوع كل الهيئات التي توكل لها مهمة تدييرية من دون استثناء للمراقبة والمساءلة والمحاسبة من قبل المؤسسة التمثيلية (المراقبة والمساءلة البرلمانية) والمؤسسة القضائية (المحاسبة القضائية). ومتى تبين أنه ثمة مؤسسة بعينها تستفرد بكل شيء وأن كل توقيع حاسم وحدث مفصلي يوقع في تاريخ

الدولة يرهن بشخص بعينها، فإن هذا الأمر يمثل أمانة على سيران روح الدولة القديمة، رغم ما قد يعاين من تقنيات وصور تعكس مظاهر التحديث الذي طال تدبير الدولة وتقنيات حكمها. لا تعدد الدولة الحديثة بأي ميزة فائقة لهيئة أو شخص معينة، ما عدا الأدوار الوظيفية التي تناط على سبيل الاختيار والحاجة والاستحقاق للأشخاص والمؤسسات. والمهمة الوظيفية في عرف الدولة الحديثة تخضع لقواعد معقلنة، توكل لمن وقع عليهم الاختيار من قبل الإرادة العامة وتسمح به القواعد المتداولة على وجه الاستحقاق فيمن توفرت فيهم الشروط المعرفية والبدنية، وبلوغها يكون في متناول الجميع غير مستأثر به لاعتبارات مالية أو دينية أو قبلية أو اجتماعية أو عرقية أو طبقية تُلتمس ذرائع ومسلمات، وإنما عليها أن تحتكم للتداول والتناوب من غير أن ترهن لأحد أو قلة على سبيل الدوام والتواتر.

ونحن نقف على تبين أوجه الفارق بين كينونة الدولة قديما وحديثا، قلما نجد من أبنية الدولة راهنا من تخلوا توسلا بنظم الحكم الحديثة وتقنياتها، رغم أن الروح التي تسري في أوصالها هي روح عتيقة لا قيمة لها في عرف الدولة الحديثة. وعليه فإن الأخذ بتقنيات الحكم الحديثة ومحاكاة الحداثة السياسية في مظاهرها ونظمها، ليس ينهض دليلا قاطعا أنه ثمة قطيعة في المجرى التاريخي للدولة، وأنه تم نسخ هوية الدولة قديمة بكينونة جديدة روحا وصورا. فكينونة الدولة الحديثة هي كينونة مجردة لم تعد تقبل توقيع فرد أو سلالة أو جماعة، بل هي الوجه الذي يعبر عن إرادة الجميع. والقول بأولوية الإرادة العامة على إرادة الخاصة أو القلة، يعني أن منبع السيادة واتجاهها على شفا اختلاف مطلق مع ضرب السيادة وحركتها في تجربة الدولة قديما؛ فإن كان مصدر السيادة محايث فيما مضى كامن في إرادة فرد معين أو قلة ما، ومن هذا المنبع الفوقاني تتجه السيادة في شكل حركة عمودية تسري مقتضياتها ومضامينها على منوال جبريلا

يتيح لعامة الناس سوى التمثل والانقياد. أما مصدر السيادة الذي يميز جوهر الدولة الحديثة فهي ذات مصدر محايت لإرادة الكل أو الشعب في لغة الدولة الحديثة، والبني الفوقية التي تتمظهر على شاكلة مؤسسات يوكل لها مهمة ترجمة الحاجات المادية والروحية والطبيعية التي تعرب عنها الإرادة العامة في كل حين، ومصير الدولة ومسارها ليس عبارة عن مُلك رهين شخص أو قلة، وإنما البني الفوقية التي تتولى مهمة تدير الدولة والتعبير عن الإرادة العامة ما هي سوى أداء بالنيابة تؤدي على سبيل التناوب والتداول وفق شروط الاستحقاق والكفاءة والمساواة.

ثانياً: التأليف الزمني للحياة الاجتماعية: نقد الدولة الهجينة

بناء على استشفاف المعالم التي استوفت بها الدولة كينونتها قديماً وحديثاً، تبين لنا أوجه الفارق التي تجعل هوية الدولة الحديثة على انفصال جذري مع الهوية التي اتصفت بها قديماً، وعلة الأمر أن الدولة ليس عبارة عن جوهر قار لا يعترها تغيير، وإنما هي شأن تاريخي ومراس مشروط بشرائط الزمان وتطور الحاجات ورؤية الناس المتجددة لسبل تنظيم روابطهم وشؤونهم. وبما أنها حياة وتجربة تعاش ضمن سياق وجودي وتاريخي نسبي، فهل ثمة ما يسوغ أشكال التنظيم التي تقدم نفسها في صورة لا تتقيد بمحددات زمانية وتاريخية، بل إنما تمارس وجودها في شكل من التجربة الهجينة الذي لا يعبر شأناً لمنطق الدولة وفطرة العقل واعتبار الزمان؟ ينتفي في قاموس المُلْك الهجين أو التجربة المجردة¹ مفاهيم التجاوز والقطيعة والنسبية، بل منطقتها يسلم بإمكانية الوصل الزمني، فلا ضير أن تزوج بين بني الدولة ومقوماتها التي عهدتها في مختلف أطوارها التاريخية، وليس ثمة مانع في إيجاد توليفة تستنسخ عناصر من تجارب الأمم

¹ - نقصد بالتجريد، التجرد من كل الاعتبارات التاريخية والزمانية التي تطوق وجود الدولة وتحكم صيرورتها.

في الحكم من مختلف الأمصار وفي مختلف العصور¹. فالدولة ضمن هوية الملك الهجين ليس لها صلاحية كونية، أو أنها تنضبط لسنن التاريخ وشرائط الزمان، بل إنها تمتلك صلاحية خاصة ورؤية تخدم مصالح ورهانات من يشايعون فرادة أمة معينة بأن تظفر بنموذج يعبر عن كينونتها. وإن شئنا أن نعدد بعض الأمارات التي تكشف عن المنطق الذي يحكم الملك الهجين، ونُدلل بالملموس على أن طبيعة هذا الشكل من التنظيم إنما لا يعتد بمنطق التجاوز التاريخي ولا يسلم بأن بناء الوجود المادي والروحي يخضع لإيقاع الجدول التاريخي، تأسيسا على أن البناء الاجتماعي للإنسان وتنظيم شؤونه إنما هو ترجمة لفعل الإنسان ورؤيته المشروطة بشرائط الزمان الذي يحيا فيه، وأنه ليس ثمة مسلمات وثوابت وجواهر لا يمسه تغيير أو يعثرها تبديل، فحاجة الإنسان وسعيه نحو ما يحقق له إقامة فاضلة تدعوه باستمرار إلى تجديد نظمه وأبنيته وسبل تديره لذاته ومجتمعه، أمكن لنا أن نكشف عن بعض الطبائع التي تسم الحكم الهجين والقواعد والآليات التي يتوسل بها هذا التنظيم الاجتماعي، بشكل يثبت بُعد هذا التنظيم عن مسaire الركب التاريخي، ويبرهن على أن الجسم الاجتماعي وأبنيته ما تزال ترزح تحت وطأة التأخر التاريخي، وتسوي بين نواتج الزمان ونوابته في الماضي والحاضر. وبصرف النظر إن كان مثل هذا الضرب من البنين المدني يترجم طبيعة الوعي الاجتماعي الكائن، فإن مثل هذا البنين لا يجاري الركب الحضاري ولا يعكس إرادة الكل ولا يستوفي مطالبهم ومطامحهم، وإن كان فضله على رعاته وحماته وأدعيائه لا ينكر، ولكن متى استوى الفضل الخاص مع الفضل العام؟

¹ لنكون أمام نموذج يستسيغ لنفسه أن يستخدم جميع أنماط المشروعات التي تحدث عنها ماكس فيبر: نسختين من المشروعات ضاربتين في القدم، وهما المشروعات التقليدية (Traditionale Herrschaft) والمشروعات الكاريزمية (Charismatische Herrschaft)، ومشروعات تعكس روح الدولة الحديثة التي تقوم على سيادة القانون وشرعيتها (Herrschaft Kraft, Legalität).

-Weber Max, PolitikalsBeruf 1919, Herausgegeben von Wolfgang Mommsen und Wolfgang Schulchter, Band 17, J.C.B. Mohr Siebeck, Tübingen 1992. S 160.

1- الهوية الهجينة: البناء المجرد والمشخصن للدولة

لئن كانت هوية الدولة قديما هوية مشخصنة، حيث يذوب كيانها في ذوات من لحم ودم، ويصبح مصيرها مقرونا بحياة سلالة أو فرد أو جماعة أو قلة¹، وأن مبتدأها ومنتهاها مشدود إلى من كانت لهم الغلبة والقوة على فرض وجودهم البيولوجي والجسدي فرضا ماديا ورمزيا. بينما استوت هوية الدولة راهنا على هوية مجردة؛ ونعني بالهوية المجردة أن للدولة وجود موضوعي مطلق غير موثوق بجسد معين أو ذوات محددة مهما كانت منزلتها ومهمتها، فوجود الذوات ضمن الدولة هو وجود نسبي ووظيفي واجتماعي وعابر، بينما وجود الدول وجود مستمرل في الزمان مع تكييف بناها حسب شرائط الوقت وأحوال الناس ومطالبهم، دون أن يرتبط قدرها بأحد فهي صاحبة السيادة والقدر، وكيانها يترجم إرادة الجميع وليست ترجمة لإرادة أحد. وإن كان هذا حال كينونة الدولة قديما وحديثا، وأن الهوية التي اكتسبتها مشروطة بشرائط التاريخ، وعليه فبنيتها وصورتها على تفاوت سحيق وتجاوز يتحقق بفعل نسخ نفسها تاريخيا، فهل من مسوغ معقول يلتمس لضروب المُلْك الهجين؟ وهل بإمكانها أن تنفلت من المحددات التاريخية ويتاح لها تأسيس نموذج مطلق غير مقيد بالوجود الزماني للدولة؟ وهل مثل هذا النموذج التوليقي والمطلق قادر على احتضان إرادة جميع النفوس الموجودة ومسيرة التطور الذي حاق بوعي الناس والتقدم الذي اعترى الأبنية الاجتماعية والمادية؟

إن الناظر في تجربة الدولة في أفق خبر الكنه الحديث للدولة في الحقبة ما بعد الكولونيالية التي شكلت منعطفا ما بين الطور الشخصاني للحكم والطور المجرد

¹ - وإن التفتنا إلى كتابات المؤرخين القدماء، فيما وثقوه من مصائر الدول في مجرى التاريخ، يتبين لنا القران الذي تؤكد بين الدولة ورعاتها، وأن قدرها محسوب بقدر دوام الأفراد الذين يمتلكون زمامها، وأن موتها المادي مقرون بالموت البيولوجي والجسدي لمن كان في عهدهم السيادة والمسك بزمام الدولة وأهلها وشؤونها.

للدولة، وهذا يعني أن عهدنا بتحديث كيان الدولة لا يبارح بضع عقود، لا يخفى عنه واقع الالتباس الذي يغشى روح الدولة، وليس غريبا أن تأخذ المرء الحيرة إن هو رام معرفة حقيقتها وأفقها؛ إذ هي هائمة تائهة بين روحها العميقة والجوهر القديم الذي يحكمها وبين واقعها الحديث، كأنها تجربة فريدة خارج سنن التاريخ ومنطق العقول، تؤالف ببراعة وتبدع في صهر الطابع الشخصاني والمجرد غاية الإبداع. نحن إذن قبالة علامات كثيرة تعكس بنى الحداثة التي اعترت أبنية الدولة، فكانت بمثابة فيصل التفرقة بينها وبين روحها القديمة، وهي بذلك على روح وصورة جديدة غير معهودة.

غير أنها ليست على هذا الحال الصرف والواقع الحدائي الخالص، بل تراها كذلك مُتَّصِفَةً بطبائع المُلْك القديم وتديرها قائم وفق البُنَى والآليات التي طبعت كنه الدولة في طورها المشخصن. والحال على هذا التوليف والجمع بين طورين وتجربتين نسخت أحدهما الأخرى، فإن أفق البناء المدني للإنسان المعاصر لا هو عبارة عن كيان معاصر على نحو خالص ولا هو عبارة عن كيان قديم على نحو محض، فهو هذا وذاك، وقد نُعبر عن حقيقتها فنقول أنها عبارة عن كيان بروح قديمة، غير أنه كيان جَدَّد نفسه صورياً بآليات وبُنَى تحمل توقيع الطور المجرد للدولة الذي تحقَّق حديثاً. مثل هذا النموذج لا يُسَلَّمُ بالقطيعَة التاريخية والتجاوز الزماني، بل يدافع عن إمكانية تعايش الوجه القديم والحديث للدولة. فالهوية المشخصنة للحكم لم تضحل ولم يحن الوقت ولا الظروف لكي تقبع ضمن متحف التاريخ، بل هي لا تزال تحتفظ ببيفاعتها وتمتلك نصيباً وافراً من الحيوية؛ سواء كان من يمثلها فرداً (مونارشية) أو قلة (أوليغارشية) مدنية أو عسكرية.

لا يعني قيام الطور المجرد للدولة حديثاً اندثار مطلق للشكل المشخصن للدولة، لأن قوة النسخة المشخصنة ووقعها على منزلة رفيعة ضمن الطور المجرد للدولة. وإن

كان لهذا المعطى من دلالة بليغة في الأفق الذي يخصنا، هو أن النسخ التاريخي للنموذج المشخص للحكم لم يقع بعد، بل إن ماهية الدولة في أفقنا لا زالت تنضبط وفق كنه الحكم العتيق وحقيقته، فالجديد الذي طرأ على كيان الدولة هم الظاهر؛ ونعني بذلك التزوّد بالآليات وبني وقواعد تعد ثمرة النموذج المجرد للدولة. إن جاز أن نتحدث عن قطيعة تخللت النسخة الهجينة للحكم، فهي القطيعة التي همت الجانب الصوري للدولة، ونعني بذلك هيكلتها وفق طراز مأسسة الدولة وآليات تديرها كما تعيّنت حديثاً، بينما القطيعة لم تمس جوهر الحكم وروحه الذي ظل ثابتاً على طرازه المشخص. الاستنتاج الذي يمكن أن نظفر به بخصوص هذا النموذج الهجين، أن ماهية الدولة وروحها في أفقنا لم يعترها انزياح فعلي أو يطالها تحول عملي حقيقي، بل إن حقيقتها تكشف باللموس أنها سليلة الماضي هوية وروحا، وليس انتسابها إلى الراهن أو الوجود المجرد إلا من حيث بنى الظاهر.

ولم تشهد ماهية الدولة وهويتها ثورة ذاتية تخصها، ووثبة توحى أنها تحمل توقعها الخاص بما يترجم أن الدولة نابتة زمانية وكيان تاريخي قابل أن يخلق نفسه كل مرة. فكأن حقيقة الدولة وبنية الحكم في أفقنا ظلت على وفاء شديد للنموذج المشخص، ومع توهج بريق النموذج المجرد للحكم الذي نجم عن تحديث جوهر الحكم وكيانوته، لم يعد أمام النسخ المشخصة سوى استعارة أدوات الحكم الحديث وهياكل تدير النموذج العتيق. ما يقال عن "تحديث الدولة" عن "الدولة الوطنية" و"سيادة الأمة" و"الحكم الديمقراطي"، وهي من نواتج تحديث السياسية المدنية روحاً وصورة، وتمثّل مقومات جوهرية للطور المجرد للدولة، لا يعكس الحقيقة الكاملة للملك الهجين، بل جزء من حقيقة هذا الضرب من الاجتماع البشري الذي وجد نفسه قسراً على الأخذ بتقنيات الحكم المجرد. إن التحديث وفق هذا المجرى هو تحديث طال الظاهر لا جوهر

البناء المشخصن، بمعنى العمل على تكييف روح الدولة القديمة مع تقنيات الحكم المجرد دون التخلي عن الجوهر الشخصاني للدولة. والقول بأن الدولة نابتة زمانية ومعطى تاريخي، لا يستسيغ إلا تأويلا معقولا للتحديث؛ أي ينبغي أن يعم التحديث روح السياسة المدنية ومبانيها، وليس جمع ما لا يجتمع من طورين: روح الطور المشخص للدولة وتقنيات طورها المجرد.

2- أساس الحكم: نقد فكرة المركز والرمز

مثلما لا يمكن أن نفترض وجود الدولة في خلوّ من الأساس، مثلما لا يمكن أن نفصل بين الزمان والأساس؛ فهل الأسس التي تُقوّم كيان الدولة هي على ذات الحال، مترفعة عن مجرى الزمان، أم هي تنضبط وفق إحدائية الزمان في حلّ من الاعتصام بأساس قار، أو أسس بعينها تمثل القوت الحصري بالنسبة لها في كل مجرى التاريخ المفتوح؟ قِيضَ لنا أن نقف سابقا عند الترقّي التاريخي لموجودية الدولة تدرّجا في الزمان من الوضع المشخص إلى الطور المجرد، وهذه النُقلة التي حصلت لم تكن مجرد نُقلة حرفية ترتحل زمانا من غير استغناء عن جلدتها وأدواتها وأدوارها، بل هي تجربة تستنسخ نفسها كل مرة بحثا عن روح جديدة لها، تكون به صورة حيّة من عصرها ونابتة أوانها. والقول بهذا الأمر، فإنه لا يستقيم أن نزكي وجود أساس ثابت عابر للتاريخ يخترق الزمان، يعمل على إخضاع هذين الأخيرين لمنطقه بدل أن يجدد نفسه تناغما مع مجرى الزمان، ومراعاة لسنن التحول التي تضبط إيقاع الحياة الاجتماعية. ينبغي أن نكون على بال من الخلط المشين الذي نقدم عليه حينما نطابق الأساس الذي يخص الحياة الاجتماعية، مع الأساس الذي يخص الموجودات في صورتها الفيزيائية والبيولوجية: فإن أمكن أن تتحلل الأسس التي تضبط كينونة الوجود الطبيعي والبيولوجي من مجاري الزمان، كأنها تقتضي ضربا مخصوصا من الزمان، وهو الزمان الطبيعي، فإن طبيعة

الحياة الاجتماعية وضروب انتظامها لا تحتكم إلى أساس بعينه أو أسس نهائية، لها من الصلاحية المفتوحة ما يجعلها تحضر بنفس الوجه في جميع الأطوار التاريخية التي تخص سيرة شعوب معينة ومسيرتها في التاريخ.

بما أن كيان الدولة هي تجربة تختمر في عالم المعيش، شأنها شأن كل ضروب الحياة الاجتماعية، فإننا لسنا بحاجة إلى الاستنجاد بأساس عميق قائم في أمس البشرية، بقدر ما لنا أن نبدع لأنفسنا الأسس التي تنسجم مع الحياة الاجتماعية في سياق زمني وتاريخي محددين. وبما أن التجربة الاجتماعية والبناء المدني الذي نرتضيه لأنفسنا ليس في حاجة إلى جينياالوجيا عميقة لأساس نوجه على منواله تجربتنا، فليس ينتظم الراهن إلا بأساس من راهنه، فحري بنا أن نتجنب الاستنجاد بأساس كيفما اتفق فصله، وأي كان زمانه وأصله: فإذا كان المقصود بالمقتضى الزماني للأساس هو حصوله في شطر من الزمان الذي انقضى مفعوله، لأن لكل طور من أطوار الوجود التاريخي وضروب الحياة الاجتماعية أسس تخصه، وهو ما يعني خضوع الأساس للتحيين الزماني والنسخ التاريخي. إن المقصود بالأساس من حيث هو أصل، هو الاحتراز من كل خلط بهم الأساس في صورته الاجتماعية والأساس في صورته الفيزيائية والكسمولوجية والميكانيكية: والإشارة هنا إلى مماهة الأساس في صورته الطبيعية مع الأساس في صورته الاجتماعية، وهو الأمر الذي يتم من خلال استنساخ الأساس الطبيعي في البنيان الاجتماعي والسياسي، فنجعل وجودنا الاجتماعي وائتلافنا السياسي يحاكي الأساس في صيغته الفيزيائية والكسمولوجية والثيولوجية.

من المعلوم أن التصور الكسمولوجي يقام على مركز حوله تحوم كل الأجسام، رغم التحول الذي طرأ على المركز من الأرض إلى الشمس، والتصور الفيزيائي كذلك يقر بوجود قوة محرّكة إليها تعود كل مصادر الحركة (المحرك الأول)، والتصور الثيولوجي

ينبني على رد الوجود إلى الواجد الواحد (الصانع)، وكل هذه التصورات تلتقي في ربط الوجود المتكثر والمتحول بأساس واحد ثابت. ومثلما نسلّم في موضوعات الطبيعة بوجود مركز عليه مدار الأشياء والذوات، ونسلّم في السياق اللاهوتي بوجود رمز منه منبع الأشياء والموجودات، وبهما (المركز والرمز) ضمانة وجود الأشياء والموجودات ودوامها، فإن الإقرار بهذا الوضع في سياق الأبنية الاجتماعية التي يوقعها الإنسان في مجرى التاريخ يستدعي التساؤل عن مدى إمكان استنبات الأساس الطبيعي ضمن الحياة الاجتماعية؟ فالقول بمركز واحد أو رمز واحد قد يكون أمرا متسقا في سياق التصور الطبيعي واللاهوتي، لكن الحال على غير ذلك في سياق ما نؤسسه من نظم وخبرات في حياتنا الاجتماعية، فهي أمور تنضبط لسنن التحول، وتكون عرضة للتغير وقابلة للتجاوز؛ ولهذا الاعتبار بالذات، الذي يتمثل في الطابع غير القار والثابت للوجود الاجتماعي، فإنه لا يستقيم أن نلزم البناء الاجتماعي بمركز واحد ثابت، ولا أن نخضع الحياة الاجتماعية لرمز مطلق قار، بقدر ما يقتضي منا تحيين تصورنا بشأن الأساس، ونعمل على صوغ الأسس التي لا تتخذ طابع المطلق واللامتناهي، بقدر ما ينبغي أن نلائم الأساس مع السياق الاجتماعي والتاريخي، وهو ما يجعل المركز والرمز يأخذا طابع النسبية، تتوقّت مع حاجيات ومطالب الراهن، وتعمل على مراجعة جذرية وتجديد نفسيهما على أمل أن يصبحا على فعالية وإفادة للمجتمع في سياق زمني معلوم.

جرى الأمر في سياق الطور المشخص للدولة أن نستخدم الأساس في تمامه مطبق مع الأساس القائم ضمن مجال الطبيعة واللاهوت، فنخضع بالنتيجة ما نؤسسه من نظم وبناء في حياتنا الاجتماعية لأسس ورموز قارة، هي بمثابة الجوهر في حين أن ما عداها يقبل التغير. غير أن هذا الأساس أو الرمز ليس بمقوم طبيعي ينتهي إلى صلب الوجود الفيزيائي، بل هو يضرب بجذوره في الحياة الاجتماعية. فحينما نخترل في نهاية

المطاف الأساس في شخص أو زمرة معينة، لا نقوم سوى بعملية شخصنة الأساس وترميز الذات، في تجربة تماه مع طبيعانية الأسس وترميز المقدس، لننتهي في نهاية المطاف في أن نجعل المركز والأساس قائم في شخص معين وذوات محددة. مثل هذا الأمر يعتبر مسألة معتادة خبرتها الحياة الاجتماعية في سياق الطور المشخصن، لكن الأمر ما عاد ذا وجهة في سياق الحياة التي انتهجها الإنسان في الطور الاجتماعي المجرد؛ إذ في مضمار هذه التجربة لم يعد مقبولاً أن نشخص الأساس ونرمّزه، ولا أن نجعله محايداً في ذوات محددة، بل ضمن الطور المجرد انتهينا إلى الفصل بين الأساس والذات، وتنمّينا إلى الفرق الشديد بين الأساس في بعده الطبيعي وبعده الصناعي، وعليه تولّينا مأسسة الأساس وتعدّيده: لم يعد كيان الدولة، كما كان عليه الحال في الطور المشخصن، منتظماً في مركز بعينه، وهذا المركز بدوره مشخص في ذات أو ذوات بعينها، بل أصبحت هوية الدولة في الطور المجرد لا تقوم على مركز مشخص، ولا تدين بالولاء لرمز محدد، بقدر ما أفلحت في تفتيت الأساس وإعادة موضعيته ومأسسته وتوزيعه، من غير توحيدهِ وحصره وشخصنته والاستئثار به.

وبينّ مما سبق من قول، أوجه الفارق بين الأساس في مكنونه الطبيعي ومكنونه الاجتماعي، وعليه فطبيعة البناء الاجتماعي الذي نرتضيه في أفقنا إما علينا أن نقيمه على أساس قار، أو على منوال متحول انسجاماً مع منطق المجتمع والتاريخ الخاضعين للتحوّل، وإما لنا أن نرمّزه في ذات محددة ونشخصه في نفوس بعينها، أو لنا أن نبذّه ونجعله قائماً في هياكل بعينها. إننا أمام سبيلين ومنطقتين، أحدهما متجاوز تاريخيا وغير عابئ لكنّه الحياة الاجتماعية المبني على الوجود النسبي، وآخر ارتأى أن يدير تجربته الاجتماعية وفق خيار تفتيت المركز وتعدّيده ومأسسته. وكلا السبيلين على مسافة زمنية وروحية وعقلية سحيقة، لا يستسيغان الجمع ولا الضمّ.

3- السيادة المطلقة: السيادة العليا والسيادة الدنيا

أسهم التحول التاريخي لمهية الدولة من البناء المشخصن إلى البناء المجرد مساهمة فعلية في إحداث المنعرج التاريخي للسيادة، فلم يعد مصدر السيادة وتملكها كما هو عليه الوضع في الأنماط المشخصنة للحكم في يد الفرد أو الجماعة التي تمارس توقيعها الحصري في الدولة، وذلك من حيث أن هذا التوقيع يعبر عن المنبع فوقاني للسيادة التي تأخذ منحاً عمودياً من الواحد أو من الخاصة صوب الجسوم الحيوية والفيزيائية التي تدخل ضمن نفوذ السيادة، وهي بذلك أشبه بنسخ للنسخة الثيولوجية للسيادة التي تُفعل على منوال قدري. بل إن تحديث كيان الدولة والقطع مع ماهيتها المشخصنة ضمن قرار تاريخي حاسم، فرض ضرورة نسخ السيادة من حيث ماهيتها وطبيعتها ووظيفتها ومصدرها، فهي أصبحت قرينة الإرادة العامة، ومصدرها مركز في الناس على كثرتهم لا في قلتهم أو وحيدهم، وأن أيلولتها إلى هؤلاء إنما يكون على سبيل النيابة والتوكيل المحددين عقداً وقانوناً وزماناً. تعتبر السيادة ضمن النسخة المشخصنة للدولة ذات طابع بيولوجي وفيزيائي، بمعنى أن مفعولها يرافق حياة الجسد الذي يمتلك السيادة، حينما تتواري الأجساد وتزول تظهر من جديد في الذوات التي تجسد رأس الدولة وعصب الحياة فيها؛ وعليه فإن السيادة محايدة للقوة الفيزيائية الحاكمة.

أما طابع السيادة ضمن النسخة ما بعد شخصانية للدولة، ونعني بذلك الدولة المجردة، لم تعد تحمل صبغة بيولوجية، بمعنى أنها لم تعد محايدة لجسد معين؛ سواء تعلق الأمر بالجسد الذي يمارس السلطة أو الجسد الذي منه تنبع المشروعية والسيادة. مع أن السيادة ضمن كينونة الدولة الحديثة تعبر عن نفسها من خلال الذوات، سواء تعلق الأمر بالذوات الكثيرة من حيث هي مصدر السيادة، أو الذوات التي عهد إليها مهمة

تدبير السيادة، فقد انتهى مرتقى السيادة بلا ريب إلى الانفصال عن الذوات والتجرّد عنها؛ سواء عند الذوات التي تعتبر السيادة بالنسبة لها مكونا أصيلا أو الذوات التي تمارس السيادة ضمن الأدوار الوظيفية الموكولة لها. والمُنقلب الذي اعترى السيادة من الوجود العلوي ضمن التجربة المشخصة للدولة نزولا إلى القاع العريض ضمن طور الدولة المجردة، لا يعني انتقال السيادة من جسد الواحد أو القلة نحو جسد الجموع، بل إن السيادة ضمن منطقتي الدولة الحديثة لم تعد قابلة لأن تحاith جسد محدد ولو تعلق الأمر بجسد الجموع، بل تمارس فعلها وحضورها باسم الإرادة العامة من دون أي توقيع بيولوجي. هذا حال منطقتي السيادة الذي خضع لنسخ تاريخي، فاصلا بذلك تجربتين ومؤسسا لكيثونة جديدة للدولة على أنقاض التجربة المشخصة.

لكن ما كنه السيادة وحقيقتها في سياق الوضع الهجين؟ لم يترك منطقتي التاريخ للأمم سوى أن تسائر عرف السيادة الذي تقرّر: السيادة من نصيب العامة ومن حق الكل، توكل بالنيابة وتمارس بتفويض مؤقت ومحثّن. قد يكون هذا الوضع حقيقة عند البعض ومسلمة قائمة في النصوص الممارسة مفعولة في الواقع، لكن الحال لا ينسحب على كل تجارب الشعوب: نظريا قد نسلّم بالأمر ونسائر ركب السيادة أنها من نصيب العامة، نتفاخر بالأمر ليس بلاغيا وإنما أيضا قانونيا؛ أوليس هذا ما تقوله نصوص القوانين، ولنا في الدستور أسمى برهان قاطع. لكن ما حقيقة السيادة بموجب العرف ومفعول الواقع، بل حتى القوانين في نسخها الرفيعة (الدستور) مطروزة وفق هندسة عجيبة، تُجاري في نقطة من يهّمه أن يقف عند ظاهر العبارة بأن السيادة للعامة، لكن لا يتمعن أن هذه النقطة ليس سوى قطرة تتحلل ضمن المجرى العام الذي ينبع من معين واحد وينصبّ في أفق واحد.

فالسيادة بهذا المعنى سواء حصل الإقرار بها من حيث هي نصيب ينتمي إلى إرادة العامة أو تم السكوت عن ذلك بحجة أن لكل قوم تجربة أصيلة ومرجعية فريدة، فإن السيادة هي من نصيب من يتحكم في مصائر الدولة وفي كل مفاصلها، سواء أكان مقامه موقوتا أو مؤبدا، ووجوده تم باختيار أو من غير اختيار. فليس الاختيار هو من يرسم الفارق بين السيادة الموكولة من قبل العامة أو السيادة المركزة في يد من يمارس السلطة، بل إن السيادة هي في كلتا التجريبتين¹ التي طبعت الملك الهجين هي شأن يؤتى المؤتمن على سر الدولة وحارسها المظفر المتمسك بتربة التاريخ وشعرة الأسلاف أو المعضود بسند القوة دون أن يتحلل من تقنيات الحكم الحديثة؛ فثمة إمكانية إبداع تجربة فريدة قادرة على أن تعزف السيادة على أوتار الآلة القديمة أو الحديثة.

4 - تَزَمَن الدولة: مشروعية خارج كل تزمين

لما كان الزمان محك الأشياء والتجارب التي تمتحن نفسها ضمن أبعاد الزمن، وفي ضوء ما يتقرر في الواقع وفي جوف التاريخ من معادلات وتوافقات وتسويات، تقبل أشياء وترد أشياء، يفرض منطق بعض الأشياء قانونه إلى حين، فيتجاوز حينما يعجز عن المواكبة والمسيرة؛ فليس كل ما كان قابلا لأن يتأبد ويطوي الزمان إلى ما لانهاية، وليس كل ما أثمرته البشرية راهنا يمكن أن يتماهي مع منطق الدولة قديما، وليس منطق تفكيرها وسياقها الوجودي وشرطها الزماني قاصر أن ينضبط للحاضر، لا أن يدعي نموذجا ساكنا مطلقا يقتضي النسخ كأنه عقيدة مترفعة عن مقتضى الزمان ومفعول التاريخ. فلكل طور زماني مكنون معين تستوي عليه نسخة الدولة، به تكتسي هوية متميزة، تجربة فريدة غير مؤسسة على المعاودة. وعليه، فإن كل البنى التي تؤسس لهوية

1- يكمن الفارق فقط من حيث أن تجربة تنكر مطلقا لمنطق السيادة الحديثة بدعوى الأصالة، أو تذرعا بمسلمات ثيولوجية تدعم الموقف، وتجربة تبدي نوعا من المرونة، تحاول أن تضمن منطق السيادة الحديثة في بنيتها، لكن الانفتاح لا يعني مطلقا القطع مع منطق السيادة التقليدية، بل التضمين مشروط بعدم تجاوز سقف الموروث.

الدولة، بكل مفاهيمها وركائزها وتقنيات تشغيلها والحكم فيها لا يمكن أن تترفع عن منطق الزمان وتتجاوز مشروطية التاريخ وتنفصل عن السياق التاريخي المعاش. فالدولة ليست شأن مجرد ومطلق، وإنما هي مراس وخبرة تتجود في ضوء ما يتجدد في دنيا الناس، وبما أن رؤية الناس للصورة المثلث التي تحقق رضاهم على تحوّل، ومطالبهم على توسّع، فإنه من الطبيعي أن هوية الدولة ليست على طبيعة قارة وبني ساكنة تعاند سنن التاريخ وتضرب بستار من الإعراض عن وعي الناس بما يخصهم ويحقق سعادتهم ويستوفي رضاهم في السياق الذي يوثق ترابطهم.

فهل يستقيم، في ضوء ما سبق، أن نسلّم بهوية قارة للدولة، تنقام على مسلمات وتحكّم لتقنيات لا تعبر اعتباراً لمشروطية الزمان؛ كأن المصادر العميقة التي تم صوغها في تجربة تاريخية فائتة، هي رافد مطلق ومقوم جوهرى صامد، قابل لأن يتكيف مع كل الأحوال والأطوار الزمنية، بإمكانه أن يصيب القناعة في عقول الناس بسداده ورقية، وأن التفريط فيه هو تفريط في شيء أصيل لا غنى عنه، ينتهي إلى المصادر المشتركة التي ينبغي أن تعتصم به الجماعة؟ وإن شايعنا من يقول بأن الدولة هي تجربة ذاتية تعكس هوية شعوب دون غيرها¹، فإنه تحصيل حاصل أن تستوي هوية ما للدولة على مسلمات تنفلت من الموقوتية لكونها تجربة موصولة مع مصادرها العميقة، وبين شعوب استطاعت أن تطور منظورا نسبيا لهوية الدولة، هوية غير قارة قابلة للتحوّل والنسخ والمراجعة والإضافة في كل بناها ومقوماتها وأدواتها. وهنا نساءل طبيعة المنظور الذي بلورناه حيال الزمان، وحول طبيعة الوعي الذي هيأناه لأنفسنا وأشياء العالم، وبأي

¹ - ولهذا السبب بالذات نفهم لما "لم يتم التركيز على بناء نظرية في للدولة والمواطنة والمؤسسات وفصل السلطات بقدر ما تم الاهتمام بالتنظير لكل ما له علاقة بالهوية والانتماء والامة والوحدة والشريعة والأصالة والتراث، ولم يتم التعامل مع الدولة القائمة إلا باعتبار أنها وليد غير شرعي "القيط" وموقت، وباعتبارها مجرد وسيلة للوصول إلى الغاية الأبعد، وهي وحدة الأمة". عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الهوية، جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء، مركز الوحدة العربية، بيروت 2017، ص 270.

منطق تفكر في راهننا، وأن نتولى تدبير روابطنا، وأن نقدّم أنفسنا للعالم فلسنا نسير في فلك معزول مع من نجاورهم؟ فإما لنا أن ندبر بوصلة الدولة وفق مسلمة ترفع عن الزمان، بدعوى الأصالة والوصل مع التاريخ، كأن هوية الدولة لا تجري في مجرى الزمان، فهي مع ذلك لا تقدر على التفريط في ركائز فائتة متجذرة في الماضي. وإما أن نديرها فقط منطق الزمان الذي يقوم أصلا على التحيين والتجاوز، وبه نقول أنه ليس ثمة من مقوم قابل للتدويم وعنصر لا يمسه التغيير، فيكون المرجع الذي إليه نحتكم هو ما يستجيب لحاجة الإنسان ويعكس رقي وعيه ويرضي صيغة تعاقد، فضلا عن ذلك أن يجعل ما أبدعته البشرية في سياقه من سنن الاجتماع صورة وإسوة له، بوصفها قوانين ونواميس تعكس روح الزمان، وحتى لا يكون التمسك بالخصوصية والاستثناء تخلفا عن مسامرة الركب والانخراط في الراهن بروح الراهن؛ لا كمن يعيش حداثة اللحظة ظاهريا وينتصر لرموز ومسلمات عتيقة جوهرًا ومضمونًا، فنعيش على انفصام وازدواج يلازمان وجودنا وعيا وواقعا.

عادة ما يقدم هذه الانفصام الذي يقبع في دواخلنا كما يغشى سلوكنا في الظاهر على أنه ميزة ومكسب، كأن من يبرمج نفسه مع الحاضر ويقيد نشاطه ومعاشه من خلال إحداثية الراهن فقط، ليس كمن اجتمع عنده الماضي والحاضر في آن؛ فالعوائد والأصول في منظور أهل الازدواج لا تستباح باسم سنن التاريخ، بل هي على مناعة شديدة ضد مجاري التاريخ لتصبح إنسا منسيا. فقمة الإبداع حينما تفلح شعوب في صوغ ملاح هوية للدولة تنصهر فيها أبعاد الزمن المترامية، ويلتئم فيها خبرة الإنسان ورؤيته لمدينته من دون اعتبار زمني أو قيد مكاني. وتبعًا لهذا المنطق صار من الطبيعي أن نجاور المطلق بالنسبي، ونقرن الشخصية بالمأسسة، ونمزج بين الجبر والاختيار، ولا نعير بالا للفرق الكائن بين الانتقاد والاعتقاد، وتلغى المسافة بين المتعالي والأرضي، وتستوي خيارات

الماضي والراهن. ومن ارتضى مثل هذا التصور قناعة وثقافة راسخة في أذهان الناس وسلوكاتهم، سيكون على قناعة أن لكل شعب من الشعوب رؤية تخص شكل وجوده، فلا نشاز إن هو انتصر إلى خيار يخص بنيانه الاجتماعي والسياسي، أو ليس كل بناء هو صورة عن طبيعة الوعي الذي هيأناه وصورة من التهذيب الذي تلقيناه؟ فليس هذا التركيب البديع الذي استوى عليه وجودنا، وجودا مدنيا كان أو غيره، بالزمان من حيث هو تركيب خارج منطق الزمان القائم على النسخ والتجاوز، بأمر شاذ، فهو في كل الأحوال نتاج ثقافة وعقلية ووعي لم يفلح في أن يحرّر نفسه زمانيا، بقدر ما أفلح في تدويم ثقافة اللاتحرر وإنعاش عقلية التبرير بموجب ذرائع مختلفة. والحال يصدق على الشعوب التي استطاعت أن تحسم صلتها بالزمان، أو بالأحرى بأبعاد الزمان، فبقدر ما تعمل على تعيين الأبنية التي تقع خارج الحسابان بحجة أنها كانت تعكس روح أحد أبعاد الزمان الذي لم يعد قائما (الماضي)، فإنها التفتت رأسا نحو امتحان ما ائتلفت عليه من بنى تنظيم أنفسها ونسخ ما لم يعد يفي بالحاجة بما يستوفي مشروطية الراهن والمطالب التي تلوح في الأفق؛ وهذا هو أيضا ثقافة في حد ذاتها، يستلزم وعيا يكون على مناسبة وتشاكل مع منطق الحاضر. فأن ينتهي بنا المطاف إلى تأسيس علاقة مشوشة مع الزمان، ونجد أنفسنا في حلّ من توجيه نمط وجودنا وانتظام بنياننا الاجتماعي في تماه مع منطق الزمن المعاش، فإن من الطبيعي أننا نفتح كيان الدولة على أن تقف على المرجعيات والمسلمات والبنى التي حصل استنباتها في كل الأطوار الزمنية والتاريخية، وهذا يجد مسوغه في طبيعة الثقافة والعقليات التي تسلم بالمرجعية الهجينة وعيا يستحسن الوضع المضطرب عقلا وسلوكا.

ثالثا: اغتراب الدولة: أو هوية الدولة في أفقنا

لعلنا، ونحن نعبر قولنا يكشف عن كنه الدولة وسيرتها تاريخيا، نكون قد وقفنا على

تشخيص هوية الدولة بما هي كيان تاريخي، وبما هي تجربة وجودية وثمره تختمر في صلب الحياة الاجتماعية. لهوية شيء ما وكيان محدد، ولو تعلق الأمر ببني الحياة الاجتماعية، أصرة وثيقة مع الزمان والتاريخ. والدولة لم تكن سوى روحا يجدد نفسه ضمن المتواليات الزمانية وتراكم خبرات الإنسان ورفي وعي هذا الإنسان، وهو يبحث عما يشبع به منون نفسه عبر مدارج التاريخ، فكان وضعها الطبيعي وضع الارتقاء الذي يسفر على نسف نفسها، نسخ روحها ومراجعة بناها وأسسها وأدواتها، لتتكشف بوجه الزمان، وتتحدث بلغة راهنها وتكون في مناسبة مع الوعي الذي يزكيه الزمان ومنطق الحياة الاجتماعية الذي تحيّن تاريخيا. فكان من الطبيعي أن تختبر الدولة أطوارا مختلفة، أن يكون لمكنون هويتها هوية متحولة، كأن كيان الدولة عبارة عن كتاب مفتوح تقبل كل صفحة من صفحاتها مضمونا وشكلا وتوقيعا فريدا، تعيش فصولا جديدا بسرديّة غير مكرورة.

ونحن نعمن التفكير في هوية الدولة المترخلة، نخال أن الدولة هي مجرد مفهوم نتمثله بنفس الكيفية، ندركه بذات العقلية ونحكم عليه على نحو السواء، دون أن نأخذ الفارق الذي ينجم على الارتحال الزمني والتاريخي للمفهوم. بل مكنن الخطورة حينما نرى في الدولة محض مفهوم، ونتغافل أنها واقعة وتجربة حية، تُنمى وتُصقل عبر الزمن، فتكون هويتها كل مرة على نسخة لا تعاد ولا تقبل النسخ الحرفي. وتبعا للتحوّل الذي يعتري المضمون، والتجدد الذي يطبع كيان الدولة روحا وحرفا، فإن الأمر يستدعي بالضرورة أن نحين تصوّرتنا إزاء المفهوم، ونراجع أحكامنا ومسلّماتنا في ضوء الارتقاء التاريخي الذي يحيق كل مرة بالحياة الاجتماعية. من منّا قد يتنكّر على أن الدولة نابتة زمانية، وعلى أنها على عروة وثقى بسياقها الزماني، وحتى الذين يسلمون بأن الدولة صنيعة المجتمع، تجدهم على اضطرار أن يلائموا إحدائية الدولة وفق التصورات

والتقنيات التي تحمل توقيع الزمن المحيّن للدولة، من غير تذرع بأن التحيين والارتقاء التاريخي للدولة هو نتاج ثقافة وتجربة مغايرة، وبهذا نعمّق ارتباك كيان الدولة أكثر.

حينما نتمسك بالخصوصية التاريخية والمرجعية الثقافية للدولة ونعمل على تدويمها زمانا، ونحرص في نفس الوقت على المكتسبات الموضوعية التي ظفرت بها الأبنية الاجتماعية والسياسية تاريخيا، فنكون ممن أتى بتركيب بديع لا يفرط في الأصول العميقة، ولا يقدر في نفس الوقت أن يتنكر للوجه الحديث للأبنية. نستमित في الدفاع عن الوضع، فالجوهر ثابت، وروح الحياة الاجتماعية هي صنيعه ثقافتها وسليته توقيع مجتمعا، لكن الظاهر متحول والشكل متجدد، فيكون منطق تبريرنا مؤسس على الفصل بين الروح والحرف، والثقافة والزمان، والمجتمع والارتقاء التاريخي، من غير أن نضع في البال أن منوال الزمان يخضع جملة الأشياء لمنطقه، وأن الوعي على صلة وثيقة براهنه، وأن عجلة النسخ الزماني والتقدم التاريخي لا تكرر الفصل بين الروح والحرف، وأن أبنيتنا وضروب ائتلافنا ليس ثقافة قارة ولا هي نتاج وعي عميق فائت ثابت، بما أن الرؤية نفسها والثقافة المرجعية التي نرتكن لها هي في جملتها صنائع أوانها، لا يمكن أن تنفلت من سياق زمانها ولا أن تنفصل عن الحقائق المعطاة في الراهن التاريخي الذي بلغته البشرية.

ونحن نعمن النظر في الوضع الوجودي الذي يخصنا، وبالذات في طبيعة الحياة الاجتماعية والتنظيم المدني الذي ارتضيناهما خيارا لنا، فقد تبين أن اعتلال وضعنا الوجودي أعمق وأعم، ليست الدولة ضمن هذا السياق نشاز، بل إن وضعها على ارتباك وهويتها على غير سبيل واضح من حيث الحسم في أسسها وبنائها وفق ما يساير الارتقاء التاريخي ويناسب التوقيع الأخير الذي أتى به الإنسان في كل شأن يخص البنى الاجتماعية ضمن الزمن المعاش. من قدر يتنكر لعسر ما ارتضيناه من نظم تصيب رضا

أطرافه وأطرافه المختلفة، ومن سبل وخيارات بدت للكل أنها بعيدة كل البعد عن تمثل منطق العصر والتماهي معه. حول الهوية المضببة للدولة في أفقنا حصل تفاعل فكري تناسل منذ عقود، عملا على تشخيص الأعطاب وتعيين مواطن الارتباط والخلل، والهدف معقود من وراء ذلك كله على التوقيع على الصيغة المثلى التي تؤمن لنا الخروج من وضع التيه الوجودي والتاريخي. تعددت التوصيفات الفكرية، وما فتر نظرها يستعرض أهم المنعطفات النظرية والتاريخية التي أثمرت هوية الدولة على نحو ما هي عليها اليوم، فكانت على قناعة على أن ما تحقق إنما هو ترجمة للتناسخ التاريخي والارتقاء الزمني الذي ينجم عن جدل العقل والواقع. لكن ماذا يقع حينما يلتفت هذا الشاغل الفكري بكيونة الدولة والنظم السائدة في الحياة الاجتماعية؟ يراها على ثبات وعلى ارتباك، لا فرق بين يومها وأمسها، الزمن عندها سيان والتاريخ يعيد نفسه، تحاول عبثا أن تنصت لروح العصر، فتتبناه ظاهرا وتعرض عن جوهره وقوامه، ليستمر الوضع ويصبح عادة، ليسفر في نهاية المطاف عن منطق الهجنة والارتباك باسم التوفيق والتوليف.

الوعي بالمنطق الزماني للدولة لم يحصل إلا قريبا، في ضوء الارتقاء التاريخي للدولة ضمن تجربة شعوب بعينها، تنهنا إلى أن وضعنا على ثبات، وأنه بقينا أحرص بما كان على مشايعة أنموذج قار فيه التمسنا الخلاص لهوية وثقافة متفردة. في نهاية المطاف خاب رهاننا فيما اعتقدناه أنه يمثل الخلاص، وأن نظم الحياة وما نبلوره من نظم الائتلاف والاجتماع، إنما هي لا تتنصل من سنن الحال ولا تشذ عن منوال الزمان. ما عدا رهط من الجماعة الذي يعتنق الخلاص في تجربة الجماعة¹، انبرت عقول متنورة،

¹ - يتعلق الأمر تحديدا بالخطاب الصحوي والخطاب السلفي. أنظر: عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الهوية، ص ص.

حتى من تلقى ثقافة تقليدية¹، إلى أن ملاءمة كيان الدولة وضبط إحدائية الحياة الاجتماعية وفق منطق العصر هو أمر لا انفلات منه. شرع واجب الفكر يدلي بدلوه من خلال المرافعة عن تحديث الدولة: إما بيانا لطابعها المدني²، أو تعيينا لمقومها الجوهري الذي يكمن في الحرية³، أو حسما في الصلة الشائكة بين الدولة والدين⁴، أو وقوفا على المشروعية الزمانية والتاريخية للدولة ضمن طور ثقافي وسياق اجتماعي خاص⁵، وذلك في أفق أن تنضبط لمنطق الراهن وتستوعب التراكم الذي حققه الإنسان على مستوى نظم الاجتماع وفق آخر طراز أسفر عنه التمشي التاريخي⁶.

مع مضي الوقت، يتبدد حافز الفكر رويدا، وهو يعاين رهانه على مجتمع يلتمس الخطى نحو الأفق المنشود يتكسر على صخرة الواقع، وهو يعايش تفكك الدولة وفشل نموذج يحقق أدنى روابط الائتلاف، فتيقن حينئذ أن الخطاب لم ينفذ إلى الواقع، لم يتسلل إلى الأذهان. أفلحنا فكريا في صياغة تمثل عن الدولة، أقرب ما يكون معبر عن طوبى من أن يكون مجرد بناء نظري حول الدولة، بينما لم نفلح عمليا في حلحلة الوضع، والخروج من منطقة الالتباس بين ماضي الدولة وراهنها، فكل محاولة الانفكاك والتقدم ولو بخطوة يسيرة، سرعان ما ترتد خطوات إلى الوراء، نحو ما قبل الدولة أو اللادولة. بعد ما استيقن أهل الفكر من زحزحة الالتباس وإصلاح الخلل، تعاقبت الشواهد على الوقائع ناعية وأد الدولة أو معبرة عن "اغتيال الدولة"⁷. وعلى وعي الكل بالوضع المأزوم،

¹ - جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد الحجوي، ابن باديس، علي عبد الرازق...إلخ.

² - محمد عبده (الإسلام بين العلم والمدنية)، فرح أنطوان (ابن رشد وفلسفته).

³ - أديب أسحاق (الكتابات السياسية والاجتماعية)، عبد الرحمان الكواكبي (طبائع الاستبداد)، لطفى السيد (مبادئ في السياسة والأدب والإجتماع)، ناصيف نصار (باب الحرية).

⁴ - علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)، عزيز العظمة (العلمانية من منظور مختلف).

⁵ - هشام جعيط (الفتنة)، محمد عابد الجابري (العقل السياسي العربي)، برهان غليون (نقد السياسة، الدولة والدين).

⁶ - خير الدين التونسي (أقوم المسالك في معرفة الممالك).

⁷ - محمد على مقلد (اغتيال الدولة).

وأن الحاجة تستدعي التعجيل في الإصلاح والنهوض بالوهن الذي لم يدع موضعاً في الحياة الاجتماعية والأبنية الذهنية إلا غشيه، غير أن توق النفوس والإرادات نحو الارتقاء بالواقع قدما، أفضت إلى التقهقر والنزح به نحو أفق مبهم ومسدود أفضع مما تقدم. خلنا أن رأس الإشكال مرده إلى نهج بعينه أو مائل في رؤوس بعينها، بما أن في يدها تلتئم مقاليد الأمور ومفاتيح الإشكال. لا يفتر الطموح نحو تغيير الوضع ولا يكل، قد نفلح في تغيير النهج ونطرح بأشخاص وقد نخيب. وحتى لو أسعفت الظروف الداخلية والخارجية على خوض تجربة جديدة، هل نكون أحدثنا قطيعة وتمثلنا منطق الدولة الحديثة؟ تشهد رياح التغيير الأخيرة أنها قذفت بنا في غياهب مكفهرة، دون أن ندرك أن التغيير عقلية ووعي وثقافة، دونها لا نكون نستبدل سوى أسماء أشخاص تتقمص روح واحدة، دون أن نعي أن تغيير نهج بنهج لا يثمر عن أي تغيير، طالما كان النهجين على روح واحدة وعقيدة ذاتها رغم اختلاف يحكم الظاهر ويطلع المظاهر.

إن الارتقاء بالوضع لا يفلح بمجرد انفعال، والعيش بمنطق العصر لا يستقيم باستعارة نموذج بعينه، وتجاوز الوضع لا يتحقق باستدساخ الأصول العميقة. فالأمر يستدعي إرادة تؤمن بتوقيع يخصها وينبع من نفسها، لكن بثقافة جديدة وروح راهنة، ومسالك عملية لا تقفز عن منطق التاريخ وما تجدرّ في مرتقى الزمن، وغير ذلك تجعل الحياة الاجتماعية تائهة، مكبلة بجذور غائرة لا تزال تحكم قبضتها على العقول والنفوس مهما تحيّن التاريخ وتجدد الواقع. وفي ظل هذا السياق المرتبك والوضع الهجين، تصبح كل خطوة نحو غد يعبر بصيغة الاجتماع نحو ما يحقق مصلحة الجماعة برمتها، دون أن ترتعن فيمن يحوز القوة، عرضة للفشل. حق علينا أن نسائل أنفسنا في أنموذج الائتلاف الذي ارتضيناه لأنفسنا إن هو نتاج تصور نابع من وعي له وعي بنفسه وراهنه وأفقه، يحمل توقيع ينتسب للذات انتساباً للحاضر، أم أننا ارتضينا

لأنفسنا أن نعيش على كنف استعارات عقلية وزمنية؛ ونعني بذلك أن يبقى نمط وجودنا عالية على عقول الهوية والغيرية وأزمان خارجة عنا؟ فإن كان الأمر على هذا الحال، وهو واقع الحال، فليس الوضع الهجين لكيان الدولة سوى تحصيل حاصل، وليس اغتراب وضعنا الوجودي بأمر مستغرب مستهجن. حالما يتعدّر أن تحمل الحياة الاجتماعية توقيع الجماعة والعقول التي تنتسب إليها انتساباً زمانياً، فلا يأتي تصورنا لهذه الحياة الاجتماعية وصنيعنا فيها إلا على شاكلة فسيفساء من الأزمان والتصورات التي نتوسلها نكاية في عجزنا على الإتيان بضرب من الوجود يبرهن على قدرة الإرادة في أن تمارس توقيعها في تناسب مع إحداثية الراهن¹.

تنزع النفوس نحو التغيير وتنشد دوماً ما هو أحسن، لكن دون أن تتساءل عن إمكان الأمر وفق نفس الرؤيا وفي ضوء سكون العقلية ورسوخ منهجية العمل والسلوك والتدبير، لهذا السبب يفشل الراهن وتخيب الظنون، لأننا لم نقف عن الأسباب والمقومات ودمنا لاثين على نفس الأرضية. فالوضع الهجين هو مجرد تسويق وترقيع إلى حين، لا يسعف إلا على تدويم الارتباك وتكريس الاغتراب. اغتراب عن الراهن في أكثر من صورة: اغتراب زمني حينما يستوي عندنا ما أقيم في الأمس واليوم؛ اغتراب في الفعل حينما نكتفي بنسخ أبنية وأن ندير أمورنا بنفس ما استوى منذ عهد؛ اغتراب في الوعي حينما نفكر في أمور وجودنا بعقول تحمل مضامين تجاوزها منطق الارتقاء التاريخي، وحينما نجعل نسخنا الاجتماعية في مراهة مع الثقافة الثابتة وتمثلاً للأمة والعشيرة والملة؛ اغتراب في القاعدة حينما تكون النصوص القانونية وبني الدولة مجرد استنساخ

¹ - قد نسلم بحدائثة الإبداع الفني والأدبي، حينما ندع الحرية للمخيلة أن تطلق العنان للريشة والكلمة والنغمة أن تعبر الزمن لتوقع على تركيب بديع غير مألوف، لكن الأمر على خلاف بخصوص البنیان الاجتماعي الذي يجري وفق سنن الزمان وتغير حاجات الناس ورأيهم وقناعاتهم، وهو ما يفرض إعادة النظر كل مرة فيما ارتأيناه سابقاً أنفع لنا، من غير تذرع بالخصوصية أو زعم بأن ثمة ما هو مترفع عن مجاري الزمان.

نؤثث به ائتلافنا، وليست في نهاية المطاف سوى بنى وقواعد مفصولة عن إيقاع الحياة، لتتحول إلى مجرد زينة ندعي بها الانتساب إلى الراهن، لكن انتماء على صعيد الظاهر وليس الروح والواقع. بهذه الكيفية لا نحرص سوى على تعضيد الهُجنة في أكثر من صورة، ونُسيد الاغتراب في كل مناحي الحياة الاجتماعية وبنى الدولة، فيزداد الحال التباسا وارتباكاً ويتحول الوضع عادة تألفه النفوس وتستطيبه العقول. قد يشذ عن الوضع نفر من العقول تمجّ الوضع، ويتقد الحماس في رهط من الإرادات أملا في حلحلة الوضع، لكن سرعان ما ينطفئ الوهج وتخبو العزيمة، فلا يمكن للوثب أن يفضي لنتيجة ضمن نفس القواعد والأدوات والتمثلات القارة، وعليه لا مناصح لهذا الجموح المعزول والتوهج المعدود سوى الإذعان للمنطق الهجين السائد أو الانزواء بحكم الخروج عن عرف الجماعة ولو كان الدعوة التي تلوك "النشاز" في تمثل تام مع منطق العصر ولا يجحد فضلها على الجماعة.

خاتمة: وجهة التصور ورفع الالتباس

لا يخرج مكنون الكلام السابق عن تأكيد الصلة الوثيقة للحياة الاجتماعية وهي تنتظم في صيغة الدولة مع الزمان المقيّد لا المطلق، وعليه فالرهان كله معقود على بيان المعطى النسبي لهوية الحياة الاجتماعية التي ينبغي أن تنضبط وفق إحدائية الراهن. والانتصار إلى تنسيب البنى التي تُعين على تدبير ائتلافنا في الوجود وإقامتنا فيه، دفع بنا إلى مساءلة أوجه المشروعية التي يتذرع بها القائلون بهوية متصلبة للوجود الاجتماعي، وفي وجه من يُسلم بكيان قائم على ثوابت وأسس ومرجعيات مترفعة عن عوارض الزمان ولا تطالها نواب الدهر. فكان مقصد النظر هو بيان أهمية أن نضبط نظمنا وفق إحدائية الزمن، وأن نحين أنفسنا ورؤانا ومسلّماتنا وفق ما تجود به سنن التاريخ وينعطي من جراء تفاعل الإنسان مع وجوده المعاش، وإلا لكان حضورنا في الزمان

والوجود نظرا وعملا يجري ليس فقط بنسب متفاوتة، وإنما بمسافات زمنية سحيقة: وجود قائم على النسخ والتجدد وتنسيب نُظمه، ووجود متردد لا يرى أي حرج في أن يستلف مقومات وجوده من أي طور زمني كان. وأن نسدد شكل انتظامنا وفق التناسب الزمني يفيد أننا لا نضبط ضروب الحياة الاجتماعية وفق أسس قارة ومقومات ثابتة، بقدر ما يمكن أن نجعل جملة أطياف وجودنا بلا استثناء في حكم القابلية للتجاوز والتغيير.

وكل من يرافع ويشايح إمكانية أن نهيئ لكيان الحياة الاجتماعية وجهها غير مألوفاً للهوية، وهو منطلق الهوية الهجينة التي لا تجد أي تنافر في إحياء أسس فائتة والتزود بالمصادر العميقة تحضر بلا وجه زمني في زمن راهن ينضبط لمنطق يخصه في التصور والتنظيم والأسس، فإن مسوغه يكون غير قائم على منطق الارتقاء التاريخي وتناسخ الزمان الذي ينجم عن تحول الذهنيات وتناسب الإيرادات. وحتى من يوتر منطق المزوجة في صيغة الأصالة والمعاصرة، دون إفراط في أسس فائتة وثوابت خاصة ولا تفریط في بعض مسلمات ومقومات الوجود الاجتماعي التي فرضت نفسها حديثاً، فانتهى به المطاف إلى تأليف هجين، فإن خياره هذا لم يكن طواعية وإنما اضطرار اقتضاه درء الحضور في زمن بروح وبني ذهنية وحياتية عتيقة، لا سبيل لها إلا أن تتجمل بتوقيع الحدائفة، لكن دون أن نكون على بينة أن ما نُقره من مظاهر الحدائفة الزمنية، وقد نأخذ وسيلة لتعصيد البنیان العتيدي، إنما هو من ثمار روح جديدة وثقافة ووعي ورؤية وقّنت نفسها على مرّ الزمن.

وإن كان مقصد الفكرة التدليل على الوجود النسبي للهوية الحياة الاجتماعية، والفكرة تستدعي العمل على أن نلائم وجودنا وأشكال ائتلافنا وفق طراز العصر لا وفق طراز قار أو أسس ندين لها ونتديّن بها كل مرة، بما أن لكل طور قوامه ولكل تجربة رهاها

وكل ارتقاء يسفر على بنى جديدة، فإنه في نفس الوقت، وبقدر ما نعترض على احتماء بالهوية المطلقة للحياة الاجتماعية، فلسنا نرى أن الأمر يمكن أن يستدرك بمجرد استعارة بنى الحياة الاجتماعية وأسس تحديث هوية الدولة. فأن نجعل بنى وجودنا الاجتماعي وائتلافنا المدني على مناسبة للعصر من دون انفصال عن معطى الارتقاء التاريخي والتحيين الذهني، بقدر ما يقتضي أن نتولى تنسيب بنى الوجود الاجتماعي وإخضاع هوية الحياة الاجتماعية للنسخ والتجاوز الذي ينسجم مع منطوق الزمان نفسه القائم على الارتقاء، بقدر ما لا نرى وجاهة في الانخراط في الراهن من خلال استعارة مظاهر العصر¹، بل من خلال تمثل روح العصر؛ وهذا الأمر يستلزم منا أن نبدع بنى وجودنا من منطلق ما أسفرت عليه تجربة الإنسان في التاريخ، وهي تجربة قائمة على التجدد والتجاوز، من غير اعتصام بجوهر الثبات بذريعة الخصوصية المترفعة عن منطوق الزمان.

¹ - تمثل بنى وقواعد العصر ضمن هوية قائمة في عمقهما على روح قارة، لا تفيد أننا تمثّلنا منطوق العصر. من يعاين تجارب الاجتماع في أفقنا يقف على هذا الأمر: نقف عند تجربة بعينها، تتمثل غاية التمثيل هيكلية الدولة الحديثة، تزين ببنائها، تنطوي على مقوماتها من مؤسسات وشرائع، بما في ذلك قواعد وسنن في أسس مظهرها. دستور قد يقر بمقومات الدولة الحديثة، ينص على الحريات ويبحث على الحقوق، لكنها تبقى وثيقة جوفاء لا تعكس حقائق الواقع وليست ترجم الروح والوعي السائد في الحياة الاجتماعية، ناهيك على تضمين نفس الوثيقة الحديثة على مقومات تتعارض مع روح حداثة القاعدة والوثيقة، فننتهي إلى الفصل بين الواقع والقاعدة، وبتناسى أن القاعدة هي ترجمة لروح الواقع وإلا ظلت مجرد استعارة.

من أجل نمذجة للهويّات الثقافيّة

قراءة تحليليّة في "مديح الهويّات المرنة" لحسن رشيق

د. حسن الطالب

كلية الآداب - أكادير

مقدّمة

يكتسي البحث في نمذجة الهويّات الثقافيّة أهميّة بارزة في أدبيّات علم السّياسة عامّة، وفي رسم الخطط والبرامج الثقافيّة الخاصّة ببناء الدّولة الحديثة خاصّة؛ فقد برهن الخبراء والباحثون المتخصّصون في تحديد الهويّات وتحليل حمولاتها الإيديولوجيّة، على أنّ سوء تدبير مسألة الهويّة في بعض البلدان التي تعرف جدلاً هويّاتياً محتدمًا، قد تترتّب عنه تبعات خطيرة، تصل أحيانًا إلى تهديد السّلم الاجتماعيّ، وإثارة الأحقاد الطّائفية والنّعرات الإثنيّة (البوسنة، السّبخ، رواندا، السّودان...)، بل يمكنها نسف مختلف الخطط والبرامج التّتمويّة، وتأجيج الصّراعات والقتال على

1- أنظر بالخصوص:

- Maalouf Amin, Les identités meurtriers, Paris, Grasset et Fasquelle, 1998.p.29.

(ترجم الكتاب إلى اللّغة العربيّة تحت عنوان "الهويّات القتالة" مرتين (ترجمة لنبيل محسن 1999، وأخرى لنهلة بيضون (دار الفارابي، 2004).

- Kwame Anthony Appiah, The etics of Identity, by Princeton University Press, 2005. P. 8-9

- Descombes Vincent, les identités collectifs, La Découverte, « Revue du MAUSS » 2001, 2 n° 18, pages 305 à 337. Voir aussi, Les embarras de l'identité, Paris, Gallimard, 2013.

- Sen Amartya, Identity and violence, The illusion of Destiny, Norton & Compagny, 2006, p.11– 15.

(أمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 352، 2008)

- Rachik Hassan, Éloge des identités molles, La Croisé des chemins, 2016.

(ترجمنا هذا الكتاب وهو قيد الطّبع بالدار نفسها (ملتقى الطّرق)، البيضاء، 2019)

المستويين الاجتماعيّ والسياسيّ، ممّا يجعلها تحول دون التعايش المشترك وتدير الاختلاف.

1. نمذجة الهويّات

تأسيساً على ذلك، قامت محاولات عديدة في الأدبيّات السّوسولوجيّة والأنثروبولوجيّة لدراسة طبيعة الهويّات، سواء من منظورٍ وظيفيّ أو بنيويّ أو موضوعاتيّ. وهو ما دفع الباحثين إلى مساءلة الخصائص الجوهريّة والطّباع النّفسيّة، والثّقافيّة التي تميّز هويّةً عن أخرى، وشعباً عن شعبٍ، ودينًا عن دينٍ... إلخ. من ثمّ، تكتسي نمذجة الهويّات أهميّة علميّة في المقام الأوّل، لأنّها تمكّننا من وضع خريطة لطبيعة الهويّات، لاسيّما في تجلّياتها المتعدّدة داخل النّسيج المجتمعيّ الواحد؛ فالنّمذجة لها بعدٌ معرفيّ استكشافيّ يقوم على أساس معطيات ملموسة، وممارسات نصّية وخطابيّة (شفهية كانت أم كتابيّة). يقوم بها كُتّاب أو باحثون في الهويّات، وتمارس فيها لغة الكتابة أو أسلوبها دورًا رئيسًا في وضعها داخل خانةٍ محدّدة. قد لا تكون نهائيّةً، لكنّها تتغيّر أو تتجدّد حسب تطوّر أو تجدد خطاب حاملها أو الدّائدين عنها. ولا يخفى أنّ أهميّة الموضوع نابعة من ارتباطه بمفهوم الدّولة الحديثة، إذ لا تخلو ديباجة دستور أيّ دولة من تحديدٍ لهويّته الجماعيّة، أو لهويّات متعايشة، وهو ما يعني أنّ البنود المتعلّقة بالهويّة تمارس نمذجةً وتصنيفًا وتحديدًا يتمّ بموجبها التّنصيب على أشياء وإقصاء أخرى بالضرّورة؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان الدّستور المغربيّ الجديد (2011) في فصله الأوّل ينصّ على أنّ الدّولة المغربيّة "أمّة تستند في حياتها على ثوابت جامعةٍ تتمثّل في الدّين الإسلاميّ السّمج، والوحدة الوطنيّة متعدّدة الرّوافد، وأنّ العربيّة هي اللّغة الرّسمية للدّولة (الفصل الخامس)، وأنّ الأمازيغيّة أيضًا لغة رسميّة للدّولة باعتبارها رصيّدًا مشتركًا بين جميع المغاربة بدون استثناء؛" فإنّه من حيث المبدأ

يستثنى بعض اللغات والأديان الأخرى.

إنّ التّنصيص على هويّة الأفراد وإثنياتهم ولغتهم وثقافتهم، يعني بصورة مسبقّة، تصنيفهم وتمييزهم بالنّسبة إلى من يختلفون عنهم، قريين كانوا أم بعيدين.

2- التّمذجة سبيلًا

لفهم الهويّات يؤكّد حسن رشيق في مقدّمة الكتاب أن هناك مقصدية ديداكتيكية مبسّطة وجّهت مقارنته للهويّات¹. وبناء عليه، يمكن القول إنّ دراسة الهويّات المختلفة التي استعرضها في كتابه، تستند إلى تصوّر نمذجيّ يحيلنا إلى المسعى أو المنهج المتّبع في دراسة وتحديد ظاهرة معيّنة، يُفترض كونها معقّدة ومتشابكة، ومن ثمّة تبسيطها وشرحها وإمكان تصنيفها داخل أنواع أو خانات². والتّمذجة مفهومٌ إجرائيٌّ ينسحب على الأفراد، كما ينطبق على الأنواع النباتيّة، والظواهر البشريّة، ملموسة كانت أم مجردة، مثلما ينطبق كذلك على أشكال التّفكير المختلفة لدى البشر، من لغات ومذاهب وتيارات وغيرها.

تأسيسًا على السّالف ذكره، يمكن تأطير دراسة حسن رشيق ضمن محاولة لنمذجة الهويّات بوصفها، أولاً، ظواهر اجتماعيّة، وممارسات نصيّة، وهو ما يتطلّب إفراغ خصائص الهويّات فيقوالب وتصنيفات وخانات محدّدة، بعد استنباط محتوياتها ومقارنتها، والكشف عمّا يفرد أو يميّز بعضها عن الآخر. ثمّ إنّه مطلبٌ لا يتسنى للباحث إلّا بعد الإحاطة والتّحكّم في كتلة المعلومات المتداخلة، والكشف عن الفروقات، وتحليل سياقات الخطاب، والتّمييز فيها بين الصّريح والمضمّر، وأحيانًا

1- RachikHassan,Éloge des identités molles,La Croisé des chemin,p. 11.

2. ورد أيضا في معجم روبري الجديد (2019): أن "النمذجة علمٌ يختصّ ببلورة أنواع (types) وتصنيفات من أجل جعل الحقائق المعقّدة أكثر بساطة". انظر مادة (typologie).

فضح بعض التناقضات التي تحبل بها بعض الخطابات حول الهوية. لذلك كانت الهويات المسألة في الكتاب هويات صادرة عن مثقفين ومفكرين ومنظرين. ومن ثم، فهي تكتسب مشروعية اعتبارها متناً خطابياً تشكل الكتابة والفكر تجلياته وامتداداته على مستوى اللغة وبلاغة الخطاب.

فيما يتصل بالسياق الموجه لهذه المقاربة، يمكن أن نستخلص بعض الشروط العامة التي تحكمت في منهج التناول عند الباحث. هناك ما يتصل، أولاً، بالبعد الإيديولوجي للهويات، لاسيما الهويات المسماة أصولية أو متطرفة. وهناك من الباحثين من يرى أن كل هوية هي، من حيث المبدأ، هوية مؤدلجة¹. لكن الأدلجة في نظر رشيق، لا تتمثل في إصدار أحكام ازدرائية أو تبخيسية على هوية معينة، وإنما تتجلى بوصفها منظومة من القيم الثقافية والمعتقدات والأفكار. لذلك يميل المنظرون السياسيون والمتخصصون والمفكرون في موضوع الهوية إلى اتخاذها مناسبة، بل وفرصة سانحة، لتصريف بعض أفكارهم، أو الذود عن معتقداتهم، بغية استمالة عدد أكبر من الأنصار والأتباع. لذلك لا تخلو خطبهم ومحاضراتهم وكتبهم، أو أحاديثهم إلى وسائل الإعلام المختلفة من الإشارة إليها، إما بصورة صريحة أو ضمنية. فهؤلاء، في الواقع، هم من يحدّد الشعارات والزّموز الهويةية، ويصنعون أو يعيدون صنع تاريخ جماعاتهم كلما تطلّبت السياقات التاريخية ذلك²، وهم من ينتجون خطابات تجد طريقها إلى الناس عبر وسائل التواصل المختلفة. لهذا، تدل الأيديولوجيا الهويةية علمجموعة من المعارف، والقيم، والمشاعر، والمعتقدات، المرتبطة بهوية جماعية، ويتعيّن علينا التعرف على هذه الأيديولوجيا الهويةية؛ لأنها توجه السلوكات الفردية والجماعية،

1. Descombes Vincent, les identités collectifs, op.cit., p. 27.

2. Rachik Hassan, Éloge des identités molles, op. cit, p. 23.

وتحدّد بصورة صريحة طرق التفكير وأنماط السلوك والشعور التي يجب على مجموعة من الأفراد التقيّد بها. ويتولّى المتخصّصون، الذين يرومون إلى التأثير قدر الإمكان في جمهورٍ معيّن، بدعْمٍ من المناضلين والمتعاطفين، تحقيقَ هذا المبتغى.¹

إنّ أيّة قراءة في إيديولوجيا الهويّات تفترض وجود أفكار مضمّرة في ثنايا الخطابات والممارسات الصّادرة عن المدافعين عنها أو المنظرين لها. وهؤلاء ينطلقون أحياناً من مسلّماتٍ وقناعاتٍ ومعتقداتٍ يمارس فيها الزّمن والسّياق التاريخي دوراً حاسماً في ترسيخها ودوامها، على الرّغم من أنّها تبدو لطرف محايد أو لهويّة مغايرة، مجرد أخطاء أو أفكار متلقاة (Idées reçues). إنّها، في نظر رشيق، أنماط من الاعتقاد والتّفكير يفرضها طرح أسئلة لا محيد عنها مثل: من نحن؟ ومن يكوننا الآخر؟ كيف تحدّد علاقتنا به؟ فالبعد الإيديولوجي بكلّ قوّته يحدّد معايير الانتماء الهويّاتي، وطبيعة الولاءات، وكذلك هرميّتها (مثلاً: أن يكون المرء أمازيغيّاً أو عربيّاً قبل أن يكون مغربيّاً أو العكس). وغالباً ما تكون بعض المفاهيم الأساسيّة مثل: التّاريخ، والعراقة، والأصالة، والخصوصيّة، والجدور، والوحدة، والرّموز، والشّخصيّة، والبوتقة، والتّميّز، من أهمّ شعارات الانتماء المذكور. كذلك يلعب البعد الإيديولوجي، دوراً في تحديد طرق الشّعور من قبيل ما ينبغي أن نفخر به ونسعد، ونحزن عليه؛ بل وما ينبغي أن نحبه، أو أن نكرهه. والمثال الذي يضربه الباحث هو المشاعر الوطنيّة التي يجب أن يتقاسمها مواطنو بلد ما، مثل الغضب والثّورة والتّنديد بحدّث من الأحداث (غزو، استعمار، اعتداء إرهابي، هزيمة المنتخب الوطني لكرة القدم) أو الفرح والاعتزاز بنوع من الأحداث (تحرير بلد، انتصارات رياضيّة)². ويمكن أن نضيف إلى ما سبق أنماط السلوك؛ فالطريقة التي يناضل بها المرء ضمن جماعةٍ معيّنة، مثل تبادل السّلام والتّحيّة، ويختار

1 . Ibid., p. 24

2 . Ibid., p. 26.

بها ما يلبسه (لاسيما في مناسباتٍ محدّدة)، وكذلك أسلوبه في تأثيث فضاء البيت أو تزيينه، هي من أنماط السلوك الهويّاتي. وبناءً عليها تتحدّد سلوكات أخرى تهمُّ طريقة الحديث إلى الغير، وكيفية احترامه، أو إدماجه، أو إقصائه، أو التّحقير منه.

هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية، هناك ما يتّصل بالسياق الثقافي وأهميته في نمذجة الهويّات. والمقصود بالسياق الاجتماعي-الثقافي جملة الشّروط والمحدّدات التي تجعل الفرد في مجتمع معيّن يعي وعيا حقيقيا هويّته؛ فالسياق الاجتماعي-الثقافي للفرد وشعوره بأهمية الانتماء إلى مجموعة ما، هو الذي يوجّج داخله رغبته في أن يصنّف نفسه ضمن مجتمعٍ تتضارب فيه الهويّات أو تتصارع. وكلّما أخذ الصّراع بعدا اجتماعيا-ثقافيا إلّا نمت جدّته وعلت أصواته. قد يعود إهمال أو تجاهل الفرد لهويّته إلى عدم أخذ هذا السياق في الاعتبار، سواء لانعدامه بالمرّة، أو لأنّه غير قابل لأن يتجلّى في سلوك الأفراد أو الجماعة، أو يغدو شعورا مضمرا لا يُعبّر عنه إلّا عند الضّرورة.

كما يمارس السياق الاجتماعي-الثقافي دورا مهما في نمذجة الهويّات، لأنّه هو الذي يتحكّم في فترات احتدام الجدل الهويّاتي أو خفوته. ولأنّ السياق الثقافي يتجلّى في كثير من المواقف السياسيّة أو الثقافيّة أو الدّينية أو حتّى الاقتصاديّة التي تغلب فيها لغة المصالح؛ فمن الطّبيعي أن يأخذ الجدل بشأن الهويّات بعدا ثقافيا في الغالب. والسبب أنّ كلّ هويّة تفترض أنّ لها إرثا ماضيا عريقا تسلّح به في الدّفاع عن مصالحها وكيونتها. إنّ حدثا اجتماعيا بسيطا من قبيل استعمال لغة وإقصاء أخرى في محفل عامّ، أو التّغافل عن مكّون من مكّونات الهويّة في أمة معيّنة، أو فرض مكّون وحيد دون آخر (العرق- الدّين- اللّغة- الثّقافة) من شأنه أن يُشعل الصّراع الهويّاتي ويوجّجه. وهنا تتدخّل أصوات المقصّيين أو المهتمّشين في إطار السياق الثقافي الاجتماعي للتعبير عن استنكارهم، أو مطالبتهم بالإنصاف على الأقلّ.

يتنزل كتاب "مدح الهويات المرنة" في إطار هذا السياق العام، لكن ليس داخله فحسب؛ لأن موضوع الهويات ليس من الموضوعات حديثة العهد عند المؤلف، بل حظي ولا يزال عنده بمكانة رئيسية على امتداد مشروعه الأنثروبولوجي. ولذلك وصفه بأنه أحد المباحث الأثيرة إلى نفسه¹. بيد أن الذي يميز هذا الكتاب، هو أنه يروم مقارنة مبسطة وديداكتيكية لإشكالات الهوية. وهو، وإن كان يتخذ من المغرب مُنطلقاً في مساءلتها، فإنه يمدد من رُقعة الدراسة لتشمل الأشكال الهوياتية وتجلياتها المختلفة في بعض المنظومات الفكرية والأيديولوجية في العالم العربي والإسلامي، منذ عصر النهضة (محمد عبده وجمال الدين الأفغاني)، مروراً بالحركات الإسلامية والأصولية (حسن البنا وأبو الأعلى المودودي)، وانتهاءً بالرؤى المعاصرة على اختلاف مرجعياتها (قومية، عروبية، سلفية).

أراد الباحث لمقاربتِه أن تكون موجزة ما استطاع لذلك سبيلاً؛ فصنّف الهويات المدروسة تبعاً للسياق الثقافي والسياسي الذي برزت فيه، وقدم أمثلة عديدة من المنظرين لها. إن الهوية التي يسائلها حسن رشيق ليست الهوية الفردية، ولا الهويات الاجتماعية المرتبطة بالجنس والمهنة (طالب، عامل، محام)، وإنما هويات تستدعي تقاليد جماعية وثقافية ودينية ولغوية. من ثمّ، فإن ما يسترعي الانتباه هو رصد التشابهات والاختلافات التي تتحكّم في كلّ مطالبة بهوية محدّدة، أو حتى استعمال العنف لتحصيل حقوقها؛ فكلّ من ينادي بهوية ما، ينادي في الوقت نفسه بالرغبة في التميّز عن الآخرين أو الانفصال عنهم، وفي أقصى الحالات، الدخول معهم في المواجهة والصدام. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى مساءلة العنف من منظور البحث في الخصائص والطباع التفسّية والثقافية التي تميّز شعباً عن آخر، أو أمة عن أخرى، أو ديناً عن دين². لذلك،

1. Rachik Hassan, Éloge des identités molles, op cit., p. 10.

2. صن أمارتيا، الهوية والعنف، مرجع مذکور. ص 18-19.

فإنّ القول بالهويّة هو القول بما يجمع بين أفراد مجموعة معيّنة من خصائص تُميّزهم وتُفرّدهم، ممّا يجعل الفرد يشترك مع آخرين -ضمن الجماعة ذاتها- في عددٍ من الخصائص والمعطيات والمقاصد والأهداف التي يمكن تصريفها في سلوكاتٍ يوميةٍ ومعايير ورموز وصور وتمثيلات (في اللباس والغذاء والتقاليد والاحتفالات والطّقوس والفنون والعلاقات الاجتماعية... إلخ).

3. بين الهويّة الفرديّة والهويّة الجماعيّة

قد يكون الشّعور بالهويّة الفرديّة أوّل شعور عن تجلّي الهويّة بوصفها مفهومًا مجردًا لدى الفرد. وغالبًا ما يتمّ ذلك بطرح سؤالٍ ينصبّ على مكن الاختلاف والتّشابه بين الفرد وغيره، أو بينه وبين جماعاتٍ معيّنة. يقول الفرد: أنا مختلفٌ عن الآخرين، لأنّ لديّ ثوابت وقناعاتٍ راسخةٍ فيما يخصّ أصلي أو انتمائي أو مهنتي أو ديني... إلخ. الهويّة الفرديّة غالبًا ما تبدو صوتًا واحدًا، تنزع نحو الاستقلالية، وقد لا تشعر بأيّ تهديدٍ معيّن. أمّا الهويّة الجماعيّة فتكون مسنودةً دومًا بسياق اجتماعي-ثقافيّ ما، وأصحابها يشعرون بالغبن أو التهميش عندما يحسّون بأيّ تهديدٍ محتملٍ، أو عندما يتعرّضون للسّخرية أو التّنكيت. وكما يقول حسن رشيق، فإنّ الهويّة الجماعيّة، وإن كانت تستحضر ما يجعلها مختلفةً أو متماثلةً مع الآخر، إلا أنّ قوّتها تكمن في استثمار الاختلاف الجماعيّ، إذ يمكنها أن تتبلور شيئًا فشيئًا لتكتسب هويّة وطبعًا وشخصيّةً وروحًا، على اعتبار أنّ هذه الخصائص هي ما يميّزها. الهويّة الفرديّة لا تصبو سوى إلى الصّدح بالاستقلالية في نطاق الصّوت الواحد، في حين أنّ الهويّات الجماعيّة ترنو إلى أن تكون صوت جماعةٍ، لأنّها تعبّر عن روح بلدٍ ما، وشخصيّته المميّزة (الروح المغربيّة، الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة، الطّبع الإسبانيّ، الفكر الألمانيّ).

تضطلع الهويّة الجماعيّة، في نظر المؤلّف، بعددٍ كبيرٍ من الوظائف الاجتماعيّة.

أكثرها وضوحًا وبداهةً الوظيفةُ التّصنيفيّةُ؛ فهي تُخبرنا عن هويّةِ النَّاسِ عبر تصنيفهم حسب معاييرٍ مُتعدّدة: اللّغة، القبيلة، الجنس، الدّين، الأصل. هكذا، مثلاً، يُصنّف النَّاسُ حسب أديانهم إلى بوذيّين، أو مسيحيّين، أو يهود، أو مسلمين... وحسب جنسيّاتهم إلى إسبان أو مغاربة... وحسب لغاتهم إلى عرب، أو باسكيّين، أو أمازيغ...¹ وينبغي أن يُضاف إلى هذه الوظيفة التّصنيفيّةِ الوظائفُ العمليّةُ؛ فالهويّةُ الجماعيّةُ توفّر قاعدةً، ومجموعةً من الأفكارِ والقيّمِ، التي تتيح لأعضاء جماعةٍ تنظيمَ علاقاتهم الاجتماعيّةِ، الدّاخليّةِ والخارجيّةِ، وتأويلها. وفي إمكانها أن تُوجّه اختيار الأصدقاء، والزّملاء، والزّبائن، والزّوج، والجارِ في جماعةٍ محدّدة.

يُستفاد ممّا سلف، أنّ الهويّةَ الجماعيّةَ هويّةٌ أمرّةٌ، بمعنى أنّها لا تحدّد فقط من نكون، وإنّما ما يجب علينا فعله كذلك.² والحال أنّه يمكن التّمييز، إلى حدٍّ ما، بين نوعين من الهويّات الجماعيّة، تبعاً لامتداد نفوذهما ودرجته. إذ يُتكلّمُ عن الهويّةِ الجماعيّةِ الشّموليّةِ عندما نهدف إلى تسريب كل مجالات الحياة الاجتماعيّةِ في الفعل والسّلوك، بالتركيز على البعد الفرجويّ المتمثّل مثلاً في الجسد، اللّباس، التّأثيث؛ فما تهدف إليه الهويّات الشّموليّةُ هو تنميط الجسد واللّباس، ذلك أنّ النَّاسَ يعبّرون (أو هم مرغمون على التّعبير) عمّن يكونون من خلال لباسهم وجسدهم (شعر طويل، حلق الشّعْر، شكل اللّحية، الحجاب، الوشم). كما تعمل الهويّات الشّموليّةُ على مستوى العلاقات الاجتماعيّةِ على فرض قيودٍ أخرى حول نوعيّةِ الشّركاء الذين يتعيّن اختيارهم في الحياة (الأصدقاء، شريكالحياة، زملاء، الزّبناء...). وفي مقابل الهويّةِ الشّموليّةِ، تحدّد الهويّةُ الانتقائيّةُ للنّاسِ من يكونون، وما يتعيّن عليهم فعله في

1. Rachik Hassan, Éloge des identités molles, op cit.p.14.

2. Ibid.p.15.

مناسباتٍ محدّدةٍ، وفي قطاعاتٍ محدودةٍ من الحياة الاجتماعية، مثل ارتداء لباس معين (الجلباب والقفطان) خلال الأعياد أو المناسبات العائلية؛ ففي الجنازة يعاب على الناس ارتداء لباس غربي (الرومي)، في حين يلبس البرلمانيون الزي الرسمي الوطني يوم افتتاح الدورة الأولى منه في شهر أكتوبر من كل عام.

وقد نجد أنفسنا أمام مفهومٍ شموليٍّ للهوية إذا التمسنا من المغاربة مثلاً، ارتداء اللباس التقليدي حصراً للتعبير عن مغربيتهم¹، أو إذا طلبنا من البرلمانيين كذلك ارتداء لباسٍ وطنيٍّ في حياتهم اليومية. من ثمّ، فإنّ الهوية الأمّرة تهدف إلى تنظيم حياة الناس الاجتماعية، الخاصّة والحميميّة وتنميطها، وهدفها الأسى هو محو ما يميّز الناس بعضهم عن الآخر، وبالتالي جعلهم متماثلين ومتشابهين. وكلّما كانت الهوية الجماعية انتقائية ومقتصرة على قطاعاتٍ بعينها من الحياة، إذ بسلطتها الأمّرة تكون أضعف وأقلّ تأثيراً.

ويلاحظ رشيق أنّ الناس لا يضطّرون عندما يدافعون عن هوية جماعية إلى إبرازها في كلّ وقتٍ وحينٍ، بل إنّ بعض الشعارات تكفيهم للإحالة عليها². من المؤكّد أنّ تلك الشعارات ضرورية من أجل الحفاظ على التماسك الاجتماعي. ومع ذلك كلّما قلّت الشعارات، كان استقلال الفرد (من منظور الهوية) أوسع. تنطوي الهوية الجماعية الأمّرة على تنظيم العقوبات (منظمة أو غير منظمة) في حالة خرق المعايير المحدّدة لهوية جماعية. ويمكن أن نقدم عن العقوبات غير المنظمة مثلاً للفرانكوفونيين الذين يضطّرون للحديث باللّغة العربية. أمّا العقوبات المنظمة، فيمكن أن نمثّل لها بالعقوبات المنصوص عليها في القانون الوضعي (في حالة المسّ بالرموز الوطنية كالعلم

1. Ibid, p. 15.

2. Rachik Hassan, Éloge des identités molles, op cit, p 16-17.

الوطني مثلاً)¹.

ولا تسعف الهوية الجماعية في تصنيف الأفراد ورسم الحدود الثقافية فقط، وإنما لها وظائف عملية، إنها توفر لنا قاعدةً ومجموعةً من الأفكار والقيم التي تتيح تنظيم التفاعلات بين الأفراد والجماعات وتأويلها؛ فتحدد أصل شخصٍ وقبيلته وعائلته ودينه وجنسيته، يسمح لنا بتوقع السلوك الذي سيصدرُ عنه وتقييمه. وتحمل الهوية الجماعية معلوماتٍ (صحيحة أو خاطئة، أحكام مسبقة) عن الآخر وعن العلاقة المناسبة اتجاهه.

ويمكن أن تظهر الهوية الجماعية بوصفها نظامًا تصنيفيًا². كما يمكن أن تستخدم للتعبئة وأداةً سياسيةً في إطار التنافس على السلطة. ويفترض ذلك أن تكون الجماعة المعنية منظمة (أو في طور التنظيم) بطريقة غير رسمية (القبيلة)، أو رسمية (جمعية، حزب سياسي، حركة اجتماعية... إلخ). وتشدد النظريات الغائية على البعد العملي للهويات الجماعية؛ فالهويات الجماعية وسيلةٌ قابلةٌ للتعبئة من أجل الاستئثار بالسلطة. كما أنه في وسع الزعماء السياسيين أن يلجأوا إلى وحدة جماعاتهم وتعبئتها لتحقيق أهدافٍ فرديةٍ أو جماعيةٍ³.

4- بين الهوية الجماعية والهوية القبلية

لا تفيدنا الهوية القبلية في تحديد الأفراد وانتماءاتهم، وما يحبونه وما يكرهونه؛ فغايتها لا تهدف إلى التصنيف فقط (من معنا ومن ضدنا؟ مثلاً)، بل إنها تشكّل أساسًا مجموعةً من المبادئ والقواعد، تحدّد بموجها القوانين والأدوار التي يجب أن يضطلع

1. Ibid.p 16.

2. Ibid., p.15.

3. Ibid, p 15.

بها الفرد وسط الجماعة؛ فالاستفادة من المرافق الاجتماعية (المسجد/السقي/الرعي/ المساهمات) هي حقوق وواجبات مشروطة ومحكومة بأوامر وسلطات مجالس تُفوض إليها مهمة تدبير تلك المرافق. الشيء الذي يدفع إلى القول، إنّ الهوية القبلية تتخذ مظهر هوية جماعية، لأنّ التقيّد بأوامرها هو منبع سلطتها الجماعية التي تبتّ في كلّ ما يتصل بالعقوبات والجزاءات التي تنزل بالأفراد.

إنّ خاصيتي الانفتاح والانغلاق هما أهمّ ما يميّز الهويات الجماعية. وإذا كانت الهويات الجماعية تتحدّد انطلاقاً من محتوياتها: أمازيغية، أو عربية، أو سلفية، أو إسلامية، أو قومية، فإنّه يجب التمييز بين مستويين: أحدهما مرتبط بالمحتوى، والآخر بالشكل، ولا يقلّ هذا الأخير أهمية عن الأول، إن لم يفقه أهميته؛ فعلى سبيل المثال: صيغة: "نحن ب" ولا شيء غير "ب" تُلخص تصوّراً أحاديًا ومنغلقًا عن الهوية، وبإمكانها أن تقترن بمحتويات مختلفة: يمكن للهوية "ب" أن تكون هوية مسلمين متبنيين لإيديولوجية إسلاموية ما، أو عربيًا متبنيين لإيديولوجية عربية، أو أمازيغ، أو أكردًا، ينتمون لإيديولوجية عرقية. في المقابل تتضمن صيغة: "نحن أولاً ب" ثم "ج" بعد ذلك، تصوّراً منفتحاً للهوية بصورة نسبية. وتعتبر صيغة: "نحن أ" و "د" و "ج" المرتبطة بالهوية الجماعية، أكثر الصيغ انفتاحاً قياساً إلى الصيغتين السابقتين.

ويذهب المؤلف إلى أنّ الهوية الجماعية تحيلنا على محتويات ثقافية، ولغوية، ودينية. فقولي إنّي أمازيغي، أو مغربي، أو عربي، أو مسلم... إلخ، يدلّ على الجماعات التي أنتهي إليها. لكن في وسعي أن أقاسم انتماءً بعينه مع أناس آخرين دون أن أفهم هذا الانتماء، بالضرورة كما فهموه. فبإمكاني أن أكون مع تشجيع الاهتمام بالثقافة الأمازيغية، أو العربية، أو الإسلامية. وأكون، في الوقت نفسه، ضد الإيديولوجيات التي تمثّلها بصورة أحادية، وحصريّة، ومستبدّة، وشمولية؛ فالمسألة في رأيه، ليست في أن

أكون نقدياً بالقياس إلى هذا المحتوى الإيديولوجي أو ذاك فحسب، وإنما في أن أكون أيضاً نقدياً، خاصة إزاء هذا الشكل أو ذاك من الأشكال الهوياتية¹.

5-الهوية الأحادية

أما التصور الأحادي للهوية، فيتغذى على الإعلاء من هوية متفردة وحيدة يمكن صياغتها في نحن "أ" ولا شيء غير "أ". مما يعني أنها هوية تُقصي التعدد، والتراكم، أو حتى الجمع بين هويات مختلفة. إنها هوية تسعى إلى حجب كل الهويات الأخرى، وتستقوي بالحدة والعنف على الصّعيد الكوني، مما يجعل فضاءاتها قابلة للاشتعال في أي لحظة. ويجد هذا التصور في التفرد العرقي والإثني أو الديني مجالات ملائمة في تصريف سلوكاته. كما يعيد تشكيل وتقييم خطابه وفقاً لما يرغب في تحقيقه من خلال تأويل التراثين، الثقافي والديني بصورة خاصة.

وهناك إيديولوجيات تلزم المنضوين تحتها بأن يُعرفوا بهويتهم بصفتهن مسلمين فقط، وأن ينسوا ارتباطهم بقبيلتهم ووطنهم وأمتهم. وعلى المسلم أن يحتفظ فقط بهويته الدينية، وينكر على نفسه أي هوية أخرى، موروثية كانت أو غير موروثية؛ إذ لا ينبغي، في نظر تلك الإيديولوجيات، أن يتم خلط الهوية الإسلامية بهويات أخرى. وبالتالي، فإن الارتباط بجماعات أخرى مذموم ومرفوض. إننا نقول مثلاً: إنني تونسي مسلم، أو مغربي مسلم، أو إنجليزي مسلم، أمر مرفوض على الإطلاق. وتمثيلاً عن هذا التصور، طلب الأفغاني من المسلمين ألا يعترفوا بغير رابطتهم الدينية (علاقة المُعتقد)، وأن يرفضوا أيّ ولاء غير الولاء للإسلام. والسبب في ذلك أن الإسلام ينظر إلى رابطة التقوى، لا إلى روابط القرابة بينهم، أو رابطة الدم، أو مرتبتهم الاجتماعية، أو قبائلهم.

1. 1. Rachik Hassan, Éloge des identités molles, op cit., p.16.

إنّ تاريخ الإسلام يُعلِّمنا أنّ الرّابطة الوحيدة الذي يجمّعهم هو رابطة الدّين¹:

" فيا أيّها الأمّة المرحومة، هذه حياتكم فاحفظوها، ودمائكم فلا تُريقوها، وأرواحكم فلا تُزهقوها، وسعادتكم بثمنٍ فلا تبيعوها دون الموت. هذه هي روابطكم الدّينيّة فلا تغرّبكم الوسوس، ولا تستهويكم التّرهات، ولا تدهشكم زخارف الباطل. ارفعوا غطاء الوهم عن باصرة الفهم، واعتصموا بحبال الرّابطة الدّينيّة التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها العربيّ بالتّركي، والفارسيّ بالهنديّ، والمصريّ بالمغربيّ، وقامت لهم مقام الرّابطة النّسبيّة، حتّى أن الرّجل منهم ليألم لما يصيب أخاه من عاديّات الدّهر، وإنّ تناءت دياره وتقاصت أقطاره"².

أمّا النّمودج الأكثر حدّةً لهذا التّصوّر الهويّاتي فنجدّه عند سيّد قطب (1906-1966)، الإيديولوجي السّلفيّ المصريّ، أحد أكبر المدافعين عن تصوّر انغلاقيّ في التّصوّر الأحاديّ للهويّة؛ فهو يختزل المسلم في عقيدته. وبما أنّ الإسلام يجمّع تحت رايته الأسود، والأصفر، والأبيض، والأحمر، والعربيّ، والفارسيّ، فإنّه يعتبر الرّابطة الرّوحية الأقوى في تحديد هويّة المسلم. وبذلك يحزّر الإسلام المسلم من أيّ انتماء إلى الأرض أو القبيلة أو الدّم؛ وهي ضروب الارتباط التي عرفها المجتمع الجاهليّ، ثمّ جاء الإسلام فوضّع حداً لها³. كما يوضّح أنّ الحضارة الماديّة والتّكنولوجيا تنتمي إلى البشريّة، ومن ثمّ، يمكن للمسلمين تملك أسبأها. وعلى الرّغم من قوّة الغرب الماديّة والاقتصاديّة والعسكريّة والعلميّة، فإنّ زعامة الغرب في طريقها إلى الزّوال، وانتهى دورها، ولم يعد الغرب يملك رصيّدًا من القيم يسمح له بالقيادة.

1. الأفغاني جمال الدّينوعبده محمد، المؤلّفات الكاملة، 1884، ص 103-106.

2. نفس المرجع.

3. قطب سيد، معالم في الطريق، 1964، بدون تاريخ، ص، 54-72.

ويخلص قُطْب إلى ضرورة بروز قيادة جديدة، قادرة على أن تزود البشرية بقيمٍ جديدةٍ، وحده الإسلام من يملكها. وفي رأيه، يعيشُ العالمُ كلُّه اليومَ بمؤسَّساتِهِ في جاهليَّةٍ. وهذا ينطبقُ على مجتمعات عصرنا، التي لا تدين بالإسلام (الشيوعيَّة، المسيحيَّة، اليهوديَّة، الوثنيَّة)، كما ينطبقُ على المجتمعات التي تدَّعي، في رأيه، أنَّها مُسلمة. [...] والمرء من أهل الجاهليَّة لا لأنَّه لا يؤمن بالله الواحد، وإنَّما لأنَّه لا يعترف بحاكميَّته على مستوى التَّشريعات والقيم والعادات... إلخ. ففي نظر قُطْب، يجب أن يكون مصدرُ التَّشريع هو الله ولا شيء غير الله، وليس الشَّعب والبرلمانات، أو الأحزاب السِّياسيَّة، أو أيُّ مصدرٍ بشريٍّ آخر. تعريفُ المسلم، إذن، يتمُّ على الصَّعيد الإيديولوجيِّ لا الدينيِّ، وجاهليَّةُ النَّاس، في عصرنا، تقومُ على أساس الاعتداء على سلطانِ الله في الأرضِ، وعلى أخصِّ خصائصِ الألوهيَّة، وهي الحاكميَّة.

وفي المغرب يمثِّل العالم السَّلفيَّ عبد السَّلام ياسين (1928-2012) أقوى نموذج عن التَّصوُّر الأحاديِّ الحصريِّ للهويَّة. وهنا أيضا نجد الدَّعوة نفسها: ينبغي التَّخلُّص من العصببيَّات القائمة على الدَّم والقبيلة والجنساليَّة وصفها الرِّسول بالجاهليَّة؛ فالحديث عن أصالة الجنسيَّات واللِّغات التي تصنع النِّخبة المتغريَّة (occidentalisée) يعني تنكُّرًا للدين، وعودة إلى الوثنيَّة، وهي التي تُعلي من شأن الولاء إلى الجنس واللَّون واللِّغة والجنسيَّة. إنَّ الولاء إلى الله يتناقض كليَّةً مع الولاء إلى العرق أو القوميَّة. ويأسف عبد السلام ياسين، على أنَّ الهويَّة الإسلاميَّة قد ضاعت في متاهة الجنسيَّات والإيديولوجيَّات والولاءات الدَّنيويَّة. وتشكَّل هذه الانتماءات، المنظور إليها بوصفها انتماءاتٍ سطحيَّة، عوائق تحول دون بناء مجموعةٍ إسلاميَّةٍ متجانسةٍ. ومن المعروف أنَّ الجنسيَّة في رأيه طاعونٌ يفرِّق بين المسلمين؛ إنَّها تقليد للجاهليَّة. ومن ثمَّ، فليس لها مكانٌ في الإسلام، وإنَّما الدين دينُ الوحدة الذي لا يميِّز بين الشُّعوب والأقوام واللِّغات

والحدود التي تفرّق بين الأمة الإسلاميّة. فالرباط الذي يصل الفرد بالجماعة، رباطُ أخوةٍ إيمانيّةٍ، رباطٌ بين أعضاء الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضوٌ، تداعى له سائر الجسد بالحَمَى والسهر، كما جاء في الحديث النبويّ.

يخلُص الباحث أخيراً إلى أنّ الهويّات غير الإسلاميّة مرفوضة، في نظر هذه الإيديولوجيّات الأحاديّة، لأنّها بمنزلة ولاءات دنيويّة وجاهليّة تزرع الفرقة في جسد الأمة الإسلاميّة. وهذا هو الذي يُفسّر هجومها العنيف على التّزعتين القوميّة والعروبيّة والايديولوجيا الشيوعيّة. في هذه الحالة لا يرتسم أيّ أفقٍ من أجل المصالحة بين الهويّات.

يتفرّع عن الهويّات الأحاديّة تصوّر آخر، يشدّد على النّقاء الثقافيّ للهويّة الجماعيّة. في هذا السياق يناقش حسن رشيق نموذج المثقّف الأمازيغيّ ممثلاً في علي الصّافي، الذي يرى أنّ الهويّة المغربيّة هويّة أمازيغيّة خالصة ومستقلّة، ولا يمكن الخلط بينها وبين هويّات أخرى، وقوامها اللّغة والأرض. فقد تميّز الأمازيغ عن سائر الشّعوب منذ أن اختاروا إفريقيا الشماليّة موطنًا لهم والأمازيغيّة لغتهم. والدّفاع عن نقاء الهويّة الأمازيغيّة سببه إقصاء كلِّ مُكوّن خارجيّ، كالإسلام واللّغة العربيّة تحديداً. ويذهب الصّافي إلى أنّ الإسلام لا يمكنه أن يكون عنصراً هويّاتياً، لسببٍ بسيطٍ هو أنّه لا يُقوّض هويّة الشّعوب التي اعتنقته. ولأنّا لإسلام دينٌ موجّهٌ إلى البشريّة كلّها، فإنّه يتعالى على الهويّات بأكملها. ويجب على المغاربة أن يفتخروا بالإسلام الذي انصهر في الهويّة الأمازيغيّة، بيد أنّه لا يُحدّد طبيعة هذه الهويّة قط. والسبب في ذلك أنّ عنصراً واحداً من عناصر الهويّة لا يمكنه أن يحدّد كلّاً معيّنًا. والشّيء عينه ينطبق على اللّغة العربيّة التي لا يمكن مطابقتها مع الهويّة الأصليّة، فروح شعبٍ من الشّعوب تتمثّل في لغته الأصليّة. وتبنيّ دينٍ جديدٍ والتحدّث بلغةٍ أخرى لا يغيّر في شيءٍ من نقاء الهويّة المغربيّة

القائمة بصورةٍ جوهريةٍ على اللغة الأصلية وعلى الأرض.

والأمريكيون لم يغيروا هويتهم بذريعة أن رئيسهم السابق رولاند ريغان (Roland Reagan) كان من أصولٍ إيرلندية. كما أن العرب الذين عاشوا وسط الأمازيغ، اعتبروا أنفسهم أمازيغ. وذلك هو منطق البوتقة أو ما يُطلق عليه بالإنجليزية *Melting pot*: فقد عُدَّت الهوية الأمازيغية بوتقة امتصّت وطابقت بين كلِّ الهويات الخارجة عنها¹.

6- الهوية التراكمية

ينتقل رشيقي إلى الهوية التراكمية التي تتضمن معيارين في تحديد الهوية. يمكن لهذه الهوية أن تكون هويةً مزدوجةً (أو ما يسمى بالإنجليزية *hyphen identity* الهوية الواصلة) أو هويةً متعددةً (أكثر من هويتين). والطابع المنفتح لهذا الشكل من التصنيف رهينٌ في الوقت نفسه بعدد الهويات المتاحة وبطريقة تصنيفها. وتعمل جماعةٌ ما على وضع هويتها الأصلية في الصدارة، كما في مثال: أنا إفريقي - أمريكي. ويزداد تعقُّد المسألة حينما لا يكون التنظيم تسلسلاً زمنيًا، بل رمزياً².

لقد تمَّ حلُّ صراع الولاء إلى هويةٍ محدَّدةٍ بطرقٍ مختلفةٍ، وأكثر الحلول راديكاليةً هو القضاء على كلِّ إمكانيةٍ للصراع من خلال تفضيل تصوُّر للهوية يكون وحيداً. وتنطوي باقي الحلول بالضرورة على ضروبٍ من التوتُّر والحيرة والتَمزُّقات الممكنة. فمن الممكن أن يُدفع المرء نحو اختيار بُعدٍ من أبعاد هويته على حساب بُعدٍ آخر، وتلك حالة طبيبٍ كاثوليكيٍّ يُفضِّل، على عكس القيم التي ينادي بها دينه، الدِّفاع عن الإجهاض. أمَّا الحلُّ الآخر، فيتمثَّل في بناء ترابعية بين الهويات المعنية. وفي هذه الحالة لا يكفي المرء أن يعلن عن ولائه لهذه الهوية أو تلك، وإنَّما ينبغي له، بالإضافة إلى ذلك، أن يشير إلى

1. Rachik Hassan, Éloge des identités molles, op cit, p. 35.

2. Ibid., p. 36.

طبيعة الهوية التي يعترف لها بولائه الأكبر؛ فلا يكفي أن يكون المرء مسلماً وتونسياً مثلاً، كما أنه لا يكفي أن يكون عربياً وتونسياً، بل يجب عليه، علاوة على ذلك، أن يؤكد ما إذا كان مسلماً قبل كل شيء، أو تونسياً، أو عربياً.

7- الهوية المتعددة¹

تعتبر الهوية المتعددة في نظر المؤلف الهوية المهملة في الأشكال الهوية، يتولى الذود عنها هم مثقفون غير ملتزمين في منظماتٍ وهيئاتٍ سياسيةٍ ومجموعاتٍ أقليةٍ ما فتئت لغتهم وثقافتهم تتعرض للتهميش والتجاهل، فالعالم العربي يعاني، في نظر عالم الاجتماع المغربي عبد الكبير الخطيبي (1938-2009)، ما يسميه الوهم الوحدوي (*illusion unioniste*)؛ ففكرة الأمة العربية وفكرة الأمة الإسلامية، فكرتان تعبران عن "تبعية تيوقراطية". حيث يوجد خلطٌ بين الفكرة والاعتقاد في الشيء الواحد (Un) وبين واقع العالم العربي، وهو واقع متنوعٌ تخترقه تقسيمات وتباينات تتفاوت حدتها من جهة إلى أخرى. وهذا ما كانت قد برهنت عليه حرب لبنان بصورة مؤسفة. والعالم العربي الذي هو عالمٌ متعددٌ لا يشكّل في ذاته وحدةً معينة، وكليةً متناغمةً ومتجانسةً يمكن إدراجها في نظامٍ وحيدٍ للهوية.

وانطلاقاً من السبعينيات، انتقدت الحركة الأمازيغية وحدوية اللغة والثقافة في الإيديولوجية القومية العربية لصالح التنوع اللغوي والثقافي في الأمة المغربية، واقترحت تصوّراً بديلاً للوحدة غير أحادي للتنوع الثقافي. وقد رفض ميثاق أكادير الذي وقعت عليه هيئات أمازيغية عام 1991 تصوّر الحركة الوطنية القائم حصراً على الإيديولوجية القومية العربية وحدوية اللغة والثقافة، وتبنّت العمل بشعار الوحدة في التنوع، وحددت هوية الثقافة المغربية من منظور المكونات المتكاملة، تتكوّن

1. Ibid, p. 44.

الثقافة المغربية من عدة روافد هي: الثقافة الأمازيغية، والثقافة العربية الإسلامية، والثقافة الإفريقية، والثقافة الكونية".

شهد هذا النمط من الإيديولوجيا القائم على عمقٍ تاريخيٍّ متجذّرٍ في التاريخ بألاف السنين توترًا حادًا بين ما هو متعدّدٌ من جهة، وما هو أصليٌّ وخاصٌّ من جهة ثانية. حيث قدّمت الثقافة الوطنية المغربية بوصفها ثقافةً متعدّدة الروافد، في الوقت نفسه الذي رُفعت فيه أسس أحد مكوّناتها، أي الأمازيغية، باعتبارها مكوّنًا نوعيًا وأصليًا. فاللغة الأمازيغية هنا لغة الهوية الأولى والرافد المقدّس والخالد للشخصية المغربية، حسب أدبيات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافيّ (ARMEC). إنّ الثقافة المغربية نهرٌ ذو روافد متعدّدة، بينها رافدٌ مقدّسٌ وحيدٌ لأنّه يمثّل الهوية الأولى، والإحالة هنا إلى ماضٍ أصليٍّ لا ينسجم مع تصوّر متعدّد للهوية.

يبدو الخطاب الهويّاتي أكثر انسجامًا مع الإيديولوجيات الواحديّة التي تتصوّر الجماعات بوصفها جماعاتٍ متجانسةٍ مع ماضٍ ثابتٍ لا يتغيّر، ومع ثقافةٍ وحيدةٍ وثقافةٍ خاصّةٍ؛ فالهوية المتعدّدة فكرةٌ لا تنسجم مع فكرة الخصوصية الأثيرة لدى الإيديولوجيات المتمحورة حول ماضٍ ثقافيٍّ موروثٍ عن الأسلاف؛ إذ تدمج فكرة الخصوصية بالضرورة تفاوتًا بين مكوّنات ثقافةٍ ما. والمسألة تكمن في معرفة كيف يمكننا التخلّص من قاموس الإيديولوجيات الأصليّة مع الرقيّ في ذات الوقت بتصوّر متعدّد للهوية.

8- الهوية الموروثة

يمكن أن تقوم الهوية على استمراريّةٍ متواصلةٍ تهدف إلى ربط النّاس بأجدادهم وأسلافهم. وتعود إلى المفكرين مهمّة إضفاء طابعٍ ثقافيٍّ على هذه الاستمراريّة، من خلال مدحها وتخليدها، تلك هي حالة الهويّات العرقية والقوميّة. وفي المقابل يمكن للهوية أن

تندرج ضمن استمراريّة يجب البحث عن محتواها في الماضي، لكنّه ماضٍ موغل في القدم. وثمّة جانب غير مرغوب فيه من التّاريخ ينبغي رَدْمُهُ للوصول إلى ماضٍ خالص وعصرٍ ذهبيّ.

تلك حال الإيديولوجيّات الإسلاميّة والإصلاحية والأصوليّة التي تتمرّد على الموروث. وفي مثل هذه الحالة نحن أمام موروث مزدوج: موروث مباشر وغير مرغوب فيه حلّ خلال قرون محلّ الموروث المرغوب فيه المرتبط بزمنٍ مثاليٍّ ممثّلٍ في زمن النّبي محمّد (ص) وصحابته. ذلك أنه غالباً ما تكون الهويّة الموروثة هويّةً مستبطنةً لدى الأفراد، ويقتصر التّفكير فيها على المثقّفين فحسب، بينما يعيشها العوامّ من النّاس دون علمهم. لننظر في صورةٍ أخرى من صور الهويّة حيث تكون الهويّة الموروثة مفروضةً بصورةٍ واضحةٍ. الأمر هنا لا يتعلّق فقط بالقول: "أنت تتحدّث اللّغة "أ" فأنت إذن "أ"، أو أنت تنتمي إلى مجموعة "أ" فأنت إذن "أ". ففي حالة الهويّة المفروضة، يقال للمرء ما يجب أن يكون عليه، شاء ذلك أم أبى. ومن ثمّ لا يُسمح للمرء بحقّ القبول أو الرّفص. هنا يعود حسن رشيق الى المفكر القومي العربي خليل الحصري، الذي يتساءل:

"من هو العربيّ؟ قال أحدهم: العربيّ هو الذي يتكلّم العربيّة ويريد أن يكون عربيّاً"، ويعلق الحصري بأنّهم يعترض على القيد الأخير قائلاً: "قد يكون المرء عربيّاً، غير واعٍ لعروبته"، فعندما نجد شخصاً لا يعترف بعروبته ولا يعترّ بها على الرّغم من كونه عربيّ اللّسان، وعلى الرّغم من انتسابه إلى شعب عربيّ، يجب علينا أن نبحث عن الأسباب التي تحمله على الوقوف هذا الموقف.

لقد دافع خليل الحصري عن تصوّر ماهويّ للهويّة قائمٍ على هويّة اللّغة والثّقافة والتّاريخ العربيّ، فالمرء يكون عربيّاً لأنّه يتحدّث اللّغة العربيّة، أو لأنّه ينتمي إلى دولةٍ عربيّةٍ. والعربيّ عربيّ، لا بفعل رابطة الدّم مع جدّ عربيّ، بل بفضل رابطةٍ روحيّةٍ مع

شعراء سابقين مثل أبو العلاء المعري أو أبو الطيب المتنبي. بيد أنه لا يتوقف عند هذا التخصيص الصّارم للهوية العربية، بل إنه يفرضها حتى على أولئك الذين يجهلونها أو يرفضونها. وما يصدّق على القومية يصدّق أيضاً على العروبة؛ فالعربيّ الذي يجهل عروبتة، وليس فخوراً بها ويرفضها، يجب اعتباره عربياً، "إنّه عربيّ شاء أم أبى، اعترف بذلك أم لم يعترف. في الحالة الحاضرة، إنّه عربيّ جاهلٌ أو غافلٌ أو عاقٌ أو خائنٌ... لكنّه عربيّ في كلّ الأحوال، عربيّ فقد ضميره..."¹

لا يُخفي خليل الحصري تعاطفه مع تصوّر ألمانيّ للأمة قائم على وحدة اللّغة، ورفضه أفكار المؤرخ الفرنسي إرنست رينان التي تمدح فكرة الإرادة. فإن يكون المرء مصرياً أو عربياً، ليس مسألة إرادة، لأنّ الإنسان لا يصبح عربياً بعد تفكيرٍ أو اختيارٍ، فلا أحد اختار لغة الجماعة التي ينتمي إليها. والمرء يولد عربياً ويحسّ بعروبتة بحسب ظروف وسياق الجماعة التي يعيش فيها. وللعروبة بعدٌ مزدوجٌ: موضوعيٌّ (ولادة، لغة، تاريخ). وذاتيٌّ (شعور، ضمير...). يميّز الحصري بين "كون المرء عربياً" وبين "شعوره بعروبتة"، إلاّ أنّه يرفض القول عن فردٍ واعٍ بعروبتة بأنّه غير عربيّ، وبأنّه صار كذلك؛ فهو فردٌ عربيّ على الرّغم من إنكاره لعروبتة. وهنا تكون الغلبة بصورة مستبدّة، للبعد الموضوعيّ للهوية على البعد الذاتيّ؛ فعربيّ ما هو عربيّ موضوعياً، ولا يعمل شعوره بعروبتة ووعيه بها إلاّ على العودة بالأمر إلى جوهرها الطّبيعي. والفرد الذي يجهل عروبتة فردٌ ضالٌّ يجب أن يهتدي إلى الطّريق الصّحيح. وعن ذلك يضرب أمثلةً لمثقفين سبق لهم أن أنكروا عروبتهم وتحولوا في نهاية المطاف إلى الاعتراف بها. وهو تحوّل مفارق لا يتوجّه فيه المتحوّل إلى شيءٍ آخر، أو إلى اعتقادٍ جديد، وإنّما يكتشف حالةً شعوريّةً قديمةً مستترّةً وكامنةً.

1. Rachik Hassan, Éloge des identités molles, op cit p.53,

9-الهوية المكتسبة¹

ترتبط الهوية المفروضة على الصعيد الفردي، بالمجتمعات التقليدية التي تكون فيها العناصر الهوياتية متوارثة: اسم الأب، أصله، مهنته، وضعه الاجتماعي، (نبيل، فلاح، شريف، من عامة الناس...). ولأنها هوية ثابتة ومتوارثة من جيل إلى آخر، فهي تفرض نفسها فرضاً على الأفراد الذين يحملونها. في المقابل، ترتبط فكرة هوية مكتسبة تقطع دليلاً مع وضع الأب (محامية، ابنة فلاح...)، أو مع مجموعة انتماء (تغيير الجنسية أو اعتناق لدين جديد...) بالمجتمع الحديث. وهذا النوع من الهوية المركب والدينامي يمنح حريةً واستقلاليةً أكثر إلى الأفراد الذين يتمكنون من التحرر من التراث الثقافي والانتماء لجماعات وفئات اجتماعية مختلفة عن أسلافهم، ومن ثمة اكتساب هويات جديدة.

وقد عُرف عن محمد عابد الجابري (1935-2010) أنه فيلسوف مغربي من أصل أمازيغي، لكنه لا يعترف بـ "المسألة الأمازيغية"، ويدافع في المقابل عن الهوية العربية. وجواباً عن سؤال "ما العربي؟ قال الجابري: "إنه سؤال لا يحتمل إجابةً واحدةً. ذلك أن الهوية العربية تختلف باختلاف من سي طرح عليهم هذا السؤال، وهم أطراف تختلف رؤاهم ومصالحهم، مما يجعل من لفظة "العربي" مفهوماً مصنوعاً ومتغيراً؛ فبالنسبة للعامة من عوام المغرب العربي، ستكون الإجابة بالتأكيد: "العربي هو المسلم الذي يتعرض لضغط الأوروبين النصارى واستغلالهم". وفي الشرق ستكون الإجابة بدون شك: "العربي هو واحدٌ من أفراد الأمة العربية التي جزأها الاستعمار إلى كيانات مصطنعة".

يرى محمد عابد الجابري أنه من الطبيعي أن تكون الإجابات المقدمة للسؤال السابق مختلفةً ومتعددةً. وفي هذا يختلف الجابري بصورة ملموسة عن المفكرين الذين

1. Ibid., p. 44.

يُقرُّون بتعريفٍ واحدٍ للهويّة، ليس أمام النَّاس من خيارٍ غير حمله. والسَّبب في رأيه بأنَّ الهويّة هي وجودٌ (Existence) وماهيّةٌ (Essence) في الوقت نفسه. لكن في مجال الحياة الاجتماعيّة، "الوجود سابقٌ على الماهية دومًا، بمعنى أنّ الماهية ليست معطًى نهائيًّا، وإنّما هي شيء يتشكّل، شيءٌ يصير"، حسب تعبيره. وعندما يؤكّد على أن "يكون الإنسان عربيًّا يعني أن يكون عربيًّا"، فإنّه يجنح مرّةً أخرى نحو تصوّر ذاتويٍّ للهويّة. فالأمر لا يتعلّق فقط بجماعةٍ لها لغتها وثقافتها، كما يريد التّصوّر الماهويّ، وإنّما برغبة في المساهمة في تحقيق الوحدة العربيّة. باختصار، العربيّ في رأي الجابري هو من يريد أن يكون عربيًّا.

10- الهويّة الشّموليّة¹

لا تقول لنا الهويّة الجماعيّة "من نكون" فقط، بل أيضًا ما يجب علينا فعله، فربي نظامٌ من المبادئ التي يجب التّقيّد بها في الحياة اليوميّة. كلّ هويّة جماعيّة هي هويّة أمرّة، لأنّها تُملي علينا طُرقًا في كفيّة اللّباس وإفشاء السّلام وطريقة التّأثيث والاحتفال بالأعياد. إنّها تتضمّن مجموعةً من الالتزامات والعقوبات الصّريحة أكثر فأكثر. أمّا بخصوص الهويّات الجماعيّة المألوفة فإنّ الإكراه يكون ضعيفًا. ونحن أقرب ما نكون هنا إلى منطلق المراسم والآداب، حيث يكون الخيار فقط أمام النَّاس كي يتقيّدوا ببعض المبادئ. بالنّسبة للمغاربة مثلًا، يُستحبُّ أن يؤثّثوا بيوتهم على الطّريقة المغربيّة، وأن يلبسوا لباسًا مغربيًّا خلال الاحتفالات المنزليّة أو الدّينيّة. ولا يترتّب على عدم التّقيّد بذلك أيّة عقوبة. وأكثر الحالات شيوعًا دومًا، هي حالة المتدخّلين باللّغة الفرنسيّة، الذين يجدون أنفسهم محلّ سخريةٍ خلال الاجتماعات أو اللّقاءات، لحثّهم على الحديث باللّغة العربيّة. كما لا توجد أيّة عقوبة صوريّة ضدّ أولئك الذين لا يشترطون

1. Rachik Hassan, Éloge des identités molles, op cit p. 67.

موادّ كُتِبَ عليها "صُنِعَ في فرنسا". لكن يتفق أن يشير الصحفيون بالبنان إلى سياسيّ فرنسيّ يدافع عن مبدأ الصنّاعة المحليّة، وهو يركب سيّارةً من صُنِعِ ألمانيّ.

وتنحو أدلجة الهويّات الجماعيّة إلى تصريف الهويّة بوصفها إلزامًا على أساس نمطٍ سلطويّ استبداديّ. فقد اتّخذ مصطفى كمال أتاتورك، أوّل رئيس لتركيا، سلسلةً من القرارات بين عامي 1923 و1938، تهدف إلى إضفاء الطابع الغربيّ على الثّقافة التّركيّة. حيث مدّها بأسباب الحداثة الغربيّة، وأنكر على الأتراك أن يلبسوا الطّربوش الذي عدّه رمزًا لجهل الإمبراطوريّة العثمانيّة وتعصُّبها، وحثّهم على أن يضعوا مكانه القبّعة بوصفها رمزًا للعالم المتحضّر. واستبدل الحرف العربيّ بحرفٍ تركيّ مُستلهمٍ بصورةٍ واسعةٍ من الحرف اللّاتينيّ. كما رفض على النّساء العاملات ارتداء الحجاب، وشجّع على نشر الفنّ الغربيّ (سماع الموسيقى في الرّاديو، ارتياد الأوبرا، رقص الباليه، المتاحف). وكان الهدف من كلّ هذه التّغييرات وغيرها إخراج تركيا من المناخ الثّقافيّ الشّرقيّ والعربيّ-الإسلاميّ، وإحاقها بمناخ الثّقافة الغربيّة الحديثة.

11- من الكلّي إلى الشّموليّ

تهدف الهويّة الشّموليّة إلى تنظيم مرافق الحياة كلّها داخل المجتمع، الأسريّة منها والسياسيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة. وتتوجّه بالخصوص إلى كلّ ما تراه العين، أي الجسد واللبّاس كما أشرنا. هما هدفها المثلّيّان بسبب أبعادهما الفرجويّة. والنّاس يقولون - أو هم مضطّرون إلى أن يقولوا- من يكونون من خلال لباسهم (الطّربوش، القبّعة، العِمّامة، الحجاب، اللّباس، الجلابة)، والجسد (الشّعْر المتدليّ، حليقي الرّؤوس، الوشم، طريقة إعفاء اللّحية)، وطريقة إفشاء السلام. كما تفرض الهويّة الشّموليّة على صعيد العلاقات الاجتماعيّة قيودًا وإكراهاتٍ تتّصل بالشريك الذي يجب اختياره في الحياة (صديق، زوج، قريب، زملاء، زبائن، حلفاء، أصهار). بخصوص

ذلك يورد حسن رشيق مثال راڤي شنكار (Ravi Shankar)، وشريكه علي أكبر خان (Ali Akbar Khan) اللذين يلعبان على آلة السارود¹ Sarod؛ إذ سيكون خروجًا عن السياق وصفهما بالموسقيين الهنديين أو المسلمين عندما يلعبان معا، حتى لو اتفق أتمهما في حياتهما يُعرّفان بنفسهما تبعًا لدين كلّ منهما.

للإيديولوجيا الدينية حظوظًا أوفر في أن تتحوّل إلى إيديولوجيا شموليّة؛ لأنّ مرجعيّتها الأولى - الدين - هي سلفًا نظامًا من المعتقدات والطّقوس. ويمكن لهذا النظام الكلّي أن يتحوّل من قبل الإيديولوجيات إلى نظامٍ شموليّ. والهدف الأسمى يتمثّل في تطبيقٍ كاملٍ للإسلام، ولا شيء غير الإسلام، سواء على صعيد الحياة الخاصّة أو الحياة العامّة، وكذلك في النظام السياسيّ، وفي العقليّات والعادات واللّباس والتّعليم والعدالة والاقتصاد... إلخ. وفي وسع شعار "الإسلام هو الحلّ" الذي يثوي تطبيقًا شموليًا للشريعة الإسلاميّة أن يغري مسلمًا عاديًا يكتفي بالإجابات البسيطة، فأية أمنيّة أكثر من هذه الأمنيّة التي يرى فيها هذا المسلم البسيط شريعته وقد طبّقت في جميع المناحي الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة. ينبغي فقط التذكير بأنّ الرّهان ليس من طبيعّة دينيّة، وإنّما إيديولوجيّة في المقام الأوّل، وأنّ الإيديولوجيا الدينيّة بخلاف الدين، ليس موضوعها المقدّس، وإنّما السياسة. وأنّ وراء التوسّع الظاهر للإسلام تكمن الغاية المستهدفة في هيمنة إيديولوجيا ما، وللقائمين عليها.

وعندما يُوظّف الإسلام على الصّعيد السياسيّ كأداةٍ، فلم نعد عندئذٍ أمام دينٍ، وإنّما إزاء نسقٍ ثقافيٍّ يُحوّل الدين إلى إيديولوجيا. ومن ثمّ إلى نظامٍ ثقافيٍّ دنيويٍّ (profane). وقد تكون المقومّات التي تؤنّث هذا النظام دينيّةً تحيل إلى القرآن والحديث بوصفهما مصدرين للتّشريع، بيد أنّ نتاج بلورتهما وسيرورته إيديولوجيان أوّلا وقبل كلّ

1. هي آلة موسيقية هندية مشهورة ظهرت في شمال الهند، تُستعمل في الموسيقى الهندية الكلاسيكية.

شيء. وهما نتاجٌ وسيرورةٌ يتمّ ترتيقهما بالإيديولوجيات، ممّا يجعلهما من نتاج الأرض وليس السماء. من ثمّ يمكن لهذه الإيديولوجيا أن تبرّر إنشاء الخلافة، ومنع الاختلاط، وحظر الموسيقى والرقص والفنون البصريّة والسنيما والنحت والتلفزيون، من خلال تأويلها للنصوص الدينيّة تأويلاً ينسجم مع مقاصدها وأهدافها... إلخ.

12- الهوية الانتقائيّة¹

في مقابل الهوية الشموليّة، تحدّد الهوية الانتقائيّة للنّاس مَنْ يكونون؟، وماذا يجب عليهم فعله في مناسباتٍ محدّدة، وضمن قطاعاتٍ محدودةٍ من الحياة الاجتماعيّة؟ والمشكل عينه الذي تواجهه الهويتان: المتعدّدة والدّاتويّة، يكمن في أنّ الإيديولوجيات نادراً ما تُدافع عن الممارسات الانتقائيّة للهويّة، وحتّى عندما لا تكون تلك الهويّات شموليّة، فهي لا تعمل على إيضاح هذا التّوع من الممارسات، ولا تأبه به.

إذ يمكن للإنسان أن يُبرز هويّته من خلال ارتدائه لنوع اللباس خلال بعض المناسبات المرتبطة بالأعياد، أو بالاحتفالات العموميّة أو العائليّة. وقد استقى الوطنيون المغربيّة شعاراتهم ورموزهم من الألبسة. ونشر أبو بكر القادري، أحد رجال المقاومة الوطنيّة، صورةً قديمةً، موضّحاً أنّه أخذها أثناء المقاطعة التي فرضها المغربيّة على اللباس الأجنبيّ (1930)، وكان عمره حينئذٍ 16 سنة، حيث كان يرتدي اللباس الوطنيّ الخالص. كما أورد أحمد بن محمد معنينو، أحد الوطنيّين أيضاً، في حديثه عن الفترة عينها، شهادةً عن إسهام بعض الوطنيّين في نجاح المقاطعة والإعلاء من رمزيّة الجلابة المغربيّة، والملابس التقليديّة المحليّة. كانت المدن، المعروفة بصنع الجلابة المغربيّة وجهةً يؤمّها التّجار، فيما كان مواطنون آخرون يعرضون أثواباً لصنع الجلابة أمام الدكاكين، ويدعون المارة لشراءها مقابل أثمانٍ بخسة. هكذا أضحت الجلابة

1. Rachik Hassan, Éloge des identités molles, op cit. p.79

الوطنية "موضة". وعند اقتراب عيد من الأعياد الإسلامية، يقرّر الوطنيون عدم تحية أيّ واحدٍ يحمل لباساً أجنبياً.

وبخلاف الهوية الشمولية، تعتبر الهوية الانتقائية نسبيةً وسياقيةً ومنفتحةً، ذلك أنه في الفترة التي أمكن فيها للاستعمار أن يشجّع فيها الانغلاق على الهوية، لم تختزل التّخبة المغربية الهوية المغربية في شارةٍ دائمة، يجب على المناضلين إظهارها باستمرارٍ، وإنّما كانت هويةً مرتبطةً ببعض المناسبات السياسيّة أو العائليّة. وفي سياق آخر كان الوطنيون يلبسون الزيّ الغربيّ، ويخفّفون منه بوضع الطّربوش. فيما حافظ بعضهم الآخر على الجلابة المغربية، بعد أن كان يرتدي الزيّ الغربيّ. وكمثال آخر، نجد أنه قد فرض منذ بضعة عقود على البرلمانيين المغاربة أن يلبسوا الزيّ الرّسميّ الوطنيّ يوم افتتاح دورة أكتوبر من كل سنة. قد نكون أقرب إلى التّموج الشّموليّ، إذا ما فرض على البرلمانيين أن لا يلبسوا شيئاً غير اللباس المغربيّ، برهاناً وتعبيراً عن مغربيّتهم.

وليس مفروضاً على الإنسان من أجل المطالبة بهويّته الجماعيّة، من منظور تصوّر انتقائيّ للهوية، أن يتحمّل عبء إيديولوجيّة أو دينٍ أو ثقافةٍ بصورةٍ متواصلةٍ، وإنّما تكفيه بعض الشّعارات أو الرّموز من أجل الإحالة عليها. ومن المؤكّد أنّ تلك الشّعارات ضروريّة من أجل بقاء مجموعة اجتماعيّة، ومن أجل انسجامها. ومع ذلك، كلّما قلّ عدد هذه الشّعارات، ازداد استقلال الفرد سعةً، وأضحّت الاستراحة الهويّاتية أطول.

إنّ للأيديولوجيات الهويّاتية حساسيّة مبطنّة إزاء كلّ ما يُعدّ أجنبياً. وهي ترمي إلى تطهير لغاتها وثقافتها من أيّ عنصرٍ دخيلٍ. ومسألة الدّفاع عن نقاء هوية ما، يعني إقصاء المكونات التي تعتبر خارجيّة عنها. يمكن للتّطهير أن يرتبط باللّغة، أو بالثقافة (العادات، اللباس، المعمّار)، أو بالتاريخ. في مقابل ذلك تتيح الهوية التّراكميّة الانفتاح والانكفاء بحسب السياقات. فعلى سبيل المثال، يُفرّق الدّين بين اليهود والمسلمين

المغاربة وبين الأقباط والمسلمين المصريّين، لكن ثمة أشياء أخرى تجمّع بينهم. إذ بوسعهم أن يتحدّثوا اللّغة نفسها، ويتقاسموا التّقاليد ذاتها، ويضحكون عند سماعهم لنفس التّكت. صحيح أنّ كلاًّ منهم يمارس طقوسه الدّينية، لكنهم يجتمعون لأداء واجباتهم المدنيّة. إنهم لا يذهبون إلى دُور العبادة نفسها، لكن في مقدورهم أن ينضمّوا تحت لواء نقابة واحدة، وينتخبون المرشّح الانتخابيّ نفسه. من ثمّ، فإنّ الهويّة الجمعيّة تُخفّف من وطأة انغلاق الهويّة، هذا إن لم تُلغها كليّةً.

13- الهويّة المرنة

الهويّة المرنة هويّة تراكميّة، إنّها هي التي تأخذ في اعتبارها التّنوع الثّقافيّ والسياسيّ للمجموعات التي ينتمي إليها الأفراد. وتعود إلى كلّ فردٍ على حدة مهمّة اختيار هويّاته الجماعيّة والتأليف بينها. ويمكن لأخوين لهما مساران مختلفان ألا يتقاسما كلّ الهويّات التي ينتميان إليها؛ قد يكون أحدهما مغربيّاً وفرنسيّاً في آن... وقد يكون الآخر مغربيّاً وأستراليّاً. ويوضّح أمين معلوف هذا المظهر من الهويّة التّراكميّة، قائلاً: "دون أن أتمادى في التّعميم أقول: إنّني أتقاسم مع كلّ كائنٍ إنسانيّ بعضاً من الانتماءات المشتركة، لكن لا يوجد إنسانٌ في العالم يشاطرنى انتماءاتي كلّها، بل ولا حتّى مُعظمها؛ فمن أصل عشرات المعايير التي يمكنني استعراضها تكفيني حفنةٌ منها كي تتحدّد بصورة واضحة ملامح هويّتي الخاصّة، المختلفة عن هويّة شخصٍ آخر، حتّى ولو كان ابني أو والديّ".

الهويّة المرنة، هويّة ذاتيّة لا تُفرض من الخارج باسم إرثٍ ثابت. إنّها هويّة حواريّة، بحيث يكون لأصحابها الحقّ في الإدلاء بكلمتهم بخصوص المظاهر المفروضة، أو المكتسبة من هويّاتهم الجماعيّة. وهذا التّوع من الهويّات هو الأكثر شيوعاً في الهويّات السياسيّة العلمانيّة.

كذلك تعتبر الهوية الجماعية المرنة انتقائية في نظر حسن رشيق، لأنها مقتصرة على مناسبات محدّدة، وعلى قطاعاتٍ معيّنة من الحياة الاجتماعية. وبالتالي، فإنّ مظاهرها الإكراهية والقسريّة تكون أقلّ. مانحةً للنّاس استراحةً هويّاتيةً يعيشون فيها حياتهم بعيداً عن الإملات التي تُشوّش الهوية السّياقية على الدوائر الهويّاتية. ولنضرب مثلاً عن ذلك، لأعب كرة القدم زين الدين زيدان الفرنسيّ من أصولٍ جزائريّة، والذي كان يلعب في فريقٍ إيطاليّ؛ ففي سياقٍ رياضيّ لا يمكن له إطلاقاً أن يدافع عن هويّاته الثّلاث في الوقت نفسه. كما لا يمكنه أن يقيم هرميّة نهائيةً بينها. فإذا كان فريقه الفرنسيّ يلعب ضدّ المنتخب الإيطاليّ أو الجزائريّ، فهو يفعل المستحيل كي يفوز فريقه، أمّا إذا كان فريقه الإيطاليّ يلعب ضدّ فريقه الفرنسيّ، فعليه أن يفعل المستحيل أيضاً من أجل فوز فريقه الإيطاليّ. وفي مثل هذا السّياق، على اللّاعب أن يطمس وطنيته ويدافع عن القميص الذي يحمله. وليس مطلوباً من اللّاعبين أن يدافعوا عن بلدانهم أو عن فرقهم على وجه الإطلاق، وإنّما المطلوب منهم أن يدافعوا عنها تبعاً للسّياقات التي يوجدون فيها من عدمها.

خلاصة:

تعتبر محاولة حسن رشيق التي عرضناها أبرز أفكارها من خلال مؤلّفه "مديح الهويّات المرنة"، محاولةً في نمذجة الهويّات، تتسم بقدرٍ من العمق والشّمول. وهي، فضلاً عن ذلك، تستند إلى ممارسة خطابية حول الهويّات، تعود لمرجعيات هويّاتيةٍ مختلفة، مع استحضارٍ للخلفيات والإيديولوجيات المتحكّمة فيها. ومن شأن هذا الكتاب أن يكون نقلةً نوعيّة في دراسة إشكالية الهويّات من منظورٍ تصنيفيّ ومعرفيّ في أن. وهو يحتلّ مكانته الاعتبارية بين أعمالٍ كبرى، حوّلت من مجرى التّفكير في إشكالية الهويّات. ويحضرني هنا بالخصوص عملان شُهد لهما بالنّضج والعمق في الطّرح، وهما

"العنف والهوية" للاقتصادي الهندي أمارتيا سين، وكتاب "الهويات القاتلة" للأديب الفرنسي/اللبناني إميل معلوف.

المراجع المعتمدة

الكتب:

- Rachik Hassan, *Éloge des identités molles*, La Croisé des chemins, Casablanca 2016.
- Descombes Vincent, *les identités collectifs*, Revue du MAUSS, 2 n°, 2001.
- صن أمارتيا، الهوية والعنف، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 352، 2008.
- الأفغاني جمال الدين وعبدہ محمد، المؤلفات الكاملة.
- قطب سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، 1964.

الأمازيغية في المغرب بين التّنصيص القانوني وإشكالية التّرسيم والإدماج في الحياة العامة

د. عبد اللطيف بكور

الكلية متعدّدة التّخصصات - أسفي

تقديم

يعتبر موضوع الأمازيغية في المغرب من المواضيع التي تكتسي أهميّة بالغة، إن على المستوى النظريّ أو الأكاديميّ أو العمليّ؛ فعلى المستوى النظريّ يمكن اعتبار موضوع دسترة وتفعيل الطّابع الرّسمي للأمازيغية في المغرب ذو أهميّة كبيرة، لأنّه يهتمّ بالبعد الهويّاتي للأمازيغية التي تعتبر من مقومات الهوية المغربيّة. أمّا على المستوى الأكاديميّ، فهذا الموضوع في حاجة ماسّة إلى باحثين متخصصّين من جميع الحقول المعرفيّة لتأصيله وتقعّيده من النّاحية المفاهيميّة. أمّا بالنّسبة لأهميّة العمليّة، فهو موضوع يثير اهتمام الرّأي العامّ الوطنيّ لارتباطه بالهوية الوطنيّة، ومشروع مستقبليّ هادئ ومتدرّج، ينبغي أن يبقى بعيداً عن المزايدة السّياسيّة؛ فالصّيّغة الدّستوريّة مثلت حدّاً أدنى من التّوافق الوطنيّ في المسألة اللّغويّة. والمسؤوليّة الوطنيّة تستدعي رعاية هذا التّوافق والامتناع عن كلّ ما يؤدّي إلى نقضه أو هدمه، لكي ينجح الجميع في ربح هذا الاستحقاق، لأنّ المساس بالهوية يعني المساس بكيان الدّولة في حدّ ذاته.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ الأمازيغية، قبل أن تصل إلى مرحلة دسترتها، لتصبح لغةً رسميّةً في الدّولة إلى جانب اللّغة العربيّة، مرّت بمجموعة من المحطّات الأساسيّة التي أقرّت بمكانتها في تعزيز الهوية الوطنيّة الغنيّة بتنوّع روافدها، ويمكن إجمال هذه المحطّات في التّالي:

- المحطة الأولى: تتمثل في خطاب أجدير لـ 17 أكتوبر 2001 (نسبة إلى اسم البلدة التي ألقى منها وسط المغرب)، هذا الخطاب الملكي كان بمثابة خطاب توجيهي ومفصلي أشار فيه العاهل المغربي إلى أهمية إنصاف المكون الأمازيغي، حيث اعتبر جلالة الملك في هذا الخطاب أن الأمازيغية تشكل مكوناً أساسياً من مكونات الثقافة المغربية، وملكاً لجميع المغاربة. وأن النهوض بها مسؤولية جماعية ووطنية. كما قال جلالة الملك في هذا الخطاب، أن هناك رهانات ما تزال مطروحة لكي تنتعش الأمازيغية، مبرراً أنه بدون تنمية اقتصادية مستدامة في الأوساط الناطقة بالأمازيغية، فإن الحديث عن النهوض بالأمازيغية يبقى هشاً.

- المحطة الثانية: تتمثل في إصدار الظهير المتعلق بإحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالعاصمة الرباط؛ هذه المؤسسة أنيطت بها مهمة الحفاظ على الأمازيغية والنهوض بها وتعزيز مكانتها في المجال التربوي والاجتماعي والثقافي والإعلامي الوطني. وهي الخطوة التي أبانت عن إرادة ملكية سامية في الدفع باللغة الأمازيغية إلى الرسمية، واعترافاً تاريخياً بالطابع التعددي لهويتنا المغربية، القائمة على روافد متنوعة أمازيغية وعربية وصحراوية إفريقية وأندلسية، والتي ساهمت كلها، وبانفتاح وتفاعل مع ثقافات وحضارات متنوعة، في إغناء هويتنا المغربية¹.

- المحطة الثالثة: تتمثل في دستور 2011 الذي جاء ليرقى باللغة الأمازيغية إلى لغة رسمية في الدولة إلى جانب اللغة العربية، حيث نصت المادة الخامسة على ما يلي: "تعد الأمازيغية أيضاً لغة رسمية للدولة، باعتبارها رصيداً مشتركاً لجميع المغاربة بدون استثناء، يحدد قانون تنظيمي مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية، وكيفيات

¹ - محمد الفريسيوي: قراءة في مشروع قانون تنظيمي 16-26 المتعلق بتحديد مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية وكيفية إدماجها في مجال التعليم وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية www.droitentreprise.com تاريخ الاطلاع: 02/10/ 2019 على الساعة الحادية عشرة صباحاً.

إدماجها في مجال التّعليم، وفي مجالات الحياة العامّة ذات الأولوية، وذلك لكي تتمكّن من القيام مستقبلاً بوظيفتها، بصفتها لغة رسمية". هذا الأمر شكّل في الواقع، نقلة نوعية في إعادة الاعتبار للأمازيغية لغةً وثقافةً وهويةً، باعتبارها مكوناً أساسياً من مكونات الهوية الجمعية للمغاربة.

وبدخول دستور 2011 حيّز النّفاذ، تكون اللّغة الأمازيغية على المستوى القانوني لغة رسمية للمغرب مثلها مثل اللّغة العربيّة، وفق ما جاء في مقتضيات المادّة الخامسة. ومن أجل تفعيل الطّابع الرّسمي للأمازيغية وكيفيات إدماجها في مجال التّعليم وفي مجالات الحياة العامّة ذات الأولوية، أحال الدّستور على القانون التّنظيمي. والمعروف في أدبيّات القانون الدّستوري، أنّ القانون التّنظيمي، هو القانون الذي يفصّل ويكمل نصوص الدّستور؛ فالدّستور يأتي بمبادئ عامّة وعناوين كبرى، ويترك أمر التّدقيق والتّوضيح للقانون التّنظيمي، وهو الأمر الذي تجسّد في مشروع القانون التّنظيمي الذي يحمل رقم 16 - 26 والمتعلّق بتحديد مراحل تفعيل الطّابع الرّسمي للأمازيغية وكيفيات إدماجها في مجال التّعليم وفي مجالات الحياة العامّة ذات الأولوية، بهدف قيامها مستقبلاً بوظيفتها بصفتها لغة رسمية. فكيف إذن، حدّد هذا المشروع مراحل تفعيل الطّابع الرّسمي للّغة الأمازيغية؟ وكيف يمكن إدماج هذه اللّغة في دوايب الدّولة والحياة العامّة حسب منطوق هذا المشروع؟

إنّ الاجابة على هذين السّؤالين، ستتمّ من خلال محورين اثنين: المحور الأوّل، سنتطرق فيه لمراحل تفعيل الطّابع الرّسمي للّغة الأمازيغية. أمّا المحور الثّاني، سنتعرّض فيه إلى مسألة إدماج اللّغة الأمازيغية في الحياة العامّة.

المحور الأوّل: مراحل تفعيل الطّابع الرّسمي للّغة الأمازيغية.

من المفيد في البداية، الإشارة إلى أنّ مشروع القانون التّنظيمي رقم 16-26 الذي

تضمّن 35 مادّة، والموزّعة على عشرة أبواب، حدّد في المادّة الأولى من الباب الأوّل معنى اللّغة الأمازيغيّة حيث جاء فيها: "يقصد باللّغة الأمازيغيّة في مدلول هذا القانون التّنظيمي مختلف التّعابير اللّسانية الأمازيغيّة المتداولة بمختلف مناطق المغرب، وكذا المنتج اللّساني والمعجمي الأمازيغيّ الصّادر عن المؤسّسات والهيئات المختصة". فهذه المادّة حاولت أن تجيب عن سؤال مركزيّ يرتبط بطبيعة اللّغة التي سوف يقوم بتفعيل طابعها الرّسمي؛ هل اللّغة المعياريّة (الفصحى)؟ أم اللّهجات الثلاثة التي يتمّ التّعامل بها داخل المجتمع؟

الملاحظ من خلال منطوق هذه المادّة أنّ المشرّع المغربيّ وسّع من مفهوم اللّغة الأمازيغيّة حيث جاءت عبارة "مختلف التّعابير اللّسانية المتداولة" شاملةً جامعةً لمختلف أصنافها ومناطقها. وهذا ما يكرّس كونها رصيّدًا مشتركًا لجميع المغاربة، وليس حكرًا على أية فئة¹. ويحظى هذا الجانب بأهميّة بالغة في أورش إدماج الأمازيغيّة في مختلف القطاعات الحكوميّة، حيث سيحسم نقاش اللّجنة والكتابة انطلاقًا من التّراكم الحاصل والمقاربة العلميّة والديمقراطيّة المعتمدة في التّوحيد التّدرجيّ للفروع اللّسانية. وقد تمّ تعزيز ذلك من خلال المادّة 15 بالقول: تعتمد الفروع الجهويّة للّغة الأمازيغيّة في التّعليم الأوّل والابتدائيّ وفق مبدأ التّدرج نحو الوحدة اللّغويّة. وفي هذا الخيار استفادة واضحة من التّمودج السّويسري بخصوص تدريس اللّغة الرّومانشية، حيث تدرس اللّغة المعياريّة بالموازاة مع تخصيص حصصٍ لتفرّعاتها اللّسانية حسب المناطق، وفق تصوّر توحيدويّ متدرّج.

أمّا المادّة الثّانية، فتحدّث عن سياسة الدّولة تجاه الأمازيغيّة والجهة المخوّلة

1 - لكن بالمقابل هناك من يعتبر أنّ إعادة تعريف الأمازيغيّة في مشروع القانون التّنظيمي، الهدف منه منع ترسيم الأمازيغيّة لتبقى مجرد "لهجات" لا يسمح وضعها اللّهي المتعدّد باستعمالها كلغةٍ رسميّةٍ للدّولة.

بتتبع تطبيق مقتضيات القانون التنظيمي للغة الأمازيغية، وكذلك المنهجية التي من خلالها تسعى الدولة إلى جعل اللغة الأمازيغية لغةً تطبع الحياة العامة للمغاربة.

على مستوى آخر، هذا المشروع كما يبدو من مقتضياته، حاول من خلاله المشرع المغربي إلى حدٍ كبير العمل على ترسيخ مجاورة اللغة الأمازيغية للعربية في شتى المجالات والقطاعات، مع وضع جدولٍ زمنيٍّ واضحٍ ومحددٍ أقصاه خمسة عشرة سنة.

أما بالنسبة لمراحل تفعيل الطابع الرسمي للغة الأمازيغية في تقديرنا، ينبغي أن تتم وفق مقاربة ومنهجية تقوم على التدرج والتنوع والتكامل والوحدة والانسجام. مقاربة تجعل اللغة الأمازيغية تحظى بنفس الوضعية التي تحظى بها اللغة العربية في التعليم والاقتصاد والإدارة والمقابلة ومختلف المجالات الحيوية في الحياة العامة. وبناء على هذا الأساس، فمراحل تفعيل الطابع الرسمي للغة الأمازيغية يجب أن تتم وفق المراحل التالية:

المرحلة الأولى: يتم استعمال هذه اللغة على المستوى المورفولوجي للدولة والمؤسسات العمومية والخاصة، وذلك باستعمال الأمازيغية إلى جانب العربية للتعريف بالمؤسسات والإدارات والمرافق والمنشآت والإشارات الطرقية ولوحات أسماء الأماكن واللوحات الإشهارية وغيرها.

المرحلة الثانية: يتم استعمال اللغة الأمازيغية في الوثائق الرسمية كبطاقة التعريف الوطنية وجوازات السفر. والوثائق غير الرسمية والمعاملات الإدارية والاقتصادية والاجتماعية.

المرحلة الثالثة: الاستعمال الرسمي للأمازيغية شفويًا وكتابةً في كلِّ دواليب الدولة والحياة العامة.

انطلاقًا من هذه المراحل والأطوار التي يجب أن تمرّ منها عمليّة تفعيل الطّابع الرّسمي للغة الأمازيغيّة، نستطيع أن نقول إنّ ترسيم اللّغة الأمازيغيّة وتفعيلها، هو مسلسل متدرّج ومتأنّ ومتواصل، وفي إطار التّكامل مع تفعيل ترسيم اللّغة العربيّة واستكمال إدماجها في باقي مراحل التّعليم ومجالاته، وفي الحياة العامّة ومجالات الإدارة والاقتصاد والمقاولة والإعلام والثّقافة¹.

وبالرّجوع إلى مشروع القانون التّنظيمي رقم 16 - 26، نلاحظ أنّ المشرّع المغربيّ خصّص لهذه المراحل أبوابًا محدّدة؛ فالباب السّابع خصّص للكيفيّة التي من شأنها تفعيل تنزيل كتابة اللّغة الأمازيغيّة إلى جانب اللّغة العربيّة في الفضاءات العموميّة والواجهات العامّة ومختلف الخدمات المقدّمة من طرف مصالح الدّولة بصفة إلزاميّة، حيث جاء في المادّة 27: "يتمّ استعمال اللّغة الأمازيغيّة، إلى جانب اللّغة العربيّة، في: اللّوحات وعلامات التّشوير المثبتة على الواجهات، وداخل مقرّات الإدارات والمرافق العموميّة والمؤسّسات والمنشآت العموميّة والمجالس والهيئات الدّستوريّة والمجالس والهيئات المنتخبة؛ اللّوحات وعلامات التّشوير المثبتة على الواجهات وداخل مقرّات السّفارات والقنصليّات المغربيّة بالخارج، وكذا المرافق والإدارات التّابعة لها؛ لوحات وعلامات التّشوير المثبتة في الطّرق والمطارات والموانئ والفضاءات العموميّة².

وبخصوص مظاهر تفعيل ترسيم الأمازيغيّة كلغة كتابة، فتشمل إصدار نسخة

1 - كما أن تكامل مسلسل التّرسيم وتفعيل التّرسيم يشمل اللّغة العربيّة واللّغة الأمازيغيّة بوصف العربيّة تظلّ اللّغة الرّسميّة للدّولة. وتعمل الدّولة على حمايتها وتطويرها وتنمية استعمالها، وبوصف الأمازيغيّة تُعدّ أيضًا لغة رسميّة للدّولة، باعتبارها رصيدًا مشتركًا لجميع المغاربة، بدون استثناء.

2 - أمّا المادّة 28، فتتّصّ على أن تكتب باللّغة الأمازيغيّة، إلى جانب اللّغة العربيّة، العلامات الخاصّة بمختلف وسائل النّقل التي تقدّم خدمات عموميّة أو التّابعة لمصالح عموميّة، ولاسيّما منها: السيّارات والنّاقلات التي تستعملها المصالح العموميّة، ولاسيّما منها المكثّفة بالأمن الوطنيّ والدّرك الملكي والوقاية المدنيّة والقوّات المساعدة وسيارات الإسعاف، مختلف السيّارات والنّاقلات المخصّصة للخدمات العموميّة أو المرخّص لها بذلك، الطّائرات والسّفن المسجّلة بالمغرب، وكذا القطارات.

من الجريدة الرّسميّة باللّغة الأمازيغيّة (الفقرة الثّانية من المادّة 10)، الأمر نفسه بالنّسبة للنّصوص التّنظيميّة ذات الصّبغة العامّة، وكذا نشر القرارات التّنظيميّة ومقرّرات ومداوّلات الجماعات التّرابيّة باللّغة الأمازيغيّة (المادّة 11). وفي محور إدماج اللّغة الأمازيغيّة واستعمالها في الإدارات العموميّة ومرافق الدّولة، فقد عمل المشروع في بابه السّادس على تضمين بعض المقترحات الهامّة والمتعلّقة بإدراج اللّغة الأمازيغيّة في الوثائق الرّسميّة للمواطنين مثل البطاقة الوطنيّة، جواز السّفر، رخصة السيّاقة، الشّواهد الإداريّة، الطّوابع البريديّة، القطع والأوراق التّقديّة، وكذا إدماجها في كلّ الوسائل التي تعزّز التّواصل بين الإدارة ومرتفقها (المادّة 22)¹.

إنّ منطوق هذه الموادّ التي توضح مظاهر تفعيل ترسيم الأمازيغيّة كلغة رسميّة، تدفعنا إلى إبداء بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: تتعلّق بمسألة استعمال اللّغة الأمازيغيّة بالإدارات وسائر المرافق العموميّة والفضاءات العموميّة، حيث يتّضح أنّ المشرّع استعمل أسلوب الحصر والمثال، إذ كان الأجدر به حسب البعض أن يطلق لا يقيّد إن هو أراد التّسوية بينها وبين العربيّة، لأنّه وهو يقيّد كأنّه يجعل الأمازيغيّة بعيدة عن بعض المجالات، وهو ما يتنافى حسب البعض مع روح الدّستور الذي سوّى بين العربيّة والأمازيغيّة.

الملاحظة الأخرى: تهّم الباب التّاسع من مشروع القانون التّنظيمي الذي يتحدّث عن مراحل تفعيل الطّابع الرّسميّ للأمازيغيّة وآليات تتبّعه، حيث استعمل المشروع الحكومي عبارة "بكيفية تدريجيّة" في أكثر من مرّة، إذ حدّد 15 سنة كأجلٍ أقصى لإدماج

1 - أمّا المادّة 23 تنصّ على أن: "تعمل السّلطات الحكوميّة والمؤسسات العموميّة والجماعات الترابيّة وسائر المرافق العموميّة على توفير الوثائق التالية باللّغتين العربيّة والأمازيغيّة لطالبيها: المطبوعات الرسميّة والاستمارات الموجهة إلى العموم، الوثائق والشّهادات التي ينجزها أو يسلمها ضباط الحالة المدنيّة، الوثائق والشّهادات التي تنجزها أو تسلمها السفارات والقنصليات المغربيّة.

اللغة الرّسميّة للبلاد في جميع مناحي الحياة العامّة، موضّحاً أنّه "يعتمد على التدرّج في تفعيل الطّابع الرّسميّ، من خلال ثلاث فترات زمنيّة، منها ما هو قريب يمتدّ على 5 سنوات، ومدى متوسّط يمتدّ على 10 سنوات، ومدى بعيد يمتدّ على 15 سنة"¹.

ومما جاء في هذا الباب، أنّه ينبغي انتظار خمس سنوات لتفعيل المادّة 27 و 28 (مثلاً استعمال اللغة الأمازيغيّة في اللّوحات وعلامات التّشوير، وكتابة العلامات الخاصّة بمختلف وسائل النّقل التي تقدم خدمات عموميّة أو التّابعة لمصالح عموميّة باللّغة الأمازيغيّة). وينبغي انتظار عشر سنوات لتفعيل المادّة 21 (مثلاً كتابة البيانات المتضمّنة في الوثائق الرّسميّة: البطاقة الوطنيّة لتّعريف، جوازات السّفر، رخص السيّاقة، بطاقات الإقامة...) لتفعيل اللّغة الأمازيغيّة إلى جانب اللّغة العربيّة. وفي هذا السّياق نتساءل: هل ينبغي انتظار نفس المدّة قبل تفعيل المادّة 6 المتعلّقة بإحداث مسالك تكوينيّة في اللّغة والثّقافة الأمازيغيّتين؟ هل يتطلّب توفير الوثائق والمطبوعات والاستثمارات الموجهة إلى العموم، والتي ينجزها أو يسلمها ضبّاط الحالة المدنيّة، أو التي تنجزها أو تسلمها السّفارات والقنصليات المغربيّة (المادّة 23) خمسة عشر سنة كاملة من الإعداد؟ هذه الأسئلة دفعت بعض النّاشطين الأمازيغ والفاعلين السّياسيين إلى القول: إنّ مشروع القانون التّنظيمي الذي نحن بصده "لا يرقى إلى مستوى تنصيب الدّستور على رسميّة اللّغة الأمازيغيّة إلى جانب العربيّة، ليبقى هذا القانون حبيس الآلة التّشريعيّة في انتظار مجموعة من التّصويبات والتّعديلات التي يمكن أن تترجم به إرادة الدّستور وروحه".

¹ - ومن جهة ثانية، نشير إلى أنّ الاستعمال الرّسمي للكتابة بالأمازيغيّة ولأنّه باستثناء الجريدة الرّسمية والنّصوص التنظيمية ذات الصّبغة العامّة، والقرارات التنظيمية ومقررات ومداولات الجماعات الترابية، وهي استعمال ثابت، فاستعمالها في مختلف البطائق وجوازات السفر والطوابع البريدية والأختام والقطع والأوراق التّقديّة، هو ترسيم رمزيّ أكثر ممّا هو ترسيم حقيقيّ.

عمومًا، إنّ ترسيم اللغة الأمازيغية، يتوقّف على تعميم تدريسها الإجمالي والموحد الحقيقي والجدّي والصادق، وهو ما كان يجب على مشروع القانون التّنظيمي أن يركّز عليه ويفصّل مقتضياته وإجراءاته على شكل "دفتر للتّحمّلات" على التّنصيب، على شرط إتقان الاستعمال الكتابيّ للغة الأمازيغية لشغل المناصب العموميّة. فعلى سبيل المثال، إذا كانت المادّة العاشرة (الفقرة 2) والحادية عشر من المشروع تنصّ على إصدار نسخة من الجريدة الرّسمية باللّغة الأمازيغية، فالملاحظ أنّه لن يقرأ أحدُ هذه الجريدة إذا كان استعمال اللّغة الأمازيغية محصور في الاستعمال الشّفهي وليس الكتابيّ الموحد. ما الفائدة إذن، إذا كان القاضي والمحامي والموتّق وغيرهم لن يقرأ هذه الجريدة، لأنّهم لم يتلقّوا تكوينهم القانوني الجامعي باللّغة الأمازيغية.

أمّا بالنّسبة للنّقطة المتعلّقة بإدماج اللّغة الأمازيغية في قطاع التّعليم، فقد تمّ التّأكيد في الباب الثّاني من المادّة الثّالثة إلى المادّة الثّامنة على أنّ تعليم الأمازيغية يعتبر حقًّا لكلّ المغاربة بدون استثناء¹. وفي باقي الفروع والمواد من 13 إلى 24 تمّ التّنصيب على مبادئ إدماج الأمازيغية في مختلف الأسلاك التّعليميّة ومؤسّسات التّكوين المهنيّ والتّعليم العالي وتكوين الأطر. وتعليم هذه اللّغة سيتمّ بكيفيّة تدريجيّة، وعلى مستوى مختلف المستويات: أسلاك التّعليم الأساسي، الثّانوي الإعدادي، والتّاهيلي² بالقطاعين العمومي والخصوصي، والمؤسّسات التابعة للبعثات الأجنبيّة بصفها مادّة أساسيّة ولغة مدرسة ولغة تدريس. كما تمّ التّنصيب أيضًا على إحداث شعب للدراسات

¹ - إذا كانت المادّة 3 من المشروع تنصّ على أنّه: "يُعدّ تعليم اللغة الأمازيغية حقًّا لجميع المغاربة بدون استثناء"، فإنّ هناك من يعتبر أنّ هذا النّصّ يجعل من تعليم الأمازيغية حقًّا، أي شيء غير ملزم لأحد، ويمكن التنازل عنه وعدم المطالبة به. هذا الأمر في نظرنا غير سليم.

² - ورد في الفقرة الثّانية من المادّة 4: "ولهذا الغرض، تُدرّس اللغة الأمازيغية، بكيفية تدريجية، في جميع مستويات التّعليم الأساسي، كما يتعيّن أن يتمّ تعميمها بنفس الكيفية في مستويات التعليم الثّانوي الإعدادي والتّاهيلي".

الأمازيغية في كل الجامعات والمعاهد¹، وكذا برامج محو الأمية، وهو الأمر الذي ستعمل فيه السلطة الحكومية المكلّفة بالتربية والتكوين، وبتنسيقٍ مع المجلس الوطني للغات والثقافة المغربية والمجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، على اتخاذ التدابير الكفيلة بإدماج اللغة الأمازيغية بكيفية تدريجية في منظومة التربية والتكوين بالقطاعات العام والخاص.

على مستوى آخر، أكد هذا المشروع على ضرورة إدراج الأمازيغية في امتحانات ومباريات الولوج والتّخرج من مختلف مؤسسات التعليم الجامعي والتّكوين، وإحداث مناصب مالية خاصة بأطر البحث والتّدرّيس. هذا على أن تصدر قوانين وتشريعات قطاعية ومذكّرات تنظيمية لأجراء هذه المبادئ والمواد بشكل أكثر تفصيلاً، من حيث الطّرق وإعداد المناهج والبرامج ووضع سياسة تكوينية مضبوطة تهتم التّكوين الأساس والمستمرّ، وجدولة زمنية محدّدة للتّنفيذ. ففي هذا التّنصيص ترجمة للوضعيّة الرّسميّة للغة الأمازيغية واستحضار تنظيمي وقانوني لمختلف أبعاد الإدماج، بما في ذلك تعزيز القيمة الاجتماعيّة للغة من خلال اعتمادها كوسيلة للتّركّي الاجتماعي عبر مداخل الامتحانات والتّقيوم، وولوج مراكز ومعاهد التّكوين والتّخرج منها. وهذا من شأنه إفعام فرص التّمكن والاهتمام بتعلّمها وإنجاح مشروع إدماجها في منظومة التّربية والتّكوين. هذا وتجدر الإشارة، إلى أنّه من مميّزات مشروع القانون التّنظيمي عمله على إدخال

¹ - تنصّ المادة 6 من المشروع على أنّه: "يمكن أن تحدث، طبقاً للنصوص التشريعية والتنظيمية الجاري بها العمل، مسالك تكوينية ووحدات للبحث المتخصّص في اللغة والثقافة الأمازيغيتين بمؤسسات التعليم العالي"، هذه المادّة استعمل فيها المشرّع كلمة "يمكن"، وهي نفس الصّيغة التي وردت في المادّة 5 والمادّة 9 من مشروع القانون التنظيمي، وهي ذات حمولة أخلاقية وليست قانونية، ولا تحمل صبغة إلزامية. وهي واحدة من مميزات مشروع القانون التنظيمي تتحدّث عن إحداث مسالك تكوينية ووحدات للبحث المتخصّص في اللّغة والثقافة الأمازيغيتين بمؤسسات التعليم العالي. نقرأ هذا في الوقت الذي يعرف فيه أنّ هذه المسالك موجودة أصلاً منذ عدّة سنوات في بعض الجامعات، لذلك ينبغي أن يحمل نصّ القانون صبغة إلزامية تفرض على كلّ الجامعات إحداث مسالك خاصة بالأمازيغية.

الخصوصيات الجهوية في إدماج اللغة الأمازيغية في التعليم، وذلك بإمكانية اعتماد التعبيرات الأمازيغية في التعليم الأساسي بالنسبة للمناطق التي تتحدث اللغة الأمازيغية. كما لم يغفل هذا المشروع إمكانية إحداث مسالك للبحث العلمي تهتم بالثقافة واللغة الأمازيغيتين، مع تأكيده في المادة الثامنة على ضرورة إدماج اللغة الأمازيغية في برامج محو الأمية والتربية غير النظامية.

وبالرجوع إلى المادة الثالثة التي تؤكد أن الأمازيغية تُعدّ حقًا لجميع المغاربة بدون استثناء، تتضح أهمية التساؤل المتعلق بكيفية بلورة هذا الحق على أرض الواقع، لأن ترجمة هذا الحق على المستوى المدرسي تتطلب فرصًا متكافئة لجميع المغاربة. وتدرّس لغة مشتركة في كل مناطق البلاد هو المدخل الأساسي لتحقيق هذا المطلب، مع كل ما يستوجبه ذلك من موارد بشرية مؤهلة، ووسائل لوجيستية مساعدة ومحققة لفعل التعلم. أمّا الحفاظ على التعبيرات اللسانية المختلفة، فهي مهمة ينبغي أن تتظافر بشأنها جهود مختلف الفاعلين الجهويين والمحليين، وذلك من خلال:

- بلورة مخطّط استراتيجي يقوم على مسوّغات ومنهجية منهاج تدرّس الأمازيغية، الزامي إلى تعميم تعليم وتعلّم الأمازيغية أفقيًا وعموديًا بتوسيعه حتى يشمل كافة المتدربين على كافة المستويات، مع تجويد تدرّس اللغة الأمازيغية وثقافتها، بتنسيق بين الوزارة الوصية والمعهد؛

- تكوين وتوظيف ما يلزم من الموارد البشرية التربوية التي ستُسند إليها مهمة تدرّس الأمازيغية في مختلف أسلاك المنظومة الوطنية للتربية والتكوين، وذلك باستثمار الكفاءات التي تتخرّج من مسالك الدراسات الأمازيغية، مع إحداث جهاز إداري وقانوني ضمن هيكل وزارة التربية الوطنية، من قبيل مديرية مركزية تختص بتدرّس الأمازيغية لغة وثقافة داخل الوزارة الوصية؛

- اعتماد نظام التكوين الأساسي والمستمر، يتم تطويره في إطار تشاركي مع المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية والفاعلين في مجال التربية والتكوين؛

- إحداث شعب للغة والثقافة الأمازيغيتين في الجامعات والمعاهد العليا ومعاهد تكوين الأطر.

- إدراج مادة "الثقافة الجهوية" في برامج التربية والتكوين بمختلف جهات المملكة، على أساس أن تعكس هذه المادة تنوع المغرب وغناه الثقافي والحضاري.

وبخصوص إدماج اللغة الأمازيغية في التربية غير النظامية، فقد نصت المادة السابعة على إدماج الأمازيغية لغة وثقافة وحضارة في جميع برامج محو الأمية والتربية غير النظامية. وفي هذا التنصيص أيضاً تشريع للحق في اللغة، وبالتالي واجب الدولة في توفير جميع الخدمات بها، وفق مبدأ الاختيار وعدم التمييز. كما أن اعتماد اللغة الأمازيغية في برامج محو الأمية والتعليم غير النظامي، سواء التي تشرف عليها وزارة التربية الوطنية أو وزارة الأوقاف أو الوكالة الوطنية لمحاربة الأمية، من شأنه أن يجعل هذه البرامج تؤدي دورها في تأهيل المواطنين والمواطنات، ويسهل عملية التواصل والتوعية بدلاً من أن تتحول إلى مجرد أنشطة تعريبية غير مفيدة، خاصة بالنسبة لمتوسطي وكبار السن. كما من شأن ذلك، الرفع من وظيفية وقيمة الأمازيغية لتصير أداة للمعرفة والتأهيل والاضطلاع بالأدوار المجتمعية والمواطنة.

إن إدماج اللغة الأمازيغية في التربية غير النظامية، من شأنه تعزيز حضور هذه اللغة لدى غير المستفيدين من التعليم المدرسي الرسمي ومساعدة من لا يعرف القراءة والكتابة في قراءة وفهم ما قد يتوصل به من وثائق. هذا الأمر يتطلب العمل على تعبئة المدارس والمؤسسات التعليمية والتكوينية ومنظمات المجتمع المدني المعنية من أجل:

- تعليم الأمازيغية للكبار مع رصد الاعتماد ووضع الهياكل وإحداث الآليات اللازمة لذلك، من أجل إنجاح هذا الورش الوطني الهامّ على الصّعيد المحلي والجهوي والوطنيّ.

- العمل على محو الأميّة بالأمازيغيّة للنّاطقين بها قراءةً وكتابةً.

نخلص إلى القول ممّا سبق، إنّ الإدماج الفعليّ للغة والثّقافة الأمازيغيّتين في منظومة التّربية والتّكوين، يشكّل اللبنة الأساس في مشروع تفعيل طابعها الرّسميّ وقانونها التّنظيميّ، والمدخل الرّئيس لإنجاح إدماجها في مختلف المؤسّسات ومناحي الحياة العامّة. وبهذا المعنى ينبغي أن يحظى الجانب المرتبط بالتّعليم والتّكوين بما يكفي من التّأسيس والوضوح والتّمكين القانوني والمؤسّساتي في نصّ القانون التّنظيمي، علاوةً على الجوانب الأخرى المتّصلة بالإعلام والقضاء والإدارات والجماعات المحليّة...، كما ينبغي أن يعكس هذا الإدماج في جانبه التّشريعيّ والتّنظيميّ والبيداغوجيّ الأبعاد الفعلية لأجراً وضعية التّرسيم وللقانون التّنظيميّ، وأن يعكس تصوّراً تديريّاً وإجرائيّاً يشمل مختلف أبعاد وامتدادات هذا الإدماج.

وبالرجوع إلى منطوق المادّة الرّابعة السّالفة الذّكر، يلاحظ أنّ الصّيغة التي استعملها المشرّع المغربيّ أثناء حديثه عن مراحل تفعيل الطّابع الرّسميّ للغة الأمازيغيّة والمتمثّلة في "بكيفية تدريجية"، ما زالت تفرض نفسها في النقطة المتعلّقة بإدماج هذه اللّغة في مجال التّعليم¹، حيث وردت في الفقرة الأولى والثّانية والثالثة من المادّة 4، وبشكلٍ عامٍّ وعائِمٍ، دون تحديدٍ ولا إلزامٍ، مع إسناد مهمّة ذلك الإدماج إلى وزارة التّربية الوطنيّة والمجلس الوطنيّ للّغات والثّقافة المغربيّة والمجلس الأعلى للتّربية والتّكوين والبحث العلميّ دون تحديد صلاحيّات هذه المؤسّسات، حيث كان من المفروض أن

¹ - استعمال صيغة بكيفية تدريجية حسب ما ذهب إليه البعض، يعني إبقاء وضعية تدريس الأمازيغية في نفس الوضع الذي نعيشه اليوم. ذلك أنّ إدماج الأمازيغية في مجال التّعليم بدأ منذ 2003، وهكذا يعيدنا منطوق القانون التّنظيمي إلى مرحلة خطاب أجدير 2001.

يحدّد لهذه المؤسّسات الثلاث بدقّة وبشكلٍ أمرٍ وملزمٍ، ما يجب أن تفعله بخصوص هذا الإدماج حتّى تتّضح المسؤوليّة. أيضا مشروع القانون التّنظيمي لم يوضّح ولم يفصّل "كيفيّات" إدماجها في مجال التّعليم التي من مهامّ القانون التّنظيمي؛ كلّ ما جاء في المشروع حول هذه الكيفيّات هو الإشارة إلى مبدأ التدرّج الموماً إليه.

ولعلّنا إذا ربطنا ما تشير إليه المادّة السّالفة الذّكر بالمادّة 15 من نفس القانون والتي تشير إلى: "تعتمد الفروع الجهويّة للغة الأمازيغية في التّعليم الأوّليّ والابتدائيّ وفق مبدأ التدرّج نحو الوحدة اللّغويّة"، سيجعل الإشكال أكثر تعقيداً، ويمكننا التّساؤل كيف ستُعتمد هاته الوحدة اللّغوية؟ وما التّعبير اللّغوي الذي سيعتمد فيما دونها من الأسلاك التّعليميّة في هذا القانون، ونقصد الإعدادي والثّانوي؟ وهل سيتمّ الاستمرار في اعتماد التّعبيرات الجهويّة أم التّعبير الموحد؟ خاصّة أنّنا إذا نظرنا إلى الفرع الثّالث من مشروع القانون والمتعلّق بـ: "إدماج اللّغة الأمازيغية في التّعليم الثّانوي"، نجد أنّه لا يشير إلى ما سبق أن أشرنا إليه، وسيتّضح هذا الأمر إذا ما نحن انتقلنا إلى الفرع الخامس من المشروع والمتعلّق بـ: "إدماج اللّغة الأمازيغية في التّعليم العالي ومؤسّسات تكوين الأطر"، حيث نجده (أي المشروع) يشير إلى اللّغة المعياريّة الموحّدة، والتي لم تسبق الإشارة إليها فيما سواها من الموادّ المتعلّقة بالأسلاك الأخرى.

وبالرّجوع إلى مضمون الرّؤية الإستراتيجيّة لإصلاح التّعليم 2015 – 2030 الذي أعدّها المجلس الأعلى للتّربية والتّكوين والبحث العلميّ، يلاحظ أنّها تحصر الهدف من تعلّم الأمازيغية في مهارة التّواصل لا غير، حيث جاء في وثيقة هذه الرّؤية الإستراتيجيّة: "جعل الحاصل على الباكلوريا متمكّناً من اللّغة العربيّة، قادراً على التّواصل بالأمازيغية، ومتقنّاً على الأقلّ للغتين أجنبيّتين"، الأمر الذي يوضّح تركيزها على الاستعمال الشّفوي، أي اللّهجات دون الكتابي.

ومهما يكن من أمر، أعتقد أنّ عمليّة إدماج اللّغة الأمازيغيّة في قطاع التّعليم بمختلف مستوياته، تفرض على المشرّع المغربي، وهو بصدد إعداد مشروع القانون التّنظيمي للّغة الأمازيغيّة، أن ينطلق من واقع التّجربة التي دشّنها المغرب منذ 2003 في مجال تدريس الأمازيغيّة وتشخيصها تشخيصًا علميًا وموضوعيًا للوقوف على ما تحقّق وما لم يتحقّق¹، واستفادة الدّروس والعبر واستنتاج إيجابيات هذه التّجربة من أجل صيانتها وتعزيزها، والوقوف على التّحدّيات والإكراهات التي حالت وتحول دون نجاح هذا الورش الطّموح. كما أنّ حضور الأمازيغيّة المعياريّة (الفصحى)² في مجال التّربية والتّكوين يتطلّب توافر مجموعة من الشّروط، نذكر منها:

1 - توفير موارد بشريّة مؤهّلة ووسائل لوجيستكيّة مساعدة على التّعلم. أمّا الحفاظ على التّعبيرات اللّسانيّة المختلفة، فهي مهمّةٌ ينبغي أن تتضافر بشأنها جهودٌ مختلف الفاعلين الجهويّين والمحليّين، وذلك من خلال:

2 - تشكيل مجالس جهويّة تابعة للمجلس الوطنيّ للّغات والثّقافة المغربيّة، من أجل تتبّع تنفيذ السياسة اللّغويّة والثّقافيّة جهويًا ومحليًا، ويكون تدخلها متعلّقًا بالخصوص بتنمية وحماية الأشكال الثّقافيّة المحليّة، باعتبار السياسة اللّغويّة من اختصاص المجلس الوطنيّ.

¹ - بما أنّ عمليّة إدماج اللّغة الأمازيغيّة في منظومة التّربية والتّكوين سبق أن شرّع فيها مند حوالي ثماني سنوات، وراكمت من جهة إنتاجًا مهمًا كالكتب المدرسيّة وبعض الوسائط التّعليميّة. ومن جهةٍ أخرى، إخفاقات وعوائق تديريّة وتشريعيّة متعدّدة كالتّي همّ إجباريّة التّعليم وتعميمه وإستراتيجيّة التّكوين؛ فإنّه من المطلوب أن يستفيد القانون التّنظيمي والتّصوّر التّديريّ لهذا الإدماج، بعد أن صارت اللّغة الأمازيغيّة تحظى بوضعيّة التّرسيم والحماية الدّستوريّة، من مختلف جوانب هذا التّراكم والأسباب التي حالت دون حصول تقدّم مهمّ في هذا الورش التّربويّ والتّكوينيّ.

² - إنّ الإشارة إلى مختلف التّعبيرات اللّسانيّة الجهويّة دون تحديدها، يطرح عدّة أسئلة متمثّلة في: هل المقصود بالتّعبيرات اللّسانيّة الجهويّة التّفريعات الثّلاث (أي تشلحيت، تمازيغت، تاريغت)، أم أنّ التّعبير مفتوح على من غيرها؟ وكيف يمكن إدماجها؟ وأي منها ستختار؟

3- إعداد ميثاق جهويّ يحدّد السّياسة اللّغويّة بالجهة، فيما يرتبط بالحفاظ على التّعبيرات اللّغوية.

4 - تكوين الموظّفين الجهويّين والمحليّين في اللّغة الأمازيغيّة، وفتح المجال أمام توظيف أطرٍ جديدةٍ مؤهّلةٍ من حاملي الشّهادات العليا في مسلك الأمازيغيّة؛

5 - ولضمان التّقييم العلميّ والعمليّ لمسار عملية الإدماج، يجب إحداث جهاز أو لجنة تكون مهمّتها تتبّع مراحل تفعيل الطّابع الرّسميّ وطرق وكيفيّات إدماج الأمازيغيّة في المجالات المعنيّة، وإعداد تقارير دوريّة حول سير أشغال عمليّة الإدماج لثّرفع إلى الملك والمجلس الوطنيّ للّغات والثّقافة المغربيّة.

المحور الثّاني: إدماج اللّغة الأمازيغيّة في الحياة العامّة.

انطلاقًا من كون ترسيم اللّغة الأمازيغيّة بكلّ مرافق الحياة العامّة، بما فيها القضاء، كان أوّل مطالب الحراك الشّعبيّ لسنة 2011، فقد تضمّن مشروع القانون التّنظيميّ 26 - 16 مجموعة من الأبواب التي تتحدّث عن إدماج اللّغة الأمازيغيّة في الحياة العامّة. والمقصود هنا بالحياة العامّة: الإدارة بمعناها العامّ، سواء تعلّق الأمر بالإدارة المركزيّة أو الإدارة اللّامركزيّة أو المؤسّسات العامّة أو الخاصّة. ومن بين الأبواب التي تتحدّث عن هذه الأمور، هناك الباب الثّامن الذي يتحدّث عن إدماج الأمازيغيّة في مجال التّقاضي (المادّة 30). وهناك الباب الثّالث الذي يتحدّث عن إدماج الأمازيغيّة في مجال التّشريع والعمل البرلمانيّ (المواد 9 - 10 - 11). أمّا الباب الرّابع، فيتحدّث عن إدماج الأمازيغيّة في مجال الإعلام والاتّصال (الموادّ 12 - 13 - 14 - 15 - 16 - 17)، ثمّ الباب الخامس الذي يتحدّث عن إدماج الأمازيغيّة في مختلف مجالات الإبداع الثّقافيّ والفتيّ (الموادّ 18 - 19 - 20).

واستحضارًا للأهداف ذات الصلة باللّغة الأمازيغيّة الواردة بميثاق إصلاح منظومة العدالة بالمغرب، ومنها تلك الرّامية إلى "ضمان التّواصل بين المحاكم والمواطنين والمواطنات باللّغة الأمازيغيّة"، فقد أقرّ مشروع القانون التّنظيمي أحقيّة المتقاضين النّاطقين بالأمازيغيّة في استعمال اللّغة الأمازيغيّة في كلّ إجراءات ومساطر التّقاضي أمام مختلف المحاكم، بما في ذلك سماع النّطق بالأحكام باللّغة الأمازيغيّة، طبقًا للمادّة الثّلاثون من الباب الثّامن؛ فهذه المادّة أجمل فيها المشرّع كيفيّة إدماج اللّغة الأمازيغيّة في مجال التّقاضي، حيث أصبح من حقّ المتقاضين في ظلّ هذا المشروع استعمال اللّغة الأمازيغيّة على مستوى إجراءات التّحقيق والتّرافع أو تقديم الشّهادات أمام المحكمة، وكذا مختلف إجراءات التّبليغ. وبغية ذلك تعمل الدّولة على توفير التّرجمة بدون مصاريف بالنّسبة للمتقاضين، إلّا أنّه عندما نتحدّث عن التّرجمة؛ فالدّهن ينصرف مباشرةً إلى لغةٍ أجنبيّة، في حين أنّ الأمر يتعلّق بلغةٍ رسميّة يُفترض العلم بها.

كما أعطى هذا المشروع للمتقاضين الحقّ في سماع النّطق بالأحكام باللّغة الأمازيغيّة، ولتلك الغاية تعمل الدّولة على تأهيل القضاة وموظّفي المحاكم المعنّيين باستعمال اللّغة الأمازيغيّة، وهو الأمر الذي يثير مجموعة من الإشكالات المتعلّقة بكيفيّة تدبير العنصر البشريّ القادرة على التّعامل مع هذا المعطى القانونيّ الجديد؛ فهذا النّصّ يقتضي إعادة النّظر في كيفيّة انتقاء الملحقين القضائيّين وموظّفي كتابة الضّبط وكلّ المهن المساعدة للقضاء، وكذلك إعادة النّظر في ما يتعلّق بالتّعيينات التي يجب أن يراعى فيها هذا الجانب، إذ يمكن للّغة أن تختزل الزّمن القضائيّ والتكاليف التي تتحمّلها الدّولة.

أمّا المحور الآخر والذي كان دائمًا محطّ انتقاد الفاعلين السّياسيين ومنتبّعي الشّأن العامّ، هو ضرورة العمل على إدماج اللّغة الأمازيغيّة في منظومة العمل البرلمانيّ

والتشريعي؛ فنظراً للأهمية القصوى التي تحضى بها العملية التشريعية، فقد عمل مشروع القانون 16 - 26 على إقحام اللغة الرسمية إلى داخل قبة البرلمان حيث نصّ على استعمال اللغة الأمازيغية بالجلسات العمومية وكذا داخل اللجان البرلمانية، وترك القانون كيفية الاستعمال للنظامين الداخليين لمجلسي البرلمان. وهكذا تضمّنت المواد من التاسعة إلى الحادية عشرة من الباب الثالث حزمة من الإجراءات التي من شأنها تعزيز التواصل بين مؤسسة البرلمان ومحيطه الخارجي، وذلك بإعمال تقنية الترجمة الفورية أثناء الجلسات العمومية وأثناء التقل التلفزيوني، فضلاً عن نشر النصوص القانونية والتشريعية وإصدار الجريدة الرسمية باللغة الرسمية، الأمر نفسه بالنسبة للنصوص التنظيمية ذات الصبغة العامة. وكذلك نشر القرارات التنظيمية ومقررات ومداولات الجماعات الترابية باللغة الأمازيغية.

أما المواد من الثانية عشرة إلى المادة السابعة عشرة من الباب الرابع، فتتنظّم قضية إدماج اللغة في مجال الإعلام والاتصال، حيث كرّس المشروع مبدأ ضرورة تأهيل القطاع السمعي البصري والصحافة المكتوبة والإلكترونية لضمان جعل اللغة الأمازيغية تحتلّ مكانتها ضمن المشهد الإعلامي، مع تشجيع الدعم الموجه للإنتاج باللغة الأمازيغية. إنّ مقتضيات هذا القانون تبين كيفية إدماج هذه اللغة بما يتناسب ووضعها كلفة رسمية إلى جانب اللغة العربية، فيما يخصّ الدعم المخصّص للقنوات التلفزيونية والإذاعية، وذلك مع مراعاة مبدأ التكافؤ بين مختلف التعبيرات اللسانية المتداولة بالمغرب. لكن هذا القانون يثير تساؤلاً على مستوى الباب الثاني منه والمتعلّق بـ "إدماج اللغة الأمازيغية في وسائل الإعلام السمعي والبصري والمكتوب"، خاصة المادة 26 التي تشير إلى أنّها: "تدمج وتستعمل اللغة الأمازيغية في مختلف المؤسسات والمنابر الإعلامية، عمومية كانت أم خصوصية"، وهنا يطرح الإشكال التالي: ما هو الوجه اللغوي الذي

سيُعتمد في الإعلام؟ هل الجهوي أم الموحد؟ أما المادة 15 من المشروع التي تنص على أنها: "تبث الخطب والرسائل الملكية والتصريحات الرسمية للمسؤولين العموميين، على القنوات التلفزية والإذاعية العمومية الأمازيغية، مصحوبةً بترجمتها الشفاهية أو الكتابية إلى اللغة الأمازيغية"، فقد اعتبرها البعض على أنها تنفي الطابع الرسمي للغة الأمازيغية، حيث أنه لن يكون هناك في إطار أحكام هذه المادة أي ترسيم حقيقي للأمازيغية، إذا لم تُلق هذه الخطب والرسائل الملكية والتصريحات الرسمية للمسؤولين العموميين باللغة الأمازيغية.

مهما يكن من أمر، ولضمان جعل اللغة الأمازيغية تحتل مكانتها ضمن المشهد الإعلامي، فإن ذلك يتوقف على:

- إحداث جهاز إداري وقانوني ضمن هيكل الشركة الوطنية، من قبيل مديرية مركزية تختص بالإعلام الأمازيغي، يتولى تدبير شؤون القناة الأمازيغية والإذاعة الأمازيغية؛

- التزام القنوات التلفزية العمومية باحترام مقتضيات دفاتر التحويلات للقنوات التلفزية والإذاعية.

- العمل على تجويد الإنتاج والبرامج التلفزية والإذاعية الناطقة بالأمازيغية؛

- توفير المناصب المالية لتكوين وتوظيف إعلاميين أكفاء، مساهمةً في إنجاح مشروع إدماج الأمازيغية في المجال السمي البصري الوطني؛

- توسيع مجال الأمازيغية بإدماجها في كافة القنوات التلفزية للقطب العمومي.

أما على مستوى الإبداع الثقافي والفني الأمازيغيين؛ فقد حرص هذا المشروع في بابه الخامس على ضرورة تامين الموروث الثقافي والفني الأمازيغي باعتباره رأس مال غير مادي

مشترك بين كلِّ المغاربة¹، وذلك عبر تشجيع الإبداعات والإنتاجات والمهرجانات الفنيّة والثّقافيّة الأمازيغيّة، وذلك داخل إطار وحدة الهويّة الوطنيّة وتنوّعها، مع مراعاة الخصوصيّات الجهويّة لمختلف المناطق بالمغرب، وهو الأمر الذي يساهم في إغناء الموروث الثّقافيّ والحضاريّ الأمازيغيّ، وكذلك تعزيز مكانة اللّغة الأمازيغيّة كإرثٍ ثقافيّ ولغويّ لجميع المغاربة.

ولتحقيق هاته الأهداف التي جاء بها مشروع القانون التّنظيميّ رقم 16- 26 وتطبيقًا للفصل الخامس من الدّستور، اعتمد المشرّع على مبدأ التدرّج في تنزيل وتفعيل الطّابع الرّسميّ للأمازيغيّة، حيث وضع حدًّا أقصاه خمس عشرة سنة مع دعوة كلِّ القطاعات الحكوميّة والشّبه عموميّة والجماعات الترابيّة إلى وضع مخطّطات تتضمّن كفيّة تنزيل اللّغة الأمازيغيّة داخل القطاعات التي تشرف عليها، وذلك داخل أجل ستّة أشهر من دخول مشروع القانون التّنظيميّ حيّز التّنفيذ وإسناد مهمّة الدّعم التّقنيّ لهاته القطاعات للمجلس الوطنيّ للّغات والثّقافة المغربيّة.

لا يزال الغموض يلفّ مستقبل القانون التّنظيميّ للأمازيغيّة في المغرب، بعد فشل التّوّاب داخل لجنة الثّقافة والاتّصال من الوصول إلى اتّفاق حول الصّيغة التّمائية للقانون الذي أثار كثيرا من الجدل.

في نهاية هذه الورقة، نستطيع أن نقول ليس من السّهل إخراج هذا المشروع المجتمعيّ ذو الطّابع البنيويّ المهيكل إلى حيّز الوجود، بالنظر إلى أنّ قضيّة اللّغة

¹ من أجل تفعيل الموروث الثّقافيّ والفنيّ الأمازيغيّ على أرض الواقع، فإنّ الأمر يتوقّف على إحداث جهاز إداريّ وقانونيّ ضمن هيكلّة وزارة الثّقافة، من قبيل مديريّة مركزيّة خاصّة بالثّقافة الأمازيغيّة، يتولّى تدبير شؤون البحث الأثريّ وصيانة التّراث الثّقافيّ المادّي وغير المادّي، وإحداث متحف وطنيّ ومتاحف جهويّة، والعمل على الحدّ من تهريب كنوز التّراث المغربيّ الأصيل، وكذا دعم المبدعين والفاعلين والجمعيات وكافة العاملين في حقل الثّقافة الأمازيغيّة؛- إدراج أصناف الثّقافة الأمازيغيّة من كتّاب ومختلف الفنون ضمن الجوائز الوطنيّة.

الأمازيغية¹ هي قضية استثنائية، وتهتم كلّ المغاربة باعتبارها رصيّدًا مشتركًا بينهم ويجب أن تحظى بكلّ العناية والاهتمام اللّازمين، حتّى يضمن الجميع استرجاع الأمازيغية لمكانتها كلغةٍ أقرّ المغاربة بدستوريّتها كلغةٍ رسميّةٍ إلى جانب اللّغة العربيّة، وحتّى تشكّل عاملاً من عوامل التماسك الاجتماعيّ للمغاربة على حدّ سواء.

وباعتبار الأمازيغية هويّةً، لغةً، ثقافةً وحضارةً مغربيّةً عريقةً، فهي بالتّالي في حاجة إلى حماية تشريعيّة، وآليات مؤسّساتيّة وإجراءات عمليّة تردّد الاعتبار إليها، وتنتهي عقود التهميش والإقصاء وفق منطقيّ للمصالحة يعيد تشكيل الهوية واللّغة والثّقافة الوطنيّة عبر منظومة العدالة والمدرسة والإدارة والإعلام العموميّ. وتهيئتها وتأهيلها وتطويرها يتطلّب ميزانيّةً ترصد سنويًا في ماليّة الدّولة، يصادق عليها البرلمان بغرفتيه. وتكليف أهل الاختصاص والغيورين على الحضارة والهوية الأمازيغية بوضع سياسة وإستراتيجيّة وطنيّة للهوض باللّغة والثّقافة الأمازيغيّتين .

وإذا كانت سياسة الدّولة في الماضي غير واضحة المعالم تتّجاه القضية الأمازيغية، فإنّ المطلوب اليوم بعد النقاش الذي عرفته المسألة الأمازيغية في السّنوات الأخيرة، وبعد صدور مشروع القانون التّنظيمي حول ترسيم اللّغة الأمازيغية تنزيلاً لدستور 2011، هو العمل على إنجاح هذا المشروع المجتمعيّ بروح إيجابيّة وبكلّ مسؤوليّة وإشراك المجتمع المدنيّ في تنفيذ وتتبّع عمليّة التّنزيل.

بقي التّأكيد في الأخير، على أنّ تفعيل الطّابع الرّسميّ للأمازيغية وتنفيذ قانونها

¹ - هذا وتجدر الإشارة، إلى أنّ هناك مزيداً من الانتظار يحوم حول مستقبل القانون التّنظيمي للأمازيغية، بعدما لم يتمكّن التّوّاب داخل لجنة الثقافة والاتّصال من الوصول إلى اتّفاق حول الصّيغة التّاهنّيّة للقانون الذي أثار كثيراً من الجدل، وهو ما دفعهم رسميّاً إلى إيكال الملفّ إلى الأمناء العاميّين لأحزاب الأغلبية، من أجل البتّ فيه واتّخاذ حلّ وسط يرأب الصدع. وفي حالة التّصويت عليه في الجلسة العامّة سيحال على مجلس المستشارين، الذي يستطيع بدوره أن يعيده إلى مجلس التّوّاب في حالة رفضه، ناهيك عن ضرورة مروره عبر المحكمة الدّستوريّة والأمانة العامّة للحكومة.

التنظيمي المرتقب، يحتاج إلى أمرين أساسيين: وضوح هذا القانون ومدى تضمّنه لشروط العدالة اللغوية والثّقافية والمساواة كاملة والإنصاف انطلاقًا من الوضعية الرّسميّة للغة، وهذا يتوقّر إلى حدّ ما في المشروع الذي أنجزته الشّبكة الأمازيغيّة، ثمّ الكفاءة في التّدبير والحزم في تنفيذه، وهذا يتطلّب العمل بثقافةٍ وآليات الحكامة والمحاسبة والتّقييم، من جهةٍ، والكفاءة التّديريّة والعلميّة والقدرة على الإبداع في إيجاد الحلول للمشاكل التي يمكن أن تطرح خلال أجرأته وتصريف مقتضياته.

الهويّات الجماعيّة في الدّولة العربيّة الحديثة خصوصيّات ثقافيّة أم منازعات سلطويّة؟

د. محمد الصادق بوعلاقي

مدير المركز الجهوي للتربية والتكوين - تونس

تمهيد

تعتبر الهوية في مختلف مستوياتها: فرديّة وجماعيّة، وطنيّة وقوميّة وحتى إنسانيّة، من المسائل الملازمة للإنسان في كلّ مراحل تاريخه، باعتباره كائنًا ينحت السّمات المشتركة "مع النّحن"، ويرسم الخصائص المختلفة عن الآخر ليكتسب وجوده معنًى، وليحقّق توازنه النّفسيّ والوجدانيّ؛ "فالهويّة هي مصدر رئيسيّ من مصادر القوّة التي تسعى الشّعوب لامتلاكها"¹، رغم أنّها ليست معطًى مادّيًا ظاهرًا للعيان، وإنّما هي شعور بالانتماء منغرس في عميق وعي الفرد والجماعة ووجدانها، ساكنٌ لا تُبرزه على السّطح إلاّ الأزمات العميقة والشّاملة، لما يصير الوجود المميّز سواء الفرديّ أو الجماعيّ مهدّدًا.

لفتت المسألة الهويّة الأنظار إليها في راهن المجتمعات العربيّة منذ بداية "الرّبيع العربيّ"؛ إذ تصاعدت النّبرة الهويّة، وتوسّعت دوائرها. وأضحت أصواتها مدويّة لاسيما في الحركات الاحتجاجيّة، بل غدت في أحيان كثيرة من آليات تفتين المجتمعات العربيّة. لذلك تكاثف الاهتمام بها، سواء لدى الباحثين والمفكرين، أو حتّى لدى سائر الفئات الاجتماعيّة، فقد لهجت بها العامّة، كما ردّدتها الخاصّة من النّخب الفكريّة والسياسيّة، مشرّفًا ومغربًا، في خطابٍ منغرسٍ في عميق مشاغل المجتمعات العربيّة وإشكالاتها، خاصّة بعد أحداث الرّبيع العربيّ.

¹ - بسيوني رضوان عيبر، أزمة الهوية والثّورة على الدّولة في غياب المواطنة وبروز الطّائفية، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة 2012، ص 7.

ليست المسألة الهويّة ممّا اصطنعته ثورات الربيع العربيّ، ولا هي ممّا خلقتة
الشّعوب العربيّة؛ فالهويّة من المكوّنات غير الماديّة لوجود الفرد والمجموعة في كلّ
الثّقافات والحضارات. لكن ما تشهده المجتمعات العربيّة من أضرب "استثمار" مختلفة
في الهويّات، ووجوه توظيف متنوّعة لها، جعلها تبدو "كرأسمال رمزيّ"، تعود إليه الدّولة
كما الفئات الاجتماعيّة، كلّما ضاقت السّبل واشتدّت الأزمات، وفي كلّ ذلك قد تتجاوز
الهويّة معهود مهامّها، ومألوف أدوارها، باعتبارها تغذّي التماسك الاجتماعيّ، لتصير من
عوامل تأزّم المجتمع والدّولة الحديثة معا. لذا، كانت العودة إلى الهويّة وعلاقتها بالدّولة
الحديثة من خلال التّساؤل عن الهويّة، هل هي معطى فوق إنسانيّ لا يتغيّر أم إنتاج
تاريخيّ؟ ومن خلال البحث في الهويّة أيضًا، هل هي خصوصيّات ثقافيّة، أم رأسمال
رمزيّ، يُستثمر في سياق الصّراعات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، في أطر
محلّيّة وإقليميّة وعالميّة؟ ويفضي منطق البحث إلى النّظر في صلة الهويّة بالدّولة، هل
الهويّة مكوّن أساسيّ لا تستقيم الدّولة دونه أم هي من عوائق الدّولة الحديثة؟ وهل من
سبل لتجاوز أزمة الهويّة في المجتمعات العربيّة؟

تلك جملة من الأسئلة تشكّل بعضَ محاور إشكالات راهن الدّولة العربيّة الحديثة
والهويّات الجماعيّة، تسعى هذه الدراسة إلى النّظر فيها، انطلاقًا من ضبط المفاهيم
والمصطلحات، في رؤية تاريخيّة واجتماعيّة وسياسيّة تروم أن تمسك بالخيط النّاطم لها
وراء ظواهر متباعدة مكانيًّا وزمانيًّا، لكنّها متقاربة منطلقات وفواعل وغايات في عصر
العولمة¹.

عاد البحث حفرًا مفهوميًّا في انفتاح على المقاربة الاجتماعيّة/ التّاريخيّة، بغية تبين

¹ - العولمة: هي إكساب النّبيء طابع العالميّة وبخاصّة جعل نطاق النّبيء أو تطبيقه عالميًّا Webster'sNuth New CollegiateDictionary, 1991, p 521

عوامل توتير الهويّات في المجتمعات العربيّة وإنّ نسبيّاً، عسى الظّفر بعلاّت عودتها المستمرّة - لاسيّما القاتلة منها، كما يقول أمين معلوف¹ - والنظر في أسبابها ومعالجتها الممكنة؛ لأنّ انفجارها في رهن المجتمعات العربيّة قد فتّت بعض الدّول العربيّة الحديثة وأوشك أن يذهب بها، رغم أنّ تجاوز أزمات الهويّات ممكنة؛ ففي دول غير عربيّة تعدّدت الأديان، واختلّفت الثقافات، وتباينت اللّغات، وتنوّعت الانتماءات الإثنيّة، لكنّها نجحت في تجاوز إشكاليّات الهويّة، مثل الهند أو ألمانيا² أو سويسرا، بل صيرت عوامل التّفكك تناغمًا وانسجامًا اجتماعيًّا.

الهويّات متنوّعة إثنيّة وعرقية، إقليميّة وجهويّة، ثقافيّة ولغويّة وتاريخيّة ودينيّة، لكن الورقة العلميّة ستركّز على أكثرها تأثيرًا في الجسم الاجتماعيّ العربيّ، وأشدها حضورًا في السّاحة الثقافيّة وفي السّجلات السياسيّة، أي تلك الفاعلة في علاقة الدّولة العربيّة الحديثة بمكوّناتها الجماعيّة. فلا اختلاف بين الدّارسين في أنّ العامل الدّينيّ، صار منذ "الرّبيع العربيّ" أكثر العوامل فاعليّة في مسارات الشّعوب طوعًا أو قسرًا. فهل الدّعوة إلى الاشتغال على الخاصيّة الدّينيّة، كالمطالبة بإقامة الدّولة الإسلاميّة لدى البعض، وتطبيق الشّريعة الإسلاميّة لدى البعض الآخر، تقف عند حدود الخصوصيّات الثقافيّة؟ أم أنّ المسألة مرتبطة برهانات أخرى تتقاطع مع رؤى إستراتيجيّة تحركها فواعل لا علاقة لها بالدّين الإسلاميّ؟ والأمر نفسه فيما يتعلّق بالهويّات الإثنيّة، فقد صار لها تأثيرٌ بارزٌ على الجسم الاجتماعيّ العربيّ.

تراهن هذه الدراسة على دراسة نماذج من انزياحات الهويّة، بحثًا في العوامل

¹ - أمين معلوف، الهويّات القاتلة، قراءات في الانتماء والعولمة، ط1، ترجمة دكتور نبيل محسن، ورد للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق 1999. ص 5.

² - في ألمانيا لغات متنوّعة: الدنماركية والصوريّة، والفريزيّة، ولغة الغجر (الرومانيّة)، إضافة إلى اللّغة الألمانيّة الرسميّة.

الموضوعية الكامنة وراء توظيف الهويات الثقافية والإثنية سياسياً وحتى اقتصادياً، وترنو إلى رسم أفق حلول ممكنة قد تساهم في تخفيف حدة التأزم الهوياتي في المجتمعات العربية.

1- الدولة والهويات في السياقات التاريخية.

حوّل النظام العالمي الجديد - "ولا مبالغة في القول إنّ عالماً جديداً يتشكل مع ظاهرة العولمة"¹ - الصّراعات في جانب منها إلى صراعات ثقافية، أمرٌ كان صامويل هنتنغتون قد وضّحه منذ تسعينات القرن الماضي في قوله: "إنّ الصّراعات المستقبلية سوف تشغلها عوامل ثقافية أكثر منها اقتصادية وإيديولوجية... لذلك تحاول الشعوب والأمم أن تجيب عن سؤال من نحن؟"²، وفي تشققات الإجابة تسكن الهوية وإشكالاتها، إذ يمكن أن تكون عامل تناغم اجتماعياً وسياسياً وحتى اقتصادياً، كما يمكن أن تكون كذلك عامل تنازع براغماتياً.

وبرزت بعد "ثورات الربيع العربي" ظواهر اجتماعية وسياسية وثقافية ذات أثر بالغ على المستويين الفردي والجماعي. يبدو الأمر طبيعياً، إذ عادة ما تفرز الثورات ظواهر جديدة في مختلف المجالات، لكنّها تميّزت في راهن المجتمعات العربية بخطرها تنظماً ووعياً وممارسة؛ فقد ارتفعت نبرة الهويات الثقافية في المجتمعات العربية. ولئن كانت ضرورية، فهي بذرة التماسك الاجتماعي وروح الترابط بين أفراده، ومؤشّر الانتماء للمجموعة، فإنّها قد تشكّل أيضاً عامل التفسّخ والصّراع، "إنّ الثقافة والهويات الثقافية، والتي هي على المستوى العام هويات حضارية، هي التي تشكّل أنماط التماسك

¹ علي حرب، حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب/بيروت - لبنان 2004، ص 9.

² . صامويل هنتنغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، ط 2، 1992، نسخة إلكترونية /NB.Pdf, books, net, ص 40.

والتفسيخ والصراع"¹، مما يجعل الباحث يدرك خطر مسألة الهويّات الجماعيّة وأهمّيّتها في راهن المجتمعات العربيّة وفي مستقبلها أيضًا، لاسيّما أنّها قد وُظِّفت في هزّ أركان مجتمعاتٍ، واعتُمدت في هدم هياكل دول عربيّة، ولنا في ليبيا أنموذج.

وصيرّ البعض الثورات العربيّة، أرضيّةً خصبةً لإثارة التّبرّات الهويّة المتنوّعة،

فتولّدت اختلافات إثنيّة وثقافيّة، اشتغلت عليها فئات اجتماعيّة مختلفة حسب مصالحتها، حتّى تفجّر بركان الهويّات راميًا حممه في وجه عديد المجتمعات العربيّة مشرقًا ومغربًا؛ فقطّعت الرّقاب، ودُمّرت الحضارات باسم هويّة ثقافيّة أو إثنيّة وُجّهت سهامها إلى مشترك تاريخي وثقافيّ، كان يشدّ الجسم الاجتماعيّ فأربكته ومزّقته، وقد تمضي قدّمًا إلى تفتيت الدّولة العربيّة الحديثة.

يقتضي منطق البحث الأكاديميّ النّظر في أسباب عودة الهويّات، والغاية منها، واستشراف أبعادها، انطلاقًا من تحكيم المفاهيم، وضبط المصطلحات الحافّة بالموضوع مثل الهويّة، والدّولة، بغية الطّفر بشرائط تشكّلها موضوعيًّا، وتبيّن خصائص اشتغالها في السّياقين العالميّ العامّ والعربيّ الخاصّ، رصدًا لانزياحات التّوظيف، ممّا أفضى في بعض التّجارب، مثل سوريا وليبيا واليمن، إلى تفكيك الجسم الاجتماعيّ، وإرباك الدّولة الحديثة وإضعافها. نشير بدءًا أنّ المسألة مثار جدل واختلاف وجهات النّظر، لأنّها محفوفة بالإيديولوجي أكثر من العلميّ.

1) ما الحاجة إلى الهويّة؟

أ) في مفهوم الهويّة:

لا اختلاف أنّ مفردة الهويّة من أكثر المفردات ألفةً وشيوعًا وتداولًا، غير أنّ

¹ . صامويل هنتغتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالميّ، مرجع سابق، ص 38.

مفهومها قلق يطرح الأسئلة أكثر مما يقدم أجوبة، مفهوم عائماً تتقاطع فيه العديد من التخصّصات المعرفية والفلسفية والاجتماعية، وحتى السياسية، فتختلف دلالاته باختلاف منطلقات مقارنته علمياً، والتي يمكن تبويبها منهجياً إلى منطلقات فلسفية وأخرى إنسانية ثقافية.

تعتبر الهوية في الفكر الفلسفي الإغريقي، من مبادئ المنطق، ومقولة من مقولات المنطق التجريدي¹. ومبدأ الهوية في الفلسفة الأرسطية قيمة مطلقة في معنى الوجود؛ فهوية الشيء جوهره المتعين وطبيعته الثابتة التي تخصّه، وتجعله هو ذاته ليس شيئاً آخر؛ فهوية الشيء وجوده. استبطنت الفلسفة العربية الرؤية ذاتها، يقول أبو نصر الفرابي (ت 339هـ): "فلما انتقلت الفلسفة إلى العرب... رأى بعضهم أن يستعمل لفظه "هو" مكان "هست" بالفارسية و"أستين" باليونانية Est... وجعلوا المصدر منه هوية"²، في رؤية تعتبر الفلسفة العربية اكتفت بنقل مفهوم الهوية اليوناني. والأمر نفسه يؤكدّه ابن رشد (ت 595هـ) في مثل قوله: "فقد اشتقّ هذا الاسم من حروف الرّبط، أعني الذي يدلّ عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع، وهو حرف "هُو" في قولهم زيد هو حيوان"³، معتبراً أنّ ذات الشيء هويته، فعينية الذات والهوية لدى علماء الكلام هي "الحقيقة المشتملة على الحقائق اشتمال النّواة على الشّجرة في الغيب المطلق"⁴. وجاء في المعجم الفلسفي: "الهوية حقيقة الشيء من حيث تميّزه عن غيره"⁵، وإجمالاً: "يدلّ

¹ - يعتبر أرسطو أنّ العقل قوّة ذهنية تشمل مبادئ قبلية ضرورية وكلّية ينتج العقل من خلالها المعرفة اليقينية. وهذه المبادئ هي: مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع.

² - أبو نصر الفرابي، كتاب الحروف، حقّقه وقدم له وعلّق عليه محسن مهدي، ط2، دار المشرق بيروت، ج 11، ص 100.

³ - ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ط2، دار المشرق بيروت 1967، المجلد الثاني، ص 556.

⁴ - علي بن محمّد الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم البياري، ط1، دار الكتاب العربيّ بيروت 1405، ج 1 ص 320.

⁵ - المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1979، ص 208

مفهوم الهوية في أكثر استعمالاته رواجًا على مجموعة خصائص يُفترض أنّها أساسية ومستمرّة عند الفرد¹، كما لدى المجموعة المنتهي إليها.

نستنج أنّ مبحث الهوية من مباحث الفلسفة الدالّ على الثّبات في الأمر - وإن لم يكن بتلك الدّرجة من السّكونيّة- لأنّه لا يمكن أن نسبح في النّهر مرتين، إلّا أنّنا نلحظ تواتر مفردات الحقيقة والحقيقة المطلقة، وهي من المقولات فوق الإنسانيّة، ممّا سيمهد لاحقًا لصناعة وعيٍ يركّز على معنى الصّفاء الهويّاتي والتّعالّي بالهويّة.

الهويّة في اللّغة العربيّة، مصدر صناعيّ مركّب من "هو" ضمير المفرد الغائب المعرف ب"ال" ومن اللّاحقة "ي" المشدّدة ومن تاء التّأنيث، يدلّ على مطابقة الشّيء ذاته ليكون مختلفًا عن الآخر²؛ فهويّة الشّيء ماهيّة، وتتحد الصّفة بالموصوف حتّى تصير الهويّة كالرمز أو القاسم الثّقافيّ أو الإثنيّ أو الجغرافيّ المشترك بين مجموعة باعتبارها خلاصة عيشهم المشترك تاريخيًا، فتحقّق بذلك الانسجام الاجتماعيّ المطلوب وتناغم العيش المشترك. ويسلّم علم الاجتماع منذ إميل دوركايم (1858-1917) بوجود هويّة جماعيّة ذات مرتكزات تاريخيّة، تستمدّ مشروعيّة وجودها من ثقافة المجتمع، على اعتبار الثّقافة المجموع المنسجم والمستمرّ للمعاني والرموز المكتسبة، التي تعمل الجماعة على إعادة إنتاجها، خلقًا للشّعور بالانتماء الموحد لاطمئنان الدّات في الوجود وتوازنها، فالهويّة مركّب متناغم ومنسجم من القيم والتّقاليد والأفكار والثّقافة يميّز مجموعة

¹ - الدواي عبد الرزاق، في الثّقافة والخطاب عن حرب الثّقافات، حوار الهويّات الوطنيّة في زمن العولمة، ط1، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص 152.

² - تُعرف الهويّة في اللّغة بأنّها مُصطلحٌ مُشتقٌّ من الضّمير "هو"؛ ومعناها صفات الإنسان وحقيقته، وأيضاً تُستخدم للإشارة إلى المعالم والخصائص التي تميّزُ بها الشخصية الفرديّة، أمّا اصطلاحاً فتُعرف الهويّة بأنّها مجموعة من المميّزات التي يمتلكها الأفراد، وتُساهم في جعلهم يُحقّقون صفة التفرّد عن غيرهم، وقد تكون هذه المميّزات مُشتركة بين جماعة من النّاس سواء ضمن المجتمع، أو الدّولة. ومن التعريفات الأخرى لمصطلح الهويّة أنّها كلّ شيء مُشترك بين أفراد مجموعة مُحدّدة، أو شريحة اجتماعيّة تُساهم في بناءٍ مُحيطٍ عامٍ لدولةٍ ما، ويتمّ التّعامل مع أولئك الأفراد وفقًا للهويّة الخاصّة بهم.

عن أخرى؛ فهي في مرتبة "منظومة من المعطيات الماديّة والمعنويّة والاجتماعيّة التي تنطوي على نسق من عمليّات التّكامل المعرفيّة... إلى حدّ تكون فيه قدرة على تحديد خصوصيّة الكائن الإنسانيّ"¹.

إنّ الهويّة متكوّنة من انتماءات متعدّدة، "بعضها يرتبط بموروث دينيّ وبعضها بتاريخ إثنيّ... تقاطعات ومساهمات ومؤثّرات متنوّعة ودقيقة ومتناقضة تولّد لدينا علاقات مختلفة مع الآخرين"²، وتحقّق انتماء الفرد إلى المجموعة وانسجامه معها ترسيخاً لتوازنه التّفسيّ والاجتماعيّ من خلال الشّعور المشترك بالوجود، والشّعور بالانتماء الموحد للطّموحات والمثل ضماناً للاستمراريّة الزمنيّة. فهي من ضروريّات الفرد كما المجموعة، ومجالها وفق هذه الرّؤية وجدانيّ روحيّ، وهدفها استمراريّة التّوازن سواء للفرد أو للجسم الاجتماعيّ، وإن كانت الرّؤى مختلفة. فالآن تورين (Alain Tourain) يعتبر الهويّة وهمّاً، وتزفتان تودوروف (Tzvetan Todorov) يعتبرها معالجة مستمرّة للاختلاف³، ولكننا نراها صلة انتماء لمجموعة من خلال اقتسامها مساحة مشتركة من القيم والرّموز والتّاريخ، وهي صلة ضروريّة بالنسبة إلى الدّولة العربيّة الحديثة، على أن يكون الانتماء إلى الدّولة أكبر من الانتماء إلى الهويّة الجماعيّة.

ب) في أبعاد الهويّة:

انتقل منذ سبعينات القرن الماضي مفهوم الهويّة الدّال فلسفيّاً على الوجود/السّكون إلى العلوم الاجتماعيّة، باعتباره من المفاهيم الإجماليّة المطبّقة على واقع دائم

¹ - ميكشيلي أليكس، الهويّة، الطبعة الأولى، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، 1993، ص 120.

² - معلوف أمين، الهويّات القائلة، ترجمة نبيل محسن، ط1، وزارة الطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1999، ص 32.

³ - أنظر في الأطروحات المختلفة للهويّة، داريوش شايفان، أوهام الهويّة، ترجمة محمّد على مقلّد، ط1، دار الساقى بيروت 1993.

الحركة والتّغير؛ فأصل دلالاته الفلسفيّة ثبات ومجال توظيفه متحوّل. لذلك شكّته اختلافات من أبرزها تياران فكريّان: يرى الأوّل الهوية معطىً قبلياً طبيعياً وتاريخياً، متميّزاً بوحدة ثقافيّة ذات سمات جغرافيّة ولغويّة وإثنيّة واجتماعيّة وتاريخيّة، تحقّق في ظلّ مجتمعٍ متجانس الشّعور بالانتماء إلى المجموعة، بما في ذلك الدّولة القطريّة. ويعتبر التّيّار الثّاني أن الهوية بناءً فرديّاً واجتماعياً ذا بُعدٍ ديناميّ. لا تدلّ الهوية على المشترك بل تبرز المختلف، إذ يرى النّرويجي فريدريك بارت Fredrik Barth أنّ ما يحدّد هويّة جماعة، هو ما تختلف به عن المجموعات الأخرى؛ فالقاسم الثّقافيّ والتّاريخيّ المشترك بين مجموعةٍ ليس شرط الهوية، وإنّما نتيجة لها، معتبراً أنّ الهوية تتشكّل من مجموعاتٍ مختلفة، تاريخياً ولغويّاً وثقافيّاً، كما الأمر في ألمانيا أو الولايات المتّحدة الأمريكيّة، حيث تتعايش مجموعات متجانسة رغم اختلافاتها الهويّة. ولكن تبقى الهويّة منفتحة متجدّدة، غير أنّها تعرف في تجدّدها حالات إقصاء أفراد وحالات إدماج آخرين.

نتبيّن من خلال استقراء مفهوم الهوية وكيفيّات تشكّله في مستويات معرفيّة مختلفة، أنّه ليس مفهومًا بديهياً مسلّماً بدلالاته ومعانيه، وإنّما واجه مفهوم الهوية عبر مسارٍ تاريخيّ طويل تصوّراتٍ كثيرة؛ فهو مفهوم متغيّر الدّلالة بتغيّر سياقاته المعرفيّة، قادرٍ على استبطان مكّونات جديدة في كلّ مرحلة تاريخيّة، لاسيّما في لحظات التّمفصل الثّقافيّ والاجتماعيّ والحضاريّ، ومع كلّ تحوّل ماديّ أو معنويّ تعيشه المجتمعات؛ فالهويّة مفهوم إشكاليّ إبستمولوجيّ، وهو متحوّل الدّلالة وثابتٌ في آن، يدلّ على المتجانس بين المجموعة، كما يدلّ على المختلف. منفتحٌ على التّغير، ولكن محدّداته غير قابلة للتّبديل، لذلك ظلّ مثار جدلٍ على الدّوام.

تبلورت للمجتمعات العربيّة منذ الحدث الإسلاميّ هويّة جماعيّة يعلوها العامل

الدِّينِيّ، واعتُبرت لدى الكثيرين، مثل بعض الإسلامويّين، مكتملةً وغير قابلةٍ للمراجعة، باعتبار دور العامل العقائديّ وأهميته في نسج صلات الانتماء وترسيخها وعدم قابليّته للتغيير. وجهة نظرٍ يخالفها الكثيرون معتبرين أنّ العامل الدِّينِيّ ليس المحدّد الرّئيس للهويّة العربيّة، إذ يرى علي حرب مثلاً، أنّ هويّة المسلم قد "تشكّلت وتخلّقت وتركّبت، بل أُعيد بناؤها وتركيبها وتغييرها حدثاً بعد حدث، وتجربةً بعد تجربة، وطوراً بعد طور، على وقع الخلافات والصّراعات على السّلطة والثّروة"¹؛ فهي كائنٌ متنامٍ تساهم الأزمات في صناعته. ولا زالت المجتمعات العربيّة "تعاني صراعات بين الهويّات المتراكمة والمتزاحمة الدِّينيّة والاجتماعية والإيديولوجيّة، كما تعاني صراعاً آخر بين الغالبية العربيّة والأقليات غير العربيّة السّاعية إلى التّمييز الثّقافيّ، وأحياناً إلى الاستقلال السّياسي"².

نخلص إلى أنّ الهويّة ليست معطىً أحاديّاً جاهزاً صافياً نقياً نازلاً من السّماء، وإنّما الهويّة مركّبة من جملة انتماءاتٍ موضوعيّةٍ تشغل مع بعضها لتكوّن كلاً متكاملاً، تعبيراً عن السّمات المشتركة لمجموعةٍ بشريّةٍ بها تصير ذات خصوصيّات تميّزها عن الآخر. وتفرز الهويّة انتماءها الفعّال حسب ما تفرضه كلّ مرحلة من تحدّيات، لكنّها في كلّ الأحوال منفتحة إلى الحدّ الإنسانيّ العامّ، غير أنّ ارتباط الهويّة العربيّة بالعامل الدِّينِيّ قد جعلها تعاني فرط نرجسيّة متضخّمة، حوّلتها أحياناً إلى رأسمال رمزيّ توظّفه جماعات الإسلام السّياسويّ في صراعاتها مع الدّولة العربيّة الحديثة.

تتنزّل في هذا السّياق منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي عودة الهويّات في مظاهرها المختلفة، وقد ازدادت حدّتها بعد ثورات "الرّبيع العربيّ"، فبرزت الهويّة

¹ - حرب علي، الإرهاب وصنّاعه، الطبعة الأولى، الدار العربيّة للعلوم، بيروت 2015، ص 15.

² - الشنقيطي محمد المختار، أمة التّخلّتين: الهويّة العربيّة ظاهرة سياقيّة، مجلة تبين، عدد 24/6، ربيع 2018، ص

الجهوية الإقليمية، والهوية الإثنية والقبلية، وأهمها الهوية الدينية، حتى كادت أن تشكل دويلاتٍ متعدّدة داخل الدولة/ الأمة، كما في ليبيا وفي اليمن وفي سوريا. ولئن كان علي حرب يُرجع بدايات عودة مسألة الهوية إلى "صدمة الحداثة"، نظرًا إلى ما أحدثته من اهتزاز في الوجدان والوعي العربيين، فإنّ محمّد عابد الجابري يؤكّد أنّ قضية الهوية صارت موضوعًا فكريًا سياسيًا بتبلور الوعي القوميّ في مواجهة حملات التتريك أيام الخلافة العثمانية¹. ونؤكّد أنّ الهوية صارت مركز استقطاب في الخطاب العربي المعاصر، فارتفعت وتيرتها أكثر في سياق فشل مشاريع الدولة الحديثة سياسيًا واجتماعيًا وحتى اقتصاديًا. ودعمت العولمة في جانبٍ منها تنامي الوعي الهوي من خلال سعيها إلى التّمنيط الثقافيّ والحضاريّ؛ فغدت الهوية بؤرة السّؤال وجدار السّجال في العالم العربيّ كما في خارجه.

تبدو الهوية من المكوّنات المعنويّة للجسم الاجتماعيّ، تحقّق له انسجامه وتنسج صلاته، سواء بمكوّناته أو بشكل التّنظّم الذي يسوسه. لكن للهوية وجهةٌ أخرى، إذا عمل الأفراد أو المجموعات على توظيف مكوّن من مكوّناتها لمآربه الثقافيّة أو السياسيّة وحتى الاقتصاديّة؛ ففي هذا المستوى تصبح الهوية إشكاليّة تمرّق الجسم الاجتماعيّ بدل توحيدِهِ. ولنا في الأقطار العربيّة التي شهدت ثورات "الرّبيع العربيّ" أمثلة، من ذلك ما يشهده المجتمع العراقيّ من توظيف الهوية الثقافيّة/ الدينيّة لمآرب سلطويّة، وما يعيشه المجتمع التّونسيّ من صعود الهوية الدينيّة كوسيلة لتحقيق أهداف سياسيّة، وما يوظّفه البعض الآخر من هوية إقليميّة جهويّة تحقيقًا لمكاسب اقتصاديّة؛ فتصبح الهوية حليّة خارجيّة، تتخفّى وراءها مطالب سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة، لم تجد مسلكها الطّبيعيّ للتّعبير عن ذاتها؛ لأنّ مؤسّسات الدولة الحديثة وأجهزتها، لم تسمح

¹- أنظر الجابري محمّد عابد، مسألة الهوية العربية والإسلام والغرب، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2011.

لها بالحضور العلني المباشر، فتولدت أوضاعٌ سياسيةٌ واجتماعيةٌ أربكت فيها الهوية كيان الدولة القطرية الحديثة، وقد أفضت ببعضها إلى التلاشي، ولنا في التجربة الليبية مثال. الأمر الذي يطرح على الباحث أسئلةً من نحو البحث في علاقة الدولة الحديثة منذ نشأتها بالهويات، لاسيما الثقافية الدينية؛ هل الهوية ضروريةٌ للدولة الحديثة؟ ما الذي يجعل نبرة الهويات تحتدّ في هذه المرحلة التاريخية من عمر الدولة العربية الحديثة، بعد أن كانت قد سكنت في فترة نشأتها وبدايات الاستقلال؟

(2) الدولة العربية الحديثة والهوية.

اقتضى منطوق البحث العودة إلى الدولة الحديثة مفهوماً وشرائطاً تشكل مميزات ووظائف في ضوء علاقتها بالهوية، لاسيما الدينية. قد لا يفيدنا كثيراً، في مثل هذا المقام، البحث المعجمي الاشتقاقي لكلمة الدولة المشتقة من دال يدول بمعنى انتقل من حالٍ إلى أخرى¹، لاسيما أن البحوث والمصنّفات في الغرض تُبين أنّ مفهوم الدولة قد لقه الغموض والاختلاف، حتّى في الثقافة التي نشأت فيها الدولة الحديثة، لتعدّد مداخل المقاربات وتنوعها اجتماعياً وقانونياً وفلسفياً. حيث ينبع مصطلح "الدولة" من نظرياتٍ مختلفةٍ ومتداخلةٍ في علاقة بالظواهر السياسية، إذ ترجع جلّ الدراسات الاهتمامات الأولى بنظريات نشأة الدولة الحديثة إلى أصحاب نظرية العقد الاجتماعي. ولئن تنوّعت النظريّة العقديّة واتفقت في الأسس، فإنّها أرجعت نشأة الدولة إلى غريزة البقاء الإنسانية، حفاظاً على النوع البشري من خطر الفتن والتقاتل والحروب، بغية تحقيق الأمن والعدالة لاسيما بعد انهيار الإمبراطوريات وما عانتها الشعوب من فتن؛ فمرّد نشأة الدولة، الانسجام الاجتماعي الذي هو نفسه غاية الهوية وهدفها، فتلتقي بذلك الدولة والهوية في الأهداف.

¹ - أنظر: معن زياد، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1987، ج 1 ص 426.

ويُرجع علماء الاجتماع، أمثال برتران بادي¹ ولادة الدّولة الحديثة في المجتمعات الأوروبية خاصّة المجتمعين الفرنسيّ والإنجليزيّ إلى أزمات المجتمع المدنيّ؛ وهي أزماتٌ مرتبطةٌ بالفشل المشترك لتكافلات تعاقدية، وتكافلات اجتماعية، لم تستطع تنظيم المصالح المشتركة لمختلف مكوّنات الجسم الاجتماعيّ. وُلدت الدّولة في التّربة التي فشلت فيها كلّ استراتيجيات التكافلات الاجتماعيّة والصّيب الفردية للتفاعل الجماعيّ، فاضطرّ الجسم الاجتماعيّ حينئذٍ إلى تقديم امتيازات لفائدة رجال السّياسة وأهل السّلطة، مقابل الحصول على الأمن والاطمئنان. وهو أساس الالتزام السّياسيّ لتتشكّل الدّولة. وهو أيضًا مبرّر الحاجة إلى الهوية الجماعية. لكنّ الانتماء إلى الدّولة يتجاوز كلّ الانتماءات الهويّة الأخرى؛ لأنّ ولادة الدّولة، جاءت تجاوزًا لقصور الهويّات في تحقيق التناغم والانسجام الاجتماعيّين². وتحتاج الدّولة إضافةً إلى المقومات المادية المعروفة (الأرض، الشّعب، السّلطة) إلى مكوّنات معنويّة بها تحكم صلتها بمواطنيها، وإليها ينشدون حتّى تتعالى في نظرهم عن بعدها الماديّ، إذ لا تكون الدّولة إلّا على شرط الرّجال الخاضعين لها، ولا يخضعون إلّا بما تتّخذها الدّولة لنفسها من إيديولوجيا أو نظريّة أو عقيدة، تجمع كلّ مكوّنات الجسم الاجتماعيّ الذي يتخلّى عن انتماءاته الجزئية لصالح الانتماء الأساسيّ، وهو الانتماء للدّولة، التي يُفترض أنّها تستبطن كلّ الهويات.

¹ - بادي برتران، الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج، ط1، مدارات للأبحاث والنشر، 2017، ص 140.

² - مهما تنوّعت تعريفات الدّولة ومداخلها فإنّ لا اختلاف بين الدّارسين في أنّ الدّولة الحديثة شكّل لتنظّم الاجتماعيّ من المخرجات السّياسية لعصر الحداثة، لذلك ينكر "الفكر السّياسيّ الحديث وجود دولة بالمعنى الدقيق قبل نشوء الدّولة الحديثة"، التي يعتبرها وليدة سيرورة تاريخية ارتبطت بدايتها "بتفكيك الإطار الإمبراطوريّ للسلطة وتفكيكه. تمّ ذلك أوّل ما تمّ في أوروبا الغربية، وتحقق أوّل اعتراف به من خلال معاهدة وستفاليا (1648) التي أنهت حرب الثلاثين عاما في أوروبا، وأرست معالم نظام دوليّ جديد تقوم وحدته الأساسيّة على الدّولة/الأمة". تبلورت الدّولة كيانًا وأجهزةً مع الثّورة الفرنسيّة، إذ "يمكن رؤية الحداثة السّياسيّة - التي يكون توجيهاها بمؤسّسات حديثة للدّولة/الأمة على أنّها نشأت في أوروبا عقب الثورة الفرنسيّة. ومن ثمّ أصبحت عالميّة بمرور الوقت" تهيكلت الدّولة الحديثة مع الدّولة النابوليّة إذ "يدفع البعض إلى اعتبار تلك الأخيرة على أنّها بداية الدّولة الحديثة كنموذج تمّ تعميمه في العالم".

نخلص إلى أنّ الدّولة ظاهرة من ظواهر الاجتماع الإنسانيّ، ومنتوج بشريّ مصطنع لا يعدو أن يكون أداةً في خدمة المنتجين، يضمن لهم العدل والأمن. فلا علاقة مفهوميّة أو عضويّة له مبدئيّاً بالهويّات خاصّة الدينيّة، رأيّ يؤكّده عبد الإله بلقزيز في قوله: "من الواضح أنّ معظم دول العالم في التّاريخ قامت على غير مستند من الدّين. وما حصل من تلازم بين الدّولة والدّين لا يكفي ليكون قرينة على أنّ العلاقة ماهويّة بين الدّين والدّولة"¹.

نستنتج أنّ الدّولة الحديثة، شأنها شأن الهويّة، لا يمكن أن تكون فكرةً مستعارّةً، ولا بناءً مسقطاً، وإنّما هما نتاج سيرورة تحولات جذريّة في المجتمع، بنيةً واقتصاداً وثقافةً وفكرًا، بغية تحقيق التّعاشيش السّلميّ داخل مجموعة، تحكّمها علاقات المواطنة القائمة على المساواة في الحقوق والواجبات، ولا تعطي الانتماءات الهويّة في الدّولة الحديثة امتيازات لأصحابها، ممّا يؤكّد أنّ ظهور الدّولة الحديثة مقترن بتراجع الولاءات والهويّات الدينيّة والمذهبيّة والقبليّة والرّوابط الدّمويّة في الجسم الاجتماعيّ، لصالح ولّاءات المواطنة الخاضعة للقانون الوضعيّ، المفضي إلى مساواة المواطنين أمامه مهما اختلفت أصولهم الاجتماعيّة ومعتقداتهم الدينيّة. رأيّ يؤكّده تساؤل المفكّر المغربيّ عزّ الدين العلامّ في قوله: "أليست الدّولة في حقيقتها كائنًا دنيويًّا لا تنظر إلى الأشياء إلّا من زاوية ما تجلب لها من منافع أو تسبّب لها من مساوئ؟"².

إنّ منطق الدّولة "منطقٌ توحيديّ مركزيّ، يعقلن العلاقات الاجتماعيّة بشكلٍ شاملٍ، وينظّم كلّ ما يقع في إطاره السّياديّ ويوحّده"³، لذلك اعتبر ماكس فيبر (1864-

¹ - بلقزيز عبد الإله، الدّولة والدّين في الاجتماع العربيّ الإسلاميّ، منشورات منتدى المعارف، بيروت، 2015، ص 96.

² - العلام عز الدين، مقاربات في إشكاليّة الدّولة في الخطاب الإسلاميّ المعاصر، (عمل جماعيّ)، إعداد عبد الله إدالكوس، ط1، المركز الثقافي العربيّ الدار البيضاء/بيروت، 2014 ص 38.

³ - باروت محمّد جمال، الدّولة والنّهضة والحداثة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقيّة 2000، ص 34.

الدولة قائمة على "منطق التنظيم والتوحيد والتعميم والتجريد ومنطق العقلانية"¹، تتجاوز كل أنماط العلاقات الاجتماعية والدينية والطائفية والمذهبية السابقة، تتجاوزاً يذمها جميعاً في علاقة المواطنة التي تولد علاقة انتماء بين المواطن والدولة، تكون أعظم من كل انتماء آخر يرتبط به الفرد، فتذوب بذلك هوية الفرد الدينية أو الإثنية في هوية الدولة، إذا كان للمواطنة قيمًا، حضورًا فاعلاً، وعيًا وممارسة.

تقتضي الدولة عقلنة العلاقات الاجتماعية وموضوعيتها، وتتطلب تحرراً من السلطات الأهلية، وتقتضي مجتمعاً متواصلًا مندمجًا اجتماعيًا، متحولاً عن نمط الروابط العمودية والعلاقات الأولية، خلقاً للإرادة العامة الواحدة، وتوحيداً للانتماء، حتى تتمكن الدولة من خلق هوية موحدة لشعبها، فيها تنصهر الهويات الصغرى، وبها تكون قادرة على احتضان مختلف الأديان والعقائد والهويات الجماعية التي تتعايش فيها دون تمييز ولا إقصاء "ذلك أن الدولة الحديثة لا دين لها، أو لنقل إن لها كل الأديان دون أن يكون لها أي دين بالتحديد؛ لأن ما يجمعها بمواطنيها هو القانون والمؤسسات"². إن الدولة الحديثة في حياد تام تجاه كل الهويات، بما في ذلك الدين.

وأصبحت "الدولة بمفهومها الحديث عنوان الرابطة الوطنية التي تشد الأفراد الذين ينتمون إليها. وهي بهذا المعنى قد عوضت الدين في واحدة من أهم الوظائف التي كان يضطلع بها في الماضي"³. وعوضت أيضاً كل الهويات. لكن لم تزلت الهويات السابقة عن الدولة العربية الحديثة تعتمل في الجسم الاجتماعي العربي، بل هي في أحيان كثيرة

¹ - العروى عبد الله، مفهوم الدولة، ط9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2011، ص 98.
² - العلام عز الدين، مقاربات في إشكالية الدولة في الخطاب الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 40.
³ - الحبيب سهيل، الهوية والدولة والمواطنة، ضمن: مقاربات في إشكالية الدولة في خطاب الإسلام السياسي، مرجع سابق، ص 116.

أقوى من الدولة، تهزّ كيائها هزّاً مثل لبنان في الثمانينات وليبيا اليوم؟ هل العلة هيكلية في بنية الدولة العربية الحديثة منذ نشأتها؟ أم الخلل في وظائفها؟ أم في الجسم الاجتماعي؟

سعت هذه الورقة العلمية إلى رصد بعض من علاّت الهويّات الجماعية في علاقتها بالدولة العربية الحديثة، محاولةً تقديم أجوبة مقنعة - وإن نسبيّاً - عمّا طرحته من أسئلة، وقد تبينّت مفهوم الهوية ووظائفها وشروط الدولة الحديثة والغايات منها. حيث يقتضي منطق البحث مساءلة حداثة الدولة العربية والبحث في حدودها؟ أليس من الممكن أن تكون عودة الهويّات الجماعية المركبة راجعةً في جانبٍ منها إلى علل في نشأة الدولة العربية "الحديثة"، وقد سلّمنا بحداثة بدهاءة؟ فهل صهرت الدولة الهويّات القبليّة في هويّتها؟

(II) في تأزّم الدولة العربية الحديثة هويّاً.

(1) التآزّم الهيكلي:

نشأت فكرة الدولة العربية "الحديثة" في سياق الفكر الإصلاحيّ الباحث عن سبل التّرقّي والنّهوض بالمجتمعات العربيّة؛ رأيٌ يؤكّده عبد الإله بلقزيز في مثل قوله: "كانت الإصلاحيّة الإسلاميّة أوّل من صاغ مقالةً في الدولة... ولم يكن الحامل عليها أكثر من الواقع والحاجة"¹. نشأت الدولة العربية الحديثة ضمن مشروع إصلاحيّ سياسيّ عمليّ نفعيّ نشأةً تستبطن مفارقات:

أولها: لم تكن الدولة العربية الحديثة نتيجة مشروع ثقافيّ فلسفيّ، بمعنى أنّها افتقرت منذ النّشأة إلى مرجعيّات فكريّة فلسفيّة ترتكز عليها في رسم ملامح أفقها، بنيةً

¹ - بلقزيز عبد الإله، الدولة والدين في الاجتماع العربيّ الإسلاميّ، مرجع سابق، ص 19.

ووظيفةً وهدفًا. ولم تبتكر المقوّمات غير المادّية التي بها تحكم صلتها بمنظورها، وذات القدرة على إذابة الهويّات الأفقيّة في هويّتها، بل ظلّت تشدّ أزرها بالهويّات الكبرى السابقة لاسيما الثقافيّة/الدينيّة، أو الهويّات الإيديولوجيّة الصّاعدة زمن ولادتها، مثل القوميّة¹ والاشتراكيّة، ولاحقًا، مثل الشّعبيّة والجماهيريّة والليبيراليّة وغيرها، تجاوزًا لولادتها القيصريّة؛ فجعلت الدّولة الحديثة الهويّات مخزونًا استراتيجيًا توظّفه زمن أزمتها. لذلك كان صدام حسين مثلًا، يوظّف الهويّات القبليّة بمخاطبتها مباشرةً أيام حرب الخليج، وأضاف مفردتين دينيّتين للعلم العراقيّ تجيشًا للوجدان الدينيّ في وجه الغزو الأمريكيّ سنة 1991، وتفعيلًا للهويّة الدينيّة. الأمر نفسه مع معمر القذافي في محنته؛ فقد غادر عاصمته السّياسيّة محتميًا بقبيلته، وهو نفس ما قام به علي عبد الله صالح في اليمن في الحرب الأخيرة. وقد كان الحبيب بورقيبة قبلهما، قد وظّف الهويّة الدينيّة، داخل أسوار الجامعة التّونسيّة في وجه المدّ اليساريّ في سبعينات القرن الماضي.

نخلص في يسرٍ إلى أنّ من عوامل استمراريّة إشكالات الدّولة والهويّات الجماعيّة، أنّ الدّولة الحديثة التي يُفترض أن تذيب كلّ الهويّات فيها، ظلّت هي نفسها توظّف الهويّات وتستثمرها حلًّا لأزماتها.

ثانيها: ما يؤكّدها برتران بادي، أنّ الدولة العربيّة الحديثة كانت بطلب من النّخبة الفكرية والسّياسيّة، ولم تكن مطلبًا اجتماعيًا، حتّى في ما بعد الاستقلال؛ فإنّ عمليّات

¹ - يعتبر جوسبي ماتزيني (1805-1872)، الرّعيم والسّياسيّ القوميّ الإيطاليّ أوّل من استحدث مصطلح القوميّة نحو عام 1835. ضمن ما يسمّى "نظريات العقد الاجتماعيّ"، أوجد هذا المفهوم مفكروّن أوروبّيون ليكون بديلاً عن الانتماء العقائديّ الدينيّ. وقد قاد الفكر القوميّ العربيّ المنطقة بعد الحرب العالميّة الأولى، وهو الذي حكم منطقة بلاد الشّام والعراق بعد الحرب العالميّة الأولى، وذلك بعد أن أعلن الشّريف حسين الثّورة العربيّة الكبرى عام 1916، والتي تبنت الفكر القوميّ العربيّ في مواجهة الخلافة العثمانيّة والقوميّة التّركيّة. وقد صاغ الملك فيصل دولة العراق صياغةً قوميّةً عربيّةً، وساعده ساطع الحصري رائد القوميّة العربيّة وأبرز منظّرها على الإطلاق، في هذه الصّيغة وذلك البناء.

البناء والتحديث كانت وفق إستراتيجيات الحاكم لا المحكومين. لذلك ظلّ ولاء الجسم الاجتماعي للدولة ضعيفاً. فضلت الهوية عميقة والعداء مستفحلاً بين المركز السياسي والجسم الاجتماعي، بمعنى أنّ الدولة العربية الحديثة لم تستطع أن تذيب الهويات الأخرى في هويتها. ولم يتمّ رتق الفتق بينهما تاريخياً إلا بالسيف أو الدين. وذاك ما شكّل المنفذ الثاني لتأزّم علاقتها بالهويات ومنفذ عودتها المستمر. أمرٌ يؤكّده حال الدول العربية الرّاهن، ويفسرّ جانباً من عودة مختلف الهويات للظهور من جديد بعد الثورات العربية، وإن بدرجاتٍ متفاوت حدتها حسب مستويات التحديث في كلّ قطر ومجالاته.

الثالثة: ارتكز الدّاعون إلى الدولة الحديثة ومؤسّسوها على محاكاة الأنموذج الأوروبي. يقول مازن النّجار في هذا السّياق: "فقد أصبح نظام الدولة الأوروبي الحديث الأنموذج المستلم غالباً لبناء الدولة الحديثة في كافة البلاد العربية الإسلامية"¹، إلا أنّ المحاكاة لا تتمّ أبداً بصورةٍ خالصة؛ لأنّ العمليّات الاجتماعيّة لا تستورد بلا قيدٍ ولا شرطٍ، مثل استيراد الأدوات الآليّة. لذا ظلّ الأنموذج المستورد شكلاً مستحدثاً، وإن تناغم نسبياً مع الجسم الاجتماعيّ في بعض الأقطار التي خطت خطواتٍ في التحديث، مثل مصر وتونس والمغرب، لكنّه ظلّ غريباً في بعض الأقطار الأخرى التي عادت إلى الهويات الدينيّة والهويات الفرعيّة، مثل القبليّات والإقليميّات، كحال ليبيا أو العراق بعد حكم صدام.

إنّ أنموذج الدولة في هذه المجتمعات زُرع قبل أن تنضج له سياقاته الثقافيّة والاجتماعيّة، وقبل أن ينمو الوعي بمتطلّباته، فضلاً عن رعيّة النّظم الاقتصاديّة في المجتمعات العربيّة وهشاشتها؛ فكلّها عوامل تدعّم الولاءات ما قبل المدنيّة. وتجعل

1 - النجار مازن، الإسلاميون وقضايا التحديث والعلمنة والدولة، ضمن: مقاربات في إشكاليّة الدولة في خطاب الإسلام السياسيّ، مرجع سابق، ص 154.

شعور الفرد بانتمائه للدولة ضعيفًا؛ فتظلّ بذلك الولاءات الهويّة الأخرى فاعلةً، لاسيما أنّ في الدولة العربيّة "كيانات اجتماعيّة متعدّدة ومتعارضة تبدأ بالقبيلة والطائفة حينًا، وتنتهي بالدين والقوميّة أحيانًا. فالوطن العربيّ، كما تعلن إحدى الدّراسات العربيّة، كيانٌ مرّكبٌ معقّدٌ تتداخل فيه عناصر الولاءات المحليّة بالولاءات الوطنيّة"¹.

إنّ زرع نموذج الدولة النّابوليّة في "هذا الاجتماع مرّكب الهويّة"² يعتبر مأزقًا حقيقيًا، جاءت ثماره هجينةً. لذلك اعتبر عبد الإله بلقزيز الدولة العربيّة الحديثة "هجينّةً تنطوي على تركيب غرائبيّ لنموذجين من الدولة، فيها الدولة السّلطانيّة والدولة المدنيّة الحديثة"³، واستنتج عبد الله العروي "أنّ ما نسّميه خطأً بالدولة الإسلاميّة، هو تساكُن السّلطنة كواقع، والخلافة أو (الإمامة الشرعيّة) كطوبى؛ فالسلوك الذي ورثه العربيّ لا يوافق مفهوم الدولة الحديثة"⁴.

قد تردّ أزمة الدولة إلى خاصيّة الثّقافة العربيّة الحديثة التي لم تبني أنموذجها الخاصّ، وإنّما ظلّت ملتقى نماذج ومرجعيات مختلفة تتصارع في داخلها؛ إذ تتجمّع في الدولة العربيّة الحديثة، كلّ أشكال التّنظّم الاجتماعيّ، قديمةً وحديثةً، تجمّعًا لم يأخذ شكل التّفاعل والحوار، وإنّما الإقصاء والاستبعاد والاستئثار". ومن المعلوم أنّ لذلك أسبابه الكثيرة؛ منها ما يتعلّق بكيفيات التّحديث، ومنها ما يتعلّق بطبيعة الصّلة بالماضي"⁵. من الطّبيعي أن يؤدّي تعارض الأنساق الثّقافيّة، واختلاف الانتماءات،

¹- وطفة علي أسعد، إشكاليّة الهويّة والانتماء في المجتمعات العربيّة المعاصرة، ضمن عملٍ جماعيّ، الهويّة وقضاياها في الوعي العربيّ المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 2013، ص 154.

²- باروت محمّد جمال، الدولة والنّهضة والحداثة، مرجع سابق، ص 40.

³- بلقزيز عبد الإله، الدولة والدين في الاجتماع العربيّ المعاصر، مرجع سابق، ص 38.

⁴- العروي عبد الله، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص 178.

⁵- إبراهيم عبد الله، الثّقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة، ط1، الدار العربيّة للعلوم ناشرون- الرباط/ منشورات الاختلاف- الجزائر، 2010، ص 10.

وتعدّد الهويّات في الدّولة العربيّة الحديثة إلى بروز التّناقضات. فتتصارع العصبّيّات والهويّات. ومن أدلّة ذلك، ما طغى على المشهد الاجتماعيّ السّياسيّ العربيّ- كلّ قطر حسب فواعله الاجتماعيّين- لما وهنت الدّولة العربيّة باندلاع ثورات "الرّبيع العربيّ"، من نزعات مذهبيّة وطائفيّة وعشائريّة وقبليّة وجهويّة. بل إنّ الرّعاء العرب ورؤساء الدّول الحديثة، هم أنفسهم فرّوا في محنهم إلى قبائلهم (صدّام حسين، معمر القذافي، علي عبد الله صالح)، ممّا يؤكّد استمراريّة الولاءات التّقليديّة وضعف المواطنيّة سمة الدّولة العربيّة الحديثة. إضافةً إلى أنّ الدّولة في جلّ الأقطار العربيّة، هي نفسها عاجزة عن الالتزام بالمواطنيّة. فما زالت الكثير من الدّول "العربيّة الحديثة" توسم بأسماء عشائر قادتها وقبائلهم، وبها تسمّى لا بشعوبها، ممّا أحرّ تحقيق العدالة الاجتماعيّة والجهويّة والمساواة بين جميع مواطنها أمام القانون، عوامل مختلفة تجعل الثّرة الهويّة متيقّظة وقابلة للتّوظيف؛ فكلّما قصّرت الدّولة في ترسيخ المواطنيّة قيمًا ومشاعر ومؤسّسات وإنجازات، تضحّمت الهويّات وتحركت العصبّيّات.

(2) التّأزم البراغماتي: صراع الهويّات في الدّولة الحديثة محافظةً على خصوصيّات

أم تدعيم مكتسبات؟

لئن أرجعنا في هذا المستوى من التّحليل عودة الهويّات الجماعيّة إلى الأزمة الهيكلية في الدّولة العربيّة الحديثة، مؤكّدين اختلاف الأزمة حدّة ومظاهر من قطر إلى آخر، فإنّنا، مع ذلك، نرى أنّ المسألة لا تقف عند حدود البنية الهيكلية للدّولة المحتفظة بتوسّبات البنى السّابقة عليها، لأنّ العلاقة بين القدم والحداثة لا تقوم على البتر؛ فقد اعتبر مارشال سلنز MarchallSahlins أنّ التّغيّر، بما في ذلك التّحديث، لا يقوم على بتر ولا إلغاء البنية التّقليديّة، وإنّما يتعايش القديم مع الحديث، ممّا يعني إمكانيّة استمرار الخصوصيّات التّقافيّة للمجتمعات العربيّة مع مختلف عناصر التّحديث في

قطاعات عديدة، كما هو الأمر في التجريبتين اليابانية والصينية. ولئن استطاعت بعض الدول العربية، مثل تونس والمغرب في مراحل مختلفة، أن تستبطن - وإن نسبياً- الهويات المحلية والجهوية والإثنية والقبلية والثقافية في هوية موحدة للدولة الحديثة، ونجحت بعض الدول في صناعة مرجعية جماعية للفرد، فإن ذلك لا يعني ضرورة القضاء على الهويات غير الرسمية وعلى الأقليات، حتى في الدول الأكثر تقدماً فإن الهويات لم تنقرض كحال يوغسلافيا سابقاً، بل في نيويورك تجمعات إثنية صينية وإيطالية.

أمرٌ يؤكد أنّ الفرد في زمن الحداثة في حاجة إلى هوية جماعية إثنية أو اقتصادية أو سياسية أو مهنية أو حتى ثقافية ترفهية؛ فالانتماء إلى هوية جماعية حاجة نفسية بالنسبة إلى الفرد في زمن التثبيؤ، لاسيّما أنّ فردانية الحداثة لم تستطع أن تحقق توازنه، بل أسقطته في غربة الذات الإنسانية. لذلك اعتبر السوسولوجيون المحدثون الجمعيات الرياضية والموسيقية والاجتماعية مثلاً تشكلاً حديثاً للهويات، بل أطلق عليها ميشال مافيزولي MICHELL Maffesolli "القبلية الجديدة"¹. حيث أن الهويات لا تنعدم من الجسم الاجتماعي، من جهة كونها روابط وجدانية عاطفية تؤثت النسيج الاجتماعي؛ بمعنى أنّ البنية المشوهة للدولة العربية الحديثة ليست بمفردها وراء عودة الهويات الجماعية، ممّا يدفع البحث إلى النظر في عوامل إضافية أخرى داخل الفضاء العربي وخارجه، ظلّت محرّكة للهويات الجماعية، وتعيد تأزّمها مع الدولة الحديثة باستمرار. لا يكمن موطن الإشكال في الهويات بل في توظيفها لغايات غير هوية لا صلة لها بخصوصيات الجماعات الثقافية أو الإثنية.

وتشير جلّ الدراسات المنشغلة بالمسألة، أنّ أهمّ الهويات الجماعية العربية عادت

¹ MICHELL Maffesolli, Le declin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Grasset Kincksieck.Paris 1988.

للبروز بشكلٍ حادٍّ منذ أواسط سبعينيّات القرن الماضي، وإن كانت جذورها سابقةً زمنياً؛ فقد اقترن بروزها بما شهدته الدّول العربيّة من تراجع الإيديولوجيّات السّياسيّة الكبرى، وفشل سياسات حكوماتها، وأزماتها المختلفة، لعلّ أبرزها الإخفاقات الاقتصاديّة والسّياسيّة والعطب في أحداثها التي خيّبت آمال شعوبها. بذلك فسّر مثلاً حيدر إبراهيم علي ظهور الحركة الإسلاميّة التّونسيّة، قائلاً: "فقد كانت حادثة بورقيبة منقوصة وعلمانيّته فوقيّة ... فوجدت الحركة الإسلاميّة في بيئة الأزمة الاقتصاديّة ومأزق التّغريب والتّحديث غير المكتمل أحسن الظّروف لكي تظهر وتزدهر"¹. تغذّت العوامل الدّاخلية بالسيّاقات العالميّة، مثل نجاح الثّورة الإسلاميّة في إيران، وتدعم ذلك بما خلقتّه الأحداث العالميّة، منذ التّسعينيات (حروب البلقان، حروب روسيا في الشّيشان، أحداث سبتمبر 2001 وما تبعها من غزو العراق).

عوامل مختلفة عزّزت في ظلّ العجز المستبدّ بالدّولة العربيّة الحديثة تنامي الشّعور بالهويّات المختلفة. ويمكن تقسيم الهويّات منهجياً إلى هويّات رئيسيّة: كالهويّة الدّينيّة حاضنةً هويّات أخرى، وهويّات فرعيّة: كالهويّة الإثنيّة والإقليميّة الجهويّة، وحتىّ المهنيّة الاجتماعيّة.

أ) الهويّة الدّينيّة والرّوابط الطّائفيّة.

إنّ الخاصيّة الدّينيّة من أكثر محرّكات الهويّة واستعمالاتها الوظيفيّة، لاسيّما في المجتمعات العربيّة التي "لا تزال فيها الهويّة مؤسّسة بصورةٍ أساسيّةٍ على الرّابط

¹ - حيدر إبراهيم علي، التّيارات الإسلاميّة وقضيّة الديمقراطيّة، ط1، مركز الدّراسات السّودانيّة/مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 1996، ص232.

الديني"¹، مما خلق أرضية خصبة للتيارات الإسلامية²، لتفعيل حضورها في الساحتين العربية والعالمية، مشكّلة هويّات جماعية خاصة بأتباعها³، منطلقاً من نظريات ميتافيزيقية مؤمنة بثبات التاريخ، ومرتكزة على تمثّل خاص للإسلام يُعتبر المختلف خارجاً عن الملة⁴، مستعملة أحياناً المغالطات الإيديولوجية، وأحياناً القوة المادّية، دفاعاً عن الهوية الإسلامية الممتحة من الأصول، وحفاظاً عليها رسمت صوراً نمطية عن الماضي ورموزه، حتّى تشكّلت هويّات ذات مركّزات واحدة لكن بأسماء مختلفة، جوهرها الجمع بين التديّنات المغلقة والهويّات الجامدة، مثل داعش والتّصرة وجند الله وجند الشّام وكتيبة عقبة... وغيرها من الهويّات الجماعية - تلك التي اعتبرها أمين معلوف هويّات قاتلة⁵ - معتمدة في ذلك "سياسة التوحّش" القائمة على اعتبار المرحلة التاريخية مرحلة الشّوكة والتّكاية وإنهاك العدو (الدّولة العربية الحديثة) المترهل أصلاً. إنّ المنطلق هو التّمسكّ بالهوية الدينيّة الإسلاميّة، خصوصية ثقافية روحية عقائدية، تنسج وشائج متينة، وتحقّق الانسجام الفردي والاجتماعي بين فئات مختلفة. أمرٌ لا يمكن نقده أو رفضه، لكن الإشكاليّة في انزياحات المنطلق وعدوله عن أهدافه المنتظرة، وتوظيفه ليكون مسار مطالب سياسيّة واجتماعية واقتصادية كتّمت

¹ - بسيوني رضوان عبير، أزمة الهوية والثورة على الدولة في غياب المواطنة وبروز الطائفية، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة 2012، ص 5.

² - بيّات أصف، ما بعد الإسلاموية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي، ترجمة محمّد العربي، ط1، دار الجداول 2016، ص2. حيث تعني الإسلاموية في سياق بحثنا الحركات السّاعية إلى إقامة "نظام إسلامي يتمثّل في دولة وإقامة حكم الشريعة واعتماد القوانين الأخلاقية في المجتمعات الإسلامية وبعد الارتباط بالدولة الملمح الأساسي للسياسات الإسلامية وينصبّ الاهتمام الرئيسي على إقامة مجتمع عقائديّ ويصرّ الإسلامويّون على سلطة الدولة من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

³ - إبراهيم علي حيدر، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، ط1، مركز الدراسات السودانية/مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996، ص44. حيث الانتساب للإسلام مسألة مشتركة بين حركات الإسلام السياسي: "لكن هذا الأصل العامّ المفترض لم يمنع ظهور حركات إسلامية عديدة أحياناً في القطر والمجتمع نفسهما".

⁴ - أنظر أزمة الأزديين في شهر أوت 2014 لما اجتاحتهم داعش واعتبرتهم كفر، المرأة الأزديّة إستراتيجية حرب داعش. <http://www.wanaltaqy.com2014/11/16>

⁵ - أنظر أمين معلوف، الهويّات القاتلة، ترجمة نهلة بيبزون، دار الفارابي بيروت.

دكتاتورية الدولة العربية الحديثة أنفاسها، وأغلقت ديمقراطياتها الموهومة مسالكها الطبيعية، فامتطت الجماعات صهوة الهوية الدينية أملاً في التمكن من الدولة الحديثة والسيطرة عليها، تحقيقاً لطموحاتها.

يظفر الدارس بيسرٍ في الأدبيات الأولى لحركة الإخوان المسلمين منذ سنة 1928، ما يبرز الانزياحات في توظيف الهوية. فقد كان المنطلق المحافظة على الخصوصيات الثقافية من خلال حثّ الناس على العودة إلى صحيح التدين، ونبذ الانحرافات والبدع تمسكاً بالسنة. يقول حسن البنا: "نحبّ أن نصارح الناس بغايتنا وأن نجلي أمامهم منهجنا، وأن نوجّه إليهم دعوتنا، ونحبّ مع هذا أن يعلم قومنا - وكلّ المسلمين قومنا - أنّ دعوة الإخوان المسلمين دعوة بريئة نزيهة، قد تسامت في نزاهتها حتى جاوزت المطامع الشخصية، واحتقرت المنافع المادية، وخلفت وراءها الأهواء والأغراض، ومضت قدماً في الطريق التي رسمها الحقّ تبارك وتعالى للداعين إليه: (قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي) (يوسف:108)¹. وصف حسن البنا حركته المرتكزة على الهوية الإسلامية في قوله: "لقد أعلنتم من أوّل يوم أنّ دعوتكم إسلامية صميمة، على الإسلام تعتمد ومنه تستمدّ، وهتفتم بها من كلّ قلوبكم (الله غايتنا والرّسول قدوتنا)"². لا أحد يمكن أن ينكر دعوة حسن البنا في هذا المستوى وهي ترسخ جزءاً رئيسياً من هوية المجتمعات العربية الإسلامية.

لكنّه في اجتماع رؤساء المناطق ومراكز الجهاد المنعقد بالقاهرة في 8 سبتمبر 1945، وقد اشتدّ عود الحركة، وخاضت غمار الصّراعات السياسيّة، ربط الخصوصية

1- البنا حسن، رسائل الإمام الشّهيد حسن البنا، ص4.

https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%85%D8%B3

2- نفس المرجع، ص291

الثقافية بالحكم، مبيّناً مراحل إقامة الدّعوة، "مرحلة الدّعاية والتّعريف والتّبشير بالفكرة وإيصالها إلى الجماهير من طبقات الشّعب، ثمّ مرحلة التّكوين وتخيّر الأنصار، وإعداد الجنود وتعبئة الصّفوف من بين هؤلاء المدعوّين، ثمّ بعد ذلك كلّ مرحلة التّنفيذ والعمل والإنتاج... ولاشكّ في أنّ الغاية الأخيرة أو النّتيجة الكاملة لا تظهر إلّا بعد عموم الدّعاية وكثرة الأنصار، ومتانة التّكوين"¹، وصولاً إلى الحكم الإسلاميّ في قوله: "فكان لابدّ أن تطالبوا بحقّ الإسلام في إقامة الحكومة التي تركز على أصوله وأحكامه وتعاليمه... طبيعيّ أن يكون من أهدافكم كدعوة إسلاميّة صحيحة كاملة، تحرير وادي النيل والبلاد العربيّة والوطن الإسلاميّ بكلّ أجزائه"²، وإن كان حسن البنّا كما أكّد برهان غليون³ لا يستعمل مفهوم الدّولة الإسلاميّة في كتاباته.

يتبيّن للباحث من خلال المقارنة بين المنطلق والأهداف، أنّ الخصوصيّات الثّقافيّة ليست إلّا منطلقات متينة، ذات انتشار واسع في الجسم الاجتماعيّ، سرعان ما تحوّلت لدى معتنقيها والدّاعين لها، إلى خيطٍ ناظمٍ يجمعهم وهم يتطلّعون إلى أفقٍ وأهداف، أغلقت الدّولة العربيّة الحديثة دونها المسالك الشّرعيّة والمؤسّساتيّة، فصارت الخصوصيّة الثّقافيّة هويّةً مضادّةً لهويّة الدّولة العربيّة الحديثة، وقوّة منافسةً لها، إن لم تكن عدوّة لها. وأضحت العلاقة مع الدّولة الحديثة صراعاً.

ب) الهويّات الفرعيّة.

يلحظ الدّارس في يسرٍ كثافة حضور الهويّات الإثنيّة والإقليميّة والاجتماعيّة منذ بداية التّسعينيّات، بصدور قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة، المتعلّق بالأقليات في

1- نفس المرجع والصفحة.

2- نفس المرجع، ص 268

3- برهان غليون، نقد السّياسة، الدّين والدّولة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت 1991، ص 117.

فيفري 1993¹ الذي شجّع على إعادة إحياء الروابط التاريخية والثقافية، وبعث الروح في هوياتها الجماعية. أمرٌ يستساغ عقلياً؛ فالاختلاف والتنوع خاصية كونية، ولا يمكن أن يكون التماثل إلا عدماً. لكن قد يكون من نتائج تدعيم الهويات غير الرسمية، لاسيما بعد ثورات الربيع العربي، أن أضحت الهوية الوطنية المرتبطة بالدولة الحديثة لدى العديدين وهماً عاطفياً، خاصة وأن الدولة قد فقدت الكثير من وظائفها الاجتماعية، بعد أن أصبحت عاجزة، لا عن توفير الشغل فقط، بل حتى عن توفير الدواء لمرضاها، فضلاً عن توفير الشروط الموضوعية لاستغناء الفرد عن الانتماءات الهوية الأفقية.

عوامل موضوعية هيأت مناخاً ملائماً لعودة الأفراد كما المجموعات إلى تشكيلات هوية مهنية، وجماعية، وثقافية، وجهوية، وإقليمية، وحتى إثنية، احتماؤها باعتبارها من المرجعيات القادرة على تحقيق الطمأنينة والتضامن والاحتياجات التي عجزت الدولة عن تحقيقها. لكن لا تبتغي العودة إلى الهويات إثراء المشهدين الثقافي والاجتماعي، وإنما المطالبة بالانفصال عن الدولة الحديثة، مثل مطالبة أكراد العراق بالانفصال عن الوطن الأم، مستندين في ذلك إلى الهوية الإثنية، مما ينبئ بانزياحات خطيرة في المسألة الهوية.

وقد يبدو أن جوهر الصراع ليس هويًا، فالهويات تراجعت إلى الوراء لما نجحت الدولة/ الأمة في احتضان مواطنيها والتفويض بأحلامهم وتطلعاتهم، بقدر ما هو صراع في مصدره اقتصادي/ سياسي مرتبط في مستوى أول بإخفاقات الدولة العربية الحديثة. استند زعماء الصراع ونخبته إلى التمايزات الإثنية أو اللغوية أو الجغرافية الطبيعية لخدمة أهدافهم في سياقات وطنية وعالمية، في اشتغالٍ أحياناً على تعميق الهوية بين

¹ راجع في هذا الغرض، قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في الدورة السابعة والأربعين البند 47 (ب) من جدول الأعمال بتاريخ 1993/02/03، المادة 2، ص 5.

مكوّنات الجسم الاجتماعي¹؛ فقد ارتبطت الدّعوة الهويّة في بعض البلدان، مثل العراق وليبيا وكذلك تونس بمناطق الثّروات الطّبيعيّة، وغدت الخصوصيّات الثّقافيّة وسيلةً لتحقيق مطالب اجتماعيّة ومادّيّة عطّلت دكتاتوريّة الدّولة الحديثة وأجهزت على مسارها الطّبيعيّ، في ظلّ غياب العدالة الجهويّة والاجتماعيّة، وبروز التّفاوت بين المناطق والأقاليم².

لذا، جاز القول بأنّ أصل اختلاف الهويّات الثّقافيّة واللّغويّة هو الاختلافات السّياسيّة والتّدافعات الاجتماعيّة³، فالوعي الهويّ يصبح وسيلة ضغطٍ لتحقيق أهداف سياسيّة واقتصاديّة وامتيازات مادّيّة، قصّرت دونها الدّولة العربيّة الحديثة؛ فليست الهويّة الجهويّة، مثلاً وليدة وعيٍ ثقافيّ خالصٍ، وليست من بقايا الماضي، وإنّما ردّة فعل براغماتيّ على مشاكل توزيع الثّروة الوطنيّة والاستئثار بالسلطة السّياسيّة أكثر منه شعورٌ بعظمة الانتماء. وهي مسألة ليست خاصّة بالدّول العربيّة، وإنّما شملت الدّول الأكثر رسوخاً في الهيكلة والتّحديث، عاشتها بلجيكا عاصمة الاتّحاد الأوروبيّ سنة 2010⁴؛ فقد طالبت مجموعة الوالون WALLON النّاطقة بالفرنسيّة⁵

¹ - الأمازيغوفوبيا على الطّريقة التّونسية...بتخطيطٍ وتمويلٍ أجنبيّ العمل على اعتماد الأمازيغيّة كلغة رسميّة بتونس 2013 http://www.amazighworld.org/arabic/human_rights/index_show.php?id=2013 ... بداية من 2007 يحدث المنعرج الخطير فيما يستحقّ بالقضية الأمازيغيّة عندما تدخل الولايات المتّحدة على الخطّ، حيث عمل صقور اليمين المتصهين في عهد جورج بوش الابن إلى سنّ - أو في الحقيقة تفعيل - قانون خاصّ لحماية الأقليات في العالم وكان الدّاعم الأساسي خلف هذا القانون اللّوبي الإسرائيليّ والاستخبارات الأمريكيّة والإسرائيليّة. فبدأت حملة مروّعة على مصر بهدف حماية الأقباط من المسلمين وأخرى ضدّ السّودان بهدف حماية الزّنوج الأفارقة في جنوب البلاد ودارفور، وحملة ثالثة من أجل حماية الهائيّين. أقلية دينيّة أسّسها المخابرات البريطانيّة في الهند- في إيران ورابعة حول حقوق المسيحيّين في لبنان وخامسة حول العبوديّة في أواسط الزّنوج بموريتانيا، وسادسة حول الإسماعيلية في السّعودية. في نفس السّنة يتّصل ممثلو الكنغرس بالمؤتمر الأمازيغيّ العالميّ بواسطة يهود تونسيّين ومغاربة ويطلب منه معطيات إحصائيّة حول وضع البربر بالمغرب العربيّ.

² - في تونس مثلاً كلّ المستشفيات الجامعيّة داخل إقليم السّاحل.

³ - Edwina Barvosa, Wealth of Selves: Multiple Identities, MestizaConsciousness, and the Subject of Politics (College Station, TX: Texas A & M University Press, 2008 p207.

⁴ - بوبريك رحال، عودة الهويّات الجماعيّة، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة (بحث محكّم) 2018/05/07، ص 12.

⁵ - نفس المرجع.

والفلامان Flamands الناطقة بالفلامانية بالاستقلال على أسس لغويّة، جاعلةً منها هويّة قوميّة خالصةً، لكن خلفيات المطالبة اقتصاديّة ليبراليّة. في هذا السياق، تتنزل أيضا مطالب إقليم كاتالونيا في إسبانيا بالاستقلال؛ وهو الإقليم الأكثر غناءً في إسبانيا. لا يغيب عن الباحث توظيف قانون السّوق الليبرالي، والعملة الثّقافيّة التّزعات الهويّة تعبيرًا في الظّاهر عن خصوصيّات ثقافيّة¹. وفي الباطن، ترجمة لرغائب الرّأسمال العالميّ في الاستفادة من الموارد الطبيعيّة للجهات والأقاليم، وفسحًا للمجال أمام الشّركات العابرة للدّول للاستفادة، خدمةً للسّوق الليبرالي المتوحّش. يقول علي حرب في هذا السياق: "لا أتجاهل أنّ الصّراع بين الهويّات والعقائد يخفي صراعات على المصالح والمواقع، ويحجب الأعياب القوّة والسّلطة"².

نستنتج إذن أنّ التّزعات الهويّة ليست دائمًا مطالب الجهات المحافظة، تمسكًا بالخصوصيّات الثّقافيّة، دينيّة أو إثنيّة أو إقليميّة فقط، وإنّما يمكن تنزيلها أيضًا في سياق إعادة صياغة خريطة العالم وفق مصالح النّظام الليبرالي، لأنّ عملة الاقتصاد تفرض إضعاف الدّولة القطريّة، وقد يكون من أفضل مداخل الإضعاف، تحويل الهويّات من خصوصيّات ثقافيّة إلى معسكرات عقائديّة، ومتاريس عنصريّة وحروبًا أصوليّة تثوي بين طيّاتها المكاسب الاقتصاديّة والسّلطويّة.

الخاتمة

نخلص إلى أنّ الهويّات الجماعيّة، باعتبارها خصوصيّات ثقافيّة قادرة على إغناء السّاحتين الاجتماعيّة والثّقافيّة وإخصابهما عبر التّفاعل البنّاء في سياق الدّولة العربيّة

¹ راجع في هذا الغرض، قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة في الدّورة السّابعة والأربعين البند 47 (ب) من جدول الأعمال بتاريخ 1993/02/03، المادّة 2، ص 5

² حرب علي، حديث النّهيات فتوحات العملة ومآزق الهويّة، مرجع سابق، ص 21-22.

الحديثة، لكن يطرح زمن عودة الهويّات - بعد ثورات الربيع العربيّ ومجال تمركزها الجغرافيّ وطنياً ودولياً حول الثروات الباطنيّة - أسئلة عن أبعاد عودتها ووظيفيّتها داخلياً وخارجياً في علاقة بالدولة العربيّة الحديثة من جهة، وفي سياق النّظام العالميّ الجديد من جهةٍ ثانيةٍ. فقد تتجاوز العودة الأبعاد الثّقافيّة والمحافظة على الخصوصيّات الثّقافيّة إلى مسائل ذات علاقة بالنّظام العالميّ الجديد ومقتضيات العولمة.

نتبيّن أنّ عوامل مختلفة ساهمت في عودة الهويّات الجماعيّة بعد ثورات الربيع العربيّ أبرزها عوامل:

- بنيويّة جعلت علاقة الدولة بالجسم الاجتماعيّ غير قائمة على الانصهار والانسجام، وغير قادرة على تحقيق المنتظر منها بالنّسبة إلى الأفراد كما الجماعات، نتيجة ضعف الدولة الهيكلية، وفشل سياساتها الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وتوزيعها غير العادل لثروات الوطن على أبنائها.

- سياسيّة نجمتها في تحقيق مكاسب دنيويّة سلطويّة كما التيارات الإسلاميّة؛ فليس الدّين عندها هويّة ثقافيّة، بل وسيلة تأليب المشاعر الجمعيّة وتجيش الرّأي العامّ وتحريك الوجدان الدّيني.

- مادّيّة، رغبةً في تحقيق مكاسب اقتصاديّة وتعزيز الامتيازات من خلال توظيف الهويّات اللّغويّة والإثنيّة عبر التّحالفات مع الرّأسمال العالميّ بعد إضعاف الدولة القطريّة.

- صداميّة، تخصّ العلاقة بين العولمة والهويّة لدى حماتها وحرّاسها من النّخب المثقّفة، معتبرين العولمة خطراً يهدّد الخصوصيّات الثّقافيّة.

لكن هذه العوامل المؤجّجة لنبرة الهوية والطائفية يمكن التقليل من تأثيرها من خلال:

- الإقرار أنّ الاختلافات الهويةّية جزءٌ ثابتٌ في بنية المجتمعات، خاصّة العربيّة.
- إنّ أهمّ سبل التعلّب على أزمة الهويةّية نشرُ التعدّدية الثقافيّة والديمقراطيّة والمشاركة السياسيّة لكافة طوائف المجتمع.
- إنهاء حالة التهميش الثقافيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ، والقضاء على كافة أشكال الفرز الطائفيّ والثقافيّ والعربيّ، تحقيقًا للتكامل بين الوحدة والتنوع.

المراجع:

- إبراهيم (عبد الله)، الثقافة العربيّة والمرجعيات المستعارة، ط1، الدار العربيّة للعلوم ناشرون- الرباط/ منشورات الاختلاف- الجزائر 2010.
- إبراهيم علي (حيدر)، التيارات الإسلاميّة وقضيّة الديمقراطيّة، ط1، مركز الدّراسات السودانيّة/مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 1996.
- ميكشيللي أليكس، الهوية، الطبعة الأولى، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، 1993.
- بادي (برتران)، الدّولتان السّلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج، ط1، مدارات للأبحاث والنشر، 2017.
- باروت (محمّد جمال)، الدّولة والتّهضة والحداثة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقيّة 2000.
- بسيوني رضوان (عبير)، أزمة الهوية والثّورة على الدّولة في غياب المواطنة و بروز الطّائفيّة، ط1، دار السّلام للطّباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة 2012.
- بلقزيز (عبد الإله)، الدّولة والدّين في الاجتماع العربيّ الإسلاميّ، ط1، منتدى المعارف، بيروت 2015.
- بوبريك (رحال)، عودة الهويّات الجماعيّة، مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانيّة (بحث محكّم) 2018/05/07
- الجابري (محمّد عابد)، مسألة الهوية، العروبة والإسلام... والغرب، ط4، مركز دراسات الوحدة العربيّة بيروت 2011.

- الجرجاني (علي بن محمّد)، التّعريفات، تحقيق إبراهيم البياري، ط1، دار الكتاب العربيّ بيروت 1405 هجرية .

- الحبيب (سهيل)، الهوية والدّولة والمواطنة، ضمن مقاربات في إشكاليّة الدّولة في الخطاب الإسلاميّ المعاصر (عمل جماعي)، إعداد عبد الله إداكوس، ط1، المركز الثقافي العربيّ الدار البيضاء/بيروت، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 2014.

- حرب(علي)، الإرهاب وصنّاعه، ط1، مطابع الدار العربيّة للعلوم، بيروت 2015.

- حديث التّهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب/بيروت - لبنان 2004،

- الدواي (عبد الرزاق)، في الثّقافة والخطاب عن حرب الثّقافات، حوار الهويّات الوطنيّة في زمن العولمة، ط1، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت 2013.

- شايفان (داريوش)، أوهام الهوية، ترجمة محمّد علي مقلّد، ط1، دار الساقى بيروت 1993.

- العروي (عبد الله)، مفهوم الدّولة، ط9، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء/بيروت، 2011.

- العلام (عز الدين)، مقاربات في إشكاليّة الدّولة في الخطاب الإسلاميّ المعاصر، (عمل جماعيّ)، إعداد عبد الله إداكوس، ط1، المركز الثقافي العربيّ الدار البيضاء/بيروت، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 2014 .

- غليون (برهان)، نقد السّياسة، الدّين والدّولة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت 1991، ص 117.المركز الثقافي العربيّ الدار البيضاء/بيروت، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 2014.

- الفارابي (أبو نصر)، كتاب الحروف، حقّقه وقَدّم له وعلّق عليه محسن مهدي، ط2، دار المشرق بيروت.

- معلوف (أمين)، الهويّات القاتلة، قراءات في الانتماء والعودة، ط1، ترجمة دكتور نبيل محسن، ورد للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق 1999

- النجار (مازن)، الإسلاميون وقضايا التّحديث والعلمنة والدّولة، ضمن مقاربات في إشكاليّة الدّولة في خطاب الإسلاميّ المعاصر، (عمل جماعيّ)، إعداد عبد الله إدالكوس، ط1، المركز الثقافي العربيّ الدار البيضاء/بيروت، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 2014،

- هنتنغتون (صامويل)، صدام الحضارات، إعادة صنع النّظام العالميّ، ترجمة طلعت الشايب، ط 2، 1992

- وطفة (علي أسعد)، إشكاليّة الهوية والانتماء في المجتمعات العربيّة المعاصرة، ضمن عمل جماعيّ، الهوية وقضاياها في الوعي العربيّ المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 2013.

- أبو الوليد (محمّد بن رشد)، تفسير ما بعد الطّبيعة، تحقيق مورييس بويج، ط2، دار المشرق بيروت 1967 .

- Barth (Fredrik),Ethnic Groups and Boundaris, the social Organization of cultural differevce, 1ed, Oslo, Uniersiteforllaget,1969.

- Barvosa, Edwina. Wealth of Selves: Multiple Identities, MestizaConsciousness, and the Subject of Politics. College Station, Texas A & M UniversityPress, 2008.

- Maffesolli (MICHELL) , Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Grasset Kincksieck.Paris 1988.
- Thomas (Hobbes), De la nature Humaine, traduit par le baron D'Holbach, Bibliothèque Paul- Émile boulet de l'Université du Québec.
- Weber (Maximilian) ,The Economy and Society ,N.Y,Mecm 1971.

المواقع الإلكترونية

- حسن البتّا، رسائل الإمام الشّهيد حسن البتّا.

<https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8>

- علي الإدريسي، الهوية الأمازيغية بتونس.. دوافع الاستعراب وإرهاصات عودة الوعي، هسبريس أول جريدة مغربيّة إلكترونية الاثنين 15 يناير 2018

<https://www.hespress.com/tamazight/378053.htm>

- الأمازيغوفوبيا على الطّريقة التّونسية...بتخطيط وتمويل أجنبي العمل على اعتماد الأمازيغية كلغة رسمية بتونس.

http://www.amazighworld.org/arabic/human_rights/index_show.php?id=2013

- رشيد الراخا رئيس التّجمع العالميّ الأمازيغيّ، رسالة التّجمع العالميّ الأمازيغيّ إلى السيّد الباجي قايد السّبسي رئيس الجمهورية التّونسية.

المعاجم والموسوعات:

- المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللّغة العربيّة/الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة

القاهرة 1979.

- معن (زياد)، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1987.

.Webster'sNuth New CollegiateDictionary, 1991

الدوريات:

- بوبريك (رخال)، عودة الهويات الجماعية، بحث محكم، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018/05/07.

- الشنقيطي، (محمد المختار) أمة النّخلتين: الهوية العربية ظاهرة سياقية، تبين، عدد 24/6، ربيع 2018.

المسألة الدينيّة والهويّة الوطنيّة

من خلال فكر الحركة الوطنيّة المغربيّة مطلع ق 20

د. سعيد الحاجي

الكلية متعدّدة التخصّصات - تازة

تمهيد

إذا كانت جذور سؤال هوية الدولة في بعض دول أوروبا الغربيّة تعود إلى القرنين 15 و 16م مع ظهور فكر الأنوار الأوروبي، فإنّ هذا السؤال ظلّ مغيبًا في المغرب حتّى مطلع القرن 20م، مع وقوعه تحت الاستعمار الفرنسيّ والإسبانيّ، الذي شكّل صدمةً قويّةً للنخبة المغربيّة، وجعلها تبحث عن الأسباب الثاوية وراء خضوع دولةٍ ظلّت محافظةً على استقلالها لقرون طويلة من قبضة الاستعمار. حيث رأت النخبة المغربيّة أنّ هذه الانتكاسة ستؤدّي لا محالة إلى فقدان المغرب لهويّته لصالح هويّة الغرب المسيحيّ، المختلفة قيمه كليًا عن قيم المغرب، وخصوصيات مجتمعه المسلم. لذلك، بادرت هذه النخبة إلى محاولة بلورة ملامح واضحة للهويّة المغربيّة، يتمّ على أساسها تعبئة المجتمع لمواجهة الاستعمار.

إنّ رصد تطوّر شكل هوية الدولة المغربيّة، ينطلق من تحديد الأسس التي بنيت عليها منذ مطلع القرن العشرين، مع النخبة المغربيّة التي بادرت إلى طرح سؤال الهوية، سواء من خلال مشروع الدّستور المقترح على السّلطان المولى عبد الحفيظ سنة 1908، أو من خلال زعماء الحركة الوطنيّة المغربيّة خلال ثلاثينات القرن الماضي، مثل علّال الفاسي ومحمّد حسن الوزّاني وأبو بكر القادري وعبد الخالق الطّريس وغيرهم...، والذين كان لهم دورٌ مهمّ في تحديد أسس هوية الدولة المغربيّة، قبل مرحلة البناء التّشريعيّ

والمؤسّساتيّ للدّولة في مرحلة الاستقلال.

ومن بين أهمّ أسس الهويّة المغربيّة التي وضعتها نخبة الحركة الوطنيّة - إن لم يكن أهمّها على الإطلاق - عنصر الدّين الإسلاميّ، وأخذًا بعين الاعتبار استمرار حضور هذا المكوّن إلى اليوم في المرجعيّة الدستوريّة التي تحدّد هويّة الدّولة المغربيّة¹، فإنّ الإشكاليّة التي تطرح نفسها في هذا الصّدّد، مرتبطة بالسياق التّاريخيّ الذي تبلورت فيه الهويّة الوطنيّة المغربيّة، والظّروف التي جعلت الدّين الإسلاميّ يحتلّ هذه المكانة المحوريّة ضمن عناصر الهويّة المغربيّة، والاعتبارات التي جعلت نخبة الحركة الوطنيّة المغربيّة تربط الهويّة الوطنيّة المغربيّة بالدّين الإسلاميّ. وقد تساعدنا المقاربة التّاريخيّة لقياس مدى التّطوّر الذي عرفه حضور المسألة الدّينيّة في نقاش هويّة الدّولة المغربيّة إلى حدود اليوم.

1 - الإرهاصات الأولى للهويّة الوطنيّة في مشروع دستور 1908

ترسم كلّ دولة ذات سيادة الملامح الكبرى لهويّتها في قوانينها ومرجعياتها الرّسميّة، وعلى رأسها الوثيقة الدّستوريّة التي تحدّد عناصر هويّة الدّولة. وفي الحالة المغربيّة، فإنّه لم يكن ممكّنًا الحديث عن وثيقة دستوريّة معلنة من طرف الدّولة المغربيّة إلى حدود المرحلة الاستعماريّة؛ وبالتالي لم يكن هناك مجالٌ للحديث عن هويّة الدّولة من منطلقٍ دستوريّ. إلّا أنّ سنة 1908، ستعرف ظهور مشروع وثيقة دستوريّة، تضمّنت مجموعةً من الفصول التي تهتمّ هويّة الدّولة ونظام حكمها ومواردها وغير ذلك... إلخ.

نشر النّص الكامل لمشروع الدّستور في جريدة "لسان المغرب"² أيّام 11، 18، 25

¹ - جاء في تصدير الدّستور المغربيّ لسنة 2011: "كما أنّ الهويّة المغربيّة تتميّز بتبوّء الدّين الإسلاميّ مكانة الصّدارة فيها، وذلك في ظلّ تشبّث الشعب المغربيّ بقيم الانفتاح والاعتدال والتّسامح والحوار، والتّفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانيّة جمعاء".

² - أسّست جريدة "لسان المغرب" من طرف الصّحفيّين اللّبنانيّين فرج الله نمور وأرتور نمور سنة 1905، وكان مقرّها بمدينة طنجة.

أكتوبر وفاتح نونبر 1908. ويذهب محمد الحسن الوزّاني إلى أنّ واضعي مشروع الدّستور ليسوا مغاربةً، بدليل أنّ هؤلاء لم يتوقّفوا على ثقافة دستوريّة تؤهّلهم لوضع الدّستور، ويرجّح احتمال أن يكون واضعو الدّستور مشاركةً لبنانيّين على وجه الخصوص. وما يؤكّد ذلك حسب الوزّاني، بعض العبارات التي تضمّنها المشروع من قبيل "الأقطار المراكشية" ووصف المملكة بـ "السّلطنة"، وهي تعابير ارتبطت بالمشاركة وليس بأهل المغرب، ويرجّح الوزّاني أنّ مشروع الدّستور كان من وضع الصحفيّين اللّبنانيّين المشرفين على جريدة "لسان المغرب"¹. كما يذهب إلى أنّ لفظة "دستور" لم تكن متداولةً في المغرب خلال تلك الفترة سوى في أذكار الطّريقة الكتّانية بفاس، وينفي الوزّاني أن تكون هناك نخبة مثقّفة تبنت مشروع دستور 1908 أو حركة وطنيّة للمطالبة بالدّستور².

إلا أنّ علّال الفاسي يربط مشروع دستور 1908 بعقد البيعة المشروطة الذي كتبه نخبة فاس، حيث اعتبر علّال الفاسي أنّ عقد البيعة المشروطة في حدّ ذاته يحمل دلالةً دستوريّةً، "وهكذا تعتبر هذه البيعة عقدًا بين الملك والشّعب يخرج بنظام الحكم من الملكيّة المطلقة إلى ملكيّة مقيّدة دستوريًّا"³. واعتبر علّال الفاسي أنّ مشروع دستور 1908 ما هو إلاّ امتدادٌ لنشاط من وصفهم بـ "الدّستوريّين الذين كانوا السّبب في تأسيس مجلس الأعيان، وكانوا السّبب في الثّورة، ووضعوا مشروع دستورٍ كاملٍ نشره في جريدتهم "لسان المغرب" التي أصدرها بطنجة. ولا يمكننا أن نمرّ دون الوقوف عند هذه الحركة التّبيلية التي تعتبر السّلف الصّالح لحركتنا الاستقلاليّة التي نتشرّف

¹ - الوزّاني محمد حسن، مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السّياسي للحركة الوطنيّة التحريريّة المغربيّة، الجزء الأوّل، مؤسّسة حسن الوزّاني، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1982، ص. 94.

² - الوزّاني محمد حسن، مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السّياسي للحركة الوطنيّة التحريريّة المغربيّة، مرجع سابق، ص 96.

³ - الفاسي علّال، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مؤسّسة علّال الفاسي، الطبعة السادسة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص. 108.

بالانضواء تحت لوائها اليوم"¹.

وبغض النظر عن الجدل الذي رافق نشر مشروع دستور 1908، فإنّ بعض بنوده تحمل ملامح هوية الدولة المغربية، وتضفي عليها طابع الدولة الدينيّة. حيث تطرقت المواد 4 و6 و7 و10 إلى دين الدولة وإمامة السلطان وصفاته الدينيّة ووراثة الإمامة². وبالرغم من أنّ مشروع دستور 1908، لم يجد طريقه إلى التّبني من طرف السلطان المولى عبد الحفيظ، إلا أنّ المواد المذكورة تكشف عن الحضور القويّ للدين كركيزة أساسية من ركائز هوية الدولة المغربية. وأخذًا بعين الاعتبار ما ذهب إليه علّال الفاسي من أنّ نخبة مغربيّة من وضعت مشروع الدستور، فإنّنا نكون أمام نخبة تضفي الطابع الديني على هوية الدولة المغربية، وفي نفس الوقت تدافع عن حقّ غير المسلمين في أداء شعائرهم الدينيّة على أرض المغرب³.

II - السّياق التّاريخي لتبلور الهوية الوطنيّة في خطاب الحركة الوطنيّة

حظي بعد الدّفاع عن الهوية في خطاب الحركات الوطنيّة بمكانة متميّزة، وهو ما تؤكّده الوثائق المؤرّخة لمسيرة النضال الوطني، والإنتاج الفكريّ لزعماء الحركة الوطنيّة المغربيّة خلال الفترة الاستعماريّة؛ فالإصرار على أنّ تحافظ الهوية المغربيّة على قوامها المستقلّ، لم يكن في صلب العمل الوطنيّ فقط، بل كانت الهوية محور الدّعوة إلى التّنسيق والعمل المشترك مع باقي البلدان العربيّة الإسلاميّة التي كانت خاضعة

¹ - الفاسي علّال، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص. 110

² - جاء في المادّة الرابعة من مشروع الدّستور على أنّ "دين الدّولة الشّريفة هو الدين الإسلامي، والمذهب الشرعيّ هو المذهب المالكي"، وفي المادّة السادسة "يلقب السلطان بإمام المسلمين وحامي حوزة الدين"، وفي المادّة السابعة "يجب على كلّ فرد من أبناء السلطنة الطّاعة للإمام الشّريف والاحترام لذاته، لأنّه وارث البركة الكريمة"، وفي المادّة العاشرة "إنّ وراثة الإمامة عائدة بحسب العوائد القديمة للأرشد بل للأقرب من ذوي القربى". محمّد حسن الوزّاني: النصّ الكامل لمشروع دستور 1908، ضمن كتاب: مذكّرات حياة وجهاد، التّاريخ السياسيّ للحركة الوطنيّة التّحريريّة المغربيّة، مرجع سابق، ص. 97

³ - ورد في المادّة الخامسة "تحتّم سائر الأديان المعروفة بلافق، ويحقّ لأصحابها أن يقيموا شعائرهم ومعالم معتقداتهم حسب عوائدهم بكلّ حرّيّة، ضمن مراعاة الآداب العموميّة" نفس المرجع، ص. 97

للاستعمار في تلك الفترة¹.

لقد عرف المغرب أوضاعاً متدهورةً على مختلف المستويات منذ أواخر القرن 19م، وكان يبدو ضعيفاً على مستوى وضعيته الداخليّة ومركزه الدوّليّ، شاحباً على صعيد فكره وثقافته؛ مدافعاً غير مبادر. وقد فرضت عليه الاستراتيجية الاستعمارية، أن يستجيب لأصناف التّحدي التي استهدفت المسّ بسيادة واستقلال أقطاره، وتعميق تفكّك وحدتها التّاريخية، تارة بالعنف والقوّة، وطوراً باختلاق مفاهيم وأغطية قانونية لإضفاء المشروعية على وضع غير عاديّ أصلاً. وفي كلتا الحالتين ظلّت فرنسا واعية بالدور المركزيّ للمجال الرّمزيّ، من دينٍ ولغةٍ وتاريخٍ وثقافةٍ، في توفير شروط التّوسّع وضمان استمراريّته وشيوع قيمه². وقد أسّس الاستعمار الفرنسيّ إيديولوجيته على ثلاث منطلقات مركزية: التّشكيك في مكانة الإسلام في المغرب، والحكم على نخبه السياسيّة بالعجز في حقل بناء الدّولة وتنظيم المجتمع، والإقرار بانعدام وحدة وطنيّة (تاريخيّة، اجتماعيّة، إثنيّة) لشعوب المنطقة ومكوّناتها الاجتماعيّة. ويمكن القول، إنّ هذه النّظرة الاستعماريّة، تندرج في إطار الصّراع بين المسيحيّة والإسلام، وهو ما يجعل التّقابل بين الديانتين بمثابة تناظر بين حقلين ثقافيين وحضاريين، كما يذهب إلى ذلك عبد الله العروي بقوله: "من يناهض أوروبا في المرحلة الأوّلية لا يرى نشاطه في نطاق المجابهة بين قوميّتين أو جنسين أو عقيدتين، وإنّما بين تراثين ثقافيين"³.

وما يؤكّد صحّة هذا الطّرح؛ هو طبيعة تفسير المغاربة للهجمة الاستعماريّة على المغرب. فهذه الهجمة هي قبل كلّ شيء، "اعتداءً على الدّين" بل و"مساسٌ بعزّة الإسلام"، وهو التّفسير الذي التقى فيه المغاربة مع نظرائهم في الدّول التي تعرّضت

1 - مالكي امحمّد، الحركات الوطنيّة والاستعمار في المغرب العربيّ، سلسلة أطروحات الدكتوراه 20، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 1993، ص. 215

2 - مالكي امحمّد، الحركات الوطنيّة والاستعمار في المغرب العربيّ، مرجع سابق، ص 216

3 - العروي عبد الله، ثقافتنا في ضوء التّاريخ، المركز الثّقافيّ العربيّ، دار التنوير، بيروت، 1983، ص 157

للاستعمار والمصنفة في تلك المرحلة ضمن "دار الإسلام"¹. ويمكن القول، إنَّ تشكُّل وعي النّخب المغربيّة بالاستعمار على أرضية استهداف الإسلام من طرف الغرب المسيحيّ، هو الذي سيجعل الدّين ركيزة أساسيّة في الهويّة الوطنيّة التي ستبلور فيما بعد لدى هذه النّخبة.

1 - من المقاومة المسلّحة إلى المقاومة الثّقافيّة للاستعمار.

أحدث دخول الاستعمار الفرنسي والإسباني هزّة قويّة في المغرب على مختلف الأصعدة، بعد أن تمّ توقيع معاهدة الحماية الفرنسيّة يوم 30 مارس 1912 بفاس. حيث كان انطلاق حركة المقاومة المسلّحة بالبوادي المغربيّة، بمثابة ردّ الفعل الفوريّ على هذه المعاهدة، بالنّظر لكونها مناطق لم تكن قد خضعت بعدُ لسيطرة القوّات الفرنسيّة والإسبانيّة، في الوقت الذي استطاعت فيه وضع يدها على الحواضر المغربيّة بسرعة، ممّا حال دون ردّ فعل قويّ من ساكنتها آنذاك².

لم تصمد المقاومة المغربيّة المسلّحة طويلاً أمام التّفوق العسكريّ الفرنسيّ والإسبانيّ، وساهم في تراجعها عدم توقّرها على الإمكانيات اللّوجيستكيّة والبشريّة اللّازمة لمواجهة الجيش الفرنسيّ المتمرّس على الحروب، والقوّات الإسبانيّة المدعومة من نظيرتها الفرنسيّة، وبدأت جذوة المقاومة المسلّحة تخبو تباغاً في كلّ المناطق المغربيّة خلال الفترة الممتدّة ما بين 1912 و1927، انطلاقاً من جبال الرّيف والأطلس المتوسّط والكبير وصولاً إلى الجنوب المغربيّ، متأثّرةً أيضاً بتواطؤ بعض أعيان القبائل المغربيّة. وهو ما جعل فرنسا وإسبانيا تبسطان سيطرتهمما بشكلٍ تامٍّ على مختلف مناطق المغرب مع نهاية العشرينات من القرن الماضي³.

1 - مالكي امحمّد، الحركات الوطنيّة والاستعمار في المغرب العربيّ، مرجع سابق، ص 218

2 - الوزاني محمّد حسن، مذكرات حياة وجهاد، الجزء 5، مؤسّسة محمد حسن الوزاني، جواد للطباعة والتّصوير، الرباط، 1986، ص 92 - 93.

3 - السوسمي محمّد المختار، المعسول، الجزء 4، الدار البيضاء، 1960، ص. 150

وبعد توقّف المقاومة المغربيّة المسلّحة وإحكام فرنسا وإسبانيا سيطرتهم على المغرب، بدأت عمليّة إرساء هياكل الإدارة الاستعماريّة وبنيات الاستغلال الاستعماريّ، عبر مشاريع بناء المنشآت الصناعيّة والفلاحيّة ومدّ خطوط السكك الحديدية والطّرق وغيرها...¹ وبالموازاة مع ذلك؛ وجّهت فرنسا وإسبانيا اهتماماتهما نحو المجتمع المغربيّ، من أجل خلخلة بنياته الثقافيّة وتسريب قيم الاستعمار لمختلف فئات المجتمع المغربيّ، بهدف خلق نخبة مغربيّة موالية للاستعمار، متشبّعة بثقافة البلد المستعمر، واستعمالها كأداةٍ للتأثير على باقي فئات المجتمع، والحيلولة دون تشبّعها بقيم النضال ضدّ الاستعمار، وضمان عدم تجدد مقاومته، وبالتالي تسهيل عمليّة الاستغلال الاستعماريّ لثروات البلاد.

وفي خضمّ هذا التوجّه الاستعماريّ؛ كانت النخبة المغربيّة لا زالت تحت تأثير صدمة وقوع البلاد في يد الاستعمار الفرنسيّ والإسبانيّ، وتوقّف المقاومة المغربيّة المسلّحة، ويمكن اعتبار الفترة الممتدّة ما بين 1927 و1930، فترة ترقّب النخبة العاجزة عن القيام بمبادراتٍ ضدّ السياسة الاستعماريّة التي بدأت معالمها تتّضح، بعدما بدأ نظام الحماية يتحوّل إلى نظام استعمار مباشرٍ، في خرقٍ واضحٍ وصريحٍ لكلّ بنود معاهدة الحماية². وقد كان لصدور ظهير 16 ماي 1930 أو ما عُرف بـ"الظهير البربري" وقع الصّدمة على النخبة المغربيّة بوجهٍ خاصٍ، حيث بدا جليّاً أنّ المستعمر قد مرّ إلى السّرعة القصوى على مستوى نهج سياسةٍ استعماريّةٍ غايتها بثّ بذور الصّراع العرقيّ بين مكوّنات المجتمع المغربيّ. وقد عبّر المغاربة عن رفضهم لهذه السياسة الجديدة من خلال قراءة اللّطيف في مساجد فاس، ثمّ تنظيم مجموعةٍ من المظاهرات المننّدة بهذا

¹ - عياش ألبير، المغرب والاستعمار، حصيلة السّيطرة الفرنسيّة، ترجمة عبد القادر الشّاوي ونور الدّين سعودي، دار الخطّاطي، الطّبعة الأولى، الدار البيضاء، 1985، ص 91 - 92

² - Galissot René, Le patronat européen au Maroc (1942 – 1942), Edition Techniques Nord-Africaines, Rabat, 1964, p. 14

بقدر ما أيقظ ظهير 16 ماي 1930 حسّ الاحتجاج على السّياسة الاستعماريّة في المغرب، بقدر ما ساهم في فتح نقاشِ الهويّة الوطنيّة في صفوف مكوّنات النّخبة المغربيّة في تلك الفترة، وجعلها تنتبه لمرتكزات الإيديولوجيّة الاستعماريّة، القائمة على ضرب مكانة الإسلام كعنصر ارتكازٍ تقوم عليه الوحدة الوطنيّة للمغاربة على اختلاف عرقيّاتهم (أمازيغ، عرب)، كما أنّ محاولة الاستعمار الفرنسي تمرير ظهير ماي 1930، كان خطوةً تنمّ عن احتقارٍ كبيرٍ للنّخبة السّياسيّة المغربيّة وعن تجاوزٍ كبيرٍ لها.

2 - أسس الهويّة المغربيّة في فكر الحركة الوطنيّة المغربيّة

كان مضمون الخطاب المناهض للاستعمار في المغرب، ينطلق من الإحساس بالخطر على الدّين الإسلاميّ، الذي ظلّ يشكّل الخلفيّة الثقافيّة الإسلاميّة لنضال الحركة الوطنيّة المغربيّة، على امتداد مراحل تكوّنها وأولى مراحل نشاطها. وقد انخرطت النّخبة المغربيّة في عمليّة نقدٍ ذاتيّ تمحورت حول سؤالٍ جوهريٍّ مفاده: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ واتّجهت في بداية الأمر إلى البحث عن أسباب ضعف المغاربة في ابتعادهم عن الالتزام بتعاليم الدّين الإسلاميّ، وبعدهم عن الأخلاق وانتشار الفساد في أرض المغرب الإسلاميّ، وتخاذلهم عن نصرّة الدّين والدّفاع عنه في مواجهة المدّ الصّليبيّ؛ وغير ذلك من الأسباب التي ربطت الاستعمار بفكرة الهجمة المسيحيّة على دار الإسلام². لكنّ هذا الخطاب بقي خطاباً حماسياً غايته التّركيز على ضرورة الجهاد ضدّ النّصارى في سبيل نصرّة الإسلام، ولم يكن يحمل ملامح واضحةً تساعد على بلورة تصوّرٍ لهويّة وطنيّة مغربيّة واضحة، ينبني عليها النّضال ضدّ الاستعمار، كما لم يطرح

¹ - العروي عبد الله، الجذور الاجتماعيّة للوطنيّة المغربيّة، ضمن كتاب: مدخل إلى تاريخ المغرب الحديث، إشراف عبد الحقّ المريني، نشر وزارة الشّؤون الثقافيّة، ص 11.

² - مفلح أحمد، قراءة في كتاب: الحركة الوطنيّة المغربيّة والمسألة القوميّة، محاولة في التّاريخ، لمؤلّفه: عبد الإله بلقزيز، العربيّ مفضال وأمينة البقالي، مجلّة الدّراسات الفلسطينيّة، المجلّد 4، العدد 13، 1993، ص. 180

في ثناياه أسئلة عميقة حول الأسس التاريخية لتقدّم الأوروبّيين وسرّ تفوّقهم، بقدر ما ركّز على أسباب تخلف المغاربة التي اختزلها في تخاذلهم عن الجهاد نصره للإسلام.

3 - الحركة السّلفيّة ودورها في بلورة الهويّة الوطنيّة

ظهرت الحركة السّلفيّة في المشرق العربيّ خلال القرن 19م، مع أعلام النهضة العربيّة الحديثة، وخصوصاً: جمال الدّين الأفغانيّ ومحمّد عبده في مصر وعبد الرّحمن الكواكبي في سوريا، نتيجة الهزّات التي عرفها المشرق العربيّ والإمبراطوريّة العثمانيّة، وقد كانت الحركة السّلفيّة تدعو إلى العودة للدّين الإسلاميّ، كما كان في عهد الخلفاء الرّاشدين، وتصحيحه من الانحرافات التي شابته، وساهمت في تخلف المسلمين وضعفهم. حيث ذهب محمد عبده إلى أنّ "كلّ ما يلحق بالمسلمين من سوء تفسير آيات القرآن، كان هو السّبب في انتشار الجهل... والغرض الذي يجب أن يرمي إليه المصلح هو تصحيح الاعتقاد لإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدّين. وحتىّ إذا سلّمت العقائد من البدع تبعثها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب، واستقامت أحوال الأفراد، واستنارت بصائرهم بالعلوم الحقيقيّة، دينيّةً ودنيويّةً، وتهذّبت أخلاقهم بالكلمات السّليمة، وسرى العلاج منهم إلى الأُمّة"¹.

ثم وصلت أفكار الحركة السّلفية إلى المغرب أواخر القرن 19 ومطلع القرن 20، خصوصاً مع الشّيخ أبي شعيب الدّكالي والشّيخ محمد بلعربي العلوي وغيرهما. وتأسّس خطّابها على قاعدة نبذ التّصوف وما يرتبط به من ممارساتٍ وطقوسٍ. كان لها حسب السّلفيّين دورٌ كبيرٌ في تخلف المغاربة، وتعميق جهلهم وأزماتهم، وهو ما جعلهم فريسةً سهلةً بين يدي المستعمر. كما أنّ مشايخ الزّوايا والطّرق الصّوفيّة كانوا في نظر السّلفيّين متخاذلين في مواجهة الاستعمار، وهو ما ظهر جليّاً خلال حرب الرّيف. وقد حظيت

¹ - العقاد عباس محمود، عبقرى الإصلاح محمد عبده، سلسلة أعلام العرب، المؤسّسة المصريّة العامّة للتأليف والنّشر، بدون تاريخ، ص 158.

أفكار الحركة السلفية بدعم السلطان المولى عبد الحفيظ، الذي رأى بأن هناك تواطؤًا بين بعض شيوخ الزوايا والطرق التي تحاربها السلفية مع الاستعمار، وهو ما ساهم في تغلغل الفكر السلفي الداعي إلى نبذ طقوس الزوايا والطرق الصوفية، واتباع مبادئ الدين الإسلامي السني كما كان يمارسه السلف الصالح، كما أنّ العديد من طلبة وأساتذة القرويين تبنوا السلفية وشجعوا على اتباعها¹.

يصعب أحيانًا فصل السلفية عن الوطنية، فهما متكاملتان عند أغلب رجال الحركة الوطنية، من حيث الهدف والغاية، خاصة أنّ السلفية تلازم كلّ عملٍ سياسيٍّ، بل تمهد له في الغالب. يقول علّال الفاسي: "وإذا بنا في حركة سلفية ووطنية في وقتٍ واحدٍ؛ هي سلفية لأنها تريد إقرار الشرع الإسلامي، وتثبيت دعائمه في البلاد؛ وهي وطنية لأنها تقاوم السيطرة الأجنبية وبرامجها للامتلاك الأبدي لبلادنا"².

وإذا اعتبرنا أنّ السلفية هي الإطار المذهبي (الإيديولوجي)، فإنّ الوطنية هي الإطار العملي الذي عمل ضمنه الوطنيون في مرحلة أولى على إصلاح أحوال المغاربة المادية والمعنوية بغية تحقيق الاستقلال، ولما تعدّر ذلك الإصلاح في ظلّ نظام الحماية، جاهر الوطنيون بمطلب تحقيق الاستقلال بهدف الوصول إلى تحقيق الإصلاح في مرحلة لاحقة. ولم تكن السلفية هي الرافد الوحيد للحركة الوطنية المغربية، على ما لها من أهمية قصوى في ذلك، ولكن كانت هناك روافد أخرى لهذه الحركة مثل المقاومة المسلحة التي اندلعت في الجبال المغربية والصّحراء وجبال الريف. ورغم أنّ المدن هادنت المستعمر طوال عقدين من بداية الحماية، اعتقادًا من ساكنتها أنّ مصالحها ستكون مع نظام الحماية، إلا أنّها بدأت تفقد آمالها تدريجيًا، خصوصًا بعدما مسّت مباشرةً في مصالحها عبر إجراءات تعسفية من الإدارة الاستعمارية الفرنسية، وهو ما ساهم أيضا

¹ - الفاسي علّال، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص. 145

² - الفاسي علّال، حديث المغرب في المشرق، الطبعة الأولى، المطبعة العالمية، القاهرة، 1956، ص. 112.

في تبلور الوعي الوطني وظهور الحركة الوطنية المغربية¹.

ومن العوامل التي شجعت السلفية وجعلتها أحد روافد الوطنية المغربية، صمت الزوايا والطرقيين على الممارسات الاستعمارية التعسفية التي كانت تقوم بها فرنسا. كما أنّ موقفها من الزعيم محمد بن عبد الكريم الخطّابي وتشويه صورته خلال حرب الريف، زاد من نفور أهل المدن من الزوايا والطرقيين واقترابهم من الحركة السلفية، حيث يذهب علّال الفاسي إلى أنّ حرب الريف كشفت عن تخاذل الزوايا والطرقيين وتواطؤهم مع المستعمر، وهو ما أعطى قوّة ومصداقية للحركة السلفية². وبذلك كانت للحركة السلفية والحرب الريفية مساهمة كبيرة في بلورة الوطنية المغربية.

كما رأت السلفية أنّ الزوايا والطرقيين ساهموا في تكريس الأمر الواقع وتعجيز السكّان عن مواجهة الاستعمار، لذلك كان انتقادهم دائمًا للزوايا من هذا المنطلق، إلى جانب باقي الممارسات البعيدة عن الدين. وفي ذلك يقول الباحث الأمريكي جون واتربوري: "إنّ التطوّر الذي عرفته الحركة الدينية في اتجاه الحركة الوطنية، كان نتيجة من نتائج التحالف الضمني ما بين سلطات الحماية والزوايا، على غرار التحالف الذي تمّ بين الزوايا والقوّاد في الجنوب... وفي هذا المجال، فإنّ دور عبد الحّي الكتّاني أحد كبار رجال الزوايا، كان يوزاي دور التهامي الكلاوي باشا مدينة مراكش"³.

لقد كانت الحركة السلفية بالنسبة لبعض الشّباب منطلقًا لحركة نضالية ضدّ الاستعمار، تمثّلت على الخصوص في تنظيم الأنشطة الثقافية وتقديم مطالب مرتبطة بإصلاح التعليم وتعميمه، إضافةً إلى تأسيس فروع سرّية لها بكلّ من مراكش والرباط وسلا، وتنظيم زيارات بين طلبة المعاهد المغربية، وتأسيس جمعيات طلابية بالخارج،

1 - عياش جرمان، تقرير عن رسالة، بوشتي بوعسرية، مجلّة دار النّياحة، عدد 1986، ص 127

2 - الفاسي علّال، حديث المغرب في المشرق، مرجع سابق، ص 10

3- واتربوري جون، أمير المؤمنين، الملكية والنّخبة السياسيّة المغربية، ترجمة عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السّبيتي وعبد اللّطيف الفلق، الطّبعة الثالثة، مؤسسة الغني للنّشر، دار أبي رقراق، الرباط، 2013 ص 86

حيث اعتبر هذا النّشاط انتقالاً من حركة سلفيّة متأثرة بالمشرق، إلى حركة وطنيّة تواجه الاستعمار¹. وكانت السّلفيّة مدخلاً لإنتاج فكرٍ وطنيّ والتّأسيس لحركيّة وطنيّة تروم الدّفاع عن وحدة البلاد وبثّ الرّوح السّلفيّة والقوميّة في نفوس الشّعب، حيث تأسّست مجموعات بفاس وتطوان والرباط، عملت على تنوير الرّأي العامّ بمختلف القضايا التي تهّمّه، وتحوّل عمل الحركة السّلفيّة إلى حركة وطنيّة تطالب باستقلال البلاد وتطويرها².

III - المسألة الدّينيّة والهويّة الوطنيّة عند نخبة حزب الاستقلال

1- الدّين والهويّة الوطنيّة عند أبو بكر القادري

يُعدّ أبو بكر القادري (1914 - 2012) أحد مؤسّسي العمل الوطنيّ في المغرب، حيث التحق متأخراً بمدرسة فرنسيّة بسلا بعدما بدأ تعليمه في الكُتاب وحفظ القرآن. لكنّ مشوار أبي بكر القادري في المدرسة الفرنسيّة سيتوقّف بعد طرده بسبب خلافٍ مع معلّمة فرنسيّة، حيث سيعمد رفقة بعض الطّلاب المطرودين بسبب التّعاطف معه، إلى تأسيس مجموعة صغيرة قرّرت القيام بـ"حركة قرآنية" في مساجد سلا. وقد جعلت هذه الحركة من تلاوة القرآن والدّعوة إلى التّحليّ بمبادئه وقيمه أساساً لعملها في المساجد، واعتبر أبو بكر القادري، أنّ القرآن ركيزةً أساسيّةً لبناء نهضة المجتمع المغربيّ. وفي كتابه: مذكراتي في الحركة الوطنيّة المغربيّة 1930 - 1940، يستعرض تجربة الوطنيّين في مدينة سلا، والتي اتّخذت من تنظيم القراءات القرآنية في المساجد منطلقاً للتّكثّل في مجموعةٍ عملت على تعبئة المواطنين ضدّ الاستعمار³.

كما أنّ عمله رفقة أعضاء حركته انتقل ممّا هو قرآنيّ محض، إلى وضع الملامح

1 - الفاسي علّال، الحركات الاستقلاليّة في المغرب العربيّ، مرجع سابق، ص 159

2- الفاسي علّال، الحركات الاستقلاليّة في المغرب العربيّ، مرجع سابق، ص 159

3 - القادري أبو بكر، مذكراتي في الحركة الوطنيّة 1930 - 1940، الجزء الأول، الطّبعة الأولى، مطبعة النّجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993، ص 109

الكبرى لما وصفها بـ"إيديولوجية الفكر الوطني". حيث كان صدور الظهير البربري سنة 1930 بمثابة المحفز الرئيسي لرواد الحركة الوطنية ودفعهم إلى فتح نقاش الهوية، خصوصاً وأنّ الظهير استهدف إحداث شرخ في صفوف المغاربة الأمازيغ وغيرهم، بمرور خصوصية الأعراف الأمازيغية واختلافها عن باقي أحكام الشرع الإسلامي، وهو ما دفعهم إلى التفكير في "إيديولوجية فكرية وطنية"، قائمة على التّشبيث بالدين الإسلامي في مواجهة محاولات المستعمر الفرنسي لجعله عنصر تفرقة بين المغاربة. والتقى الوطنيون المغاربة في هذا التّشبيث مع نظرائهم في المشرق العربي، خصوصاً مع العلاقات الوطيدة التي ربطها الوطنيون في الشّمال مع بعض الوطنيّين المشاركة، مثل الأمير السّوري شكيب أرسلان¹.

2- الدين والهوية الوطنية في فكر علّال الفاسي

يعتبر علّال الفاسي (1910 - 1974) أنّ الدين عنصرٌ محوريٌّ في هوية الدّولة والمجتمع، ولا يرى بأنّ هناك دولةً أو مجتمعاً يمكنهما التّقدّم دون الرّجوع إلى الدين. يقول في كتابه النّقد الدّاتي: "قضية الدين هي مسألة المسائل في العالم، أو هي لاشيء بالنسبة إليه؛ إمّا أن تكون هي الفكرة المألوفة لكلّ الشّؤون، وإمّا ألا تكون بالمرّة. ومن خلل الرّأي محاولة أخذ الدين كشيءٍ خاصٍ بجانبٍ من جوانب الحياة دون غيرها، وليس هناك أمرٌ يماثل الطّبيعة في شمولها وسريانها مثل الدين. لذلك لا يمكن لأمةٍ إلا أن تختار في حياتها الخاصّة والعامة أحد أمرين، إمّا الإلحاد وعدم الاعتداد بتعاليم الدين، وإمّا التّدين"².

كما يؤكّد علّال الفاسي على الخصوصيات الجغرافية لأرض المغرب الأقصى، والمتمثلة في انفتاحه على القارة الأوروبيّة وامتداده في القارة الإفريقيّة. لكنّه كان يمتاز

1- القادري أبو بكر، مذكراتي في الحركة الوطنية 1930 - 1940، نفس المرجع، ص 19
2- الفاسي علّال، النّقد الدّاتي، الطّبعة الأولى، المطبعة العالمية، القاهرة، 1952، ص 100

بخاصّيّة حبّ شخصيّته والعمل على ألا يكون تابعًا حتّى لإخوانه وأصدقائه، وهذا ما يعلّل بقاءه بمعزلٍ عن كثيرٍ من الفاتحين في العصر القديم، وما يعلّل أيضًا سلامته عن الفتح الإسلاميّ في العصر المتوسّط، وبقائه مستقلًّا إلى عهدٍ غير بعيد، ودفاعه المستميت عن كلّ جزءٍ من بلاده إلى الرّمق الأخير. وهذا العمق هو السرّ في بحث المغاربة دائمًا عن صوفيّة تأخذ بنفوسهم؛ فهم لا يقتنعون بالفكرة المجردة، إذا لم يصحبها تأثيرٌ روحيٌّ وقوّةٌ معنويّةٌ تجذبهم إليها وتحافظ لهم عليها¹.

تأثّر علّال الفاسي كثيرًا بأفكار الحركة السّلفيّة التي رُوّج لأفكارها أبو شعيب الدّكالي ومحمّد بلعربي العلوي، واعتبر أنّ لها دورًا مهمًّا في تطوير الفكر الدينيّ بالمغرب. كما أنّ السّلفيّة في نظر علّال الفاسي ساهمت بشكلٍ كبيرٍ في بلورة الوطنيّة المغربيّة، وترسيخ قيمها في صفوف الأوساط الشّعبية. رغم أنّ السّلفيّة استطاعت أن تضي على نفسها خصوصيّة مغربيّة جعلتها تلقى قبولًا ونجاحًا شعبيًّا "إلى درجةٍ لم تحصل عليها حتّى في بلاد محمّد عبده وجمال الأفغاني"². حيث كان الاتّجاه السّياسيّ للسّلفيّة الجديدة، يقوم على تجديد الدّين بما يتلاءم مع روح العصر، ويشجّع على حريّة العقيدة وضمّانها للجميع. "وبذلك فهي حركةٌ تتناول نواحي المجهود الفرديّ لصالح المجتمع، وتتطلّب فتح الدّهن البشريّ لقبول ما يُلقى إليه من جديد، وقياسه بمقياس المصلحة العامّة لإرجاع المجد العظيم الذي قد كان للسّلف الصّالح في حظيرة الإيمان وحظيرة العمل"³. ويقتضي الوصول إلى هذه الغاية حسب علّال الفاسي، التّشبّث بالقوانين المستمدّة من الشّريعة، مع الحرص على تطويرها وتجديدها بما تقتضيه التّحوّلات التي يعرفها المجتمع⁴.

1- الفاسي علّال، النّقد الدّاتي، نفس المرجع، ص 122-124

2- الفاسي علّال، الحركات الاستقلاليّة في المغرب العربيّ، مرجع سابق، ص 154

3- نفس المرجع، ص 156

4- نفس المرجع، ص 157

رأى علّال الفاسي أنّ مبادئ الإسلام تتضمّن عناصر التّجديد التي من شأنها تطوير الأنظمة السّياسيّة والاقتصاديّة، حيث ذهب إلى أنّ عصرنة الدّولة "لا يمكن أن تتنافى مع الأصول الدّينيّة؛ أي أنّ الإسلام يخاطب الفرد لاسيّما كعضوٍ في جماعة. لهذا، فهو مهتمّ بما تحتاج إليه الحياة وسط الجماعة التي أثقلتها الأجيال بأنواعٍ من الجمود يجب أن يتحرّر منها، وعليه فصل السّلطات ومشاركة الشّعب في تدبير مصالح الدّولة والانتخاب، والمساواة في الحقوق والواجبات... إلخ. كلّها مبادئ ليست جديدة بالنّسبة للمسلمين، بل هي عقائد جاء بها القرآن وأكّدها السّنة"¹.

وقد ظهرت أفكار علّال الفاسي بوضوح في مرجعيّات حزب الاستقلال، الذي يرى بأنّ مبادئ الدّين الإسلاميّ "تتفق بصفةٍ محسوسةٍ مع الأصول الديمقراطيّة"، والمغرب على هذا الأساس، يجب أن يُعدّ ضمن الأمم الإسلاميّة والشرقيّة الحرّة الرّاقية. لذلك فإنّ "حزب الاستقلال يطالب في ذلك بإعلان دستور ديمقراطيّ يعترف بحقوق الإنسان والمواطنين، ويراعي في وضعه ما تتوقّف عليه حياة المغاربة وحاجيّاتهم. ويجب أن ينصّ فيه على أنّ اللّغة العربيّة هي لغة البلاد الرّسميّة، كما أنّ الإسلام هو الدّين الرّسميّ للدّولة المغربيّة، ولكن مع ضمان حرّيّة العقيدة والتّفكير للجميع"².

IV - المسألة الدّينيّة والهويّة الوطنيّة عند نخبة حزب الإصلاح الوطنيّ

1 - الدّين والهويّة الوطنيّة عند عبد الخالق الطريس

تأسّس حزب الإصلاح الوطنيّ في شمال المغرب سنة 1934 على يد الزعيم عبد الخالق الطريس (1910-1970)، وكان يؤطّر النّضال الوطنيّ ضدّ الاستعمار الإسبانيّ في الشّمال، وقد كانت له ارتباطات قويّة بمكوّنات الحركة الوطنيّة في المنطقة الفرنسيّة، حيث توجّه هذا الارتباط باندماجه في حزب الاستقلال بعد تأسيس هذا

¹ - نفس المرجع، ص 232

² - الفاسي علّال، الحركات الاستقلاليّة في المغرب العربيّ، مرجع سابق، ص 290

الأخير.

أعطى حزب الإصلاح الوطني أهمية قصوى للوطنية كمحفّز على الدفاع عن حوزة البلاد واستقلالها، واعتبر أنّ الوطنية "هي تلك الشعلة القدسية التي تنير ضمائر جماعة من الجماعات المتّحدة في مقرّها وجنسها وطباعتها، فيندفعون إلى التطوّر سعيًا وراء المثل الأعلى، ويكسرون كلّ ما غلوا به ليستبدلوا بذلتهم عزّةً، وبضعفهم قوّةً، وبخمول اسمهم رفعةً وشهرةً. وروح كهذه تتنافى كلّ التنافي مع الغرائز السّافلة، وترفع عن التلوّث بما تتلوّث به عداوات الأشخاص من حقدٍ وهياجٍ بأخذ الثّأر. هكذا فهمنا الوطنية وهكذا بُشّرنا بها، وهكذا رضيت أنفسنا خدمتها والعمل تحت لوائها حتّى ساعة النّزع الأخير. وكلّ ما يتعارض معها ملفوظٌ ممجوجٌ، ولو كان عنوان القوّة وسرّ النّجاح، لأنّ الخير في نظرنا لا تتعارض جهاته، ونحن مع الخير ولو كانت نتيجته ما كانت"¹.

من خلال هذا التعريف المبدئيّ، يمكن القول أنّ مفهوم الوطنية عند حزب الإصلاح الوطني مفهومٌ معقّد وتصعب الإحاطة به، ويبدو متعدّد المآرب والغايات والأشكال، فالوطنية في مفهومها العامّ لدى حزب الإصلاح الوطني، حركةٌ روحيةٌ يديرها الشّباب أساسًا بُغية الحصول على الحقوق التي تساعد على ترقية الشّعب وازدهاره، والوطنية شعور شريفٌ وعاطفة نبيلةٌ تعمل في حقلها الطّبيعيّ، وبقواها الفطرية، وفي صورتها المحليّة العارية عن المؤثّرات الأجنبية². وقد قسّم حزب الإصلاح الوطني فكرة الوطنية منذ بداية المطاف إلى قسمين، خصوصًا خلال العقدين الثّاني والثّالث من القرن 20، وذلك تلافياً لأيّ التباسٍ أو خلطٍ، كالتالي:

- الوطنية الهجومية: ومثلها الوطنية الألمانية والوطنية الإيطالية.

¹ - الطريس عبد الخالق، الوطنية ترّجّح كفة الأعمال على كفة الأقوال، جريدة الحرّية، السّنة 6، عدد 871، 29 أكتوبر 1942.

² - الطريس عبد الخالق، الوطنية وسلطة الحماية، جريدة الحرّية، السّنة 1، عدد 32، 11 نونبر 1937

- الوطنيّة الدّفاعيّة: هي التي وجدت في المغرب وفي غيره من الشّعوب المغلوبة على أمرها، كالهند ومصر وسوريا وغيرها من الشّعوب المستعمرة المهضومة الحقوق.

أما فيما يخص قضية ظهور الوطنيّة في المغرب، فإنّ الاتجاه العامّ لدى حزب الإصلاح الوطنيّ، هو أنّ الوطنيّة في هذا البلد كانت موحّدة منذ أمدٍ طويلٍ، وإن كانت تضعف تارةً وتقوى تارةً أخرى. والسبب الأساسيّ في ذلك، هو أنّها تُخلق دائماً في مواجهة مع الظلم. وبما أنّ الأمم الأوروبّيّة قد خدعت المغرب قبل الاحتلال بوعودٍ لم تتحقّق، فإنّ الأمر كان من البديهيّ أن يؤدّي إلى خلق روح الوطنيّة داخل البلاد كردّ فعلٍ على الظلم، ذلك أنّ المغاربة يفضّلون، إن اقتضى الأمر، حياة الفوضى على جور بعض المواقف وظلم بعض الأوامر. وبعبارةٍ أخرى يمكن القول - إن صحّ التعبير - إنّ حزب الإصلاح الوطنيّ كان يعتقد في وجود حتميّة لظهور الوطنيّة على أرض المغرب بأيّ حالٍ من الأحوال، وهذا الاعتقاد صوّرته لنا بوضوح لجنة الدّعاية والنّشر للحزب بقولها: "الوطنيّة المغربيّة كما سمعنا وقلنا غير ما مرّة، شعور قدسيّ بقضيّة البلاد العادلة، وسعيّ إلى إصلاحها من كلّ ناحية تتطلّب الإصلاح. وقد كان طبيعياً ظهور هذا الشّعور مع وجود طبقةٍ من المثقّفين حملت على عاتقها عبء ترسيخ الوطنيّة ونشر قيمها، بل ولو لم توجد هذه الطبقة، لظهرت الوطنيّة كما يظهر النّبات فوق الصّخور، تأثراً بالتطوّرات الرّوحية والمادّيّة التي تأثّر بها شعبنا المنكوب"¹.

إنّ التّرابط التّامّ بين الوطنيّة والدين يجعل للوطنيّة خطّةً دينيّةً تتمثّل لدى حزب الإصلاح الوطنيّ في تحقيق أربع غايات أساسيّة:

1- تحقيق وحدة قوميّة إسلاميّة عن طريق إيجاد التّآخي بين المسلمين، سواء داخل

البلاد أو خارجها.

¹ - الطريس عبد الخالق، الوطنيّة وسلطة الحماية، مرجع سابق.

2 - القضاء على الرّجعيّة، بمعنى القضاء على كلّ قوّة تقف حجر عثرة أمام تطوّر الأُمّة المغربيّة ووصولها لمركز الرّقيّ والسّيادة.

3 - إعادة المسلمين إلى حظيرة الإسلام الحقّ والدّين الصّحيح.

4 - القضاء على مسألة استغلال القوى الاستعماريّة للمؤسّسات الدّينيّة¹.

وقد أقام حزب الإصلاح الوطنيّ وحدةً شاملةً وتامّةً بين الوطنيّة والدّين، وكأنّ الوطنيّة ظلٌّ للدّين أو لازمةٌ من لوازمه، لدرجةٍ يعتبر معها الحزب أنّ كلّ من كان ضدّ وطنه لا دين له، وكلّ عاملٍ ضدّ الدّين لا وطنيّة له، وذلك لسببٍ أساسيٍّ هو وجود تماسكٍ كليٍّ غير قابلٍ للانفصام بين الوطنيّة والدّين، "بل أكثر من ذلك، فإنّ الوطنيّة لا تعدو في حقيقتها أن تكون في مجملها إلّا مبادئ مستقاة من العقيدة الإسلاميّة"².

خلاصات

نخلص من تحليلنا إلى أن نقاش الهويّة الوطنيّة في المغرب قد ارتبط بالاستعمار الذي تعرّض له في مطلع القرن العشرين من طرف فرنسا وإسبانيا. وعكس دول أوروبا الغربيّة التي مرّت بالعديد من المحطّات قبل أن تخلص إلى تحديد عناصر هويّتها، فإنّ نقاش الهويّة في المغرب جاء كردّ فعلٍ فوريٍّ على خضوعه للسيطرة الاستعماريّة. وبالنظر لكون الدّولة المغربيّة كانت تستند إلى مشروعيّة دينيّة في الحكم، والحضور القويّ للزّوايا والطّرق الصّوفيّة ونفوذها في المجتمع المغربيّ، ونظرته للغرب الأوروبيّ باعتباره "دارًا للكفر"، فإنّ المسألة الدّينيّة كانت في صلب خطاب استهزاء الهمم لمواجهة المستعمر. وبالتالي فقد كان الدّفاع عن الهويّة دفاعًا عن الدّين في نظر الوطنيّين المغاربة.

¹ - نفس المرجع.

² - الصّفار حسن، حزب الإصلاح الوطنيّ 1936 - 1956، دراسة تحليليّة، منشورات المنديبيّة السّاميّة لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التّحرير، مطبعة الرّسالة، الرباط 2006، ص 101.

ورغم بروز نخب الحركة الوطنيّة التي يمكن اعتبارها أكثر انفتاحًا على الثّقافة الفرنسيّة والإسبانيّة، ومنهم من كان يسافر باستمرار إلى الدّولتين ونسج علاقاتٍ مع نُخبها، إلا أنّ هذا الاحتكاك لم يكن له تأثير على فكر هذه النّخبة، أو دفعها إلى إضفاء الصّبغة المدنيّة على هويّة الدّولة. وأقصى ما أنتجته نُخبة الحركة الوطنيّة على هذا المستوى، هو الدّعوة إلى احترام باقي الأديان ومعتنقيها على أرض المغرب، والتّأكيد على خصوصيّة الثّقافيّة وشخصيّة التّاريخيّة، مع وجود شبه إجماعٍ على تصنيف المغرب ضمن دول الأُمّة الإسلاميّة انطلاقًا من المشترك الدّينيّ بالأساس.

لقد بنت الحركة الوطنيّة نضالها على فكرةٍ محوريّةٍ مفادها ارتباط الدّفاع عن الوطن بالدّفاع عن الدّين؛ وهو ما يلخّصه عبد الهادي بوطالب بقوله: "وهكذا امتزجت فلسفة الحركة الوطنيّة بالشّعور الدّينيّ في التّحامٍ عضويّ، فخلقنا نتاجًا تشخّص في جيلٍ مقاومٍ مُتأهّبٍ لخوض العراك لتغيير واقع الحماية المفروض مهما كان الثّمن؛ جيلٌ مقتنعٌ بأنّ الإيمان بالقضيّة الوطنيّة جزءٌ من الإيمان بعقيدته"¹.

¹ - بوطالب عبد الهادي، ذكريات وشهادات ووجوه، الجزء الأوّل، الطّبعة الأوّل، الشركة السّعودية للأبحاث والنشر، الرباط، 1992 ص. 287

المراجع

- الدّستور المغربيّ لسنة 2011.
- الوزاني محمد حسن، مذكّرات حياة وجهاد، التّاريخ السياسي للحركة الوطنيّة التّحريرية المغربية، الجزء الأوّل، مؤسسة حسن الوزاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.
- الوزاني محمد حسن، مذكّرات حياة وجهاد، الجزء 5، مؤسسة محمد حسن الوزاني، جواد للطباعة والتّصوير، الرباط، 1986.
- الفاسي علال، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مؤسسة علال الفاسي، الطبعة السادسة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.
- الفاسي علال، النقد الذاتي، الطبعة الأولى، المطبعة العالمية، القاهرة، 1952.
- الفاسي علال، حديث المغرب في المشرق، الطبعة الأولى، المطبعة العالمية، القاهرة، 1956.
- مالكي امحمد، الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، سلسلة أطروحات الدكتوراه 20، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطبعة الثانية، بيروت، 1993.
- العروي عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، دار التنوير، بيروت، 1983.
- السوسي محمد المختار، المعسول، الجزء 4، الدار البيضاء، 1960.
- عياش ألبير، المغرب والاستعمار، حصيلة السيطرة الفرنسية، ترجمة عبد القادر الشاوي ونور الدين سعودي، دار الخطابي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1985.
- المريني عبد الحق (إشراف)، مدخل إلى تاريخ المغرب الحديث من عهد الحسن الأول إلى عهد الحسن الثاني، نشر وزارة الشّؤون الثقافيّة، 1996.

- مفلح أحمد، قراءة في كتاب: الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية، محاولة في التاريخ، مؤلفيه: عبد الإله بلقزيز، العربي مفضال وأمينة البقالي، مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 4، العدد 13، 1993.

- عياش جرمان، تقرير عن رسالة، بوشتي بوعسرية، مجلة دار النيابة، عدد 1986.
- واتربوري جون، أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة: عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، الطبعة الثالثة، مؤسسة الغني للنشر، دار أبي رقراق، الرباط، 2013.

- القادري أبو بكر، مذكراتي في الحركة الوطنية 1930 – 1940، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993.

- الطريس عبد الخالق، الوطنية ترّجّح كفة الأعمال على كفة الأقوال، جريدة الحرية، السنة 6، عدد 871، 29 أكتوبر 1942.

- الطريس عبد الخالق، الوطنية وسلطة الحماية، لجنة الدعاية والنشر، جريدة الحرية، السنة 1، عدد 32، 11 نونبر 1937.

- الصفار حسن، حزب الإصلاح الوطني 1936 – 1956، دراسة تحليلية، منشورات المندوبية السّامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة الرسالة، الرباط 2006.

- بوطالب عبد الهادي، ذكريات وشهادات ووجوه، الجزء الأول، الطبعة الأولى، الشركة السعودية للأبحاث والنشر، الرباط، 1992.

- العقاد عباس محمود، عبقرى الإصلاح محمد عبده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، بدون تاريخ.

- GalissotRené, Le patronat européen au Maroc (1942 – 1942), Edition Techniques Nord-Africaines, Rabat, 1964.

الهوية المغربية ما قبل الحماية

بين التنوع والوحدة

د. محمد فارح

باحث في التاريخ

تقديم

لم تهتمّ الدراسات الأجنبية والوطنية بالقدر الكافي بمسألة الهوية المغربية خلال فترة الحماية الأجنبية وما قبلها، ممّا يفرض علينا النّبش في الكتابات التاريخية لنعرّف الهوية المغربية ما قبل الاستعمار، من خلال مقارنة تاريخية تسعى إلى التعرّف على رموز الوحدة والانسجام والالتحام داخل المجتمع المغربي، والكشف عن ثانيا الذات الجماعية، والتي ستوضّح لنا هوية المغاربة قبل الحماية. سنحاول في هذا العمل الإجابة عن الأسئلة التالية: ما المقصود بالهوية؟ وهل يمكن الحديث عن وجود وعي لدى المغاربة بسؤال الهوية قبل الحماية؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب أو الإثبات: فما هو الشّعور الذي كان يضمن التّضامن والوحدة بين المغاربة؟ هل هو الشّعور بالانتماء إلى مجالٍ جغرافيٍّ مشترك أم الشّعور بالوحدة الثقافيّة والروحيّة؟ وهل يمكن حصر الهوية المغربية قبل الاستعمار في العنصرين الدينيّ والقبليّ فقط أم أنّ للهوية امتدادًا أوسع، وكانت حاضرة لدى المغاربة في البيئة، والدين، واللّغة، والعادات والتقاليد وغيرها؟

لا تفيدنا التلميحات القليلة الواردة في النصوص التاريخيّة في تعرّف معالم الهوية المغربية بوضوح، خلال الفترة المعاصرة، إلّا أنّ تجميع المعلومات المتوقّرة وتحليلها وتفسيرها من شأنه أن يسمح لنا ببلورة تصوّر خاصّ عن مكامن خصوصيّات المغاربة، ودرجة تميّزهم في علاقاتهم ومعاملاتهم مع جيرانهم المسلمين وغير المسلمين. تعني الهوية

ما "يعطي للفرد والجماعة خصوصيةً تتجاه جماعةً أخرى أو فردٍ من جماعةٍ أخرى لها خصائص عامة تميّزها". وتتعلّق هذه الخصائص عادةً "باللغة والثقافة والمعتقدات والتراث الرّمزي والمادّي، فتكون الهوية نموذجًا يتطابق معه صاحبها ويعبر عنه بتحقيق قيمه وتقاليده وثقافته الخاصة"¹.

ويمكن طرح سؤال الهوية من منطلق اعتبارها روابط توحد المغرب، ويشترك فيها كلّ أفرادها. فقد استفاد المغرب من موقعه الإستراتيجي في شمال غرب إفريقيا، والذي فتح المجال للهجرات السكّانية المتوالية إلى المغرب من المشرق وإفريقيا والأندلس، ممّا سمح للمغاربة بالانفتاح على حضارات الشرق الإسلامي والغرب الأوروبي وإفريقيا جنوب الصحراء. وأدّى ذلك إلى تنوّع الثقافة المغربية بمكوّناتها الأمازيغيّة والعربيّة والحسانيّة الصّحراوية، والتي أغنتها الرّوافد العبريّة والمشرقيّة والإفريقيّة والأندلسيّة، ممّا أكسب الهوية المغربية تنوعًا ساهم في وحدتها عبر التّاريخ. بالإضافة إلى الدور الذي لعبه الغزو الأجنبيّ في توحد المغاربة للدّفاع عن أرضهم ودينهم، ممّا ولد هويةً مرتبطةً بالدّفاع عن الرّقعة الجغرافيّة والمشارك الدينيّ.

وإسهامًا منّا في إغناء نقاش سؤال الهوية، سنحاول في هذا العرض التّركيز على الوحدة القبليّة والوحدة الدينيّة، للتعرّف من خلالهما على جوانب من هوية المغاربة قبل الخضوع للحماية الأجنبية في مطلع القرن العشرين.

أولاً: الهوية القبليّة في مغرب ما قبل الحماية

حظيت دراسة التّنظيمات القبليّة بالمغرب بالاهتمام الكبير من قبل الأبحاث

¹ - الهاشمي أحمد، العلميّة وسؤال الهوية: نماذج من الأعلام البشريّة والمكانيّة بسوس، ضمن كتاب: الثقافة في سوس تنوع وعطاء، دراسات مهداة للأستاذ عمر أفا، منشورات جمعية تايوغت للثقافة والتّنمية الاجتماعيّة بإنزكان، مركز الطباعة أيت ملول، 2012، ص. 137.

الأجنبية خلال الفترة الاستعمارية وما قبلها¹، ولكن اقتصر بعض الباحثين الأجانب على استثمار النظريات الجاهزة، والإيديولوجية الاستعمارية المصرح بها أو المضمره التي تحكمت بشكل كبير في معظمهم، جعلت نتائج هذه الأبحاث تسقط في التعميم المنهجي المبالغ فيه، مثل تعميم ثنائية: المخزن والسيبة، العرف والشرع، العرب والأمازيغ. ورغم ذلك تبقى لهذه المجهودات العلمية مكانتها بفضل ما راكمته من ملاحظات وخلاصات استفاد منها الباحثون المغاربة من خلال نقدها ومقارعتها بالمطآن المخزنية والمحلية التي تضحد بعض النتائج التي خلصت إليها².

لقد كانت الوحدات الاجتماعية بمغرب القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين تتكون من القبيلة، التي يطلق عليها السكان المحليون اسم "أقبيل مُقُورُن"، وتنقسم إلى ما بين ثلاثة إلى اثني عشرة "تقبيلت"³. وأمام تعدد التعاريف التي قدمها الباحثون لمفهوم القبيلة وتقبيلت، يمكن أن نخلص إلى أن "تقبيلت" وحدة جزئية سياسية واجتماعية ودفاعية تحمي مصالح أعضائها، وتظهر في الممارسات اليومية باستمرار، وتعدّ وحدة إنتاجية، وتستمد شخصيتها من وحدة الرقعة المسكونة والدفاع عنها، ويدعي أهلها عادةً نسباً مشتركاً وهمياً. كما تتميز بمثانة الروابط التي تجمع أفرادها⁴.

1- Montagne (Robert.): Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, Paris, 1930; et, La Vie Sociale et La Vie Politique des Berbères, Paris, 1931.

Berque (Jacques.): Structures sociales du Haut-Atlas, Paris, 1955 et, Maghreb, Histoire et Société, Alger, 1974.

2- بياض الطيب، بنية القبيلة في مغرب ما قبل الاستعمار: المحافظة على التوازنات، مجلة النهضة، عدد 5-6، مطبعة المعارف الجديدة، الدار البيضاء، 2013، ص. 128.

3- "تقبيلت": تنقسم إلى ثلاثة أو ثلاث أو خمسة أخماس، والثلث أو الخمس تتفرع منه مجموعة من الجماعات تدعى "الجماعة"، وتنقسم "الجماعة" إلى عائلات أبوية تسمى "إخسان" أي العظام، ويتشكل "إخس" أو العظم من أسر كبيرة تتفرع منها أسر صغيرة تدعى الكوائن في اللغة العربية، ومفردها الكانون، كما تسمى الأسر الصغيرة في اللغة الأمازيغية "تكاين" ومفردها "تكاث".

4- أفا عمر، تاريخ المغرب المعاصر: دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 34، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002، ص. 129-130.

وتُعدّ أكثر التّنظيمات الاجتماعيّة انتشارًا في سوس والأطلس الكبير الغربيّ، حسب روبير مونتاني Montagne¹.

أمّا القبيلة، فهي أعلى مستوى للتّنظيم الاجتماعيّ بالبوادي المغربيّة مباشرةً قبل اللّف (الاتّحاد القبليّ)، وتحمل اسمًا خاصًّا، وأرضًا معيّنَةً، وتجتمع حول مجموعة من الأعراف والعادات والتقاليد والمصالح المشتركة. ولا تظهر وحدتها عادةً إلا عندما تكون مهدّدة من الخارج². وتشكّل وحدات القبيلة عمومًا "مجموعاتٍ ملتحمةٍ، لدوافع اقتصاديّة (أرض، مرعى)، أو لأغراض دفاعيّة (في مواجهة مجموعاتٍ أخرى أو المخزن)، أو لحاجةٍ إداريّة (توزيع الواجبات). هذه السّمات اشتركت فيها عامّة المجموعات القبليّة بقطع النّظر عن الحيّز الثّقافيّ اللّغويّ الذي كانت تنتمي إليه"³.

شكّلت القبيلة عنصرًا يُبرز خصوصيّة الهويّة المغربيّة قبل الخضوع للحماية الأجنبيّة مطلع القرن العشرين. وقد اختلف المؤرخون حول العناصر التي توحد الهويّة القبليّة بالمغرب؛ فنجد عبد الرّحمان بن خلدون يعتبر أنّ الرّوابط الدّمويّة والقراية أو النّسب بمعناه الرّمزيّ يعدّ من أهمّ العوامل الموحّدة للقبيلة⁴. ويرى أنّ ما يهمّ المؤرّخ ليس التّحقيق في صحّة الأنساب، وإنّما الوقوف عند ذلك الشّعور الجماعيّ للسّكان بالانتماء لأصلٍ واحدٍ بالرّغم من اختلاط أنسابهم، إذ إنّ ذلك الشّعور هو العنصر الفاعل تاريخيًّا. ويؤكّد ابن خلدون بأنّ القبائل شديدة الاندماج هي ذاتٍ عصبيّة فاعلةٍ

1- Montagne (Robert.), Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, op. cit, p 9.

2- أفا عمر، تاريخ المغرب المعاصر، مرجع سابق، ص. 130.

3- المودن عبد الرحمان، البوادي المغربية قبل الاستعمار: قبائل إيناوان والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة، الدر البيضاء، 1995، ص. 139.

4- ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، (ب.ت)، ص ص. 128-130.

في التاريخ ومحركة للتطور المجتمعي¹، مثل قبائل صنهاجة التي أسهمت في تأسيس الإمبراطورية المرابطية (430-541هـ/1038-1156م)، والقبائل المصمودية التي نجحت في بناء الإمبراطورية الموحدية (541-668هـ/1156-1269م).

ويرى روبر أسبينيون Robert Aspionion بدوره، أنّ وحدة القبيلة تركز على البعد الإثني/ السلافي أو القرابة الدموية؛ أي إحساس أفراد القبيلة بالانتماء لجدّ واحدٍ مشترك². إلا أنّ ميشو بليير Michaux Bellaire يعتبر أنّ النسب أو الأصل المشترك ليس محدّدًا للهوية القبليّة نتيجة للاختلاط الذي نتج عن الهجرات التي شهدها تاريخ المغرب منذ العصر الوسيط، والتي فتحت المجال للتعايش بين الأصلاء والدُّخلاء ضمن رقعةٍ جغرافيّةٍ مشتركةٍ، فانتقلت القبيلة من وحدةٍ ذات أصلٍ واحدٍ إلى "وحدةٍ مستندةٍ إلى التملك الجماعيّ لنفس الحاجيات والمصالح والأهداف والوسائل، وإلى العيش وفق نفس الأعراف والعادات والمعتقدات؛ أيًا للقبيلة في نظر ميشو بليير تتحدّد أساسًا بما هو مشترك بين الأفراد، وما اعتادوا تملكه جماعيًا"³.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الهجرات السكانيّة إلى المغرب سمحت بالاختلاط النسبيّ، وفي الوقت ذاته بالاحتفاظ بالاسم الأصليّ للمجال الترابيّ لمعظم القبائل (سوس، حاحا، إداوتنان، الشياظمة...). كما أنّ التسميات التي بقيت مستمرة في المجال منذ عهد الأدارسة على الأقلّ، تُبرز درجةً من الانصهار الذي استوعب الوافدين الجدد، وجعلهم ينخرطون في الدفاع عن رصيدٍ تاريخيٍّ مشترك⁴، ممّا يدلّ على انصهار العلاقات القبليّة

1- الهراس المختار، القبيلة والسلطة: تطوّر البنيات الاجتماعية في شمال إفريقيا، مطبعة الرسالة، الرباط، 1988، ص. 15.

2- Aspionion (Robert.), Contribution à L'étude du droit Coutumier Berbère Marocain (Etudes sur Les Coutumes des Tribus Zayan), Casablanca, 1946, p. 20.

3- الهراس المختار، القبيلة والسلطة، مرجع سابق، ص. 27.

4- المودن عبد الرحمان، البوادي المغربية، مرجع سابق، ص. 141.

ضمن الإطار الجغرافي المشترك¹. كما أن قبائل سوس والأطلس الكبير تحمل كل واحدة منها اسمًا خاصًا، ويدّعي أفرادها الانحدار من نفس الجدّ، لذلك نجد اسم القبيلة يبدأ بـ"أَيْت" أو "إِدَا" بمعنى "الأهل" الذين ينحدرون من جدّ مشترك؛ فنجد قبيلة إِدَاوَكْلُول بحاحا تنتسب إلى الجدّ "أَكْلُول"، وقبيلة إِدَاوَلْتَيْت نسبةً إلى الجدّ "وَلْتَيْت"، وقبيلة أَيْت عَيْسِي الحاحية نسبةً إلى اسم الجدّ "أَعَيْسِي". ولكن هذا النسب يظلّ وهميًا؛ لأنّ دوتي Doutté يرى بأنّ القبائل في جنوب المغرب تتكوّن عادةً من عناصر سكانية مختلفة نزحوا إلى هذا المجال من عدّة آفاق، ممّا ينفي انتساب أفرادها إلى نفس الجدّ². وهذا يعني أنّ بقاء الاسم لا يعني الأصل المشترك؛ لأنّ عناصر بشرية من مختلف المناطق توافدت على قبائل الصّحراء وسوس وحاحا. وهذا ما عضدته الرواية الشّفوية التي تؤكد أنّ سكّان الجنوب المغربي على مستوى القبيلة لا ينحدرون من أصل مشترك، وأنّ ما يعزّز الوحدة والالتحام فيما بينهم هو تعايشهم على مجال جغرافي محدّد، وشعورهم بضرورة الحفاظ عليه وحمايته.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد في مجال إِدَاوَتَان قبيلة أَيْت وَاغَزُون التي تُعدّ من أقدم المجموعات البشرية المستقرّة بالأطلس الكبير الغربي؛ فهي تتميز بالتجانس وشدّة الارتباط بالأرض. ويُرجع السكّان أصلهم إلى جدّ مشترك يدعى سيدي محند كَوَاغَزُون، الذي خلف عشرة أبناء، يعتبر كلّ واحدٍ منهم الجدّ المؤسس لكلّ فرقة من فرق أَيْت وَاغَزُون. لهذا نجد كلّ فرقة تدّعي الانتساب إلى جدّ مشترك³. وإذا كانت أَيْت وَاغَزُون تشبّبت بالنسب الوهمي، فإنّ سكّان قبيلتي أَيْت تَانَكْرَت وإِفْسَاسْنُ المجاورتين

1- Berque (Jacques.), Structures sociales du Haut-Atlas, op. cit, p. 226

2- Doutté (Edmond.), L'organisation Domestique et Sociale chez Haha, Renseignements Coloniaux N° 1 Janvier 1905, p 10.

3- Montagne (Robert.), Organisation Sociale et Politique des Tribus Berbères Indépendants Les Idaoutanan, Reuve de Etudes Islamiques, Paris, 1927, p. 225.

لها لا يدعون الانتماء إلى نفس الجد؛ لأنّ العديد من الأسر المحليّة تصرّح بأنّ أصولهم من خارج إداوتنان؛ وذلك لأنّ معظمهم نزح من حاحا وأولاد أبي السّباع ومسكينة وأيت باعمران والأطلس الصّغير وغيرها من القبائل، ممّا يُرّجح ظاهرة تعدّد الأصول؛ فإلى جانب العناصر الأمازيغيّة، نجد أنّ القبيلتين تضمّان الأسر العربيّة التي هاجرت إليها منذ قرون من الحجاز¹، والتي تدّعي النّسب الشّريف كأيت ناصر وأيت أغوري².

عمومًا يمكن القول بأنّ الروابط الاجتماعيّة والوحدة داخل القبيلة في المغرب، ليست مبنية فقط على أسس القرابة بحكم اختلاف الأصول الجغرافيّة للعناصر البشريّة المشكّلة لها، وإنّما بُنيت كذلك على أسس التّعاون والتّحالف للدّفاع عن المصالح الاقتصاديّة المشتركة ووحدة المجال ضدّ الأخطار الخارجيّة، سواءً من القبائل المجاورة أو من المخزن.

في نفس الاتّجاه، يرى روبر مونطاني Robert Montagne أنّ ما يعزّز الوحدة والالتحام داخل القبيلة بالمغرب، وبالأخصّ في سوس والأطلس الكبير الغربيّ، لا يتحدّد بالانتماء للجدّ أو الأصل المشترك، بقدر ما يتحدّد على أساس الإطار الجغرافيّ المشترك؛ أي وحدة الرّقعة المسكونة وملكيّة الأرض، ونزوع أفرادها إلى الدّفاع عنها أو توسيعها، كما يتحدّد بما قد يجمع سكّانها من مصالح مشتركة ومن عداء للقبيلة المجاورة، وإن كان أهلها يدعون في بعض الأحيان الانتساب إلى جدّ مشتركٍ وهمي³. أمّا جاك بيرك Berque Jacques، فلا ينفى دور المجال الجغرافيّ الذي دافع عنه ميشو بلير ومونطاني، ولكنّه ركّز على أهميّة العنصر الإيكولوجيّ والاقتصاديّ في وحدة القبيلة المغربيّة⁴. ومن

1- Montagne (Robert.), Organisation Sociale et Politique des Tribus Berbères Indépendants Les Idaoutanan, pp. 225-226.

3- السوسي محمد المختار، خلال جزولة، ج 4، المطبعة المهديّة، تطوان، (د.ت)، ص. 89

3- Montagne (Robert.), Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, op. cit, p. 153.

4- Berque (Jacques.), Structures sociales du Haut-Atlas, op. cit, p. 255, 315, 318, 323.

خلال دراسته لقبيلة سكماوة، خلص إلى أن دفاع القرويين عن الأراضي الزراعيّة وقنوات السّقي يعدّ رمزاً للاستمرار والتعلّق بالهويّة، وبالتالي حرص على الرّبط بين البنية القبليّة والقاعدة البيئيّة، ليجد تطابقاً كاملاً للبنية الاجتماعيّة للقبيلة والمعطيات البيئيّة¹. بينما يرى إرنست كيلنر Ernest Gellner من خلال دراسته لقبائل الأطلس المتوسّط، أنّ العامل الموحد للقبيلة يتمثّل في إرادة الاستقلال عن حكم الجهاز المخزن المحليّ والمركزيّ، ممّا يفسّر المواجهات التي خاضتها مجموعة من القبائل للتخلّص من الهيمنة المخزنيّة حسب رأيه².

لقد وجّه الباحثون الأجانب بمختلف مشاربهم العلميّة أبحاثهم صوب الكشف عن العوامل الموحّدة للقبيلة المغربيّة، ولكن كلّ واحدٍ منهم ركّز على جانبٍ دون ما عداه، وسعى إلى إبراز عاملٍ واحدٍ والمبالغة في دراسته والخروج باستنتاجاتٍ عامّةٍ، ممّا جعل أبحاثهم تسقط في التعميم، ولم تفلح في الإجابة عن ماهية القبيلة؛ لأنّ اختزال الهويّة القبليّة في عاملٍ واحدٍ في معزّلٍ عن العوامل الأخرى، لا يمكن أن يقدم لنا تفسيراً واضحاً للعناصر الموحّدة للقبيلة المغربيّة قبل الاستعمار، ممّا يفرض علينا استحضار البعد التاريخيّ للوقوف على محدّدات الهويّة القبليّة.

ومن هذا المنطلق، يمكن القول من الناحية التاريخيّة بأنّ محدّدات الهويّة المغربيّة في المجال القبليّ قبل الحماية، ينطلق من الأصل السّلافيّ المشترك، ثمّ المعطى المجاليّ، لينتهي بالرغبة في الاستقلال؛ لأنّ فصل هذه المحدّدات عن بعضها البعض، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المغاربة حيث لا يستحضر العنصر التاريخيّ، لوجود تداخلٍ بين تلك العوامل وصعوبة ترجيح عاملٍ على آخر. ولهذا اعتبر عمر أفا أنّ تلك العوامل

1- العروي عبد الله، الأصول الاجتماعيّة والثّقافيّة للوطنية المغربيّة 1830-1912، تعريب محمد حاتمي ومحمد جادور، منشورات المركز الثّقافيّ العربي، الدار البيضاء، 2016، ص. 234، 237.

2- Gellner (Ernest.), Saints of the Atlas, London, 1964, pp. 80-90.

يمكن تصوّرها في شكلين مترابطين:

- أولاً: تداخليّ مرحليّ يتمثّل في تتابع هذه العوامل في تأثيرها على القبيلة، فتكون سلاليّةً ثمّ مجاليّةً ثمّ ناجمةً عن رغبة الاستقلال.

- ثانيًا: تداخل تلك العوامل مُجمعةً لضمان وحدة القبيلة؛ وهو ما نلمسه في المراحل المتقدّمة من عمر القبيلة.

وللاستدلال على هذا التّداخل، أعطى عمر أفا مثالاً بقبيلة دَاوُلْتِيَتْ التي تستقرّ بالأطلس الصّغير، والتي يسود فيها الاعتقاد بأنّ الجدّ المشترك هو وُلْتِيَتْ، وله ثلاثة أبناء، هم زُسْمُوكُ وسُمْلَالُ وبَاعِقِيلُ، قاموا بعد وفاة والدهم بتقسيم الأرض إلى ثلاثة أقسام، أيّ ثلاثة تَقْبِيلِيْنِ هي: إِدَاوُرْسُمُوكُ، وإِدَاوُسُمْلَالُ، وإِدَاوِبَاعِقِيلُ.

نلاحظ من خلال هذه الرّواية، أنّ عامل الوحدة كان في البداية سلاليّةً، حيث ساد الإحساس داخل هذه المجموعة البشريّة بالانتماء إلى جدّ مشتركٍ واحدٍ. بعد ذلك أصبح العامل التّرابيّ أساسًا في الوحدة عندما وزّع الأبناء الثلاثة أرض أبهم، فتشكّلت وحدات قبليّة جديدة. وإذا ما استحضرنّا السّياق التّاريخيّ لقبيلة إِدَاوُلْتِيَتْ في القرن التّاسع عشر تجلّت لنا إرادة الاستقلال عن الحكم المركزيّ من خلال مناهضة القبيلة للحركات المخزنيّة التي قادها قوّاد سوس إلى مجال إِدَاوُلْتِيَتْ. ومن ثمّ، فهذه العوامل مجتمعةً يمكن اعتبارها من النّاحية التّاريخيّة محدّدة للهويّة المغربيّة قبل الحماية في المجال القبليّ، إلى جانب الوحدة الدّينيّة والمذهبيّة التي وحدت المغاربة منذ العصر الوسيط¹. يتّضح ممّا سبق، أنّ القبيلة وحدةٌ تتخذ أبعادًا جغرافيّةً واجتماعيّةً وثقافيّةً واقتصاديّةً وإداريّةً ودفاعيّةً، تسعى لحماية مجالها التّرابيّ والحفاظ على مصالحها

1- أفا عمر، تاريخ المغرب المعاصر، مرجع سابق، ص ص. 131-132.

المشتركة، واستثمار خيراتها الاقتصادية لتحقيق الاكتفاء الذاتي. وفي الوقت ذاته تعتبر وحدة إداريةً وجبائيةً يعتمد عليها المخزن لاستخلاص حاجياته من الضرائب والكلف، مما يبيّن أنّ القبيلة متعددة الوظائف.

ثانيا: الهوية الدينيّة والروحيّة في مغرب ما قبل الحماية.

إنّ السلطان والزاوية والشرف والبركة أبعاداً مختلفةً لظاهرةٍ واحدةٍ هي الدّين أو السّلطة الروحيّة الرّمزيّة التي تشبّث بها المغاربة منذ قرونٍ كرمزٍ للوحدة والانسجام والالتحام داخل المجتمع المغربيّ. وتتمثّل مظاهر الوحدة الثقافيّة والروحيّة للمغاربة في مشروع تأسيس الدولة الإسلاميّة الذي سعى حكام المغرب لتحقيقه منذ قيام الدولة الإدريسيّة في القرن الثّامن الميلاديّ إلى حدود القرن التّاسع عشر، وحاولوا أن يجعلوا من الدّين الإسلاميّ وتعاليم المذهب المالكيّ محوره الأساسيّ.

لقد حاولت الدولة الإدريسيّة بعد الفتح الإسلاميّ إقامة خلافةٍ إسلاميّةٍ بالمغرب الأقصى، واتّخذت لذلك أسسًا انبنت عليها الخلافة بالمشرق، مثل نظام البيعة ومبدأ الشورى، بالإضافة إلى بناء حاضرة للدولة على غرار عواصم الشّرق كدمشق وبغداد، فاتّخذت الأدارسة من مدينة فاس عاصمةً لهم. وحاولت الدولة المرابطيّة المبنيّة على أساس قبليّ تجاوز النّطاق الضيّق للقبيلة إلى نطاق الدولة والأمة، من خلال بناء إمبراطوريّة ذات وحدةٍ سياسيّةٍ أوسع. ولتدعيم الوحدة الجغرافيّة، تمّ إقرار الوحدة الدينيّة والمذهبيّة، وذلك بتبنيّ المذهب السّنيّ المالكيّ.

وساهمت الدولة الموحدية في إقامة دولةٍ جديدةٍ وقويّةٍ بالمغرب بعد الفراغ الذي خلفه ضعف السّلطة المرابطيّة، وأقرّت الدولة الجديدة وحدةً دينيّةً بالبلاد على أساس تصحيح العقيدة وتسبيق الأصول على الفروع، ومواصلة الجهاد لبناء حضارةٍ وثقافةٍ مغربيّتين. أمّا المرينيّون والوطاسيون فلم يتمكّنوا بعد ذلك، من توحيد المغرب بسبب

استفحال التّسرّب الإيبيري، ممّا فرض على المغاربة البحث عن حكمٍ جديدٍ يستند إلى الشّرف لتحقيق وحدة البلاد من خلال تعبئة المجاهدين لتحرير السّواحل المحتلّة، ممّا فتح المجال لإقامة الدّولة السّعدية -وبعدها الدّولة العلوية- على أساس الشّرف المدعوم من شيوخ الزّوايا¹. وما من شكٍّ أنّ النّخبة الحاكمة في العهد السّعديّ والعلويّ استطاعت الحفاظ على استمراريّتها؛ لأنّها فرضت نفسها على أساس التّحالف القبليّ، بالإضافة إلى أنّها نجحت في توظيف سلطة المقدّس أو الرّأسمال الرّمزيّ، والمكوّن أساسًا من الشّرف²، وما يترتّب عنه من بركة³، كأحد الوسائل الأكثر نجاعةً للوصول إلى الحكم.

أشار إدموند دوتي Edmond Doutté إلى أنّ الذي يوحد المجتمع المغربيّ هو الشّعور الدّينيّ الذي تشبّع به المغاربة، والذي يضمن التّضامن بفضل الإحساس بالانتماء إلى وحدةٍ روحيّةٍ وثقافيّة⁴. فقد كانت القبائل عمومًا تعترف بالسيادة الدّينية والروحيّة للسّلطان، وحتىّ إن كانت هناك قبائل لا تنالها الأحكام السّلطانيّة إلّا مامًا، فإنّ ذلك لا يعني عدم الاعتراف بالسيادة الرّمزيّة للسّلطان، وإنّما عدم الخضوع الكليّ الذي يفرض هيمنة الجهاز المخزنيّ الإداريّ المركزيّ والمحليّ، فمثلًا قبيلة إداؤتنان التي رفضت الخضوع للحكم المركزيّ خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لم تصل إلى درجة عدم الاعتراف بالسّلطة الروحيّة للسّلطان المغربيّ. كما يتّضح ذلك من

1- زنيبر محمد، هل هنالك مصادر داخلية للإصلاح؟ ضمن أعمال ندوة: الإصلاح والمجتمع المغربيّ في القرن التّاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 7، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1983، ص ص. 332-337.

2- ينحدر الشريف من أسرة شريفة، تنحدر من أصل الرّسول محمد صلى الله عليه وسلم من نسل السيّدة فاطمة الزهراء. وبشكل الشّرف عنصرًا موجّدًا في مختلف المحطّات التّاريخية للمغرب مع اختلاف الوظائف حسب السّياقات التّاريخية. للمزيد راجع: العروي عبد الله، الأصول الاجتماعيّة، مرجع سابق، ص ص. 123-131.

3- يمتلك السّلطان البركة الإلهية من النّاحية الرّمزيّة، والتي يستمدّها من الشّرف.

4- Doutté (Edmond.), Le Sultanat Marocain, Paris, 1909, p. 8.

المراسلات المخزنية المحفوظة في رباط الخزانة الحسنية بالرباط.

يمكن الجزم بأن السلطان شكّل للمغاربة رمزاً للوحدة الروحية، باعتباره أمير المؤمنين والصلاة تقام باسمه، وسلطته تمتد مبدئياً إلى الكلال المؤمنين، وتشمل عملياً كل القبائل التي تصلي باسمه، بدليل "أنه حتى من كانوا يحددون ذواتهم مؤقتاً في تضادٍ معه، فشلوا في الانفلات من قبضة منطوقه"¹. وتبقى معارضة المخزن نسبيةً كما أشرنا إلى ذلك سلفاً، لأن الهدف منها حسب العروبي يتلخص في رغبة الجماعات في نصيب لها من المشاركة في التسيير والتدبير. ولضمان استمرارية الدولة، تم إقرار البيعة² لتمثل عملية تجديد وتأكيد لمشروعية السلطان³. وحسب العروبي، فإن الفقهاء يُقرّون بوجود تنصيب أهل الحل والعقد للإمام (السلطان)، و"على من عداهم الاعتراف به، على اعتبار أنّ من مات وليست في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية". ومن هذا المنطلق حدّد المغاربة هويتهم على أساس الانتماء الديني كمسلمين، وظلّ العلماء يردّدون في كتاباتهم أنّ حبّ الأوطان من الإيمان⁴.

أمّا على مستوى المذهب، فقد تبنت الدولة المغربية المذهب المالكي الذي يُعدّ من عناصر وحدة المجتمع المغربي، إلى جانب الفكر الصوفي الذي تبنته مؤسسات الزوايا التي تطوّرت منذ القرن السادس عشر، كمركزٍ روحي واجتماعي للمغاربة للحفاظ على القيم الدينية. وقد ظهرت الحركة الصوفية في المغرب في القرن الثاني عشر الميلادي مع

1- العروبي عبد الله، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830-1912، مرجع سابق، ص. 170.

2- البيعة هي تعاقب بين السلطان والأمة يتضمّن تعهدات والتزامات، ويمضيه أهل الحل والعقد من وزراء وعمّال وقضاة وأمناء وشرفاء وعلماء وعدول وقواد الجيش ورؤساء الحرف وقواد القبائل. ويلتزم بموجبها السلطان بحماية حمى الملة والدين، وتفرض على الرعية طاعة الإمام والخضوع له.

راجع: ابن زيدان عبد الرحمن، العزّ والصولة في معالم نظم الدولة، ج 1، المطبعة الملكية، الرباط، 1961، ص. 401.

3- بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحوّل في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1991، ص. 33، 34.

4- العروبي عبد الله، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830-1912، مرجع سابق، ص. 87، 96.

بروز القادريّة والشاذليّة، وانتعشت مع تدهور الحكم الوطاسيّ وبروز أزمة الحكم خلال القرن السّادس عشر¹. وقد انتشرت الطّرق الصّوفيّة داخل القبائل والحواضر المغربيّة، وحظيت الزّوايا بسندٍ شعبيٍّ وبحرمةٍ كبيرةٍ لدى السّاكنة، كما تمتّعت بنفوذٍ معنويٍّ ومادّيٍّ. وتميّزت الطّرق الصّوفيّة بتأثيرها بالقيم المحليّة والمعتقدات القبليّة، وظلّت علاقة السّكّان بالزّاوية ترتبط بالولاء الذي يُقدّم مقابل الحماية الرّوحية من طرف الشّريف أو شيخ الزّاوية، الذي يتمتّع بالسلطة الرّمزيّة والرّوحية في نظر الأفراد. وبالتالي فرضت المكانة المتميّزة للزّوايا على السّلطان احتوائها ومهادنتها، واستغلالها لفرض السّلطة وتوسيع الإشعاع المخزنيّ في جلّ التّراب المغربيّ.

وشكّلت الزّوايا في تاريخ المغرب الحديث والمعاصر عناصر لاستمراريّة الأسس الرّمزيّة التي قامت عليها المؤسّسة المخزنيّة، ومنها ارتباط مؤسس أو شيخ الزّاوية بالأصل النّبويّ الشّريف، "فكلّ مؤسس لزّاوية يعلن عادة عن أصله الشّريف ... تعمل هذه الظّاهرة - بصفةٍ أو بأخرى - على تقريب وترسيخ مبدأ وتصوّر الشّرف في الوعي القبليّ، وتجسّم بالتالي الحضور الرّوحيّ للسّلطان كشريفٍ وصاحب بركةٍ وسط هذه القبائل ... إنّ البركة وهي العنصر المكملّ للشّرف ... صفةٌ يصل إليها البعض دون الآخرين: هناك بركة الشّيخ وبركة السّلطان. وتساهم الزّاوية بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ في إرساء الأسس الرّمزيّة للمخزن، وتصبح الزّاوية والشّرف ظاهرتين تنتميان إلى نفس الحقل الرّمزيّ"².

لقد ظلّت المؤسّسات الثّلاث: السّلطان والقبيلة والزّاوية تتعايش في المغرب كواقع تتمتّع فيه كلّ مؤسّسة بوظائفها داخل المجتمع، فالسّلطان يدبّر الشّؤون الإداريّة

1- بورقية رحمة، الدّولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثّابت والمتحوّل في علاقة الدّولة بالقبائل في المغرب، مرجع سابق، ص. 41.

2- نفس المرجع، ص ص. 41-42.

والسياسية. وتكلف القبيلة بتوزيع العمل وتنظيم الإنتاج، أما الزاوية فتركز على الخدمة الاجتماعية. وبالتالي ظلّ التعايش بين القبيلة والمخزن والزاوية هو ما ميّز المجتمع المغربي قبل الحماية¹. ولا يجب أن نغفل عناصر أخرى سعت لتحقيق الوحدة بين مكونات المجتمع المغربي؛ وهي الثقافة التقليدية التي مثلها العلماء والفقهاء، والتي سعت لتوحيد الأمة والحفاظ على الخصوصية المغربية وصونها من المؤثرات الخارجية، من خلال نشر تعاليم المذهب المالكي، والعقيدة الأشعرية، والتصوّف السني، ممّا أهل الثقافة التقليدية لتصبح بدورها رمزاً للهوية المغربية قبل الاستعمار².

خاتمة

لقد حاولنا في هذا العمل مقارنة الموضوع من جهة الانتماء القبلي ومن ناحية الانتماء الديني، وأعطينا نماذج لذلك، بهدف الكشف عن الهوية التي حافظ عليها المغاربة منذ قرون رغم تزايد حدة التفكك الاجتماعي والتسرب الأجنبي خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. واتّضح لنا مدى تعلق المغاربة بالجذور والوفاء للأصل رغم المؤثرات الأجنبية، ممّا يفسّر انصهار العناصر المستجدة وتكيفها مع مقتضيات الاستمرار الاجتماعي. وبالتالي، يمكن القول بأنّ الهوية المغربية تميّزت بخصوصيات يمكن إجمالها في العناصر التالية:

- كان المغرب يميّز بالتنوع القبليّ إلى حدّ بعيدٍ من حيث المعطيات الجغرافية والأصول واللغة المتداولة (أمازيغية وعربية)، وأنماط العيش. كما تميّز القبائل المغربية ببعض الخاصيات والمواصفات المشتركة التي توقّر عوامل الوحدة والانسجام بفضل

1- العروي عبد الله، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830-1912، مرجع سابق، ص. 258، 259-260.

2- نفس المرجع، ص ص. 309-312.

انتشار معتقدات وعادات وتقاليد وقيم حضاريّة متقاربة ساهمت في خلق الامتزاج والتّداخل داخل القبائل سمّتها الأساسيّة الانفتاح على الجوار.

- أسهمت الضّغوط الأجنبيّة الأوروبيّة التي تعرّض لها المغرب في وحدة وتماسك الشّعب المغربيّ؛ لأنّها جعلت المغاربة يتجاوزون التّزايدات الدّاخلية للتّصديّ للتهديد والتّسرّب الأوروبيّ.

- ارتبطت الهويّة الثقافيّة المغربيّة بوحدة الدّين الإسلاميّ وانتشار اللّغتين الأمازيغيّة والعربيّة، واتباع المذهب المالكيّ وتبنيّ العقيدة الأشعريّة، والتّمسك بالطّرق الصّوفيّة وتبنيّ إمارة المؤمنين، ممّا أضفى على المغرب تجانسًا ثقافيًّا يكاد يغطّي بعض الاختلافات الجزئيّة.

- إنّ التّواصل الحضاريّ والفكريّ بين شمال المغرب وجنوبه، وبين أجزائه الغربيّة والشرقيّة ظلّ حاضرًا بفضل الفقهاء والعلماء وشيوخ التّصوّف اللّذين حرصوا على الحفاظ على الوحدة الدّينيّة للمغاربة في مواجهة التّأثيرات الخارجيّة من خلال إنتاجهم الفقهيّة والأدبيّة أو نقاشاتهم العلميّة، والتي نستشفّ منها تشابهًا واضحًا في المواقف والآراء المستندة إلى تعاليم المذهب السّنيّ المالكيّ، ممّا جعل الثقافة التّقليديّة، كما أشار إلى ذلك العروبيّ، تتحوّل إلى هويّة وإلى محرّك لمدافعة الآخر¹، ما كرّس وحدة الهويّة الدّينيّة للمغاربة عبر التّاريخ، رغم تزايد المؤثّرات الأجنبيّة.

- لقد شكّل السّلطان في نظر المغاربة رمزًا للوحدة الدّينيّة والروحيّة للبلاد؛ لأنّه ينحدر من أصولٍ نبويّةٍ شريفةٍ ويمتلك البركة، ويرتبط مع الرّعيّة بوثيقة البيعة. وشكّل شرفاء الزّاوية سلطة رمزيّة وروحيّة في نظر الأفراد والجماعات بفضل مكانتهم

1- نفس المرجع، ص. 319.

الاجتماعية وأصولهم الشريفة ودورهم في فضّ النزاعات بين القبائل، بالإضافة إلى الدور الجهادي الذي لعبته الزوايا من خلال تعبئة القبائل للجهاد ضدّ الأجنبي، خاصّة في العهدين الوطاسي والسعدي.

- لم يستغن المخزن عن الزاوية رغم سعيه المستمرّ للحدّ من طموحها السياسي؛ لأنّها تُعدّ أحياناً منافساً لسلطة السلطان، لهذا حاولت السلطة المركزية مراقبة الزوايا وإضعافها أو احتوائها.

وختاماً يمكن القول، إنّ المغرب عرف تعايشاً بين القبيلة والمخزن والزاوية، ورغم أنّ الدراسات الأجنبية وجمّت أبحاثها جميعاً صوب الوقوف على الصيغة الموحّدة للحقل الاجتماعي المغربي، إلّا أنّ كلّ واحدةٍ منها ركّزت على جانبٍ دون ما عداه. أمّا نحن، فنخلص إلى أنّ الهوية المغربية قبل فرض الحماية الأجنبية كانت تتأرجح غالباً بين الشّعور بالوحدة القبلية والشّعور بالوحدة الروحية، كما ترتبط بقيمة التعايش وقبول الآخر التي ميّزت المغاربة منذ قرون خلت.

لائحة المصادر والمراجع باللّغة العربية:

- ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، (ب.ت).
- ابن زيدان عبد الرحمان، العزّ والصّولة في معالم نظم الدولة، ج1، المطبعة الملكية، الرباط، 1961.
- أفا عمر، تاريخ المغرب المعاصر: دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 34، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002.
- بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحوّل في علاقة الدّولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1991.
- بياض الطيب، بنية القبيلة في مغرب ما قبل الاستعمار: المحافظة على التّوازنات، مجلة النهضة، عدد 5-6، مطبعة المعارف الجديدة، الدار البيضاء، 2013.
- زنيبر محمد، هل هنالك مصادر داخلية للإصلاح؟ مقال منشور ضمن أعمال ندوة: "الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 7، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1983.
- السوسي محمد المختار، خلال جزولة، ج 4، المطبعة المهدية، تطوان، (د.ت).
- العروي عبد الله، الأصول الاجتماعيّة والثّقافيّة للوطنية المغربية 1830-1912، تعريب محمد حاتمي ومحمد جادور، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016.
- المودن عبد الرحمان، البوادي المغربية قبل الاستعمار: قبائل إيناوان والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة

محمد الخامس بالرباط، سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة،
الدر البيضاء، 1995.

- الهاشمي أحمد، العلميّة وسؤال الهويّة: نماذج من الأعلام البشريّة والمكانيّة بسوس،
ضمن كتاب الثقافة في سوس تنوع وعطاء، دراسات مهداة للأستاذ عمر أفا، منشورات
جمعية تايوغت للثقافة والتنمية الاجتماعية بإنزكان، مركز الطباعة أيت ملول، 2012.
- الهراس المختار، القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال إفريقيا،
مطبعة الرسالة، الرباط، 1988.

لائحة المراجع باللغات الأجنبية:

- Aspinion (Robert.), Contribution à L'étude du droit Coutumier Berbère Marocain (Etudes sur Les Coutumes des Tribus Zyanas), Casablanca, 1946.
- Berque (Jacques.), Structures sociales du Haut-Atlas, Paris, 1955.
- Doutté (Edmond.), L'organisation Domestique et Sociale chez Haha, Renseignements Coloniaux N° 1 Janvier 1905.
- Doutté (Edmond.), Le Sultanat Marocain, Paris, 1909.
- Gellner (Ernest.), Saints of the Atlas, London, 1964.
- Montagne (Robert.), Organisation Sociale et Politique des Tribus Berbères Indépendants Les Idaoutanan, Reuve de Etudes Islamiques, Cahier 1, Paris, 1927.
- Montagne (Robert.), Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, Paris, 1930.

سؤال الهوية بين وثوقية البنى الدينية الأصولية

ورهان دولة المواطنة - المرأة أنموذجا -

د. منية العلمي

جامعة الزيتونة - تونس

تمهيد

يتنزل مشغل هذه الورقة ضمن علاقة مسألة الهوية بالديني من جهة، وعلاقتها بالسياسي من جهة ثانية، وبصفة أدق، ضمن التعبيرات المتشعبة للهوية في خطاب الإسلام السياسي. ولا تعتبر هذه الورقة معنية بالتشكلات الحزبية الإسلامية، بقدر ما تهتم في هيكلتها العامة بالهوية مصطلحاً متردداً ومصطلحاً متكيّفاً متأثراً بأوضاع أخرى مجانية للوضع الثقافي. ولعلّ المنطقة المغاربية تمتلك الآليات التي تكشف بسرعة عن ذلك التردد، كما تكشف بوضوح الجدلية الناعمة بين الهوية كمعطى تاريخي ثقافي، وبين الهوية كصنعة حزبية دينية تشابك مع المسألة السياسية.

تسعى هذه الورقة إلى محاولة تفكيك إشكال الهوية في الدول المغاربية، من جانب ما علق به من إرباكٍ صاغته الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية الجديدة، خصوصاً بعد ثورات "الربيع العربي"؛ فالاهتمام المفاهيمي تحدّد قبلاً عندما تصدّر مشغل الهوية موضوع هذه الندوة. وبين تصلبٍ وتشجّجٍ وتوظيفٍ وانفتاحٍ تقلّب المفهوم، فنشأ ذاتياً واستقرّ قومياً، حتى إنَّ التوقّف عند كلّ ذلك استدعى منّا عنصراً مستقلاً في باب التحليل، عكس ما هو متعارفٌ عليه من ذكرٍ للمحدّدات المفاهيمية في المدخل أو في التمهيد.

والحقيقة أنّ إشكاليّة هذا الموضوع، إلى جانب كونها مفاهيميّة لتعلّقها بمصطلح الهوية، فهي لا تخرج عن إطار ما طرحه إشكاليّة المصطلحات المفتاحيّة؛ فنحن إذًا، لن ندخل في بحثٍ لغويّ، ولا في بحثٍ مصطلحيّ، بقدر ما سوف ننحاز للبحث في تاريخ مرور المصطلح من النظريّة إلى الفعل. ونقصد بذلك ما طرحه المصطلح من إشكالات حقيقية أخرجت مفهوم الدّولة في كليّته وإطلاقيّته، خصوصًا إذا ما تمثّلت تلك الدّولة أحزابًا سياسيّة ذات عقيدة وثوقيّة، تنسحب على الفصول الرئسيّة لدساتير دول ذات أنظمة جماهيرية، كما هو شأن الجمهوريّة التّونسيّة.

وعليه، تتمخّض عن الإشكالية الرئسيّة لهذه الورقة، جملة تساؤلات نعتقدها مفصّلة، ومبيّنة لهذا القلق المفاهيمي الذي تمثّلته خطابات الجماعات الدّينيّة/السياسيّة في صورتها المدنيّة، ما يجعلنا نوّكد على أهميّة تحديد مفهوم الهوية، وقبله تحديد طبيعته، وخصوصًا إذا ما كان له شأن في توجيه الاختيارات التّشريعيّة للدّول في المنطقة المغاربيّة، على اعتبار أنّ دول هذه المنطقة لم تقدر بعدُ على تخطي حاجز الوثوقيّات الدّينيّة في مبادراتها التّشريعيّة والدستوريّة. والأهمّ من ذلك، عدم قدرتها على تخطيها في ضميرها المستبطن للمسألة العقائديّة التّبوتيّة في بناءها الحضاريّ، ممّا جعل مجتمعات تلك الدّول تتخبط في "سكيزوفرينيا" الطّاعة والولاء من جهة، والرّهان المدنيّ الحضاريّ من جهة ثانية.

ولعلّ الملفّ النسويّ يُعتبر أفضل ملفّ يمكن أن يعبر عن عقد هذا الإشكال، وذلك لتعلّقه بالدّينيّ والسياسيّ والتّشريعيّ والشّرعيّ والمدنيّ والحضاريّ، وبغيرها من المستويات.

ووفق هذا الكمّ من التّنافر بين مشاغل هذه الورقة وعقدتها الإشكاليّة، رأينا من الضروريّ أن نسير في خطّتنا البحثيّة على نحو مفاهيميّ إشكاليّ بدايةً، من خلال عنصرٍ

أول وسمناه بـ سؤال الهوية من ضيق الذاتيّة إلى أفق القوميّة، ثمّ ننتقل مباشرةً إلى إبراز صورة الإشكال الهويّ داخل نظام دولةٍ جمهوريّةٍ خاضت ثورةً مواطنيّةً لأجل مبادئٍ حقوقيّةٍ كونيّةٍ، أهمّها مبدأي الكرامة والحريّة؛ ثورة تمخض عنها صعود حزب دينيّ إلى الحكم، أربك بمجيئه مسألة الهوية المنصهرة في وجدان التّونسيّين منذ آلاف السّنين، وذلك بحرصه على تلبسها بالمسألة العقديّة الثّابتة في تكوينه الفكريّ، ممّا أحدث تجاذباتٍ دستوريّةٍ تشريعيّةٍ هدّدت مكتسبات دولة المواطنة، وقد وسمنا هذا العنصر بـ: ثورة الياسمين و تجاذبات الهوية. وخصّصنا عنصراً مالياً لتمثّل مآزق شرط المواطنة والدولة المدنيّة لدى الأحزاب الدينيّة، متوقّفين عند الفصل الأوّل من الدّستور التّونسيّ وما تضمّنه من توافقٍ حزبيّ يفتح على تأويلاتٍ متناقضةٍ مهدّدة للمواطنة الكاملة، على اعتبار أنّها من ضمانات النّظام الجمهوريّ للدولة، وذلك ما تمثّله العنصر الرابع في خطة هذه الورقة، حيث كان من الضروريّ تقديم صورة عن التّهديدات المفاهيميّة النّاتجة عن التّناقضات التي خلّفها تجاذبات الهوية على ملفّ من أدقّ ملقّات المواطنة، وهو الملفّ النّسوي المثلث بهمّ الدينيّ والمدنيّ لدى شعوب منطقتنا المغربيّة المستشرفة لمسارٍ حضاريّ إنسانيّ، والمشدودة لهويّة عقديّةٍ مُثقلةٍ بثبوتيّاتٍ يحرسها الإسلام السّياسيّ، متقلّباً بين مواطنةٍ كاملةٍ وولاءٍ عميقٍ لعقيدةٍ وثوقيّةٍ.

1- سؤال الهوية: من ضيق الذاتيّة إلى أفق القوميّة.

في هذا الإطار، ندكّر فقط بالتّاريخ الدّلالي للمصطلح لِحاجتنا إليه في مرحلةٍ أساسيّةٍ من مراحل هذه الورقة، ذلك أنّ الوجود الحقيقيّ لهذا المصطلح في اهتمامات الإنسانّيّات المعاصرة، وتحديدًا في علم الاجتماع، لم يخترق معجم هذا الأخير، إلّا في خمسينات القرن الماضي مع المدرسة النّظريّة التّفاعليّة الرّمزيّة، ذلك أنّ اهتمامات هذه المدرسة تنصبّ على الكيفيّة التي تُشكّل عبرها التّفاعلات الاجتماعيّة وعي الفرد

بنفسه بناءً على أنساق رمزيةٍ مشتركةٍ، وهذا يُعتبر من صميم سؤال الهوية، غير أنّ هذا المصطلح لم يتحقّق فعلياً إلاّ سنة 1963، حيث تصدّر مصطلح "الذّات" المشهد في علم الاجتماع، فرؤاد المدرسة المذكورة، تحدّثوا عن الذّات ولم يتحدّثوا الهوية، غير أنّ نشر إيرفينغ جوفمان¹ لكتابه «آثارُ الجراح، ملاحظاتٌ على أسلوب التّعاطي مع هويّة مدمّرة»، ونشر بيتر لودفيغ برجر لكتابه «دعوةٌ إلى دراسة علم الاجتماع»²، أشهر المصطلح والمفهوم وساهم في انتشاره.

هكذا وجد المفهوم مجاله في المعجم الاجتماعيّ، وبلور أنساقه من مكوّنات العرق واللّغة والثّقافة والدين، في المقاربة الأشمل على الأقلّ؛ فهو وعي فرديّ بالانتماء لمجموعةٍ معيّنة. وتقوم نظريّة «مجتمع المرجعيّة» التي تبلورت في خمسينات القرن الماضي، على أنّ الفرد يحدّد هويّته عبر الجماعة وفي إطارها. لذلك ننطلق أساساً من مصطلح الذّاتيّة الذي يعبر عن ضيقٍ دلاليّ للمصطلح؛ فإذا قفزنا كرونولوجياً ودلاليّاً على مختلف أطوار تبلوره، نلاحظ أنّ الانطلاقة الفردانيّة/الذّاتيّة لها نتهت - فيما انتهت إليه من مقاربات - إلى مفهوميّ كلٍّ من الأُمّة والقوميّة، بما يعني تحرّره من ضيق الذّات إلى أفق الانتماء الجماعيّ الموسّع، وإن كُنّا نعتبر أنّ المفهوم الأوّل قد تشكّل في إطار الأنساق المذكورة، وخصوصاً منها الدين؛ إذ نلاحظ وروده بكثرةٍ في نصوص الإسلام المرجعيّة، فإنّ المفهوم الثّاني³ نعتقد في تشكّله عبر سياقات سياسيّة أكثر منها اجتماعيّة أو دينيّة أو ثقافيّة.

¹ - جوفمان إيرفينغ Erving Goffman عالم اجتماع ولسانيات أمريكي من أصل كندي (1922 - 1982)، إلى جانب هوراد بيكر Howard Becker، يعد أحد أهم ممثلي الجيل الثانی لمدرسة شيكاغو في علم الاجتماع.
² - ولد عالم الاجتماع الأمريكي ذي الأصل النمساوي Peter Ludwig Berger سنة 1929 في النمسا، يجمع بين اختصاصي علم الاجتماع والأهوت. هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية منذ سنة 1946، تندرج أعماله ضمن ما يعرف بعلم الاجتماع الظاهراتي؛ وهي امتداد لأعمال عالم الاجتماع النمساوي ألفرد شوتز (Alfred Shutz). من مؤلفاته نذكر: البناء الاجتماعي للواقع (1966)، الحدائفة، التعددية وأزمة المعنى (1995).
³ - يؤمن القوميون العرب بالعروبة كإيديولوجيا ناتجة عن تراث مشترك من اللّغة والثّقافة والتّاريخ، إضافةً إلى مبدأ حرية الأديان.

الواقع أنّ سنوات السبعينات قد حفلت بانتقال المفهوم من وضع نظريّ إلى وضع واقعيّ. حدث ذلك فيالولايات المتّحدة الأمريكيّة التي كانت مهبطاً اجتماعياً وسياسياً لحراك المفهوم؛ فمع الأقليّات السّود من أصولٍ إفريقيّة، انطلقت يقظة الهويّات مطالبة بالاعتراف بخصوصيّتها العرقيّة والثّقافيّة؛ يوضّح ذلك عالم الاجتماع الأمريكيّ روجر بروباكر¹ كيف أن تجربة الأمريكيّين من أصلٍ إفريقيّ مع قضية «الإثنيّة» باعتبارها تصنيفاً يفرض نفسه، وفي الوقت نفسه باعتبارها تحديداً ذاتياً للهويّة. هذه التجربة كانت حاسمة، ليس فقط لنفسها وفي داخل حدودها الخاصّة، بل أيضاً في تقديمها لنموذج الاحتجاج على أساس من الهويّة، وهو النّمودج الذي استفادت منه جميع أنواع الهويّات، بدءاً من تلك التي تتعلّق بالجنس أو بالاختيار الجنسيّ، وانتهاءً بتلك التي تتأسّس على «الانتماء الإثنيّ أو العرقيّ». وعليه، حتّى صراع الهويّات الأقليّات الاجتماعيّة ورفع وتيرة احتجاجاتها، فما بين سنوات 1980 و 1990 ارتفع عدد الأمريكيّين الذين يطلبون الاعتراف بأصولهم الهنديّة إلى 225 بالمائة.

ما يجب التأكيد عليه في هذا الصّد، هو أنّ مفهوم الهويّة ارتبط حين مروره من التّنظير إلى التّفعيل بقضيّة الأقليّات، فلم ينحصر لغويّاً ولا عرقيّاً ولا دينياً، ولم يرتبط بالهنود الحمر ولا بالسّود، ولا بغيرهم؛ إذ هو مفهوم يفتح على مطلبيّة الاعتراف والخصوصيّة لكلّ أنواع الأقليّات، حتّى إنّه - ومن بين علماء الاجتماع - هناك من اعتبر أنّ الدّراسات النسويّة أو الدّراسات حول اليهود، تنضوي تحت هذا الباب. فهل يمكن الحديث عن عاطفة هويّاتيّة تنامت في خضمّ الحقبة الاستعماريّة لبلدان المنطقة؟

سوف أتحدّث عن تونس.

1-بروباكر روجي، ما وراء الهويّة، مجلّة أعمال البحث في العلوم الاجتماعيّة، عدد 139، سبتمبر 2001.

2- ثورة الياسمين وتجاوزات الهوية: الفصل الإشكاليّ

انبثق سؤال الهوية برمزيته الإشكالية من رحم الثورات العربية؛ فترمينه الفاعل انبثق من لحظة ثورية. وهذا لا يعني أنه لم يكن له وجود سابق، بل لنقل إنه كان سؤالاً صامتاً خافئاً، وخصوصاً بعد خلاص بلدان المنطقة من الهم الاستعماريّ؛ إذ في مدته هيمن اللّيف الوطنيّ والوحدويّ لمواجهته والقضاء عليه، فخدمت مسألة الهوية -إثر ذلك على الأقلّ- في بلدي تونس. حيث عمل الزعيم الراحل الحبيب بورقيبة¹ بعد الاستقلال، على بناء الجمهورية الأولى بمعايير وحدوية مواطنية، حاول من خلالها القضاء على التّشظّيات القبليّة والعشائريّة، وسعى إلى تحقيق ما وسمه بالأمة التّونسيّة، حيث عمل على استقطاب كلّ الخصائص الهويّاتيّة المتفرّقة داخل إطارٍ متلاحمٍ ومتجانسٍ لأفراد تلك الأمة.

غير أنّ مناخ الحرّيات الذي شهدته بلدان الرّبيع العربيّ إثر ثورات التحرّر والانعتاق من الأنظمة الاستبداديّة، أطلق عنان الهويّات في ارتباطها بالأقليّيات على تنوعها، ورفع سقف المطليّة إلى الاعتراف الكامل بالخصوصيّة. وقد تضمّن دستور تونس 2014، كلّ الضّمّانات الحقوقيّة لتلك الأقليّيات، وربّما يعتبر القانون الأخير المتعلّق بالقضاء على التّمييز العنصري² أبرز عناوين الواقع التّشريعيّ الجديد للأقليّيات المضطّهدة في تونس.

1- الحبيب بورقيبة، (1903-2000) الأب المؤسس وأوّل رئيس للجمهورية التّونسيّة 25 يوليو 1957 - 7 نوفمبر 1987، غُزل عن الحكم بانقلاب من قبل زين العابدين بن علي، وفُرضت عليه الإقامة الجبريّة في منزله، كما حُجبت أخباره عن الإعلام إلى حين وفاته سنة 2000. اشتهر بإصدار العديد من التّصريحات والقوانين التي تعتبر "مثيرّة للجدل". موقع الموسوعة التّونسيّة المفتوحة.

http://www.mawsouaa.tn/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A8%D9%8A%D8%A8_%D8%A8%D9%88%D8%B1%D9%82%D9%8A%D8%A8%D8%A9

2- قانون أساسيعدد 50 لسنة 2018 مؤرّخ في 23 أكتوبر 2018 يتعلّق بالقضاء على جميع أشكال التّمييز العنصري:1- باسم الشّعب، وبعد مصادقة مجلس نواب الشّعب، يصدر رئيس الجمهورية القانون الأساسي الآتي نصّه: الباب الأوّل: أحكام عامّة.

الفصل الأوّل: يهدف هذا القانون إلى القضاء على جميع أشكال التّمييز العنصري ومظاهره حمايةً لكرامة الدّات البشريّة وتحقيقاً للمساواة بين الأفراد في التّمتع بالحقوق وأداء الواجبات، وفقاً لأحكام الدّستور والمعاهدات الدّولية

وشهدت كتابة الدستور التونسي صراعات يومية تحت قبة البرلمان حول الهوية الدينية للدولة، وانتهى الأمر بالمشرعين إلى الاحتفاظ بالفصل الأول الوارد بدستور 1959، والذي يقضي بأن الدولة دينها الإسلام.

ورد في الفصل الأول من الدستور التونسي، أن "تونس دولة حرة مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها". مع إضافة فقرة تؤكد على أنه: (لا يجوز تعديل هذا الفصل). وكان الأستاذ قيس سعيد أستاذ القانون الدستوري، قد علق في محاضرة له وسمها بـ "دينها الإسلام"، متحدّثاً عن الإشكالية القانونية التي يطرحها هذا الفصل بقوله: "وهو فصل لا نظير له ولا شبيه له في سائر الدساتير في البلاد العربية الإسلامية"، ذلك أن الأمر محسوم في تلك البلدان، في اعتقاد الأستاذ. ولم ترد في النصوص التي يمكن وصفها بالدستورية إلى حدود منتصف القرن 19 أي إشارة إلى الدولة أو إلى معتقدها أو إلى دينها، فالأمر محسوم في البلاد الإسلامية لا يحتاج مبدأً قانونياً يحميه أو إجراءً يوضحه ويُجرّبه¹.

في عود تاريخي للأستاذ قيس سعيد، يؤكد بخصوص ما أصبح يُعرف في عديد

المصادق عليها من قبل الجمهورية التونسية. ويضبط هذا القانون الإجراءات والآليات والتدابير الكفيلة بالوقاية من جميع أشكال ومظاهر التمييز العنصري وحماية ضحاياه وزجر مرتكبيه.

الفصل 2. يقصد بالتمييز العنصري على معنى هذا القانون، كل تفرقة أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس العرق أو اللون أو النسب أو الأصل القومي أو الإثني، أو غيره من أشكال التمييز العنصري على معنى المعاهدات الدولية المصادق عليها والذي من شأنه أن ينتج عنه تعطيل أو عرقلة أو حرمان من التمتع بالحقوق والحريات أو ممارستها على قدم المساواة أو أن ينتج عنه تحميل واجبات وأعباء إضافية. لا يعد تمييزاً عنصرياً كل تفرقة أو استثناء أو تقييد أو تفضيل بين التونسيين والأجانب، على ألا يستهدف ذلك جنسية معينة، مع مراعاة الالتزامات الدولية للجمهورية التونسية. الباب الثاني: في الوقاية والحماية. الفصل 3. تضبط الدولة السياسات والاستراتيجيات وخطط العمل الكفيلة بالوقاية من جميع مظاهر وممارسات التمييز العنصري والتصدّي لها ومكافحة جميع القوالب النمطية الدارجة في مختلف الأوساط، كما تتعهد بنشر ثقافة حقوق الإنسان والمساواة والتسامح وقبول الآخر بين مختلف مكونات المجتمع. راجع: الدستور التونسي.

1- سعيد قيس، محاضرة "الإسلام دينها"، موقع تونس إلترا <https://ultratunisia.ultrasawt.com/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%87%D8%A7-%D9%82%D9%8A%D8%B3->

الدساتير بدين الدولة، أنّ تاريخ الإنسانية يحفل بالكثير من الأمثلة في ذات السياق، من مصر القديمة إلى المدن الإغريقية، إلى الصين، إلى فارس، إلى روما. حدث ذلك بدايةً حين أعلن أحد الأباطرة الرومان سنة 392 ميلادية أنّ المسيحية هي دين الدولة. هذا إلى جانب أنّ قصور الأباطرة والملوك كانت تتخذ شكل معابد، لأنّهم يعتبرون أنفسهم سدنة الآلهة التي يعبدون. لكنّ لفظ الدولة لم يكن يفيد المعاني التي نشير إليها اليوم، رغم أنّ مستوى العلاقة بين الدين والدولة لم يختلف كثيرًا.

وفي أيامنا هذه، كثيرة هي الدول التي تعترف في دساتيرها بدين أو أديانٍ محدّدة، ولو اختلفت الصيغ وأشكال الاعتراف. فمن تنصيب صريح على دين رسمي للدولة، إلى اشتراط اعتناق الملك أو الأمير أو الرئيس لدين أو حتى مذهب ديني، مثلما ورد بالفصل 74 من الدستور التونسي، الذي ينصّ على أنّ الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حقّ لكلّ ناخبٍ أو ناخبٍ تونسيّ الجنسيّة منذ الولادة، دينه الإسلام، وصولاً إلى اعتبار الدين عنصرًا من عناصر هويّة الدولة، وهو دينها، كما ورد في الفصل الأوّل من الدستور التونسي، حيث نصّ على أنّ تونس دولةٌ مدنيّةٌ، تقوم على المواطنة وإرادة الشعب، وعلويّة القانون، مع إضافة عبارة "لا يجوز تعديل هذا الفصل"، وهي نفس العبارة التي أضيفت إثر نصّ الفصل الأوّل، فصل "دينها الإسلام".

هذا المزج بين الديني والمدنيّ مع ما يوحي به، بل ويعكسه، من تخبط على المستوى التشريعيّ بالخصوص، لم يكن ليتمثّل إشكالاً في السّابق، بمعنى قبل صعود حزب ذي مرجعيّة إسلاميّة للحكم، نظرًا لكون توجّه الدولة في السّابق، كان توجّهًا مدنيًا بامتياز. فكان الفصل الأوّل في عبارته الإشكاليّة اليوم، لا يحمل غير تأويل واحد يفيد أنّ "الضمير المتصل لا يتّصل بالدولة وإنّما بتونس، وأنّ الأمر لا يتجاوز مرتبة الإقرار بوضع

اجتماعيٍّ دون ترتيب أيّ نتائج قانونيّة عليه"¹. لكنّ الوضع التّشريعيّ في تونس اليوم، أصبح أكثر انتباهًا لدين الدّولة، حيث تعدّدت التّأويلات للضمير المتّصل، وخلفت تبعًا لذلك إشكالات متعدّدة، لعلّ أهمّها إشكال مفهوم الدّولة نفسه في البنية الفكرية للأحزاب الإسلاميّة.

الواقع أنّ مفهوم الدّولة، وبصرف النّظر عن كلّ اعتبار، مثل إشكالاً لدى المفكرين العلمانيّين المنفتحين على التّقاليد الإسلاميّة؛ فعندما نطالع إجابة محمد الحدّاد مثلاً، عن سؤال حول الإبقاء على الفصل الأوّل من دستور 59، وهل سيحسم حالة الانقسام التي سبّبها مسألة إدراج الشّريعة في الدّستور؟ وأيّة أحداث أثّرت مباشرةً على اتّخاذ هذا القرار؟ وما هو ثمنه وآفاقه؟ والتّي جاء فيها: "أنّ الانقسام سيستمرّ وهذا أمر طبيعيّ، لأنّ الديمقراطيّة تقوم على اختلاف الآراء، والنّاس ينقسمون إلى أحزاب إذا اختلفت مواقفهم الفكرية، ومصالحهم الاجتماعيّة، وطموحاتهم السياسيّة. وقد كان يُنظر إلى الاختلاف في السّابق على أنه شرّ، والديمقراطية ستثبت أنّ الاختلاف خير للمجتمع، وأنّ عقليّة الفرقة النّاجية والحقّ الواحد جزءٌ من هذا الاستبداد الطّويل الذي عاشته المجتمعات الإسلاميّة منذ قرون، وأنّ تنافس آراء وأطروحات مختلفة ينميّ المجتمع ولا يضعفه؛ فالديمقراطية ليست نفيًا للاختلاف بل إدارةً لهذا الاختلاف على قاعدة منع العنف ومنع الفوضى في الآن ذاته.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الاتّفاق على الفصل الأوّل من الدّستور، والإعراض عن تضمين كلمة الشّريعة في هذا الدستور، كان انتصارًا للمسار الديمقراطيّ قبل كلّ شيء. وكنت شخصيًّا قد قدّمت مقترحًا عمليًّا حول الفصل الأوّل منذ فيفري 2011، ونشر على أعمدة صحيفتكم؛ يدعو إلى الإبقاء على هذا الفصل بصفته نتيجة وفاقٍ وطنيٍّ

1- قيس سعيد، نفس المرجع.

سابق في الموضوع. وعدت بعد سنة لأنّبه على صفحات جريدتكم أيضًا، إلى خطر تضمين كلمة شريعة، لأنّها كلمة مُهمّة يمكن أن تؤوّل تأويلات مختلفة. يمكن أن يرى البعض أنّ الشريعة هي الحرية، والعدالة، والتسامح، وأنّها مجموعة قيم لا أحكامًا تفصيلية، وهذا فهم إيجابي للمصطلح أتبناه شخصيًا. ويمكن للبعض الآخر أن يفهمه بمعنى القطع والرجم، وهذا ما لا يتناسب مع التطوّر التشريعي لبلادنا، وسيكون متناقضًا مع القيم الدّنيا لحقوق الإنسان. ويمكن للبعض الآخر أن يفهم أنّ التشريع سيكون مستقبلاً في شكل فتاوى، وهذا مناقض للطبيعة المدنيّة للدّولة¹.

ويواصل في إجابة عن سؤال موالى، مبيّنًا النظرة التّأويلية، أو المقاربة التي يتصوّرها شقّ من العلمانيّين المعتدلين- إنّ صحّت التّسمية- لمسألة دين الدّولة، أو حتّى لمصطلح الشريعة، قائلاً: "أمّا إذا وُجد نائب، أو كتلة نيابية، أو مؤسسة إفتائية تقول: ينبغي أن نضع التشريع الفلانيّ دون نقاش، لأنّه حكم ديني؛ فنسخرج عن الإطار المدنيّ للتشريع، لكن يمكن لنفس القانون أن يُصاغ على أساسٍ مدنيّ؛ أي بإثبات أنّه مصلحة. وفي بلدٍ ذي أغلبية مسلمة، لن تخرج القوانين عن الرّوح العامّة للإسلام، لكنّها لن تكرر أيضًا الأحكام الشرعيّة التي اعتمدها القدامى، حيث يمكن مثلاً أن يمنع المشرّع المدنيّ تعدّد الرّوجات على أساس مبدأ المصلحة العليا للمجتمع"².

فما بين حوار محمد الحدّاد ومحاضرة قيس سعيّد، ستّ سنوات مفصليّة من عمر ما بعد الثّورة التّونسيّة، أو ما يسمّيه السّياسيون بفترة الانتقال الديمقراطيّ، والذي من المفروض أن تستقرّ فيه المفاهيم السّياسيّة والرّؤى التّأويلية لفصول الدّستور،

1- مقتطف من الحوار الذي أجرته الفجر نيوز مع المفكّر محمد الحدّاد: لولا الثّقل التاريخيّ لما استطاع الحزب أن يتخذ هذا القرار...استغلال المشاعر الدّينيّة قد أصبح تجارة مربحة سياسيًا وماليًا، الفجر نيوز، 29-03-

<https://www.turess.com/alfajrnews/1039002012>

2- الحوار الذي أجرته الفجر نيوز مع المفكّر محمد الحدّاد، نفس المرجع.

غير إننا -كمتابعين لهذا الشأن- لم نعاين أيّ تقدّم في هذا المستوى، ذلك أنّ الوضع ازداد تعقيداً بين تفاؤل الحدّاد وتوافقته المعلنة لديمقراطية متعدّدة، وبين ما طرحه سعيد من إشكالاتٍ حقيقيّةٍ سواء تعلّقت المسألة بالشريعة أو بعبارة "دينها الإسلام".

ما يُبرز أنّ الوضع داخل الأحزاب الدّينيّة على تراوح حدائيّة قياديّتها بين غيابٍ تامّ، وغيابٍ أو حضورٍ استراتيجيّ، وكذلك تطوّر حقيقيّ داخل فكر الجماعة، وخصوصاً الجماعة التي عاشت المنفى في دولٍ ديمقراطيّةٍ حدائيّة، دون مناضلي السّجون؛ هذا الوضع بات متردّداً بين قواعده ذات الهوية الإسلاميّة التي تتحمّل عبء قراءةٍ حرفيّةٍ ظاهريّةٍ للنصوص، وتونسّيّين لهم ثقلهم الانتخابيّ كذلك، يؤمنون بالمضيّ في الفهم نحو مقاصد النّصّ، وقيمه الإنسانيّة والحقوقيّة التي تضمن استمراريّته وصلاحيّته لكلّ عصر.

3- الأحزاب الإسلاميّة في مأزق شرط المواطنة والدّولة المدنيّة.

دولة المواطنة هي دولة الدّستور وعلويّة القانون، هي دولة إرادة الشّعب والانتماء المواطنيّ لأفراده، على أساس المساواة التّامة بينهم في الحقوق والواجبات؛ فلا ولاء إلاّ للوطن، خارج دوائر القبيلة والعشيرة والمذهب والملة، وتعتبر هذه الأخيرة خصوصيّاتٍ فرديّةٍ يحميها القانون، ويعزّزها الدّستور الذي تخضع له جميعها. وعليه، فإنّ مدنيّة المجتمع تقاس بمدى خضوعه لمقوّمات دولة المواطنة أو الدّولة الوطنيّة. هذه الرّوح المواطنيّة هي الكفيلة بتأسيس المجتمع المدنيّ على أسس العدالة والمساواة بين جميع الأفراد.

غير أنّ هذه الرّوح التي تدعمها نظريّاً الأحزاب الدّينيّة المتصدّرة للمشهد السّياسيّ إبّان الثّورات العربيّة، وعلى الرّغم من وجود تمايزات فقيهيّة وفكريّة بينها تحدّد مدى انخراطها في العقلانيّة ومدى شغفها بالمدنيّة؛ تصطدم مع كلّ رهانٍ متعلّقٍ بالحريّات

والمساواة، فيقع استحضار التّأويل المناسب لعبارة "دينها الإسلام"، والذي يحدّد من نسبة امتلاك الدّولة لمقومات وخصوصيّات المواطنة والمدنيّة. وفي ذات السّياق، يقع استحضار شقّ ثانٍ من البانوراما السّياسيّة، للفصل الثّاني من الدّستور، وكذلك الفصل 21، منفردين أو مجتمعين، يقرّان بمواطنةٍ كاملةٍ للأفراد، ذكورًا و إناثًا، لا تحدّها الانتماءات الدّينيّة.

يعيد الباحث المصريّ محمد عبده أبو العلاء، الجذور البنيويّة للأحزاب الإسلاميّة، إلى فكر ابن تيميّة وشيخه أحمد بن حنبل، الذي كان يقدّم الحديث الضّعيف على الرّأي، والذي كان يعتبر أنّ كلّ منجرفٍ وراء التّأويل بصرف اللفظ عن ظاهره، إنّما يقدح في الرّسول الكريم الذي بلّغ البلاغ المبين¹. هذه الأصول العقديّة في التّعامل مع النّصّ، ومع الأحكام غير العباديّة، ترحح الأحزاب ذات الإيديولوجيّة الإسلاميّة، لأنّها دومًا ما تضعها في مأزقٍ الحدائث والمدنيّة والعقلانيّة والتّنوير، وإن تجاوزت ظاهرًا كلّ تلك الإحراجات إلا أنّها، وفي شرط المواطنة الكاملة، والمساواة الكاملة تحديدًا، وعلويّة الدّستور "المدني"، تصطدم بوثوقيّات بنيويّة لارتباطها المتأصل بظاهر النّصّ، ولعدم تمييزها بين الشّريعة القرآنيّة في روحها ومغزاها القيميّ الكونيّ، وبين التّشريع المرحليّ المتناسب مع مقتضيات التّنزيل، ممّا حبسها داخل هويّة حضاريّة وثقافيّة مغلقة، لأنّها تمسّكت بالتمييز، والأدلجة والنّسبيّة في اعتبارها للإنسان، وفي اعتبارها للقيم الإنسانيّة.

مثل هذه الإشكاليّات وخصوصًا على مستوى التّشريعات، تُشجّع هويّة الأحزاب الدّينيّة - سواء في تونس أو في غيرها- بالرّغم من أنّ تحقّق حلم السّلطة بالنّسبة لتلك

1- ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق السيّد محمد السيّد، وسيّد إبراهيم صادق، المجلّد الأوّل، ج1، القاهرة، دار الحديث، 2006، ص: 119. وارد في: أبو العلاء، محمد عبده، الأصوليّة الإسلاميّة بين الدّعوة الدّينيّة والإيديولوجيا السّياسيّة، موقع مؤمنون بلا حدود، 30 ماي 2017.

الأحزاب قد شدّب بنيتها الأصولية. لذلك فالمسألة السياسية لا يمكن أن يكون لها أدنى ارتباطٍ بالهويّات، سوى من ناحية لباقة إدارة الاختلافات بينها اتجاه الدولة، والتي من المفروض أن تكون حيادية؛ فالهوية هي شكلٌ من أشكال العصبية، والعصبية هادمة للدول لاستحالة تساوقها مع روح المواطنة ومقومات المدينة¹.

يجرتنا هذا التصادم الهويّاتي، لنفي كلّ إمكان جدليّ بين الدينيّ والسياسيّ على معنى الدولة الحديثة، فلا مكان لجدلية يخدمها الانصهار، ويعرّبها التّماهي بين إيديولوجيتين مختلفتين تمامًا، الأولى: روحية عقدية بثوابتها وقطعياتها ومفاهيمها الوثوقية المنتهية، والثانية: وضعيّة ومدنيّة، تقوم على أساس الحقّ والواجب والمساواة المطلقة بين مواطنيها. وهذا التصوّر لا يمكن أن ينتفي إلاّ في حال تلاشي الدينيّ في السياسيّ أو السياسيّ في الدينيّ. وفي هذه الحال نجد أنفسنا بلا شكّ أمام توظيفٍ رخيصٍ للمسألتين، لا يمكن أن ينتج غير دولٍ معطوبة، ومجتمعاتٍ فصاميّة مهزومة متردّدة بين خطابين لا يلتقيان أبدًا، يضيع في ثناياهما كلّ معنى للدولة المواطنة، تلك الدولة التي تقوم على معايير الإرادة المجتمعية، والنظام المدنيّ، وعلوية القانون، والمواطنة الكاملة، استنادًا إلى الحقّ والواجب والالتزام بالديمقراطية والتداول السّلي على السّلطة.

غير أنّنا نجد من المفكرين المسلمين، من هو أكثر تفاؤلاً بقيام دولةٍ تلتزم بالدستور وعلوية القانون وإرادة الشّعب بمفاهيم إسلامية، فمحمد المختار الشنقيطي² مثلاً، ينقد الرّافضين للديمقراطية من الأصوليين بالقول: بأنّ الذين يرفضون الديمقراطية، إمّا أنّهم لم يحيطوا بالديمقراطية، أو أنّهم غفلوا عن مقاصد الشريعة الإسلامية³. وهذا

1- الحديث عن دولة المدينة لا يستقيم في العصر الحديث، ذلك أنّها وردت في سياقات مختلفة لم يتبلور فيها مفهوم الدولة كما هو عليه الآن.

2- أستاذ الأخلاق السياسيّة وتاريخ الأديان بجامعة حمد بن خليفة بدولة قطر.

3- بني أرشيد زكي، الدولة المدنية: هل تشكّل نقيضاً للدولة الإسلامية؟ مقال إلكتروني، شبكة الجزيرة الإعلامية، 5 مارس 2016.

تقريبًا نفس رأي الشيخ محمد عبده في إمكان تجاور السّطة والدّين (دون استغراق)؛ حيث نزع عن السّطة والحاكم أو الدّولة -كاجتماع سياسي- أيّ قدسيّة أو صيغة دينيّة، كما نفى وجود أيّ سلطة دينيّة في الإسلام، وأتى عليها من أساسها، وهدم أثرها، ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحدٍ أو إيمانه¹.

يعلّق على هذا الرّأي الأمين العامّ السّابق لجهة العمل الإسلاميّ بالأردن، الأستاذ زكي بني أرشيد، مفصّلًا القول: "ومصدر الإشكال يكمن في استخدام المصطلح؛ فأغلب الذين يستعملون عبارة "الدّولة الإسلاميّة"، يربطونها بجعل الشّريعة مصدر القوانين. لذلك يحصل الإشكال في التّصوّر وإصدار الحكم، إذ أنّ بناء الدّولة هو بناءً سياسيّ، وليس مرتببًا بالضرّورة بطبيعة النّظام القانونيّ، أو مرجعيّته التي ليست في الحقيقة قضايا سياسيّة، بل هي نتيجة لممارسة مقتضيات بناء الدّولة ومؤسّساتها في أمة من الأمم، وإذا انطلقنا من طبيعة الأنظمة السياسيّة الحديثة، التي تضمّ مواطنين من ديانات مختلفة، فإنّ النّظام القانونيّ قد يقترب أو يبتعد عن مقتضيات "الشّريعة" في بعض أحكامها التّفصيليّة، حسب ازدياد أو نقصان تمثليّة المسلمين في الأجهزة التشريعيّة (البرلمانات). وقد يتطوّر تشريع القوانين في الدّولة الواحدة حسب وزنهم السّياسي، ومن المفروض بل ومن الطّبيعي أن يعبر الممثّلون عن نظام القيم في المجتمع وعن توجّهات أغلبيّة أفراده الفكريّة والسياسيّة تلقائيًا"².

كلّ هذه المواقف، ما يقطع منها وما يُنسب، وعلى موضوعيّتها وذاتيّتها، لا يمكن لها أن تُلغى أو تمحو حقيقة إشكال الأحزاب الدّينيّة والدّولة بمفهومها الحديث. كما لا

<https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2016/10/5/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%>

1- مجموعة مؤلّفين: الإسلاميون وقضايا الدّولة والمواطنة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، الجزء الأوّل، 2016. كتاب إلكترونيّ (دون ترقيم الصّفحات).

2- بني أرشيد زكي: الدّولة المدنيّة، مرجع سابق.

يمكن لها أن تتغاضى عن الإشكال المفصليّ في استدعاء الهوية كمبرر مقدّس للسّلطة، انتهى فيما انتهى إليه مع تلك الأحزاب إلى تشنّجات هوياتيّة متواصلة، لتصادمها التّأسيسيّ مع مفهوم دولة المواطنة. ذلك أنّ "المواطنة يوتوبيا خالقة تحاول جاهدةً تجاوز الإثنيّة والعرقية. وهي بهذا ترمي، عن طريق القانون، إلى حلّ الخلافات القائمة بين المجموعات الاجتماعيّة التي تتعارض مصالحها. وهي رغم ذلك تستدعي مفهوم اللّغة والتّاريخ المشتركين، ولا يمكنها أن تكون عقلانيّةً خالصةً تحاول جاهدةً الحفاظ على تنظيمٍ سياسيٍّ مؤسّس على الحقّ وفكرة الحرّيّة والمساواة"¹.

كما أنّ مفهوم المواطنة الحديثة مفهومٌ متطوّر، فهي ليست نموذجًا مثاليًّا يُحتذى به إلى الأبد، وإنّما هي تاريخ؛ فمواطن 1789 ليس كمواطن 1848، كما أنّه ليس كمواطن عام 2000، والملاحظ أنّ ممارسات المواطنة تأخذ اليوم أشكالًا ملموسةً تختلف باختلاف البلدان الديمقراطيّة. وقد حدّد مارشال المواطنة "بوصفها المكانة التي تيسّر الحصول على الحقوق والقوى المرتبطة بها، وفي محاولة توضيح هذه الحقوق يرى أنّها تتشكّل من الحقوق المدنيّة، التي تضمّ حرّيّة التّعبير والمساواة أمام القانون، والحقوق السياسيّة التي تشمل: الحقّ في التّصويت، الحقّ في الانضمام إلى أيّ تنظيماتٍ سياسيّةٍ مشروعةٍ، الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة، التي تحتوي على الرّفاهيّة الاقتصاديّة والأمان الاجتماعيّ"². فهل يمكن للأحزاب الدّينيّة أن تقوم بمراجعات جذريّة في بنيتها الفكرية حتّى تجد مجالًا نظريًّا على الأقلّ يجيز لها استيعاب هذه المفاهيم؟

ويعتبر وضع المرأة القانوني والتّشريعيّ في كلّ الدّول، محرارًا لتقدّم مجتمعاتها دستوريًّا وأخلاقيًّا وإنسانيًّا. كما يعتبر معيارًا لشفافية الممارسة السياسيّة من حيث

1- عريف، محمد عبد الرّحمان، تقديم كتاب: ما المواطنة؟ لدومينيك شنايدر وكريستيان باشوليه، ترجمة سونيا محمد نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2016. موقع الميادين.

2- عريف، محمد عبد الرّحمان، تقديم كتاب: ما المواطنة؟ نفس المرجع.

السّهر على تحقيق قيم المواطنة، كما يعتبر محرارًا لمدى صدقيّة الأحزاب الحاكمة منها والمعارضة. ولعلّ صعود الحركات الإسلاميّة إلى الحكم إبان الثّورات العربيّة، أوقعها في تشنّج هوياتيّ لعدم قدرتها على فكّ الارتباط بإيديولوجيّة مضمونةٍ نظرًا لعلاقتها الجذريّة بالمقدّس، ونظرًا كذلك لادّعاءاتها المتواصلة قيام قيادتهم بمراجعات جذريّة تمكّن تلك الأحزاب من الانخراط الكليّ في العمل السّياسيّ بمفاهيم الدّولة المدنيّة.

طرح حركة النهضة في تونس في مؤتمرها العاشر المنعقد في ماي 2016، مسألة الفصل بين الدّعوي والسّياسيّ، مع المحافظة على المرجعيّة الإسلاميّة للحزب؛ وهي إشكاليّة في غاية الأهميّة تدخل في إطار المراجعات التي تطرحها الحركة على نفسها بهدف إعادة التّموقع السّياسيّ في ظلّ التّحوّلات التي عرفتها السّاحة السّياسيّة بتونس، وتغيّر الأوضاع الإقليميّة والعالميّة، وتحديدًا بعدما انتهى إليه وضع الإسلاميين في مصر. حيث بيّن رئيس الحركة راشد الغنوشي في تصريح له، أنّ حركة النهضة بصدد التّحوّل إلى حزبٍ يتفرّغ للعمل السّياسيّ، ويتخصّص في الإصلاح انطلاقًا من الدّولة، ويترك بقيّة المجالات للمجتمع المدنيّ ليعالجها ويتعامل معها من خلال جمعياته المستقلّة عن الأحزاب، بما في ذلك "النّهضة". كما صرّح الغنوشي لجريدة لوموند الفرنسيّة يوم 19 ماي 2016، أنّ حركته تطرح نفسها كحزبٍ سياسيّ ديمقراطيّ مدنيّ، يحمل مرجعيّات حضاريّة إسلاميّة حديثة، ويؤسّس لما سمّاه بالديمقراطيّة المسلمة، معتبرًا أنّه لم يعد هناك مبررٌ لوجود الإسلام السّياسيّ في تونس بعد ثورة 2011، والمصادقة على دستور 2014. وقد تمّ إقرار هذا التّوجّه والفصل فيه، بعد نقاشٍ طويلٍ خلال المؤتمرات المحليّة والجهويّة استعدادًا للمؤتمر الوطنيّ العاشر، وكذلك في اجتماعات مجلس الشّورى.

الواقع أنّ رئيس حركة النهضة من خلال تعدّد لقاءاته وتصريحاته الإعلاميّة، كان

يهدف إلى تمرير رسائل للمهتمين بالشأن السياسي التونسي في الداخل والخارج أهمها، عزم حركة النهضة تدشين مرحلة جديدة من العمل السياسي، يتخصّص فيها الحزب في الإصلاح، ويصبح حزبا سياسيا متفرعا كليا للمهمة السياسية، لترك العمل الدعوي لأطر أخرى.

ولم يفت قياديي النهضة، طمأنة قواعدهم بعدم تنكّر الحركة للمرجعية الإسلامية، ونفهم لأية نية للتوجه إلى العلمانية، وهو ما أكّده بالخصوص رئيس مجلس الشورى فتحي العيادي.

ويرى عدد من الملاحظين، أنّ هذا التوجه لا يحظى بدعم كافة المنتمين للحركة، كما أنّه كان سببا في بروز خلافات بين منتسبي الحركة، وصفها الباحث في الحضارة الإسلامية والمحلل السياسي مختار الخلفاوي، بالحرب الصامتة التي تدور بين أنصار رئيس الحركة، ومن يُعرفون باسم الحرس القديم، ذلك أنّ المرجعية الإيديولوجية للحركة، تعتمد على الجانب الدعوي، وفصلها عن الجانب السياسي فيه تنازل عن جانب كبير من هويتها، ومجال نشاطها حسب رؤية العديد من المنتمين لحركة النهضة وأنصارها. ويعتبر المراقبون أنّ حركة النهضة تراهن عبر هذا الفصل - إذا ما تمّ إقراره خلال أشغال المؤتمر- على التأسيس لانفتاح أكبر على القوى السياسية الأخرى، لضمان استمرارها كقوة فاعلة في المشهد السياسي التونسي، وإضفاء الصبغة المدنية على الحركة، والخروج بصورة جديدة للمواطن، وكسب الأنصار، خاصّة وأنّ هذا التوجه أفرزتها لأوضاع الوطنية والتحوّلات الإقليمية والدولية، الرافضة لإقحام المعطى الديني في الحقل السياسي¹. أما الشيخ عبد الفتاح مورو نائب رئيس البرلمان التونسي

1- مامي سهام، حركة النهضة: الفصل بين الدعوي والسياسي، مراجعات فرضها الواقع لتونس الحركة، موقع باب نت، 19 ماي 2016 <https://www.babnet.net/cadredetail-125488.asp>

والقياديّ البارز في حركة النهضة، فقد لمّح في حوارٍ تلفزيّ أُجري معه حديثاً-يومين قبل انعقاد هذه الندوة-على قناة "حنبعل" التّونسيّة، إلى أنّ الحركة لم تفصل حقيقةً بين الدّينيّ والدّعويّ، إذ قال: "سوف تعيد نفس الجملة في المؤتمر القادم".

إن شكل الدّولة لا تفصح عنه فقط دساتير دول المنطقة، بل الممارسة السّياسيّة على الخصوص. ذلك أنّ الدّولة التّعاقدية القادرة على احتضان الهويّات بأشكالها المختلفة، وفي إطار السّياقات الاجتماعية والاقتصاديّة والسّياسيّة المهترّة والمتحوّلة، وخصوصاً بعد ثورات الربيع العربيّ، هي تلك الدّولة المتحرّكة في شكلها دون عمقها، ذلك أنّنا إذا عدنا إلى مفاهيم الدّولة من ناحية الأسبقية الزّمنيّة، فإنّ الدّولة بالمفهوم التّقليديّ تسبق في نشأتها الدّولة الأوروپيّة، كما أنّ النقاش حول الدّولة والذي يستمرّ إلى اليوم ضمن ثنائيات مختلفة، كموضوع ندوتنا اليوم، قد وقع بفضل تأثير الغرب على الدّولة بمفهومها التّقليديّ في العالم العربيّ. وقد نهج العروي هذا المنطق في بحثه عن راهن الدّولة العربيّة.¹

ونحن نعتقد أنّ تحديد شكل الدّولة ونظامها، هو القادر على الحسم بعد ذلك في كلّ التّحوّلات المرافقة لتطوّر المجتمع؛ فالإسلام لا يمكن أن يكون إلّا دين أمة وليس دين دولة، وسواء اعترف الفقهاء بالشخصيّة القانونيّة للأمة أو أنكروها، فإنّ الدّين لا يمكن أن يكون موجّهاً إلّا لجماعة من البشر. غير أنّ كلّ المراجعات أصبحت اعتباريّة اليوم في الدّستور التّونسيّ على الأقلّ، بعد أن وقعت المصادقة الاعترافية أيضاً على عبارتين تليان الفصل الأوّل ثمّ الثّاني منه، ونصّهما: "لا يجوز تعديل هذا الفصل".

1- أنظر: العروي عبد الله: مفهوم الدّولة.

4-المواطنة الكاملة أم استراتيجية الهوية الوثوقية.

هل يمكن للهويات الجماعية، ومنها الهوية الدينية أن تتحول إلى استراتيجية سياسية، وخصوصاً عندما نعلم مدى قدرتها على التمكن من وعي الفرد، وعلى تحويل وجهته الفكرية والعقلية نحو منطقة المقدس، حيث يتيسر تعبئته سياسياً وتعبئته حزبياً؟ نطرح هذا السؤال ونحن نتوقف أمام ملاحظة فرانسوا بايار: "لا توجد هوية طبيعية تفرض نفسها علينا بقوة الأشياء (...). بل لا توجد إلاّ استراتيجيات تقوم على الهوية، يقودها بوعي فاعلون معروفون أو معينون"¹، فبايار يعتبر أنّ الهويات على المستوى الجماعي "تشجع أحياناً سياسات سكونية تخدمها غايات رجعية ومخجلة"².

الواقع أنّنا شهدنا تعددًا وتنوعًا لحقول القداسة في الضمير الجمعي الموروث لدى غالبية المجتمعات الإسلامية؛ حيث نشأ أفراد تلك المجتمعات على حزمة من الموانع والمحرمات والمسلمات، وكذلك المقدسات، ضمن منطقتي دفاعي حذرٍ وحريصٍ، لا يُتصوّر له وجود ممكن خارج تلك المنظومة التي ابتكرها لنفسه وفاءً منه للعقل الأسطوري والقبلي، الذي تعاطى مع الأفهام والدلالات المستقرة كمكوّن رئيسي، وكمرجعية ثابتة في بنيته التقليدية. ويعتبر التراث الإسلامي مجالاً خصباً لنماء الوثوقية الدلالية للدين وللمحافظة على الفهم الأوّل برغم تغيّر السياقات، وذلك لعلاقته الوطيدة بالتحوّلات السياسية في العالم العربي على وجه التحديد، بل إنّ إشكالية المرجعيات الدينية التراثية، هي الإشكالية الأكثر تعقيداً في معضلة القداسة، ذلك أنّها إلى جانب شرعيتها الوهمية الموروثة، تلبّست بها شرعية إضافية فرضتها حركات الإسلام السياسي والأصولية الدينية في سعيها لتموقع موعود ضمن التحوّلات الجيوسياسية.

1- بايار جان فرانسوا، وهم الهوية، دارفايار، 1996، ص 31.

2- نفس المرجع والصفحة.

ولعلّ هذا الطّرح يعود في جذوره إلى خطأ فادحٍ كرّسته قرون الجمود والانحطاط التي رزح تحتها العقل العربيّ لفترةٍ طويلةٍ، أورثته فيما أورثته عوْدًا على بدءٍ في بنيته وتكوينه وإشكالاته، وكذلك رهاناته وتحدياته. وكان من أبرز ما أورثته، تورّطه في قداسةٍ مزعومةٍ لكلّ جهد بشريّ مرّفي تاريخيّته بجملة من الضّغوطات الثّقافيّة والسياسيّة وغيرها، ممّا لا يؤاخذ عليه ذلك الفكر الذي ولاشكّ أبدع في ظرفيّته، وطبع مرحلته، وأسس ربّما لاستمراريّة بشريّة في مجال التّعاطي المنهجيّ والمعرفيّ مع الأصول: القطعيّات التّصيّة.

إنّ تورّط الفكر الإسلاميّ في تقديسه لتلك المرجعيّات أغلق عليه منافذ الإبداع، وعطلّ فعل التّاريخ في قراءته للمقدّس الأصل، ودفع به إلى أن يستمرّ ضمن مغالطةٍ تاريخيّةٍ تمسك بها طلبًا لنجدةٍ، ودفعًا لكلّ "خطرٍ" وافرٍ، لا يحمل علامة الجودة المقدّسة في نظره. هذه القداسة المزعومة أورثت منطلقًا مغلوّطًا لكلّ الأحزاب الإسلاميّة، منطلقًا يقوم على فكرٍ إطلاقيّ في علاقته بالحقائق كلّها، وبذلك فكلّ الأصوليّات على اختلاف أنواعها، ليست في حقيقة الأمر سوى تجلّيات مختلفة للدّوغمائيّة le dogmatisme التي تتمثّل حسب الفيلسوف كانط Kant في الميل إلى التّسليم بالمبادئ التي يعتمدها العقل منذ القديم دون البحث في طبيعة هذه المبادئ أو شرعيّتها وقيمتها (اعتقادًا منه في مُطلقيّتها). وهكذا، فالسّمة الرّئيسة للمطلقات أنّها غير قابلة للنّقاش أو للمراجعة. حيث يمكن القول إنّ الدّوغمائيّة، أي المُطلقيّة أو التّزعة الوثوقيّة، هي منبع كلّ الأصوليّات. وعليه تمثّل الأصوليّة على غرار الدّوغمائيّة، النّقيض الصّريح لكلّ من الحوار والتّزعة الشّكّيّة، والتّزعة النّقدية¹.

1- أبو العلاء محمد عبده، الأصوليّة الإسلاميّة بين الدّعوة الدّينيّة والإيديولوجيا السّياسيّة، موقع مؤمنون بلا حدود، 30 ماي 2017، ص: 4.

لقد انتهت الأحزاب والحركات الإسلاميّة إلى المخزون الجاهز سياسياً من المسلمين المتحمّسين لهويّتهم الوثوقيّة، ممّا وفّر عليها جهد التّعبيّة والإقناع، ليمثّل ذلك المخزون قاعدةً انتخابيّةً واثقةً ومطمئنّةً، فأثيرت مسألة الهوية في علاقتها بالمقدّس، وبشكلٍ صارخٍ إثر الثّورات العربيّة، ممّا يدفعنا لتأييد جان فرانسوا بايار فيما ذهب إليه، من أنّنا بصدد استراتيجيّات تقوم على الهوية، يقودها بوعيٍ فاعلون معيّنون. فنحن لا نعتقد في عدم قدرة تلك الجماعات على وعي اللحظة التّأويليّة، التي من الممكن أن تفضي إلى فهمٍ للنصوص الدّينيّة، أكثر مواءمة مع الواقع والتّغيّرات المجتمعيّة، وأكثر تحلّلاً من الإلزامات الحرفيّة. نحن لا نؤمن بعدم قدرة تلك الأحزاب على تفكيك بنيتها العقديّة حتّى تتواءم وإكراهات السّياسة وضرورات التّشريع، خصوصاً وأنّ تلك الأحزاب تسعى جاهدةً للانضمام للمشهد الحقوقيّ العالميّ في مناسبات تنظيميّة مختلفة، ما يدفعنا للاعتقاد أنّ الهوية الدّينيّة لا يمكن أن تكون غير هويّة استراتيجيّة لتحسين شروط التّفاوض مع هويّات أخرى قد تكون أكثر استئصاليّة.

إنّ هذا الإشكال لا يمكن أن يُفكّك سوى بتقليبٍ لغويّ مصطلحيّ في المفردتين المفتاحيّتين: الشّريعة والتّشريع.

فمن أهمّ ما عرّفت به "الشّريعة"، أنّها الائتمارُ بالتزام العبوديّة. وقيل أنّها الطّريق في الدّين¹؛ فهي عبارة عن مجموعة الأحكام التي نزلها الله سبحانه وتعالى للنّاس على سيّدنا محمد صلّى الله عليه وسلّم، وسُمّيت هذه الأحكام بالشّريعة؛ لأنّها مُستقيمة مُحكمة الوضع، ولأنّها شبيهة بمورد الماء الجاري، في أنّ كلّاً منهما سبيل للحياة؛ فأحكام التّشريع سبيل لإحياء العقول والنّفوس، والماء سبيل لإحياء الأجساد والأبدان، ذلك أنّ الشّريعة والشّريعة في كلام العرب، مشرّعةُ الماء، وهي مورد الشّاربة التي يشرعها الناس

1- الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب المصري اللبناني، الطبعة الأولى، 1411/1991، ص: 139.

فيشربون منها ويستقون¹. والشريعة والشرع والشريعة والملة بمعنى واحد، ومن الشرع والشريعة اشتق شرع، بمعنى: أنشأ وسنّ القواعد وبينّ النظم وأوضح الأحكام².

يرى محمد فاروق النبهان، أنّ التشريع في معناه الاصطلاحيّ هو سنّ القوانين التي تُعرف بالأحكام المنظمة لحياة الأفراد في معاملاتهم. ويشمل هذا المعنى: التشريع المستمدّ من مصدره الإلهيّ أو مصدره البشريّ³. وبناءً على هذا المعنى، فإنّ التشريع الإسلاميّ ينقسم من حيث مصدره حسب محمد فاروق النبهان إلى قسمين:

أ- تشريع إلهيّ محض: ويشمل القواعد التشريعيّة المستمّدة من النصوص الثابتة، القرآن والسنة، وتتّصف هذه القواعد بصفة الثبات والاستمرار؛ لأنّها قواعد مُنزلة من عند الله.

ب- تشريع إسلاميّ وضعيّ: ويشمل الآراء الفقهيّة الواردة عن الفقهاء والمجتهدين، وهذه الآراء لا تتّصف بصفة الثبات والاستمرار لاحتمال الخطأ فيها؛ لأنّها لم تأت عن طريق النّصّ المباشر⁴.

هذا الانقسام في دلالة لفظ الشريعة بين إلهية وبشرية، يقودنا نحو موضوع شديد الأهمية، طرحه الصّادق بلعيد في كتابه "القرآن والتشريع"، ممثلاً في ضرورة التفريق بين الشريعة القرآنيّة والشريعة الإسلاميّة، وذلك على أساس أنّ الأولى "تعيّن ما يوجد من أحكام في القرآن الكريم. أمّا الثانية، فهي تتجاوز ما نصّ عليه القرآن الكريم لتشمل حصيلة اجتهاد الفقهاء والمفسّرين وتصوّراتهم المختلفة والمتضاربة حسب الزّمان

1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الجزء الثالث، ص: 421.

2- زنتار امحمد الأمراني: المدخل لدراسة الفقه الإسلاميّ، المطبعة والوراقة الوطنيّة، مراكش، 1998، ص: 8.

3- النبهان محمد فاروق: المدخل للتشريع الإسلاميّ، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1977م، ص: 11.

4- النبهان، محمد فاروق، نفس المرجع والصفحة.

لا يمكن للأحزاب الدينيّة أو لنقل ذات المرجعيّة الدينيّة أن تنصهر في دولة المواطنة قبل أن تفصل بين الشريعة والتشريع، لا يمكن لها أن تتحرّر من كهنوت الفهم الوثوقيّ قبل أن تستعيد فعل العقل في النصّ، قبل أن تعلن هجرها للنقول البشريّة على اعتبارها حقائق ثابتة، وقبل -وبالخصوص- أن تدرك الدلالة الاستخلافيّة والحضاريّة لختم النبوة، وأن تلتفت لجوهر القرآن الكريم ولمقاصده العليا. "فمفهوم ختم النبوة جاء لينهي تاريخ الوصاية على العقل ويعلن بداية عصر الإنسان الناضج والمستقلّ كبنائيّة ثقافيّة على مستوى كلّ الجنس البشريّ".² نستحضر في هذا السياق المقولة الشهيرة للفيلسوف الهندي محمد إقبال: "إنّ النبوة لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها"³.

كما أنّ الشاطبيّ في تجديده لعلم أصول الفقه جعل للوحي منطقاً قصديّاً⁴ يقوم على المصلحة التي تشمل مجالات تمّ التّوصل إليها باستقراء جميع موارد الشريعة الإسلاميّة، وهي كما هو معلوم حفظ النفس والدين والعقل والمال والنّسل، وقد اعتبرها الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور، الكليّات الضروريّة في الشريعة، وعدّ معظم أصول الفقه غيرها مظنونة⁵. هذا التّمثلي في فهم مصطلح الشريعة، لو تمّ التّفاعل معه تطبيقيّاً، لفُضّت عديد الإشكالات المنسوبة للإسلام، وذلك لانحصار فهمه داخل أطر مرجعيّة خانقة للبناء الحضاريّ، وخانقة للفعل الإنسانيّ، وخانقة للحقوق.

1 - بلعيد الصادق، القرآن والتّشريع، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2004، ص 37.
 2- الجليدي مصدق، الإسلام وفلسفة حقوق الإنسان، ضمن كتاب جماعيّ: نحو فكر إسلاميّ بديل، أعمال ملتقى من تنظيم جمعيّة تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور، 2013، ص 65.
 3- إقبال محمّد، تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام، ترجمة محمود عبّاس، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، القاهرة، 1955، ص 144.
 4- حنفي حسن: دراسات إسلاميّة، دار التّنوير للطباعة والنّشر، الطبعة الأولى، 1982، ص 57.
 5- الجليدي مصدق، الإسلام وفلسفة حقوق الإنسان، نفس المرجع والصفحة.

وعليه، فإنّ مبحث العلاقة بين الهوية الدينيّة والمرجعيّة الإسلاميّة للدّولة ودولة المواطنة والمدنيّة، هو مبحث لم ينته الجدل حوله في تونس بإصدار دستور 2014، بل إنّ الجدل حول كلّ تلك المحاور متواصل ومفتوح، على وقع التّجاذبات حول إرساء المحكمة الدّستوريّة في تونس، والتي سوف يؤوّل إليها الأمر في فصل المقال بين الدّين والدّولة الديمقراطيّة المواطنيّة، من خلال فكّ شفرة الفصول الضبابيّة التي وردت به، والتي تفتح على تأويلات متعدّدة، خصوصًا مع تقديم لجنة الحرّيّات الفرديّة والمساواة لمشروعها.

من جهة ثانية، تُعتبر الهوية الإسلاميّة ورقةً سياسيّة رابحةً منذ عهد الرّاحل الحبيب بورقيبة، فمن المفارقات العجيبة أن نجد محرّر المرأة يتصدّى لطروحات الحدّاد حول النّساء والحجاب، فهو لم يسانده في محنته إثر صدور كتابه "امرأتنا في الشّريعة والمجتمع" سنة 1930. وهذا يدعم تصوّرنا للهويّة الدينيّة الوظيفيّة، ذلك أنّ بورقيبة كان قد أدرك في قراءة سريعة للسيّاقات الحاقّة به حينها، أنّ وقوفه إلى جانب الحدّاد كان من الممكن أن يضعف مكانته السّياسيّة، ويشوّش عليه خطّته اللاحقة.

نفس هذا الموقف، تتّخذُه بعض الأحزاب الحداثيّة اليوم في تونس من مسألة المساواة في الميراث، رغم أنّ كلّ تلك الأحزاب تعلم جيّدًا مضمون الفصل 21 من الدّستور، والذي ينصّ على المساواة الكاملة بين المواطنين والمواطنات في الحقوق وفي الواجبات. ورغم أنّ كلّ الرّافضين لمسألة المساواة في الميراث يدركون جيّدًا انتماؤهم لدولة المواطنة، ممّا أحدث دهشة لدى القوى اليساريّة والعلمانيّة وحتى الإسلاميّة، ومنها أحزاب بنت أمجادها واستمدّت شرعيّتها من نفس حزب بورقيبة، ما يضعنا أمام حقيقة التّوظيف السّياسيّ لورقة الهوية.

4-الملف النسوي ورهان الدولة الوطنية.

المرأة التونسية سليلة قصة عمرها 3 آلاف سنة؛ قصة ملكات، وقائدات، ومثقفات، وعالمات، ورائدات، وثائرات، ونقابيات، وعاملات بأيديهن، وصانعات قرار. فهي الحضارة وهي الوطن. فمن عليسة مؤسّسة قرطاج 814 ق م، إلى فاطمة الفهريّة أمّ البنين، والتي قدمت ضمن المهاجرين القيروانيين، وكان لها فضل بناء جامع القرويين بفاس، إلى خديجة بنت الإمام سحنون (ت 270 هـ)، حاملةً لواء المذهب المالكي بالمغرب الأقصى، ثمّ الجازية الهلالية منتصف القرن 11 م، والتي قدمت من الجزيرة العربية، وكانت نموذجًا للدّكاء وللقيادة، إلى السيّدة المنوبية، وعزيزة عثمانة، وأروى القيروانية، التي فعلت ما غاب عن الأغلبية في الفقه الإسلاميّ من اشتراط عدم زواج زوجها عليها، وكان حينها عليّ أبي جعفر المنصور، فكان ما يُعرف بالصدّاق القيروانيّ. هذا إلى جانب شريفة المسعدي، أوّل امرأة نقابية تنضمّ إلى الاتّحاد العامّ التونسيّ للشّغل. وبشيرة بن مراد، رائدة الحركة النسائية في تونس، وابنة محمد الصّالح بن مراد شيخ الإسلام الحنفيّ، وغيرهنّ كثيرات. فللمرأة التونسيّة خصوصيّاتها التي لا تقارن بأيّ ثقافةٍ أخرى. غير أنّ نفس هذه المرأة كانت ضحيّة لقرون من الجمود والانغلاق في شأنها بتواطئ مع وضعٍ عربيّ إسلاميّ متقهقرٍ يبرز تحت وطأة الاستعمار، ومن تحويلٍ لوجهة التّكريم القرآنيّ في شأنها عبر مفاهيم الحجب والعورة والفتنة، ومن ثقلٍ شديدٍ لموروث الأعراف والتقاليد¹.

لقد شهدت مرحلة ما بعد الثّورة التونسيّة جدلًا واسعًا حول وضع المرأة والحقوق والحريّات، وخصوصًا خلال حكمها يعرف ب"الترويكا" إثر انتخابات 2011؛ فإلى حدود تاريخ إقرار الدّستور التونسيّ الجديد، شهدت السّاحة السياسيّة محاولاتٍ للالتفاف

1- بولياية سالم، نساء بلادي نساء ونصف، موقع باب نت، 8 مارس 2014 (بتصرف).

على حقوق المرأة من قبل تيارات الإسلام السياسي التي سعت جاهدةً لإرجاع المرأة التونسية عقوداً إلى الوراء، وأصبحت ترغب في التّنصيب على تعدّد الزوجات في الدّستور، وتعالّت أصوات إسلاميّة رجعيّة تدّعي الحداثة، إلى مطالبة المجلس التّأسيسيّ بتطبيق الأحكام الشرعيّة، خاصّةً في نصوص مجلّة الأحوال الشّخصيّة¹.

وشكّل الحديث عن حقوق المرأة في تونس ومكتسباتها جانباً هاماً من الحراك الاجتماعيّ والسياسيّ الذي رافق سنتي المخاض اللّتين سبقتا المصادقة على دستور تونس الجديد، وتمّ خلالهما نحت فصوله وأحكامه. ثمّ أتى دستور الجمهوريّة الثّانية، لينهي حالة من الصّراع بين من كانوا يُعربون عن خشيتهم من استعمال الأحكام الدّستوريّة كمنطلق لمراجعات تشريعيّة لاحقةٍ تعصف بالحقوق التي حصلت عليها المرأة التونسية خلال حقبة الجمهوريّة الأولى، ومن كانوا في موضع اتّهام بالسّعي لزرع مفاهيم تمنع تحقيق التّونسيّ لمواطنته الكاملة، وتزرعه من محيطه الثّقافيّ. فأثمر التّوافق بين الشّقين، نصوصاً دستوريّة صاغها الصّراع، إلّا أنّها نأت عنه لتؤسّس لمقاربة تحمي حقوق المرأة في انتصارٍ لمبدأ المواطنة ومبادئ حقوق الإنسان، دون إغفال للضّوابط والحدود التي فرضتها الخصوصيّات الثّقافيّة والعقائديّة للمجتمع، في تصوّر يزاوج بين المبادئ الكونيّة لحقوق الإنسان المكرّسة في الاتفاقيات الدّوليّة والثّقافة العربيّة الإسلاميّة في تصوّرها للأسرة. حيث أكّد الدّستور في الفصل 46 منه على أنّ "الدّولة تلتزم بحماية الحقوق المكتسبة للمرأة، وتعمل على دعمها وتطويرها". فيما نصّ الفصل 21 منه على أنّ "المواطنون والمواطنات متساوون في الحقوق والواجبات، وهم سواء أمام القانون من غير تمييز".

وعليه، فقد اشترك الفصلان اللذان وردا بباب الحقوق والحريّات بالدّستور، في

1- بن عبادة سماح، حقوق المرأة التونسية ثمنها التشريعات وكتلها الواقع، مجلّة العرب، 2014/10/26 (بتصرف).

تعاطيها الإيجابي مع حقوق المرأة، فأكد الفصل 46 التمسك بمكتسبات دولة الحداثة، بالنسبة لما تعلق بحقوق المرأة وبوجوب عدم الاكتفاء بها، والسعي نحو تدعيمها. فيما أرسى الفصل 21 صراحةً، مبدأ المساواة بين الجنسين في الحقوق والحريات، بما يؤكد مباشرةً تطوير منظومة حقوق المرأة، في سياق المحافظة على المكتسبات وتحسينها أولاً وتدعيمها ثانياً.. التزم نصّ الدستور بالمساواة التي أقرّها، فمكّن المرأة صراحةً من حقّ الترشّح لمنصب رئيس الجمهورية، ورفع بالتالي اعتراض الذي كان يكرسه دستور جوان 1959 على حقّها في تقلّد أعلى منصب بالدولة.

بالموازاة مع ذلك، أكدّ الدستور التونسي في ديباجته على التمسك بتعاليم الإسلام ومقاصده، ليؤسّس بذلك لاستثناء هامّ على مبدأ المساواة يتعلّق بمادّة الموارد؛ فالقانون التونسي الذي كرّس المساواة في نصوصه، فتح الباب لنزاعٍ مستقبليّ في تحديد مفاعيل المساواة وحدودها، عندما كرّس بالمثل الأحكام الشرعيّة في الموارد¹. وذات الغموض في المقاصد، عاود البروز بمناسبة تطرّق نصوص الدستور لتمثليّة المرأة بالمجالس المنتخبة، حيث نصّ الفصل 34 منه، على أنّ الدولة تضمن تمثليّة للمرأة في المجالس المنتخبة، دون أن يربط تلك التمثليّة بنسب معيّنة. فيما نصّ الفصل 46 على "أنّ الدولة تسعى لتحقيق التناصف بين المرأة والرجل في المجالس المنتخبة". ويبدو التّضارب بين الفصلين المتعلّقين بذات الموضوع جليّاً، والذي من شأنه أن يودّي إلى التباسٍ في تحديد مسؤوليّات الدولة في هذا المجال. ومردّ هذا التّضارب، يعود إلى أنّ فكرة التناصف بين الجنسين التي تمسّكت بها المعارضة، واعتبرتها خصوصيّة ميّزت انتخابات المجلس الوطني التأسيسيّ وجبت المحافظة عليها، لم تقبل بها الأغليبيّة إلّا لاحقاً، وبعد صياغة مشروع الدستور، حيث أقحمت بنصّه دون التفاتٍ

1- بن عمارة لطيفة، حاضرة في النضال غائبة في القرار، موقع الصحافة اليوم (بتصرّف)

غير أنّ هذا التّمثليّ الحقوقيّ الكامل، لم يصمد أمام أوّل اختبار تشريعيّ، ممثلاً في مبادرة رئيس الجمهوريّة التّونسيّة السابق السيد الباجي قائد السّبي في شهر غشت 2017، حول مجلّة الحقوق والحريّات الفرديّة والمساواة، فلم تحصّن تلك التّرسنة الدّستوريّة التّشريعيّة المرأة من غلبة المسألة الدّينيّة، ومغلقاتها، وقطعيّاتها، وثوابتها، وأحكامها. واصطدمت المواطنة الدّستوريّة الكاملة بالمساواة المنقوصة، عندما تعلق الأمر بالمساواة في الميراث، واستُديعت مقولة الهوية الدّينيّة، واستُدي الفصل الأوّل من الدّستور، وباتت الهوية وفق المقاس العقديّ، حاكمةً لمسار المواطنة الكاملة.

أخرجت هذه المسألة الحركات الإسلاميّة، كما أخرجت شقّاً من المحسوبين على الحداثة والمدنيّة. وتمخّض المشهد السّياسيّ والأكاديميّ والدّينيّ، عن طروحات متنوّعة تقود المسألة في كلّ اتّجاه، ولعلّ أبرز ما يمكن استحضاره في هذا السّياق، طرح القياديّ البارز ومستشار رئيس حركة النّهضة الأستاذ لطفي زيتون، في تأويله للحدّ المذكور في الآية (آية المواريث) والمقدّر بالنّصف بالنّسبة للأنثى بالحدّ الأدنى الذي تقصده الآية، في انفتاح غير مسبوق من حركة إسلاميّة حول هذه المسألة. غير أنّ تخريجته تلك لم تُعبّر عن الموقف الرّسمي لحزبه من مسألة الميراث، بل عدّت موقفاً خاصّاً به وحده.

وفي نفس السّياق عبّرت قيادات أخرى في الحركة بتعبيرات متباينة ومتناقضة، عن موقفها من الموضوع، حيث أصدر مجلس شورى حركة النّهضة يوم 26 غشت 2018 بيانه الختاميّ على إثر اجتماع عقده، أعلن من خلاله موقفه بشأن مبادرة رئيس الجمهوريّة حول المساواة في الميراث. وقرّر التّمسك بنظام المواريث، كما ورد في

1- بن عمارة لطيفة،

[http://www.essahafa.tn/index.php?id=24&tx_ttnews\[tt_news\]=7497&tx_ttnews\[backPid\]=6&cHash=4d4879bf](http://www.essahafa.tn/index.php?id=24&tx_ttnews[tt_news]=7497&tx_ttnews[backPid]=6&cHash=4d4879bf)

النصوص "القطعية" للقرآن، وعبرت عنه مجلة الأحوال الشخصية. وأكد أن "مبادرة المساواة في الإرث، فضلاً عن تعارضها مع قطعيات الدين، ونصوص الدستور، ومجلة الأحوال الشخصية، فهي تثير جملةً من المخاوف على استقرار الأسرة التونسية ونمط المجتمع"¹.

في المقابل، أكد البيان دعم المجلس كلّ مسعى لتطوير المجلة، بما يسهم في ضمان حقوق المرأة، وبما لا يتعارض مع النصوص القطعية في الدين ونصوص الدستور². وكان رئيس حركة النهضة الأستاذ راشد الغنوشي قد أكد في المقابل، مواصلة التزام حركته في التمسك بالتوافق* في مسألة المساواة في الميراث، معلناً خطة حركته، ممثلة في "التفاعل مع مبادرة رئيس الدولة حول الإرث حين تُقدّم رسمياً إلى البرلمان، بما تقتضيه من الحوار والنقاش للوصول إلى الصياغة التي تحقق المقصد من الاجتهاد، وتجعل من تفاعل النصّ مع الواقع أداة نهوضٍ وتجديدٍ وتقدّم، لا جدلاً مقيتاً يفرّق ولا يجمع"³.

ومن الواضح، رغم التباينات الطفيفة في مواقف قيادتي الحركة من المسألة، أنّها كانت ماضية في مناهضة المبادرة الرئاسية حول المساواة؛ فهذه الوثوقية المستمدة من القراءة الحرفية للنصوص الدينية المتعلقة بالمعاملات والإصرار على عدم تنزيلها في سياقاتها التاريخية، ورطت الأحزاب الدينية في علاقتها بدولة المواطنة، وحوّلت مسألة الهوية إلى صمام أمان، بهدف تمرير إيديولوجية منفصلة عن الواقع في شأن النساء، بما لا يلحق الضرر بهنّ فحسب، بل وبالمجتمعات الإسلامية جميعها، في إطار التحوّل

1- موقع المصدر <https://ar.webmanagercenter.com/2018/08/27/238281>، رسمياً هذا موقف حركة النهضة من مبادرة رئيس الجمهورية.

2- نفس المرجع.

* نلفت الانتباه في هذا الصدد إلى أنّ التوافق بين حركة النهضة وحزب نداء تونس قد وقع حلّه.

3- موقع المصدر، مرجع سابق.

التشريعيّ الحقوقيّ المستند إلى إلغاء كلّ أشكال التّمييز بين البشر، والذي يشهده عالمنا المعاصر اليوم.

إنّ الأحزاب السّياسيّة الدّينيّة، سواء كانت حركة التّهضة في تونس، أو غيرها من مثيلاتها في دول أخرى، وسواء تواجدت في الحكم أو في المعارضة، مدعوّة اليوم في معالجتها لمثل هذه المبادرات إلى عدم تجاهل مسألتين على غاية كبرى من الأهميّة:

1- إجماع معظم التّقارير الدّوليّة، ومنها تقارير برنامج الأمم المتّحدة الإنمائيّ، على أنّ سبب الصّعوبات الهيكلية التي تعاني منها مجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة تكمن في معضلات ثلاث وهي:

- النّقص في إنتاج المعرفة.
- النّقص في الحرّيات.
- النّقص في المساواة بينالجنسين.

"وهذا ما يعزّز فكرة أنّ المساواة ليست ترفاً فكريّاً وحقوقيّاً، وإنّما ضرورة حيويّة لكافة المجتمعات؛ فتقليص الفجوة بين النّساء والرّجال، يبنّي الموارد البشريّة، ويضمن تكافؤ الفرص في مجالات العمل والإبداع، كما يؤسّس لعقد اجتماعيّ جديد وتشاركيّ، بل إنّ منظرّة التّعاون الاقتصاديّ والتّنمية¹ تؤكّد في أدبيّاتها وجود علاقة وثيقة وجدليّة بين تقليص الفجوة بين الجنسين، وزيادة النّاتج المحليّ الإجماليّ بمعدّل 12 بالمائة على مدى عشرون عاما، وهو ما جعل المنظّمات الدّوليّة تعتبر قضية المساواة بين الجنسين قضية ذات أولويّة خاصّة. فالمساواة بين الجنسين، تُنتج قيم الاحترام

1- منظرّة التّعاون الاقتصاديّ والتّنمية هي منظرّة دوليّة تهدف إلى تحقيق التّنمية الاقتصاديّة، وإلى إنعاش التّبادلات التجاريّة. تتكوّن المنظرّة من مجموعة من البلدان المتقدّمة التي تقبل مبادئ الديمقراطيّة التمثيليّة واقتصاد السّوق الحرّ. (عن موقع المنظرّة بتصرف).

والتّوافق، وتساهم في التّنمية المستديمة المنشودة، وتزيد في مؤشّر التّماسك والتّلاحم المجتمعيّ، وكذلك مؤشّر السّعادة¹.

2- اعتماد القراءات المقاصديّة والتّقدّميّة المتصالحة مع العصر. وفي هذا الإطار، نفتخر بالتّذكير بحقّ الكدّ والسّعاية الذي ابتدعه المغاربة بناءً على فتوى عمريّة، فهذا الاجتهاد العمريّ مكّن من المساواة في الحقوق، ومكّن من تحقيق العدالة المنشودة. وقد تلقّف الفقهاء المغاربة، وتحديدًا العالمة محمّد بن عرضون المالكيّ، فتوى عمر تلك في حادثة حبيبة بنت زُريق²، وتمكّنوا اعتمادًا عليهما من مسايرة الوقع الجديد للنّساء في كسب الثّروة.

الخاتمة

إنّ ما حاولنا طرحه وتحليله ضمن محاور هذا المقال، يقودنا نحو جملةٍ من الاستنتاجات، لعلّ أبرزها ما تعلق بمسألة الهوية، من كونها نشأت في محافل الحقّ والعدل، لتنتهي اليوم في محافل التّوظيف السّياسيّ؛ حيث أصبحت ورقة للسلطة والهيمنة، بل وللفتنة أحيانًا. وحرى بمنطقتنا المغاربيّة اليوم، أن تنهض من سؤال الهوية نحو سؤال الإنتاج المعرفيّ والعلميّ في كامل المجالات والاختصاصات، وخصوصًا منها

1- الغربي إقبال، تحديد مداخل عمليّة في قضية المساواة الجندريّة، مداخلة ندوة بيروت حول المساواة والتي نظّمها برنامج الأمم المتّحدة الإنمائيّ للتّمنية، ديسمبر 2018، (غير منشور).

2- هذا الحقّ يضمن للزّوجة إذا انتهت العلاقة الزّوجيّة بينها وبين زوجها، إمّا بالطلاق أو الوفاة، بأن يتمّ تحديد وحساب مجموع الثّروة التي تمّ تكوينها خلال فترة الحياة الزّوجيّة، فتحصل على جزءٍ منها مقابل ما بذلته من مجهوداتٍ ماديّة ومعنويّة إلى جانب زوجها. وبالرّغم من أنّ الفقهاء لم يقصروا هذا الحقّ على الزّوجة المطلقة أو المتوفّي عنها زوجها فقط، بل أجازوها في حقّ كلّ فردٍ من أفراد العائلة، إذ جعلوا ما ينتجه مال الزّوج شياعاً بين أفراد العائلة، يقسم بينهم حسب كدّ كلّ واحد واجتهاده. وبالرّغم من ذلك، فإنّ سعاية الزّوجة تبقى أكثر قضاياها إثارة للّقاش والجدل، إن قديماً أو حديثاً. والفكرة تجد أساسها في مبادئ الشّريعة وقواعدها، كما تجد أساسها في تراثنا الفقهيّ المغربيّ، وفي العديد من النّوازل والفتاوى القضائيّة التي قرّرت إمكانية الحكم بما اصطلح على تسميته بحقّ الكدّ والسّعاية، أو "حقّ الشّقا"، أو "حقّ الجرية أو الجراية"، أو "حريق اليد"، أو "تمازولت" للزّوجة عند الطّلاق أو الوفاة.

قطاعي التربية والتعليم والإعلام، ذلك أنه لا سبيل للخلاص من التوظيف الهوياتي بغير بناء الدولة المدنية الحديثة على أسس المواطنة الكاملة بما تعنيه من حق ومن واجب. وعلى البنى الفكرية الدينية الوثوقية اليوم، أن تنهض من عزلتها الحضارية، وأن تحرر النصوص من الفهم الحرفية، وأن تسعى نحو بلوغ مقاصد القرآن الكريم في تحقيق المساواة الكاملة بين جميع البشر، وعلى رأي الشيخ الزيتوني الطاهر الحداد صاحب "امراتنا في الشريعة والمجتمع": يجب أن نفرق بين ما جاء به الإسلام وما جاء لأجله. فهل يمكن للهوية الإسلامية أن تصوغ بعدًا مقاصديًا وحضاريًا يمكن له مساهمة التحديات العالمية المعاصرة؟ أم أن الإبقاء عليها هوية مغلقة، مستقرة، مورثة، أضمن للبقاء في الحكم بالنظر لارتفاع نسبة الأمية في المجتمعات العربية؟ وهل يمكن ختامًا، لرهان دولة المواطنة أن يستوعب إكراهات الهوية؟ وقبل كل ذلك، وبتعبير أدق: هل يمكن للدولة اليوم كمفهوم وكمؤسسة، أن تسير وفقا لوثوقيات دغمائية تنحت وجودها وتستمد كيائها وتبني شرعيتها بالاحتكام لسلطة المقدس.

المراجع المعتمدة

الكتب:

- الدستور التونسي.
- بروباكر روجيه، ما وراء الهوية، مجلّة أعمال البحث في العلوم الاجتماعيّة، عدد 139، سبتمبر 2001.
- مجموعة مؤلّفين: الإسلاميون وقضايا الدّولة والمواطنة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات، الجزء الأوّل، 2016.
- شناير دومنيك وباشوليه كريستيان، ما المواطنة؟ ترجمة سونيا محمد نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2016.
- بايار جان فرانسوا، وهم الهوية، دارفايار، 1996.
- الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب المصري اللبناني، الطبعة الأولى، 1991.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، الجزء الثالث.
- زنطار امحمد الأمrani، المدخل لدراسة الفقه الإسلاميّ، المطبعة والوراقة الوطنيّة، مراكش، 1998.
- النيهان محمد فاروق، المدخل للتّشريع الإسلاميّ، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1977.
- بلعيد الصادق، القرآن والتّشريع، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2004.

- الجليدي مصدق وآخرون، نحو فكر إسلامي بديل، أعمال ملتقى من تنظيم جمعيتة تونس الفتاة ومؤسسة كونراد أديناور، تونس، 2013.

- إقبال محمّد، تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام، ترجمة محمود عبّاس، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنّشر، القاهرة، 1955.

- حنفي حسن: دراسات إسلامية، دار التّنوير للطباعة والنّشر، الطبعة الأولى، 1982.

- بن عبادة سماح، حقوق المرأة التّونسيّة ثمّنتها التّشريعات وكبّلها الواقع، مجلة العرب، 2014/10/26.

- الغربي إقبال، تحديد مداخل عمليّة في قضيتة المساواة الجندرية.

المواقع الإلكترونيّة:

- <http://www.mawsouaa.tn>
- <https://ultratunisia.ultrasawt.com>
- <https://www.turess.com/alfajrnews>
- <https://www.mominoun.com/>
- <https://www.aljazeera.net/>
- <https://www.babnet.net>
- <http://www.essahafa.tn>
- <https://ar.webmanagercenter.com>

المسألة الدينيّة - السياسيّة في الدّستور التونسيّ

د. عبد الرحيم العلام

أستاذ القانون الدّستوري وعلم السياسيّة

امتدّت المدّة التي قضاهها المجتمعون في المجلس التّأسيسيّ التونسيّ من 26 أكتوبر 2011 إلى 26 يناير 2014، ورغم أنّ هذه المدّة عرفت العديد من الاضطرابات (حيث قُتل نائبان من المجلس التّأسيسيّ على يد التّطرّف)، إلّا أنّ هذا التّأخر في المصادقة على الدّستور وهذه التّضحّيات الجسام، لم تذهب سُدىً، وإنّما تمّ تتويجها بدستورٍ نال شبه إجماع المشترعين الدّستوريين. صحيحٌ أنّ هناك الكثير من الملاحظات على الدّستور الجديد، سواء أكانت ملاحظات إيجابيّة أم سلبية، كما أنّ هناك عدّة جوانب يمكن قراءة هذا الدّستور من خلالها. وفي هذه المقالة نحاول تسليط الضّوء على زاويةٍ نرى أنّ لها أهمّيّتها في سياق النّقاش السياسيّ والدينيّ في تونس بشكلٍ خاصّ، والدّول ذات الأغليبيّة الإسلاميّة بشكلٍ عامّ، ونقصد بهذه الزاوية المسألة الدينيّة السياسيّة، بحيث نسعى لتلمّس الإجابة عن السّؤال التّالي: ما هي الصّيغة التي اهتدى إليها المجتمعون في المجلس التّأسيسيّ لحسم المسألة الدينيّة السياسيّة؟ ويتفرّع عن هذا السّؤال، سؤال آخر مفاده: هل أثر التّوافق داخل المجلس التّأسيسيّ على وحدة مضمون الوثيقة الدّستورية؟

تتكوّن الوثيقة الدّستورية¹ التونسيّة الجديدة من توطئة، وعشر أبواب، و149 فصلاً، ممّا يجعله ضمن الدّساتير متوسّطة الحجم، حيث تجنّب واضعوه الإطناب في

1- نعتمد هنا نسخة الدّستور التونسيّ المسحوبة بصيغة (PDF) من الموقع الإلكترونيّ الرّسمي للمجلس التّأسيسيّ التونسيّ، وهي النّسخة التي صادق عليها المجلس يوم 26 يناير 2014. رابط السحب:

التفاصيل وركزوا على المبادئ العامة والأسس، دون أن يخلو ذلك من بعض التفاصيل التي لم يكن هناك من داعٍ لإيرادها ضمن الدستور. وتوضّح التّوطئة التي استهلّ بها المشترون الدّستوريّون الوثيقة الدّستوريّة الأولى بعد إزالة النّظام القديم، الفلسفة السّياسيّة التي يتأسّس عليها نظام الحكم وهويّة الدّولة التّونسيّة؛ فعلى الرّغم من أنّ ديباجة الدّستور أشارت في بدايتها إلى نضالات الشّعب من أجل "الاستقلال والتخلّص من الاستبداد، وفاءً لدماء الشّهداء ولتضحّيات التّونسيّات والتّونسيين، وقطعاً مع الظّلم والحيّف والفساد"، ممّا يقرّبه من صيغة الدّستور العلماني الفرنسي، إلّا أنّ هذا النّفس المدنيّ سرعان ما سيتبدّد مع الفقرة الثّانية من التّوطئة، التي أكّدت على تمسّك الشّعب التّونسي: "بتعاليم الإسلام ومقاصده المتّسمة بالتّفّتح والاعتدال، وبالقيم الإنسانيّة ومبادئ حقوق الإنسان الكونيّة السّاميّة، واستلهامنا من رصيدنا الحضاريّ على تعاقب أحقاب تاريخنا، ومن حركتنا الإصلاحيّة المستنيرة إلى مقوّمات هويّتنا العربيّة الإسلاميّة، وإلى الكسب الحضاريّ الإنسانيّ، وتمسّكا بما حقّقه شعبنا من المكاسب الوطنيّة". الواضح من هذا المزج بين التّمسّك بالتّعاليم الدّينية من جهة، والمبادئ الكونيّة من جهةٍ ثانيةٍ، أنّ دستور تونس في ما بعد الثّورة هدف إلى الجمع بين مختلف الطّروحات الممثّلة داخل المجلس التّأسيسي من إسلاميين يوصفون بـ "الاعتدال" وحدائيين يوصفون بـ "المرونة"، في غياب التّيّارات الإسلاميّة المتطرّفة، والتّوجّهات الحدائيّة الرّاديكاليّة.

وتبرز باقي فقرات توطئة الدّستور جانباً من الاندغام بين ما هو دينيّ وما هو حدائيّ (علمانيّ أو مدنيّ)، حيث نجد إلى جانب التّنصيب على "النّظام الجمهوريّ الديمقراطيّ التّشاركيّ، في إطار دولةٍ مدنيّة، حيث السّيادة للشّعب"، عباراتٍ تنتهي إلى الموروث

الدّيني من قبيل "الحُكم الرّشيد"، "كرامة الإنسان"، الانتماء الثّقافي والحضاري للأمة العربيّة والإسلاميّة"، وأحياناً نصادف عباراتٍ قريبةً من التّناقض داخل الجملة الواحدة "فإنّنا باسم الشّعب نرسم على بركة الله هذا الدّستور". وهذا يذكّرنا بإعلان استقلال الولايات المتّحدة الأمريكيّة لعام 1776، الذي كرّس من خلالها الآباء المؤسّسون التّمازج بين الأصالة والحداثة؛ ففي الفقرة الأخيرة من هذا الإعلان نجد التّعبير التّالي: "وعليه، فنحن ممثلي الولايات المتّحدة الأمريكيّة في المؤتمر العامّ الملتئم، راجين من الحاكم الأسمى لهذه الدّنيا، نشهر ونعلن باسم شعب هذه المستعمرات الطّيب وبتفويضٍ منه (...) وإنّنا، تأييداً لهذا الإعلان، واتكّالاً تامّاً على حماية العناية الإلهية، نتبادل العهد بأن يبذل كلّ واحدٍ منّا في سبيل الآخر حياته وماله وشرفه المقدّس"¹، مع العلم بأنّ الدّستور الأمريكيّ الذي ستتمّ صياغته بعد عشرات السّنوات على إعلان الاستقلال، لم يساير المحتوى المحافظ لهذا الأخير، كما لم يسعَ إلى مناقضته؛ فالدّستور الأمريكيّ الصّادر سنة 1787 لم يشر إلى الدّين أو إلى الله في أيّ من بنوده، عدا تنصيبه في الفقرة الثّالثة من المادّة السّادسة على عدم جواز "اشتراط اعتبار دينيّ religious test كمؤهل لتولّي أيّ منصب رسميّ أو مسؤوليّة عامّة في الولايات المتّحدة"². ولم تختلف التّعديلات المتوالية على الدّستور الأمريكيّ عما كرّسه الآباء المؤسّسون، باستثناء أنّ التّعديل الأوّل لسنة 1791 منع أن يكون للدّولة دينٌ من الأديان

1 - نعتمد هنا نسخة مضغوطة تمّ سحجها من الموقع الرّسمي لوزارة الخارجيّة الأمريكيّة، والترجمة تكلف بها قسم اللّغة العربيّة بمكتب برامج الإعلام الخارجيّ في وزارة الخارجيّة الأميركيّة، (آخر تأكّد كان يوم 25 دجنبر 2013).
<http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/GPO-CONAN-1992/pdf/GPO-CONAN-1992-6.pdf>
<http://iipdigital.usembassy.gov/st/arabic/texttrans/2009/03/20090326164658bsibhew0.3102075.html#axzz2nW5pe5wH>

2 - المرجع السابق الرّابط:
<http://iipdigital.usembassy.gov/st/arabic/publication/2009/01/20090105154826ssissirdile0.3566706.html#ixzz2nWJKwePh>

أو تقوم بمنع حرّية ممارسته. وهذا ما كان يطلق عليه نظريّة "جدار الفصل" التي كان ينادي بها جفرسون وماديسون¹.

بعد التّوطئة، يبرّز الباب الأوّل المعنون بالمبادئ العامّة، والذي يتكوّن من عشرين فصلاً، حاول من خلالها المشرّع الدّستوري أن يبيّن المبادئ العامّة التي تقوم عليها الدّولة التّونسية؛ فالفصل الأوّل ينصّ على أنّ "تونس دولة حرّة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها"، وهكذا غابت عبارة "الشريعة الإسلامية مصدر التّشريع" التي تحفل بها العديد من الدّساتير العربية. ويأتي الفصل الثاني ليعبّر عن المسعى التّوافقي الذي طبع مراحل إعداد الدّستور؛ فبعد أن رام الفصل الأوّل التأكيد على إسلامية الدّولة، توخّى الفصل الثّاني التأكيد على أنّ "تونس دولة مدنيّة، تقوم على المواطنة، وإرادة الشّعب، وعلوية القانون". كما أغلق المشرّع الباب أمام أيّ محاولة لتعديل الفصلين الأوّلين وذلك بتنصيبه على عدم جواز تعديل هذين الفصلين، وكأنّ كلّ طرف من الأطراف المشاركة في وضع الدّستور قد خشي أن يضيع ما دافع عنه خلال اللّحظة التّأسيسية. وفي تطوّر ملموس ومعاكس لرغبات الكثير من الإسلاميين، نصّ الدّستور الجديد في فصله الثّالث على أنّ "الشّعب هو صاحب السّيادة ومصدر السّلطات، يمارسها بواسطة ممثّليه المنتخبين أو عبر الاستفتاء"، وهو ما يفيد أنّ إسلاميّ المجلس التّأسيسيّ قد حوّلا طروحاتهم الفكرية إلى نصوص دستورية؛ فكثيراً ما انتقد زعيم حركة الهضبة "راشد الغنوشي" فكرة السّيادة والحاكميّة الإلهيّة التي قال بها المودودي وسيّد قطب. وسواء أكان هذا التّنصيب على مبدأ "السّيادة الشّعبيّة" داخل الوثيقة الدّستورية باقتناع من قبل جميع أعضاء

¹ - غي هارشير: العلمانية، ترجمة رشا الصباغ، المؤسسة العربية للتّحديث الفكري، الطبعة الأولى، دمشق، 2005، ص 110.

المجلس التأسيسيّ أو بضغطٍ من أحد التيارات وتنازلٍ من قبل تيار آخر، فإنّ النتيجة هي أنّ مبدأ السيادة الشّعبية أضحي ركنًا ركينًا في المنظومة القانونية التّونسيّة.

إنّ هذا المسلك التّوافقيّ بين أطراف العمليّة السّياسيّة في تونس، تجلّى أكثر في الفصل السّادس من الدّستور، الذي جعل من "الدّولة راعيةً للدين، وكافلةً لحريةّ المعتقد والضّمير وممارسة الشّعائر الدّينيّة، وضامنةً لحياد المساجد ودور العبادة عن التّوظيف الحزبيّ". ففي الوقت الذي أكّد فيه التّأسيسيّون على أنّ تتكفّل الدّولة بالدين وترعاه، فإنّهم في الآن ذاته قد نصّوا على حريةّ المعتقد، ومنعوا أيّ توظيف للدين في المجال السّياسيّ من خلال المساجد. ونظرًا لأنّ إنجاز الدّستور قد استغرق زمنًا طويلاً، فإنّ ذلك ساعد على أن يُلَمَّ بالكثير من الأمور الطّارئة، وتجلّى ذلك بوضوح فيما يتعلّق بمسألة التّكفير والتّحريض على الكراهية؛ فالفقرة الثّانية من الفصل السّادس تُلزم الدّولة "بنشر قيم الاعتدال والتّسامح، وبحماية المقدّسات ومنع النّيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التّكفير والتّحريض على الكراهية والعنف، وبالتّصدي لها".

الواضح من هذه الفقرة أيضًا، أنّها رامت الموازنة بين مطالب الإسلاميين والعلمانيّين، بأنّ منعت النّيل من المقدّسات (رغم أنّه كان ينبغي تحديد معنى المقدّسات)، كما منعت خطاب التّكفير والتّحريض على العنف والكراهية.

وبعد التّنصيص على المبادئ العامّة يأتي باب الحقوق والحرّيات، الذي خصّص له المشرّع تسعًا وعشرين فصلًا (من الفصل 21 إلى الفصل 49)، حيث أكّدت الوثيقة الدّستوريّة على مجموعة من الحقوق والحرّيات التي ينبغي على الدّولة رعايتها والتّكفّل بها، من قبيل الحقّ في الحياة، ومنع التّعذيب، وحرمة المسكن وسريّة المراسلات، ومنع سحب الجنسيّة من المواطن التّونسيّ والنّفّي الإجماليّ، وتحريم العقاب الجماعيّ، ومعاملة السّجناء معاملةً إنسانيّة، كما أنّ حرّية الرّأي والفكر والتّعبير والإعلام والنّشر

مضمونة، ولا يجوز ممارسة رقابة مسبقة على هذه الحرّيات (ف 31).

لم يتّسع المجال لعرض مجموعة من الملاحظات على الدّستور الجديد لتونس، وهو ما سنتداركه في مقالة قادمة، لكن حسبنا الإشارة إلى أنّ الطّبيعة التّوافقية التي تحكّمت في واضعيه، جعلت مضمونه لا يخلُ من تناقضات وناقص؛ فرغم أنّ المشرّع نصّ على مدنيّة الدّولة وحرّيّة المعتقد والمساواة في الحقوق والواجبات، إلّا أنّ الكثير من بنود الدّستور تسير عكس هذه المبادئ من قبيل: اشتراط الدّستور على المترشّح لرئيس الجمهوريّة أن يكون دينه الإسلام، وإلزام كلّ من رئيس الجمهوريّة وأعضاء مجلس النّواب ورئيس الحكومة بأداء اليمين الدّستورية بصيغة موحّدة تفيد بأنّ على مؤدّيها أن يكون مؤمناً بالله "أقسم بالله العظيم أن أخدم الوطن بإخلاص، وأن ألتزم بأحكام الدّستور وبالولاء التّام لتونس" (الفصول 76، 58، 89)، ممّا يعني أنّ غير المسلم لا يمكنه أن يتولّى منصب رئيس الجمهوريّة، كما أنّ غير المؤمن لا يمكنه أن يتولّى منصباً وزارياً أو رئيساً للحكومة أو عضواً بالبرلمان، وإلّا فإنّه ملزمٌ بترديد اليمين الدّستورية التي توجب الإيمان بالله. فعلى غير المؤمن إذن، أن يؤدّي قسمًا لا يُعتقد به إن هو أراد أن يكون وزيراً أو برلمانيّاً، وهذا يتنافى وحرّيّة المعتقد والمساواة التي وردت في بنود الدّستور. أمّا تولّي غير المسلم لمنصب رئيس الدّولة فهو ممنوع بنصّ الدّستور، وكأنّ حرّيّة العقيدة والمساواة في الحقوق والواجبات تقتصر على ما دون المسؤوليّات الرّئيسيّة في الدّولة.

كما أغلق المشرّع الدّستوري أيّ مجال لتعديل بعض الفصول الدّستورية (الأول والثّاني)، وهو ما يجعل الأجيال القادمة مقيدة بما أنتجته اللّحظة التأسيسية، ممّا يعني أنّه لا مجال لتغيير هذه الفصول إلّا على الطّريقة التي أعطى بموجبها المشترعون الحقّ لأنفسهم بإقفال الباب على التّعديل. وهذا ربّما ضريبة من ضرائب التّوافقية، حيث يبدو أنّ أحد الأطراف استطاع أن يجعل التّرشح لمنصب رئيس الدّولة متيسّراً أمام المرأة

التي يرى الكثير من الإسلاميين أنه لا يجوز توليها شؤون الأمة، بينما استطاع التيار الإسلامي أن يفرض شرط التدين بالدين الإسلامي لمن يرغب في أن يصبح رئيسًا للشعب التونسي. كما حاول التيار الحداثي تمرير بعض البنود العلمانية (مدنية الدولة، سيادة الشعب، حرية المعتقد، القيم الجمهورية، المناصفة، رئاسة المرأة للدولة...)، بينما دافع التيار المحافظ على مجموعة من البنود الدينية (دين الدولة، إسلامية رئيس الدولة، الصيغة الدينية لليمين الدستورية...).

بكلمات قليلة، يمكن القول بأن الدستور التونسي الجديد استطاع أن يكسب الروح التوافقية، حيث نال شبه إجماع أعضاء المجلس التأسيسي الذين يمثلون أهم التيارات الموجودة في المجتمع، إلا أنه للصيغ التوافقية جانب من السلبية، حيث تناقض بعض فصول الدستور بعضها؛ فكلما أظهرت بعض الفصول مدنية الدولة وعلمانيتها، إلا وحضرت فصولاً أخرى لكي تبرز جانباً من دينية الدولة. وبمعنى آخر، فإن الوثيقة الدستورية الحديثة في تونس استطاعت أن تكرر مدنية الدولة وعلمانيتها على المستوى الأدنى من الممارسة السياسية والقانونية (السيادة الشعبية، حرية التعبير والتظاهر والاعتقاد...)، في الوقت الذي لا تزال مدنية الدولة غير متيسرة على المستوى العلوي للممارسة السياسية (إسلامية رئيس الدولة، القسم الدستوري الديني، دين الدولة)، وهو ربما ما سيُبقى على النقاش الدائر حول هوية الدولة مفتوحاً للأجيال الحاضرة والقادمة.

سؤال الهوية في علاقة السياسي بالديني بالجزائر

قراءةٌ تفكيكيةٌ في نسق العلاقة

د. الهادي بووشمة

المركز الجامعي تامنغست - الجزائر

تمهيد:

يهدف هذا العمل إلى البحث في إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي وسؤال الهوية بالجزائر، بمعنى أننا نتّجه إلى نوع من الموضوعة لسؤال الهوية بين هذين الحقلين المتجاذبين والمتجادلين في نفس الوقت. هذا التجاذب والجدل ترجمهما علاقة قديمة ومستديمة بين الحقلين، فبناء نظرية السّلطة عمومًا لم يحد عن هذه القاعدة، سواء بإقصاء أحد الحقلين عن الآخر (فصل الدين عن السياسة) مثلما جرى في أوروبا مع عصر الأنوار، أو من خلال دمج وأدلجة الديني بالسياسي، كما هو حال عديد الدّول العربيّة والإسلاميّة، ومنها الجزائر؛ وهذا باسم الهوية والمرجعيّة. وإن كانت السّلطة السياسيّة عندنا قد تبنت منذ البداية (الاستقلال) خيارًا سياسيًا وضعيًا ودينيًا يمارس فعل الوصاية على الدين الإسلامي، ويشرف على ممارساته، وفق حقلنته ومأسسته، تحت وصاية وزارة تشرف عليه، وتحدّد ممارساته وفقًا لمرجعيّة سنّيّة مالكيّة.

عمومًا، يبقى المبتغى والهدف من هذا البحث، هو الكشف عن علاقة التأثير والتأثر بين الحقلين، بخصوص إشكاليّة الهوية بالجزائر. ومبدئيًا سنتّجه بالبحث إلى مختلف التحوّلات والاستراتيجيات التي لعبتها وتلعبها السّلطة في الجزائر، لتحقيق نوع من العلاقة الإيجابية مع الحقل الدينيّ في سبيل الهيمنة عليه واحتكاره، ومن ثمة

استغلاله في كسب المشروعات في شموليتها السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية على المجتمع. مع توحيد قواعد ذلك بما يتوافق ووتر الهوية والمرجعية.

لأجل تحقيقهم شامل، سنحاول الحفر والتفكيك السوسيو-كروولوجي لمختلف المحطات التي عرفتها الدولة الوطنية على مستوى العلاقة بين الحقلين، وتأثير ذلك على مسألة الهوية بالجزائر. وهذا من خلال العديد من المباحث التي ستتبع هذا التقديم.

أولاً: العلاقة بين الحقلين وإشكالية الهوية بالجزائر

بدايةً، يمكن القول إن علاقة الدين بالسياسة في الجزائر، أّسّمت منذ ما قبل الاستقلال وبعده، بمحاولة أدلجة الدين ضمن خيارات السلطات السياسية، التي توالى على الرّكح السياسي في البلاد؛ فالسياسي كان دومًا يوحى بحمله مضامين إيديولوجية الدين المتسامح. غير أنّ تاريخ وواقع وتجارب الجزائر في أدلجة الدين بالسياسي، لم تحمل إلى الوجود إلا صراعًا وخلافًا وعنقًا، تتغذى من أزمة الهوية المستديمة إلى اليوم في الجسد الجزائريّ

غير أنه، ومع التجربة المبررة التي مرّت بها البلاد زمن التسعينات، من خلال محاولة تنظيمات إسلامية فرض هوية مهيمنة بالقوة على مشهد الدين والسياسة والثقافة في الجزائر، جعل الدولة تراجع سياساتها بشكلٍ يمكنها من تدبير الحقل الديني، وترميمه بشكل يخدم السياسي والأمني والهوياتي بالمجتمع الجزائريّ. لأجل ذلك، وبسبب هذه الصدمة المجتمعية العامة نتيجة تجربة الإسلام الحركي الجهادي والتكفيرى بالخصوص، اتّجهت السلطة السياسية إلى الإرث الصوفي الذي كان متهاويًا إلى حين، اعتبارًا لما يتضمّنه من قوّة اجتماعية وثقافية ودينية كامنة، قادرة بعد فرملتها من طرف السلطة-على المساهمة كثيرًا في حلّ الأزمة السياسية والثقافية (الهوية) العميقة، وعلى تحقيق السلم والتوازن المنشود من طرف المجتمع والدولة.

هذه الأخيرة التي عرفت منذ الاستقلال سنة 1962 العديد من الهزّات الهويّاتية بسبب طبيعة السّياسات المنتهجة، ومرجعيتها وأهدافها الإيديولوجية خصوصاً، كلّ هذا خلق نوعاً من اللّاتوازن للدّولة في إدارة الحقلين، وفي نفس الوقت كشف ذلك نوعاً من التّضارب في هويّة الدّولة قبل وبعد الاستقلال، مع عملها على الاستفراد بهويّة مهيمنة وإقصائية للآخر. يضاف إلى كلّ هذا، إغفال السّلطة مسائل شائكة تخصّ العنصر الفيلولوجي (المسألة الأمازيغية: اللّغة، والتي كانت نتاجاً لتراكماتها مع ما عرف بالرّبيع الأمازيغيّ 1980). وهو ما أدخل الدّولة في أزمة شرعية عميقة، ومعها بقي الخطاب السّياسي الرّسمي، الذي أسّس شرعيّته حتّى نهاية الثّمانينات على الشّريعة الثّورية، يبحث عن نفسه في ظلّ أزمة عنيفة بعثت الصّراع على السّلطة باسم الهويّة، في أشكال عنفٍ وعنّفٍ مضادّ استمرّ لأكثر من عشرين سنة كاملة.

بعد هذا التّقديم للإشكالية، فإنّ ما نودّ طرحه سوسيولوجياً للنّقاش في هذا البحث، يتمثّل في العلاقة بين الحقلين وإشكالية الهويّة بالجزائر. وبشكلٍ دقيقٍ، الإشكالية هنا ستتركز على البحث في علاقة الحقل الدّينيّ بالسّياسي، وتأثير ذلك على مسألة الهويّة بالجزائر. سيتمحور هذا البحث أساساً حول محاولة كشف الآليات والميكانيزمات السّلطوية في تدبير الحقل الدّينيّ بالجزائر، مع التّركيز على إشكالية ومسألة الهويّة. ولأجل ذلك سنوظف نوعاً من المقاربة التّفكيكية لنسق العلاقة بين الحقول الثلاثة، السّياسي والدّينيّ والثّقافيّ (الهويّاتي)، أملاً في تحقيق الفهم والتّفسير - في الأخير - لهذه العلاقة.

ثانياً: كرونولوجيا العلاقة بين السّياسي والدّينيّ والهويّاتي

أول ملاحظة يمكن التوقّف عندها، هو أنّ بنية السّياسة وتدبير الدّولة في الجزائر المستقلّة بنيت على نوعٍ من الإقصاء للآخر، عبر استفراد السّلطة بجميع الحقول، ووفق

رؤى إيديولوجية خالفت محتوى ومضمون بيان نوفمبر 1954. وتكرّس هذا الأمر أكثر زمنَ الأحادية الحزبية بالجزائر، الذي امتدّ من 1962 إلى 1989. هذا الوضع أفرز نوعاً من المعارضة السريّة التي نشطت باسم الدّين والعقيدة الصّحيحة والهويّة الحقيقيّة، معبّرة بذلك عن انحراف الدّولة عن خياراتها الدّينيّة والهويّاتيّة الموضوعية سلفاً قبل الاستقلال. وهذا كرّس نوعاً من تراكم الأخطاء حسب هؤلاء، ممّا دفع بهذه المعارضة التي كانت تعاني من طائلة الإقصاء إلى تبني الخيار السريّ أملاً في تصويب مسار الدّولة الوطنيّة بعد الاستقلال، والتي تبنت سياسةً اشتراكيةً منافية، حسب هؤلاء (المعارضين)، للقيم الهويّاتيّة ومبادئ الدّين الإسلاميّ¹.

كرونولوجياً وهويّاتياً في جانب الحقل الدّيني وممارسته، كانت الجزائر إلى غاية الاستقلال تحت طائلة تيارين دينين كبيرين، يشكّان مدركات أغلب الجزائريين وممارساتهم للإسلام. التّيار الأوّل كان صّوفياً طرقيّاً، بينما التّيار الثّاني كانت تمثّله جمعيّة العلماء المسلمين المؤسّسة سنة 1931². هذان التّياران اتّسمت علاقتهما بالصّراع الشّديد، مع محاولة كلّ طرف تنصيب نفسه كوصيّ شرعيّ وحصريّ للإسلام وممارساته بالجزائر، وسعيه لإفناء وإقصاء الطّرف الآخر³. لكن الوضع اختلف مع خيارات الدّولة بعد الاستقلال، والتي استفردت بهويّة مهيمنة على مشهد الدّين والسياسة والهويّة بصفةٍ خاصّة؛ فمع الخيارات الإيديولوجيّة (الاشتراكية) المتبنّاة، سيؤدّي ذلك إلى اتّجاه السّلطة إلى نوعٍ من الإقصاء للأخر المعارض لهذه السّياسة، وهو

(1)- قبرة إسماعيل، مستقبل الديمقراطيّة في الجزائر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعّة الأولى، 2002، ص 117.

(2)- Merad Ali, le réformisme musulman en Algérie, de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale, les Editions El Hikma, Alger, Deuxième Edition, 1999, p 109.

(3)- الخطيب أحمد، جمعيّة المسلمين وأثرها الإصلاحيّ في الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، 1995، ص 60.

ما سيؤدّي بالدّولة، سعيًا إلى النّجاح في خياراتها هذه، إلى إحلال نوعٍ من القبضة الحديدية على مختلف الحقول، سواء في تديرها وتوظيفها أو في ممارستها.

أمام هذا التّكريس الأوحد للخيارات السياسيّة والإيديولوجيّة المتبنّاة، على حساب هويّة وقيم الشّعب ومبادئ ثورته، بتعبير الجمعيّات والمعارضة السّريّة، سيظهر عدد من الاتّجاهات والجماعات المعارضة. وكان من هذه الجمعيّات جماعة المؤخّدين ذات التّوجّه الإخواني، التي برز وجودها الفعليّ مع بيانها الشّهير، الذي عنونته في شكل السّؤال التّالي: "إلى أين يا بومدين؟". وقد ضمّ هذا التّيّار بعض العلماء التّقليديّين ممن انتسبوا إلى جمعيّة العلماء المسلمين¹. بعد ذلك، ظهر عدد من الجمعيّات الإسلاميّة، مثل جمعيّة القيم بقيادة الهاشمي التّيجاني، وعبد اللّطيف سلطاني وأحمد سحنون ومحمد مصباح وغيرهم. وبسبب نشاطها السّياسي، خصوصًا سنوات 1964 من خلال مساجد العاصمة، ونادي التّرقّي، ومجلّة التّهذيب الإسلاميّ، بدأت هذه الجمعيّة في الصّدّام مع السّلطة السياسيّة في عهد الرّئيس بن بلّة، ممّا نزعها الأخريرة إلى شروعها في نوعٍ من التّهميش الممنهج للاتّجاه الإسلاميّ في عمومها دون المسّ بثلاثيّة بن باديس "الإسلام ديني والعربيّة لغتي والجزائر وطني».

بعد سنة 1964، اتّجهت السّلطة في موقفٍ معاكسٍ إلى تدير المؤسّسة الدّينيّة (الإسلام الرّسمي) في إطار إصلاحاتها السياسيّة، وذلك لتبرير مشروعاتها الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، ومنها كان سعيها إلى التّوفيق بين الاشتراكيّة والإسلام، وما عرف بأسلمة الاشتراكيّة وأشركة الإسلام، وفقًا لإستراتيجيّة النّفى-التّأكيد، خصوصًا منه فيما يتعلّق بالصّراع الطّبقيّ، وما يعنيه الإسلام في هذا الجانب من عدالة. وهو ما

(1)- بن عون بن عتو، الدّين وتجليّاته في السّلوك الاجتماعيّ للمجتمع الجزائريّ بعد الاستقلال، أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه في علم الاجتماع الدّيني، كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، جامعة سيدي بلعباس، السّنة الجامعيّة 2007-2008، ص 110-111.

يتوافق ويبرّر - حسبهم - الاشتراكية كمشروعٍ للقضاء على الطبقيّة بالجزائر، وتحقيق مجتمع المساواة¹.

هذا الوضع أنتج حركةً إسلاميّةً سرّيّةً، تبنّى إيديولوجيّة الفعل الدّعويّ ومصارعة التيّار اليساري من خلال مؤسّستي الجامعة والمسجد (كنموذج مالك نبي، ملتقى الفكر الإسلامي)²، وذلك في مقابل إصدار السّلطة لمجلّة الأصالّة سنة 1971، لتكون لسان حالٍ تدافع به عن مشروعها الاشتراكيّ (ثلاثيّة الثّورة)³. ثمّ توسّع نشاط التيّار الإسلاميّ بعد هذه الفترة إلى الأحياء والمدن، ممّا نتج عنه انتشار كبير وفوضويّ للمساجد (المساجد الحرّة كنموذج)، والتي أصبحت مجال هيمنة جزئيّة أو كليّة من طرف بعض الجماعات الإسلاميّة السريّة (إمامة، دروس، مواعظ)⁴، والتي استغلّتها كنافذة إيديولوجيّة لتوجيه وتمير خطابات راديكاليّة ومجاهدة للسّلطة، بل وداعيةً للجهاد أيضًا، خصوصًا مع الحضور الكبير والمتنامي للشباب المتحمّس لأفكار هذا التيّار أيّام الجمعة⁵.

هذا عكس وضع المساجد خلال هذه الفترة، كونها كانت فضاءاتٍ مميّزةً لتبلور المعارضات السياسيّة ضدّ السّلطات التي تعاقبت على حكم الجزائر؛ فأمام غياب معارضةٍ علنيّةٍ قبل أحداث أكتوبر 1988، اضطلع المسجد بإذكاء روح المعارضة، ومثّل نافذةً مهمّةً للتعبير عن رفض عنف الخطاب السياسيّ والهيمنة وسياسة الحزب

(1)- سموك علي، إشكالية العنف في المجتمع الجزائري: من أجل مقارنة سوسيوولوجيّة، مخبر التربيّة، الانحراف والجريمة في المجتمع، جامعة عنابة، 2006، ص 269.

(2)- مرجع سابق، ص 270.

(3)- نفس المرجع، ص 270.

(4)- بن عون بن عتو، الدّين وتجليّاته في السّلوك الاجتماعيّ للمجتمع الجزائريّ بعد الاستقلال، مرجع سابق، ص 111.

(5)- نفس المرجع، ص 111-112.

الواحد في مختلف المجالات، خصوصًا منها الدينيّة والهويّاتيّة¹. ذلك أنه، بعد انتصار الثورة الخمينيّة سنة 1979 بإيران، حفّز ذلك دعاة توحيد الدّعوة الإسلاميّة (انعقاد ملتقى العاشور سنة 1979، والذي ضمّ رموز الاتجاه السّلفي-الإصلاحيّ والاتّجاه الإخوانيّ وجماعة الطّليعة، وجماعة التبليغ والاتّجاه الصّوفيّ)؛ وهو ما أدّى إلى خروج الدّعوة من الجامعة إلى الأوساط الشّعبية مع بقائها مقسّمة². وبالمقابل، عرف عهد الرّئيس الشّاذلي بن جديد نوعًا من سياسة الانفتاح والمراجعة للقوانين السّابقة³. ورغم ذلك كان عهده مليئًا بالمعارضات ذات الطّابع الإسلاميّ والثّقافيّ من خلال الحركة الثّقافية البربرية.

إذًا، بذلك عرفت نهاية السّبعينات نوعًا من الانتقال من الاحتجاج غير المنظمّ إلى الاحتجاج الواعي عبر شخصيات قياديّة وازنة، في مقابل ليونة موقف السّلطة تجاه حركة الدّعوة، حيث كانت تروم استراتيجيات السّلطة من وراء ذلك إلى تحقيق التّوازن بين مختلف التّيارات، وكذا إلهاء هذه التّيارات المتصارعة إيديولوجيًّا ببعضها البعض، بعيدًا عن مشروعات الدّولة. ممّا أدّى، بين 1980 و1986، إلى تحوّل ذلك الصّراع إلى عنفٍ مادّيّ بين هذه التّيارات⁴. وفي نفس الوقت كان ذلك سببًا في ظهور بعضها الآخر، الذي تبوّأ خيارًا متطرّفًا على غرار جماعة بويعلّي الجهاديّة سنة 1984.

انتهى الفصل الأوّل من تجاذبات الحقلين السّياسيّ والدينيّ، ومن خلالهما الهويّة بأحداث أكتوبر 1988، والتي كشفت عن أزمة شرعيّة عميقة للنّظام الحاكم، ودخوله

(1)- الإدريسي عبد العزيز برضوان، إشكاليّة الديمقراطية في الجزائر: المجال السّياسيّ والمجال الدينيّ (بحث في العلاقة بين المجالين)، مؤسّسة محمد حسن الوزّاني، المغرب، ط1، 1998، ص 52-53.

(2)- أبو عامود محمد سعد، "البناء التّنظيمي لجماعات الاسلام السّياسيّ في الوطن العربيّ وأثره في السّلوك السّياسيّ لهذه الجماعات (مصر كحالة للدراسة)"، من الكتاب الجماعي: الحركات الإسلاميّة والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 302.

(3)- سموك علي، إشكاليّة العنف في المجتمع الجزائريّ: من أجل مقارنة سوسيولوجيّة، مرجع سابق، ص 270.

(4)- نفس المرجع، ص 272-273.

في نوعٍ من تعطلٍ ونهايةٍ صلاحيةٍ، ما عرف بالشرعية الثورية. كل ذلك أجاج الصراع أكثر على السلطة باسم الهوية العربية والإسلامية، وأدى فيما بعد إلى عنف العشرية السوداء. وقبل موعد هذا العنف الدموي، ستبادر السلطة مع مطلع سنة 1989، إلى مراجعة سياساتها وإيديولوجياتها، حيث استتجه مجبراً إلى خيار التعددية السياسية. وكان من بين تبعات وإفرازات هذا القرار، تأسيس أحزابٍ وتنظيماتٍ إسلاموية، ستحاول بعد توقيف المسار الانتخابي سنة 1991، فرض هوية مهيمنة بالقوة على مشهد الدين والسياسة والثقافة بالجزائر.

إذاً، ومع اشتداد عنف الجماعات المسلحة باسم الدين والهوية المهيمنة والمطلقة، لجأت الدولة إلى تأميم وتقنين الحقل الديني في مكُوناته وممارساته، أكثر من ذي قبل؛ وفي نفس الوقت توظيفه أمنياً وسياسياً وهوياتياً. ولتحقيق ذلك أكثر، كانت الالتفاتة إلى الإرث الصوفي كقوةٍ كامنةٍ، يمكن -بعد فرملتها- أن تساعد في حلّ الأزمة وتحقيق السلم والتوازن المنشودين. وفي السياق ذاته، وأمام الخيارات المحدودة للسلطة، وفي ظلّ الأزمة العميقة والمشددة، قامت بالترخيص لإعادة تأسيس جمعية العلماء المسلمين سنة 1991. وفي شهر ماي من نفس هذا التاريخ، دفعت بجمعية الطرق الصوفية إلى التأسيس تحت مسميات اتحاد جامعة الزوايا الطرقية، بعد أن خمد نشاطها لأكثر من 30 سنة من الاستقلال.

هذا التاريخ لم يكن بريئاً، فهو يأتي بعد سنةٍ من فوز جبهة الإنقاذ (يونيو 1990)، وقبل 7 أشهر من الانتخابات التشريعية التي فازت بها الجبهة. وهو في نفس الوقت يعكس المسعى إلى تحقيق إستراتيجيتين: الأولى كانت لعبةً سياسيةً من النظام لتحقيق التوازن مع الإسلام الوهابي المتنامي، والحدّ من تطوره وانتشاره، ودخوله في صراع

معها¹، أما الإستراتيجية الثّانية، فكانت من طرف الزّوايا والطّرق الصّوفيّة نفسها، والتي وجدت الفرصة الممكنة والسّاحة للعودة ضمن ما يُعرف بالإسلام الرّسمي للدّولة. ومع منتصف التّسعينات، اشتدّت أزمة الدّولة بعد أن اغتيل الرّئيس الأسبق محمد بوضياف بمدينة عنابة. ومع تعدّر استتباب الأمن بفعل سعي كلّ طرف (السلطة والجماعات المسلّحة) إلى تحقيق هويّة مهيمنة ومستبدّة، برزت أطراف سياسيّة سعت إلى الحوار بين جيش الإنقاذ الإسلاميّ والسلّطة إبان فترة حكم الرّئيس لمين زروال. كُُلّل ذلك نهاية سنة 1997 بهدنة، امتدّت حتى مجيء الرّئيس عبد العزيز بوتفليقة إلى سدّة الحكم سنة 1999، والتي رُسمت في اتّفاق نهائيّ لدخول هذه الجماعة في وئام مدنيّ، مع التزام السلّطة بالعفو الشّامل على أعضائها سنة 2000.

على مستوى الحقل الدّينيّ، احتوت السلّطة ضمنها إسلامها الرّسميّ كلّاً من الإسلام الشّعبيّ وإسلام الزّوايا. واعتبرتهما جزءاً لا يتجزّأ من التّراث الهويّاتيّ والدّينيّ للجزائريّين. في هذا السّياق، تعتبر فترة مجيء الرّئيس بوتفليقة الفترة الأزهى للإسلام الشّعبيّ والصّوفيّ عموماً. وقد استغلّت السلّطة منابره وشيوخه في مختلف المناسبات والاحتجاجات الكبرى لدرء الصّدأ وتحقيق السّلم. ومن ذلك ترسيم قانونيّ الوئام والمصالحة الوطنيّة، مروراً بما سمّي بأحداث السّكر والزّيّت، والتي تزامنت مع انطلاق الثّورات العربيّة سنة 2011، وانتهاءً بأحداث غرداية سنة 2015، واحتجاجات منطقة القبائل في الأشهر الأخيرة من سنة 2017 باسم المطلب الهويّاتيّ واللّغويّ، حيث كُُلّل ذلك مسبقاً بالتّنصيب على اللّغة الأمازيغيّة كلغةٍ وطنيّةٍ في تعديل الدّستور سنة 2002، واعتماد رأس السنّة الأمازيغيّة يّناير يوماً وطنياً مدفوع الأجر بداية سنة 2018.

(1)- الراسي جورج، الدّين والدّولة في الجزائر من الأمير عبد القادر... إلى عبد القادر، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2008، ص 233.

ثالثا: خطاب الهوية الإسلامية في النصوص الرّسميّة للدّولة الجزائريّة

إبراز الهوية الدّينيّة الإسلاميّة للدّولة في الجزائر والتنّصيب عليها حظي بمكانةٍ مهمّةٍ في إيديولوجيّة جبهة التّحرير الحاكمة، فطبع الاشتراكيّة الجزائريّة، وانعكس ذلك أكثر من خلال منظومة التّشريعات والمواثيق والدّساتير الرّسميّة. والبداية مع دستور 1963 الذي نصّ في (مادته 04) على أنّ "الإسلام دين الدّولة". وأضاف أنّ "الدّولة تضمّن لكلّ فرد احترام آرائه ومعتقداته وحرّيّة ممارسة الأديان"¹. وأضاف في (المادّة 39) أنّه "يمكن لكلّ مسلمٍ جزائريّ الأصل بلغ عمره 35 سنة على الأقلّ، ومُتمتّع بحقوقه المدنيّة والسياسيّة أن ينتخب رئيسًا للجمهورية". وهنا يظهر تأكيد المشرّع الجزائريّ على عنصر الإسلام لكلّ من يريد التّرشّح للرّئاسة، بعدها يأتي القسم بالله كمتغيّر مبرز للدّين والمشروط القيام به من طرف الرّئيس في (المادّة 40)².

لا يختلف الأمر مع النصوص الدّستوريّة الأخرى، التي أعقبت الدّستور السّابق. فما هو مجمل في ذلك في المادّة (02) من دساتير 1976 و1989 و1996، وكذا تعديلي 2002 و2008 التي بقيت نفسها، وأكّدت من جديد على أنّ "الإسلام دين الدّولة"، كما اشترط في (المادّة 107) من دستور 1976 على دين الإسلام بالنّسبة للمترشّح مع بلوغه سنّ الأربعين كاملة. وهو الأمر نفسه الذي ورد في (المادّة 70) من دستور 1989، و(المادّة 73) من دستور 1996 وتعديلي 2002 و2008. ويلحق هذا بنفس الأبواب بنصوص (المادّة 110) من دستور 1976 و(المادّة 73) من دستور 1989، و(المادّة 76) من دستور 1996 وتعديلي 2002 و2008، والتي نصّت جميعها على الحلف باليمين من طرف رئيس الجمهورية، ومن ذلك قسمه بالله العظيم، والعمل على احترامه للدّين

(1)- الجمهورية الجزائرية الديمقراطيّة الشّعبية، دستور 1963، الباب الأول، المادّة 04، ص 04.

(2)- الجمهورية الجزائرية الديمقراطيّة الشّعبية، دستور 1963، المادّة 39، ص 08.

الأمر لا يختلف إلى حدٍ كبيرٍ مع المواثيق التي عرفتها الجزائر بعد الاستقلال. ومنها ما ورد في ميثاق 1976، الذي ربط بين الإسلام والاشتراكية بالقول: "حتى بات تجلّي الإسلام رمزياً في صورةٍ مختصرةٍ لهويّةٍ نضاليّةٍ لتمير النصوص الرّسميّة للدولة"². بالمقابل، أكّد أنّ "الإسلام دين الدولة وأحد المقومات الأساسيّة في الشّخصيّة الوطنيّة، وهو دين النّضال والصّرامة والعدل والمساواة، وأنّ الثّورة (الاشتراكيّة) لا تندرج تماماً في المنظور التّاريخي للإسلام؛ فقد جاء الإسلام، كما يقول ميثاق 1976، بمفهومٍ رفيعٍ للكرامة الإنسانيّة، حيث يدين العنصريّة وينبذ النّعرة الشّعوبيّة واستغلال الإنسان للإنسان، وبأنّ المساواة المطلقة التي نادى بها الإسلام، تنسجم وتتلاءم مع كلّ عصرٍ من العصور". ويضيف بالقول: "وسيتزايد إدراك الشّعوب الإسلاميّة بأنّها، حين تعزّز كفاحها ضدّ الإمبرياليّة وتسلك طريق الاشتراكية بكلّ حزم، ستقوم على أحسن وجهٍ بما تفرضه العقيدة الإسلاميّة من واجبات". وفي الأخير، ذلك يتوافق وأهداف الثّورة الاشتراكيّة، ومنها تحرير الإنسان من الاستغلال³.

في سياق ذي صلة، أشار الميثاق الوطنيّ 1976، إلى ما آل إليه العالم الإسلامي فيما تعلّق بممارسات الدّين، وما ارتبط به من ظهورٍ للخرافات والشّعوذة وانتشار العقليّات التي تعيش على الماضي⁴، والتي اعتبرت في إيديولوجيّة الخطاب الدّيّ الرّاديكالي من

(1)- الجمهورية الجزائريّة الديمقراطيّة الشّعبيّة، جبهة التّحرير الوطنيّ، دستور 1976، الباب الأوّل، الفصل الأوّل، المادّة 02، والباب الثّاني، الفصل الثّاني، المادّة 107، ص 13، 42-43. وأنظر للمقارنة والاستزادة: دستور 1989، الباب الأوّل، الفصل الأوّل، المادّة 02. والباب الثّاني، الفصل الأوّل، المادّة 70، ص 07، 21-22. ودستور 1996، الباب الأوّل، الفصل الأوّل، المادّة 02 والباب الثّاني، الفصل الأوّل، المادّة 73، ص 12، 4-13. وتعديلي 2002 و2008.

(2)- بهادي منير، مفهوم الخصوصيّة الثّقافيّة في الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر، وقائع الملتقى أيّ مستقبل للأنثروبولوجيّة في الجزائر؟ مرجع سابق، ص 113.

(3)- الميثاق الوطنيّ 1976، ص 25-27.

(4)- الميثاق الوطنيّ 1976، ص 26.

نتائج انحطاط المحتوى الثقافيّ الدينيّ وتوثين الدّين بطقوسٍ خارجةٍ عنه. هذا الطّرح الذي نصّ عليه الميثاق الوطنيّ في هذه النّقطة، عدّ مسبقًا من طرح الإصلاحيين الذين وضعوه في باب الشّرك، إلّا أنّ همّ الدّولة حينذاك انصبّ على توظيف جميع الوسائل، والأطر الممكنة لخطابها السّياسيّ والإيديولوجيّ في التّأسيس لدولةٍ اشتراكيّةٍ لا تتصادم ومبادئ الهويّة الإسلاميّة.

إنّ تبنيّ الدّولة لإسلام اشتراكيّ والموسوم بالإسلام الرّسميّ، لم يؤدّ بها إلى إلغاء إسلام الرّوايا والقطيعة التّمائية معها، رغم أنّنا نسجّل أنّه مع بداية سنة 1971، حينما قامت السّلطة في إطار إيديولوجيّة السّياسة الاشتراكيّة المنتهجة في التّنميّة، وما عرف حينذاك بالثّورة الرّزاعيّة، بمصادرة العديد من الأراضي، ومنها أراضي الوقف التي كانت مصدر الدّخل والرّأسمال الاقتصاديّ، الذي تتغدّى منه الرّوايا وطقوسها. وبذلك حرمت هذه الأخيرة من أهمّ عنصر مادّي مدعّم لاستمرارها، إلّا أنّ ذلك لم يفنها، وظلّت مستمرة في وجودها من خلال توفيرها لمصادر مادّية أخرى للاستمرار، منها اشتراكات وتبرّعات مريديها وأتباعها والجماعات المنتمية إليها¹.

بالمقابل، كان الصّراع مع جمعيّة الإصلاح ومختلف الجمعيّات الدّعوية وحركات الإسلام الأخرى، التي عرفتها البلاد بعد الاستقلال، والتي كانت تعارض الخيارات السّياسيّة التي انتهجتها السّلطة حينذاك. وفي ظلّ ذلك، أقدمت السّلطات المتلاحقة في الجزائر على وضع عددٍ من شيوخ هذه الجماعات تحت الإقامة الجبريّة على غرار الشّيخ البشير الإبراهيمي مثلاً، إلى غاية وفاته سنة 1965، وكذا تصفية آخرين، مثل مصطفى بويعلي الذي اختار النهج المسلّح ضدّ السّلطة.

(1)- بن أحمد أحمد، "الوعدة في الغرب الجزائريّ، أصولها وتطوّرها - دراسة اجتماعيّة وثقافيّة-"، أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه في الفنون الشعبيّة، إشراف سنايسي رابع، قسم الثّقافة السّعيّة، جامعة تلمسان، السّنة الجامعيّة 2006-2007، ص 150.

ومع منتصف الثمانينات، أصدرت السلطة الحاكمة ميثاق 1986، الذي نصّ في بابه الأول على أنّ "الشعب الجزائريّ هو شعب عربيّ مسلم، والإسلام هو دين الدولة وأحد المقومات الأساسية للشخصية الوطنية الجزائرية". وهو نفس مضمون الخطاب الذي ورد بميثاق 1976. ولم يختلف الأمر في بقية النقاط الأخرى. غير أنّ هذا الميثاق عاد للربط بين بُعد الإسلام والثورة التحريرية، ثمّ الإسلام والمشروع الثقافيّ من خلال تقديمه الإسلام كدينٍ يقدم الحوافز، ويمكن الشخصية الوطنية من التطوّر، وهو كعقيدة وممارسات وقيم تمجّد الفكر وتحثّ على الاجتهاد، وتحفّز على العمل، وتعطي الأخلاق مفهومًا نضاليًا. وذلك أحسن ضمان للانتصار في معركة البناء والتشييد، وهنا يبرز الربط بين الإسلام والسياسة المنتهجة خلال هذه الفترة¹.

يعود ميثاق 1986 إلى التّحديات التي واجهت السلطة السياسية والمجتمع في فترة الثمانينات، خصوصًا منها ذلك الذي مسّ الحقل الدينيّ وبالأساس جانب الممارسات منه، حيث يقول في النقطة الثالثة من الباب الأول: "إنّ مسيرة التّمنية قد أفرزت أنماطًا من السلوك تأثرت بمحيط يجانب الدين الصحيح، ويتنافى مع التقاليد والإيجابيّ من العادات، ويستعمل لغة مغالطة تعتبر ذلك مظهرًا للحدّاث والتّعاطي مع العصر. وقد أفرز ذلك كله ادّعاءً متطرّفًا يزعم أنّ الإسلام مجرد تاريخ مضي، وأنّ الدين لا علاقة له بالثورة. كما تسبّب هذا الادّعاء في بروز ادّعاء متطرّف هو الآخر يحصر الإسلام في مجموعة من الشكليات، ويطالب الإنسان المسلم بالتزام عددٍ من المظاهر البعيدة عن الدين الحقّ، مثبّطة لأعمال الفكر، معاديةً للاجتهاد"، وقد انتهى مضمون هذا الميثاق إلى القول: "لذلك يجب أن يكون كلّ واحد واعيًا أنّ التمسك بتعاليم الإسلام لا يعني الاقتصار على أداء شعائره؛ فالإسلام له مضامين تحثّ على العدالة الاجتماعية، وتندّد

(1). جبهة التحرير الوطنيّ، الأمانة العامة الدائمة للجنة المركزيّة، الميثاق الوطنيّ 1986، الباب الأول، الفصل الأول، ص 15-16.

بسلطان المال، وطاغوت الثروة المادية، وهذا ما جعل الجزائر تُقدم على الأخذ بالاشتراكية، واثقةً أنّها باقية على تمسّكها بالإسلام. ذلك أنّ الاشتراكية التي انتهجتها، ليست مستمدة من مذهبٍ أجنبيٍّ حاولت محاكاته وتقليده، بل هي مستمدة من طبيعة التجربة الثورية الجزائرية [...] وفي هذا الإطار ينبغي النظر إلى التجربة الجزائرية وهي تؤكد تمسّكها بالإسلام، وتعلن أخذها بالاشتراكية [...] إذن، فالتأكيد على التمسّك بالإسلام، والإلحاح على اختيار الاشتراكية، ينبع كلاهما من جذور ثورة نوفمبر، وليست مجرد محاولة سياسية لإيجاد توازنٍ شكليٍّ بين الإسلام والاشتراكية [...] وبسلك طريق الاشتراكية بكلّ حزم، سيقوم على أحسن وجهٍ بما تفرضه العقيدة الإسلامية من واجبات، ويكون قد قام بواجبه نحو ربّه، ونهض بما يجب تجاه وطنه، والتزم الوفاء لتاريخه، وعبّد الطريق السويّ للقادم من الأجيال¹.

عمومًا، إنّ الدلالة الحقيقية، التي نبحت عنها في تحليلنا هذا، لا تكمن في حجم وعدد النصوص القانونية التي تضمّنت الإشارة إلى الإسلام، بل ما يهّمنا في ذلك، هو الخطاب الضمني للدولة تجاه أشكال الدين والتدين، ومن خلاله هوية الدولة والشعب في الجزائر، ومنه مثلاً التصوّف ومؤسّساته وطقوسه، غير أنّنا لم نجد ما يشير إلى ذلك، ما عدا الذي أُشير له من خلال موثيق 1976 و1986، والتي نصّت صراحةً من خلال الإشارة إلى الخرافات والشعوذة التي لصقت بممارسة الدين بالجزائر². لذلك حاول النظام السياسيّ الترويج لإسلامٍ تقدّميٍّ لا يتناقض والاختيارات السياسية والإيديولوجية التقدّمية للسلطة السياسية. وبالمقابل، عملت هذه السلطة على

(1)- الميثاق الوطني 1986، نفس المرجع، ص 17-18.

(2)- الميثاق الوطني 1976، نفس المرجع، ص 26.

إضعاف تأثير كتلة العلماء المعارضة لها.¹ ومنه، فإنّ البارز من خلال هذا الخطاب، هو أهميّة الدّين كمكوّنٍ أساسيٍّ في الهويّة، وفي مضمون ومحتوى مختلف المواثيق التي عرفتها الجزائر منذ الاستقلال إلى اليوم. ويعكس، بالمقابل، اتّجاه هذه السّلطة نحو محاولة تقنين هذا الحقلوفق دور التّصرّف والتّدير له الموكول إليها، واستغلاله في مختلف مشاريعها، سواء في التّركيّة أو في كسب المشروعيّة.

رابعاً: أشكال وصور التّدير السّياسي للدّينيّ والهويّاتيّ بالجزائر

بعد تحصيل غنيمة الاستقلال، اتّجهت السّلطة في الجزائر لتوطيد أركانها إلى وضع جميع الحقول تحت وصايتها. ومن ذلك كان تأميم الحقل الدّينيّ والهويّاتيّ بجميع تشكّلاتهما، في إطار عمليّة الأدلجة التي كان يسعى إليها السّياسي. وفي هذا السّياق، يجب التّأكيد على أنّ تناولنا للعلاقة بين حقلي الدّين والسّياسة في علاقتهما بإشكاليّة الهويّة، هو توجّهٌ منّا إلى محاولة موضّعة جميع مكوّنات هويّتنا الدّينيّة الإسلاميّة، سواء في شقّها الفقهيّ-العالم أو الصّوفيّ والشّعبيّ. هذا الأخير يحوز من المدركات الدّينيّة لجزءٍ هامٍّ من المجتمع الجزائريّ خصوصاً منه الرّيفيّ، حيث تندمج دون تعارض عبادة الله بعبادة الأولياء، واتّخاذهم وسطاء معه، مع اعتبار ذلك من الإسلام، والأولياء الصّوفيّون هم ممثّلون له، "والإسلام هو ما يفعلونه"².

إذاً، هذه الموضّعة تبيّن لنا كيف أدلج الدّين في شموليّته في عهد السّياسة الاشتراكيّة، ولعب على أوتاره كمكوّنٍ أساسيٍّ للهويّة الجزائريّة "الإسلام والعروبة". وهو ما نحاول الوقوف عليه ضمن حيثيّات هذا الجزء من البحث، حيث تمّ تأميم هذا

(1)- الهرماسي عبد اللّطيف، "الحركات الإسلاميّة في المغرب العربيّ: عناصر أوليّة لتحليل مقارن، من الكتاب الجماعي: الحركات الإسلاميّة والديمقراطيّة: دراسات في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1999، ص 311.

(2)- GEERTZ Clifford, Observer l'islam: changements religieux au Maroc et en Indonésie, traduit par GRASSET Jean- baptiste, éditions Découverte, Paris, 1992, pp 65-66.

الحقل مع الإشارة إلى التّضيق على الحركة الإصلاحيّة ومعها مختلف الجماعات الأرثوذكسيّة. وكذا الطّرفيّة التي دخلت بدورها في عمليّة احتضار، وأصبح إسلامها حيس جدران الزّوايا والمدارس القرآنية خصوصًا منها الصّحراويّة، التي لم يعرف أفرادها تفاقماً بالمعنى الذي يحيل على العقلنة الدينيّة والأسلمة الأرثوذكسيّة بالشّكل الذي عرفه الشّمال، سواء في فترة الاستعمار، أو في عهد الدّولة الوطنيّة، حيث عرفت المجموعات السّكانيّة بالجنوب أقلّ نسبةً من التّفّتت. وبالمقابل أكبر نسب الاعتقاد في الأولياء والزّوايا.

في المقابل، ورغم التّضيق -كما سلف الدّكر- عرفت الجزائر إسلامًا دعويًّا تنامي بعد الاستقلال، كان سليلًا للحركة الإصلاحيّة، التي انطلقت منذ ثلاثينيّات القرن الماضي، والتي كانت لها إيديولوجيّتها في مواجهة الطّرق والزّوايا، ومختلف الطّقوس والتّقاليد المرتبطة بها، والمصنّفة أرثوذكسيًّا في خانة الشّرك والبدع، التي عكّرت صفو الشّريعة والدّين الإسلاميّ؛ حسب ادعائها.

إذًا، إنّ ما يبدو من خلال ملاحظتنا لنسق العلاقة بين الدّينيّ والهويّاتيّ من جهة، والسّياسيّ من جهةٍ أخرى في الجزائر الاشتراكيّة، يتمثّل في أنّ نوعًا من التّعارض الإيديولوجيّ نشأ بين السّلطة والحركة الإصلاحيّة من جهة، والاتّجاه اليساريّ من جهةٍ أخرى، مع غياب وتغييب في نفس الوقت للزّوايا والطّرق عن السّاحة، حيث اتّجهت السّلطة -كما سلف الدّكر- إلى محاولة إنتاج إسلامٍ رسميٍّ على مقاسها، يواكب التّطلّعات العقلانيّة (التّقدميّة) والتّنمويّة، ويحافظ على الثّوابت المقدّسة للهويّة الجزائريّة الممثّلة في الإسلام والعروبة والوطن.

هذا التّوجّه السّياسيّ الاشتراكيّ، رغم عدم حاجته إلى بعض الأطراف التي همّشها، إلّا أنّه بالمقابل، كان في حاجةٍ إلى أدلجة الدّين لصالحه، والهيمنة عليه كوصيّ شرعيٍّ

على ممارساته؛ فقد جعل من المساجد والمجلس الإسلامي الأعلى، الذي أسسه فيما بعد، قنوات للتّوطيد لإيديولوجيّته، مثلما استعمل في الثّمانينات بعض العلماء "كمحمّد الغزالي ويوسف القرضاوي"¹ بعد إطلاق جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، وذلك لتقوية البعد الدّينيّ لإيديولوجيّته. كما وظّف قبلها وبعدها بعض المنابر الإعلاميّة والفكريّة الأخرى، التي كانت لسان حالٍ وأداةً تعبويّةً بامتياز لعرض وتزكيّة إيديولوجيّته الدّاعية إلى تأسيس مجتمعٍ اشتراكيّ والتّوطيد له إلى نهاية فترة الثّمانينات. هذا جعل من بقيّة الأطراف، إمّا أن تتّجه إلى العمل السّريّ، كما هو حال الحركات الدّعويّة الإسلاميّة، أو تتّجه إلى الاستكانة خلف الأبواب وجدران الزّوايا والكتاتيب، كما هو حال التّصوّف والطّرق، رغم بقاء جزءٍ من مظهرها الممارساتيّ الممثل في المواسم والوعادات مستمرّاً دون انقطاع.

السّلطة إذاً، كمّمت الأفواه وضيّقت على الحرّيّات، وبالمقابل أنتجت مبرّرات سياستها بتكليفها للنّصوص، وإنتاجها لقنوات تصريف خطاها عبر أدلجة نصوص الدّين للتّصديق على سياستها وتحقيق شرعيّة ذلك. وبالتالي لم يكن لمختلف مكوّنات الحقل الدّينيّ والفاعلين فيه. ومن ذلك، مثلاً، الزّوايا والطّرق لهم نصيب من هذه السّياسة. لكنّ التّحوّلات التي ستعرفها الجزائر، ابتداءً من أحداث أكتوبر 1988، وفشل إيديولوجيّة الشّرعيّة التّاريخيّة والتّنمويّة، وكلّ أدوات القمع المستعملة من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى ركوب حركة الدّعوة الإسلاميّة باتّجاهها الإصلاحيّ، بقيادة الشّيخ أحمد سحنون والسّلفيّ بقيادة علي بلحاج، الأحداث وطموحهم لدولةٍ إسلاميّة، سيحتّم على السّلطة الالتفات إلى الدّين، لتسخر في مرحلةٍ أولى إسلامها الرّسميّ، الذي صنعت أدواته، حيث وجّهت ثقل المسجد والمجلس الإسلامي الأعلى، الذي كان يترأسه

(1). تاكليه راي ونيكولاس غفوسديف، نشوء الإسلام السّياسي الرّاديكالي وانهيائه، ترجمة. بستاناني حسان، دار السّاقى، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 73.

الشيخ أحمد حماني، ومفتشي الشؤون الدينية المركزيون، رغم ذلك فرض التحوّل الفجائي والقسري ضرورة اتّجاه السّلطة إلى حلّ حاسم للأزمة¹.

لقد كان تعديل الدّستور في سنة 1989 أوّل بوادر ذلك، حيث كان أوّل القرارات المتّخذة في إطار الإصلاحات السّياسيّة بعد أحداث أكتوبر 1988 هو اتّجاه السّلطة من عهد الأحاديّة الحزبيّة إلى التّعديديّة. هذه الأخيرة ستكون بداية لصعود مدّ الإسلام السّياسيّ. ومعه ستُفرز الانتخابات البلديّة والتّشريعيّة سنة 1991 فاعلين سياسيين جُدد يتبنّون إيديولوجيّة الإسلام السّياسيّ. لكن بعد إلغاء المسار الانتخابيّ سنة 1991، الذي أفرز صعود حزب الجبهة الإسلاميّة للإنقاذ (FIS) كقوّة حزبيّة إسلاميّة مهميمة على مشهدي الدّين والسّياسة، بعد فوزها السّاحق بأغليبيّة المقاعد بفعل تمكّنها بسرعة من عمليّة تعبويّة لجماهير كثيرة خصوصًا منهم "المستضعفون، والذين يحكم تهميشهم اجتماعيًّا، وبحكم صفة التّسرّع المعروفة عنهم منذ الأزل، مهينين لاتباع كلّ حركة تبشّر بالخلّاص"². وقد تمكّن (FIS) أن يجد فيهم نقطة دعمٍ ثابتة، ممّا مكّنه من الفوز على حزب جبهة التّحرير الوطنيّ (FLN) الذي تهاوى، وأصبح قاب قوسين خارج خريطة الفعل السّياسيّ في جزائر التّعديديّة.

ونتيجةً لظروفٍ يبقى الجزء الأكبر منها مُلغزًا، أو أنّ تفسيره أوّل بتأويلات مختلفة، تمّ إلغاء المسار الانتخابيّ من طرف السّلطة، ممّا أدّى بعد ذلك، إلى دخول البلاد في دوامة أزمةٍ عاصفةٍ، انتقل معها العنف من مجرد عنفٍ رمزيٍّ إلى عنفٍ مادّيٍّ شديد الوطء بين الطّرفين. ولكن مع استحالة حلّ الأزمة عسكريًّا، اتّجهت السّلطة إلى إعادة

(1)- عروس الزّبير، "الدّين والسّياسة في الجزائر (انتفاضة أكتوبر 88 نموذجًا)"، من الكتاب الجماعي: الإسلام والسّياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص 185-186.

(2)- الهرماسي محمد عبد الباقي، "الإسلام الاحتجاجيّ في تونس"، من الكتاب الجماعي: الحركات الإسلاميّة المعاصرة في الوطن العربيّ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط5، 2004، ص 293.

صياغة ومراجعة سياساتها، بما يمكنها من إعادة ضبط الحقل الديني وترميمه بالشكل، الذي يخدمها سياسياً وأمنياً، ويمكنها من إبقاء الغنيمة والسلطة والعقيدة في يديها. وبالتالي انفرادها بهوية مهيمنة ومستبدّة.

في هذا الشأن، يمكن القول إنّ الدين الرّسنيّ الذي اعتمدت السلطة تفسيره، كان بما يتوافق ومصالحها، وتعزيز مكانتها؛ فالدين ظلّ أداةً ميسورةً للسياسة تستغله لتشريع وجودها وشرعيّتها مرّة، ولتبرير مظالمها مرّة أخرى. كما أنّ علاقة التّواطؤ التي قامت بين السلطة وعلماء الدين نشأت وفرضتها مصالح مشتركة، دفعتهم للتعاون من أجل المحافظة على الوضع القائم ومقاومة التّغيير الاجتماعي¹.

هذا الأخير جاء قسرياً وعنيفاً. ولأجل تخطّي صدمته المجتمعيّة العامّة نتيجة ما أفرزته هذه المرحلة من تجربة للإسلام الحركيّ الجهاديّ والتكفيريّ بالخصوص، اتّجهت السلطة السياسيّة في الجزائر إلى تسخير مجموعة برامج ومواثيق سياسيّة، وقّرت لها الحشد والشرعيّة الشعبيّة، كما التفتت إلى الإسلام الصّوفيّ والطّرقّيّ ومختلف مناسباته؛ فالإرث الصّوفيّ "رغم نشوئه في بيئة دينيّة وثقافيّة مغلقة، ولكن دون نزوعه للعنف وتقاليد²". وبالتالي، كان لزاماً لتوازن مهدّدات السلطة، أن تنقذ التّصوّف ومؤسّساته وطقوسه وتبعثه من جديد، اعتباراً لما يمثّله من قوّة كامنة اجتماعيّة وثقافيّة ودينيّة، قادرة- بعد فرملتها من طرف السلطة- على المساهمة في حلّ جزء هامّ من الأزمة السياسيّة العميقة، وتحقيق السّلم والتّوازن المنشود من طرف السلطة والمجتمع.

(1)- شكري غالي، "العرب بين الدين والسياسة"، من الكتاب الجماعيّ: الإسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص 88.

(2)- بلقزيز عبد الإله، الدّولة والمجتمع، الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط1، 2008، ص 97.

إذاً، في ظلّ الأزمة المجتمعيّة التي عاشتها البلاد، احتاجت السّلطة إلى الحلول المثلى لتلجيم المجتمع، وتحقيق الأمن الاجتماعيّ، خصوصاً في فترات اشتداد العنف المسلّح، الذي جُوبه بعنفٍ مضادٍّ من طرف السّلطة. وفي خضمّ هذا الحوار العنيف، خمدت أطرٌ وخطابات أخرى، وكادت أن تموت، مثلما جرى للصّوفية وزواياها، التي لم تلعب دوراً كان سيمكّمها من إرجاع بريقتها زمن المأساة، وانتهت حتّى مواسمها أمام حالة اللّامن. إلّا أنّه، ومع جنوح أطراف السّلطة، وبعض الجماعات المسلّحة إلى السّلم والوئام، ومن ثمة المصالحة، أعيدت الزّوايا والطّرق إلى مسارها التّاريخي، لتلعب دورها، كحليفٍ استراتيجيٍّ وفيّ للسّلطة، وفي تعزيز السّلم والتّسامح الاجتماعيّين ضدّ التّطرّف. كما أصبحت رمزاً لتأصيل الهويّة الجزائريّة المتأزّمة، وبذلك صارت مؤسّساتها وأفواه شيوخها منابر للمساندة والموازرة الرّمزية والإستراتيجيّة والسياسيّة والإيديولوجيّة للسّلطة. كما استغلّت هذه الأخيرة الزّوايا وجعلتها نافذةً مهمّةً للتأثير والتّواصل مع المجتمع، وكان في حضورها ومشاركتها (السّلطة السياسيّة) في مختلف مناسبات الزّوايا كسبلمزيدٍ من الشّرعيّة، وحتّى توهيم بالامتداد والتّداخل بين السّياسي والمقدّس، كما يقول جورج بالاندييه¹.

عموماً، إنّ استغلال السّلطة لهذا النّمط من الإسلام ولمختلف مناسباته، سواء من خلال مشاركتها أو حضورها الرّمزيّ والمادّي، لا يُعدّ اعتبارياً، بل إنّ ذلك يحمل في طيّاته نوع الخطاب الضّمّي، والبلاغ الرّمزيّ للمجتمع بتواصلية المعنى الرّمزيّ بين هذا المقدّس والسّياسي؛ فالسّلطة السياسيّة في الجزائر، تستغلّ في العادة هذه المناسبات التي تقيمها الزّوايا والجماعات المحليّة، لتمرير بعض مشاريعها أو لشرعنة (Légitimation) بعض ممارساتها وتوجّهاتها وإيديولوجيّاتها.

(1)- بالاندييه جورج، الأنثروبولوجيا السياسيّة، ترجمة جورج أبو صالح، منشورات مركز الانتماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 83.

خامساً: إشكالية الشرعية والتوظيف السياسي للدين والهوية

ما نقصده من هذا المبحث، هو محاولة تبيان علاقة السياسي بالديني والهوياتي في جانبه الوظيفي، وحثماً يمرّ هذا عبر المقاربة الكلية للحقل الديني الإسلامي، كمكوّن أساسي في الهوية الجزائرية. هاته الأخيرة تجمع في جانب ممارسة الدين بين ما هو نصّي وما هو شعبيّ، وتتعامل معه كحقلٍ واحدٍ غير أنّ المختلف هو شكل التعامل والتقاطع وإستراتيجيا الطرف السياسي تجاه الحقل الديني-الهوياتي. لذلك تحدّد السلطة دائماً الآليات والسبل لأدلجة الأطياف المشكّلة لهذا الحقل، بحيث تهدم بعض أجزائه وتعيد ترميمها بما يخدم عنصرها السياسي.

من ناحية ثانية، إذا كانت شرعية السلطة في الجزائر قد انبنت في أسسها الأولى على المصدر الثوري التاريخي، فإنّها بعد الاستقلال وبعد الهزات المختلفة، كان لابدّ لها من شرعيّات متعدّدة، تحقّق لها هيبتها ووجودها وسلطتها؛ أي إنّها كانت بحاجة ماسّة، كما يقول غرامشي (A. Gramsci) "إلى قدرٍ من القبول والرّضا الاجتماعيين"¹. ولأجل إعلاء السياسي في إطار الهيمنة عن بقية الحقول، وجعله الوصيّ الأمر في إطار تثبيت دعائم الدولة الاشتراكية، ومن ثمّة تحقيق شرعيّتها، كان لزاماً على السلطة السياسيّة، في إطار "عملية إقناع المحكومين بهذه الشرعيّة، أن تمتلك الأدوات الإيديولوجية التي تبرّر لها سلطانها في وعي الجمهور. وتقود هذا الوعي الجمعي إلى التّسليم بالحاجة الموضوعية إليها وإلى وظائفها. وبالتالي، إلى ترجمة ذلك الوعي إلى ولاء"². فكان الحقل الدينيّ كمكوّن أساسي للهوية، أحد الأجهزة التي وظّفت في خدمة السياسي، حيث تمّت حقلنته وأدلجته، بما يتوافق وأسس المجتمع والسياسة الاشتراكية. فأنّج لنا هذا

(1)- بلقزيز عبد الإله، الدولة والمجتمع، مرجع سابق، 2008، ص 43.

(2)- نفس المرجع، ص 44.

النظام "الإسلام الاشتراكي"، بوصفه النموذج الديني¹ الأمثل للتطور، بعدما أفرغت بعض نصوصه، وأولت أخرى بما يتوافق وإيديولوجيته، حتى أصبح الإسلام في منظوره لا يتنافى وإيديولوجيته الاشتراكية، وهوية الدولة بعد الاستقلال.

في إطار ذلك، بقي التصوّف الطّرقى مستمرًا في مناطق بعينها. وبالمقابل، تراجع في أخرى، وتوارى عن الحضور الذي كان يميّزه قبل الاستقلال. على النقيض من ذلك، واصل الإسلام الإصلاحي لجمعية العلماء المسلمين حضوره، ولو بسرّيّة في كثير من الأحيان، ومن خلال جمعيات إسلاميّة، وذلك خصوصًا بعد اصطدامه مع توجهات السّلطة التي حاولت في النهاية -وكما سبق الذّكر- إعادة تهديم بعض أجزائه، وترميمها من جديد في شكل إسلامٍ رسميٍّ يتوافق وإيديولوجيتها.

لأجل كلّ هذا إذن، ولكسب مزيد من الشّرعيّة، اتّجهت السّلطة كما يبدو إلى عمليّة أدلجة الدينيّ بشكلٍ يخدم إيديولوجيتها الاشتراكية لأجل الهيمنة، وكانت قبل ذلك قد استعملت مختلف وسائل القهر لأجل السّيطة. لكن مع فشل هذه السّياسة "القوّة وحدها لا تصنع شرعيّة"² خصوصًا مع أحداث أكتوبر 1988، كان لابدّ من تسخير أجهزتها الإيديولوجيّة الأخرى لتحقيق شرعيّة الإقناع، فاستغلّت المساجد والمجلس الإسلاميّ الأعلى ومفتّئي الشّؤون الدينيّة المركزيّين³. لكنّ ذلك لم يؤدّ إلا إلى مزيد من الصّدّام لاتّجاه كلّ الأطراف سواء منها السّلطة أو ممثلي الإسلام السّياسي، أو الرّاديكالي إلى "احتواء الإسلام وتأويله في العقيدة الخاصّة بكلّ طرف"⁴، حيث تعتبر السّلطة نفسها الوصيّ على الإسلام المتسامح، بينما حركات الإسلام الرّاديكالي، رأّت ضرورة تغيير

(1)- غيلنز إرنست، مجتمع مسلم، ترجمة أحمد أبوبكر باقادر، دار المدار الإسلامي، ط1، 2005، ص 317.

(2)- بلقزيز عبد الإله، مرجع سابق، ص 43.

(3)- عروس الزبير، مرجع سابق، ص 185-186.

(4)- برهان غليون، نقد السّياسة: الدّين والدّولة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1993، ص 266.

التّظام ولو بالقوّة والقفز مكانه لتطبيق ما تعتبره شريعة إسلاميّة، وإرجاع الدّولة إلى أصلها وهويّتها الحقيقيّة.

أدى هذا إلى نتيجة معروفة، أزمة أمنيّة وعشريّة وُصفت بكلّ ألوان الطّيف الأحمر والأسود وغيره. كلُّ أراد خلالها أن يفرض سلطته ومن ثمّة شرعيّته، كما استعمل كلّ طرف أدوات ووسائل القهر لأجل السّيطرة. لكن أمام صعوبة تحقّق ذلك، اتّجهت السّلطة ومعها بعض الجماعات الإسلاميّة المسلّحة إلى وسائل الإقناع عبر سنّ تدابير الرّحمة 1995* ثم قانون الوثام المدنيّ 1999**، واستكمل ذلك بميثاق السّلم والمصالحة الوطنيّة 1999*** سنة 2006، بعد التّصويت عليه "بنعم" في استفتاء شعبيّ بتاريخ 26 سبتمبر 2005.

صاحب هذه القوانين انفتاح السّلطة على وسائل الإسلام التّقليديّ، الممثل في التّصوّف عبر طرقه ومؤسّساته ومواسمه المختلفة، باعتباره نموذجًا لقوّة كامنة من شأن فرملتها جيّدًا من طرف السّلطة، أن تكون طرفًا مهمًّا لهما، خصوصًا في ظلّ العداء التّاريخيّ والعقديّ بين الإسلام التّقليديّ (الطّرقّيّ والشّعبيّ) والإسلام الإصلاحيّ، والحركات الإسلاميّة الرّاديكاليّة الأخرى. ومع نهاية التّسعينيات وبداية تطبيق موثيق الوثام المدنيّ، عاد التّصوّف وزواياه وطقوسها للانعقاد بالعديد من المناطق الجزائريّة، مثلما تعدّدت المؤتمرات والملتقيات والنّدوات الوطنيّة والدّولية الخاصّة بالتّصوّف تحت الرّعاية السّامية لرئاسة الجمهوريّة.

* أمر رقم 95-12 المؤرّخ في 25 رمضان 1415 هجري، الموافق لـ 25 فبراير 1995 ميلادي المتضمّن تدابير الرّحمة.
** أمر رقم 99-08 المؤرّخ في 29 ربيع الأول عام 1420 هجري، الموافق لـ 13 يوليو عام 1999 ميلادي المتعلّق باستعادة الوثام المدنيّ.

*** الأمر رقم 06-01 المؤرّخ في 28 محرم 1427 هجري، الموافق لـ 27 فبراير 2006 المتضمّن تنفيذ السّلم والمصالحة الوطنيّة، الجريدة الرّسميّة رقم 11.

(¹) - بلقزيز عبد الإله، الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص 44.

هذا يعكس نوعاً من المزاوجة في الأساليب الإيديولوجية التي اعتمدها السلطة حينذاك، من جهة سنّ وتنفيذ تدابير الوثام والمصالحة عبر الوسائط القانونية، ومن جهة أخرى إعادة بعث وتسخير الأطر الدينية التقليدية والرسمية المختلفة (المساجد والزوايا، المواسم ومختلف المناسبات الأخرى)، كأساليب للإقناع. ومن ثمة تحقيق الهيمنة. في مقابل ذلك، استمرت السلطة في استعمال وسائل القهر والقوة والإخضاع، ومن ثمة بحثها عن السيطرة لتحقيق في الأخير شرعية السيطرة والهيمنة معاً، وفقاً لمفهوم غرامشي والتوسير (Gramsci et L. Althusser)¹.

لأجل الوقوف على هذه العلاقة، وبحث السلطة السياسية في ثنايا ذلك عن شرعيتها، ارتأينا أن نتخذ منحنى تطورياً، عبر مسار زمني لبعض الأحداث البارزة التي تؤثر في بعض عناصرها على شكل شرعية الدولة الوطنية الفتية بعد الاستقلال، حتى وإن كانت لا تزال شرعية السلطة حينذاك مؤسرة بشرعية ثورية. لكن ذلك لم يكن ليتعزز ما لم تتمكن السلطة في إطار سياساتها المجتمعية المختلفة أن تُطعمه بشرعيات من نوع آخر (شعبية ودينية وسياسية)، خصوصاً مع اتجاه السلطة إلى التأسيس لمعالم دولة اشتراكية.

إنّ تحقيق شرعية ذلك، جعل السلطة تحتوي وتؤول وتسخر مختلف الوسائل والأدوات والأجهزة، بما يخدم مصالحها وسياستها. ومن ثمة ما يحفظ لها فرص السيطرة والهيمنة خصوصاً، حتى وإن بدا ذلك حاملاً لبذور التناقض، أو حتى الضرر الواضح لعدد الفئات الاجتماعية. وفي سبيل كلّ هذا، كان اللّعب على استراتيجية الدين والمقدس جزءاً من كلّ بحث السلطة عن احتوائه لصالحها لتحقيق مزيد من مشروعيتها من خلاله، ما دامت كما يقول جورج بالاندييه "تملك السيطرة التامة على

(1) بالاندييه جورج، الأنثروبولوجيا السياسية، مرجع سابق، ص 93.

المقدّس، وتستطيع استخدامه لصالحها في جميع الأحوال [...] مثلما قد يكون المقدّس حدًّا للسلطة والاعتراض عليها"¹.

خلاصة

محاولة فهم علاقة الدولة والدين والهوية بالجزائر حتم علينا من خلال هذا البحث ضرورة تقصي ذلك، عبر مقارنة سوسيولوجية اتخذت المنحى التفكيكي والكرونولوجي في البحث. وكانت البداية بطرح مكان العلاقة بين الحقلين وإشكالية الهوية بالجزائر، بعدها كانت القراءة التطورية والكرونولوجية لعلاقة السياسي بالدين والهوياتي بالجزائر، مروراً بالوقوف عند خطاب الهوية الإسلامية في النصوص الرسمية للدولة الجزائرية. وفي المبحث الرابع، كان التوقف بالبحث عند أشكال وصور التدبير السياسي للديني والهوياتي بالجزائر. وكانت خاتمة هذه المباحث التطرق إلى إشكالية الشرعية والتوظيف السياسي للدين والهوية بالجزائر. عمومًا، إن مسعانا من خلال هذا البحث كان يروم محاولة الكشف عن علاقة السلطة السياسية بحقل الدين والهوية في جانبها المرتبط بالمدرجات الإسلامية للشعب الجزائري. وكان لزامًا، لأجل تفكيك هذه العلاقة، تحديد عددٍ من الأبعاد والمؤشرات التي يمكنها الكشف عن ظاهر وباطن هذه العلاقة، ممّا مكّنا في الأخير من فهم كيفية توظيف وتدبير وأدلجة الديني والهوياتي لصالح السلطة وشرعيتها ومشاريعها وإيديولوجياتها منذ استقلال الدولة الوطنية إلى اليوم.

في الأخير، تبقى الدولة في الجزائر تبحث عن شرعية سلطاتها من خلال تصريف الفعل الديني والهوياتي وتدبيره وإدارته، وفق ما يتوافق وحاجاتها. وبالمقابل، تبقى الهوية أحد أهم وأبرز الإشكالات التي استعصى حلّها، رغم كلّ محاولات الإفراج والتبني للهوية

(1) - نفس المرجع، ص 95-96.

الجزائريّة في تركيبها الفيلولوجيّة اللّغوية، والدّينيّة والعرقية. غير أنّ أدلجة وتسييس واستغلال ذلك، يمكن أن يصيب هذه المساعي بالفشل والأزمة. ومعه تستمر أزمة الهوية، وتطرح نفسها بشكلٍ مستديمٍ ضمن مفاصل جسد ونسيج المجتمع والدّولة بالجزائر.

المراجع المعتمدة:

اللغة العربيّة:

1- الإدريسي عبد العزيز برضوان، إشكالية الديمقراطية في الجزائر: المجال السياسي والمجال الديني (بحث في العلاقة بين المجالين)، مؤسّسة محمد حسن الوزاني، المغرب، ط1، 1998.

2- أبو عامود محمد سعد، "البناء التّنظيمي لجماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي وأثره في السلوك السياسي لهذه الجماعات (مصر كحالة للدراسة)"، من الكتاب الجماعي: الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1999.

3- بالاندييه جورج، الأنثروبولوجيا السياسيّة، ترجمة جورج أبو صالح، منشورات مركز الانتماء القومي، بيروت، ط1، 1986.

4- بلقزيز عبد الإله، الدّولة والمجتمع، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

5- بلقزيز عبد الإله، الدولة والمجتمع: جدليات التّوحيد والانقسام في المجتمع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.

6- بن أحمد أحمد، "الوعدة في الغرب الجزائري، أصولها وتطوّرها - دراسة اجتماعيّة وثقافيّة-"، أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدّكتوراه في تخصّص فنون شعبيّة، إشراف سنايسي رابح، قسم الثّقافة الشّعبية، جامعة تلمسان، السّنة الجامعيّة 2006-2007.

7- بن عون بن عتو، الدين وتجليّاته في السلوك الاجتماعي للمجتمع الجزائري بعد الاستقلال، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في علم الاجتماع الديني، إشراف مجاود

محمد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم علم الاجتماع، جامعة سيدي بلعباس،
السنة الجامعية 2007-2008.

8-بهادي منير، مفهوم الخصوصية الثقافية في الخطاب الأنثروبولوجي المعاصر، من
وقائع الملتقى أي مستقبل للأنثروبولوجية في الجزائر؟، منشورات الكراسك (CRASC)،
تيميمون 22، 23، 24 نوفمبر 1999.

9-الخطيب أحمد، جمعية المسلمين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية
للكتاب، 1995.

10-تاكيه راي وغفوسديف، نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهاره، ت. بستاني
حسان، دار الساق، بيروت، ط1، 2005.

11-الرّاسي جورج، الدّين والدّولة في الجزائر من الأمير عبد القادر إلى عبد القادر، دار
القصة للنشر، الجزائر، 2008.

12-سموك علي، إشكالية العنف في المجتمع الجزائري: من أجل مقارنة سوسيوولوجية،
مخبر التربية، الانحراف والجريمة في المجتمع، جامعة عنابة، 2006.

13-سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية: رؤية
من خلال الحدث الجزائري، من الكتاب الجماعي: الحركات الإسلامية والديمقراطية:
دراسات في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.

14-شكري غالي، "العرب بين الدين والسياسة"، من الكتاب الجماعي: الإسلام
والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995.

15-قيرة إسماعيل وآخرون، مستقبل الديمقراطية في الجزائر، مركز دراسات الوحدة
العربية، بيروت، ط1، 2002.

16- عروس الزبير، "الدّين والسياسة في الجزائر (انتفاضة أكتوبر 88 نموذجاً)"، من الكتاب الجماعي: الإسلام والسياسة، موفم للنشر، الجزائر، 1995.

17- غليون برهان، نقد السياسة: الدّين والدّولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1993.

18- غيلنز إرنست، مجتمع مسلم، ت. باقادر أبو بكر أحمد، دار المدار الإسلامي، ط1، 2005.

19- الهرمسي عبد اللطيف، "الحركات الإسلامية في المغرب العربي: عناصر أولية لتحليل مقارن"، من الكتاب الجماعي: الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.

20- الهرمسي محمد عبد الباقي، "الإسلام الاحتجاجي في تونس"، من الكتاب الجماعي: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2004.

22- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 58، مرسوم تنفيذي رقم 13 - 377 مؤرخ في 5 محرم عام 1435 هـ الموافق 9 نوفمبر سنة 2013، والمتضمن للقانون الأساسي للمسجد. الباب الأول: "أحكام عامة"، المادة 3، والصادرة بتاريخ 14 محرم 1435 هـ، الموافق لـ 18 نوفمبر 2013، الجزائر.

23- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دستور 1963.

24- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جهة التحرير الوطني، دستور 1976.

25- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جهة التحرير الوطني، الميثاق الوطني 1976.

26-جبهة التحرير الوطني، الأمانة العامة الدائمة للجنة المركزية، الميثاق الوطني
1986.

27-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دستور 1989.

28-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دستور 1996.

29-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، تعديل 2002، بمقتضى قانون رقم
03-02 مؤرخ في 27 محرم عام 1423 الموافق 10 أبريل سنة 2002، يتضمن تعديل
الدستور.

30-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، تعديل 2008، بمقتضى قانون رقم 19
- 08 مؤرخ في 17 ذي القعدة عام 1429 الموافق 15 نوفمبر سنة 2008 يتضمن التعديل
الدستوري.

اللغة الفرنسية:

- GEERTZ Clifford, Observer l'islam: changements religieux au Maroc et en
Indonésie, traduit par GRASSET Jean- baptiste, éditions Découverte, Paris,
1992.

- Merad Ali, le réformisme musulman en Algérie, de 1925 à 1940, essai
d'histoire religieuse et sociale, les Editions El Hikma, Alger, Deuxième
Edition, 1999.

إشكالية الهوية وامتداداتها التربوية

تحليل بعض مضامين الخطابين السياسيين والتاريخيين المدرسيين

ذ. علي موريف

باحث بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

مقدمة

تُقدّم هذه المساهمة قراءةً تحليليةً وتركيبيةً لبعض مضامين الخطابين السياسيين والتاريخيين المدرسيين حول مظاهر تطوّر إشكالية الهوية المغربية وإعطاء نظرة بانورامية حولها¹، من خلال التركيز في المحور الأول من هذه الدراسة على أبعاد ثلاثة، وهي: البعد الجغرافي وما يتصل به من عناصر ومؤشرات لصيقة الصلة بإشكالية الهوية، فيما يقدّم البعد المرتبط بالدين والمقدس نظرة عن كيفيات تطوّر هذين المعطين، من خلال استخراج أهمّ العناصر الدالة على تطوّر الهوية في مجال الدين والمعتقد. أمّا البعد الأخير، فقد تمّ التركيز فيه على مجمل العناصر الهوياتية المتعلقة بالمجالين الثقافي واللغوي وما يرتبط بهما من قيم وطقوس وأعراف جماعية ذات حمولة قيمية تُحيل على الهوية.

أمّا المحور الثاني، فقد تمّ التركيز فيه على عينة من المؤشرات ذات الصلة بتدريس مادة التاريخ، بوصفها مادةً دراسيةً حاملةً للقيم والمعايير والأفكار والتصورات حول

1- Rapport stratégique 2016: Panorama du Maroc dans le monde, Publié par Institut Royal des Études Stratégiques, Février 2016. Consulté le 29 avril 2019. URL: <http://www.ires.ma/wp-content/uploads/2016/10/PANORAMA-2016.pdf>

الماضي والحاضر واستشراف آفاق المستقبل؛ وتتمثل هذه المؤشرات في المؤشر المجالي، من خلال استحضار طبيعة وكيفية حضوره في المضامين المدرسية لمادة التاريخ، مع استحضار أهميّة المقارنة في هذا الباب. ثمّ المؤشر الزمنيّ عبر رصد التفاضل المعياريّ بين الفترات التاريخيّة في محتويات نفس الدّراسة، وتفسير أسباب ذلك؛ وأخيراً تسليط الضّوء على بعض التّيمات والقضايا الحسّاسة ذات العلاقة بالشّأن المجتمعيّ مثل التّمثّلات حول المرأة والأقليات وبعض القضايا التاريخيّة المهمّشة.

1. مؤشرات تحوّل الهوية في الخطاب السياسيّ:

سنحاول، من خلال هذا المحور، رصد مؤشرات تطوّر الهوية في الخطاب السياسيّ للمغرب الرّاهن، مع العمل على تحليل بعض دلالات ذلك التّطور. ومن أجل إجراء هذه المقاربة التحليليّة القائمة على رصد مضمون الخطاب السياسيّ وتحليله، يقوم هذا المحور على رصد العناصر الكبرى الدّالة على تطوّر الهوية من التّصوّر اليعقوبيّ والأحادي، إلى المنظور التّعدديّ القائم على مبدأ المكوّنات والمرتكزات وفق منظور تراكميّ. ويستند هذا التّحليل إلى مقارنة مبنية على ثلاثة أبعاد؛ وهي: البعد الجغرافيّ، البعد الدّيني والقداسة، البعد الثّقافي واللّغويّ.

1. البعد الجغرافيّ والمجاليّ:

تتفاوت مكانة البعد الجغرافيّ في كلّ من مضامين الوثيقة الدّستورية والخطب الملكيّة والخطاب الحزبيّ، ثمّ خطاب المجتمع المدنيّ. وتتغيّر تلك المكانة حسب كلّ مرحلة، بحيث يبدو تأثير السّياق السياسيّ واضحاً في موقعة المغرب ضمن محيطه الجغرافيّ والجيوسراتيجيّ. وإذا كان دستور 1996 قد ركّز على الانتماء القاريّ للدّولة المغربيّة، فإنّ دستور 2011 اعترف، بحديثه عن «الرّافد الإفريقيّ»، بإحدى مكوّنات المجتمع المغربيّ المنحدرة من جذور جنوب-صحراويّة. ويكتسي هذا التّحوّل دلالات

كثيرة، لعل أبرزها إحداث تناغم بين التركيبة المجتمعية للمغاربة، وبين تطوّر مفهوم الهوية على المستوى الرّسمي، لاسيّما في سياقٍ سوسيوسياسي إقليميّ شهد تحولاتٍ عميقة، سواء في ليبيا أو في الصّحراء الكبرى؛ هذا فضلاً عن الالتزامات والتّعهدات التي أخذتها الدّولة المغربيّة على عاتقها تجاه مختلف آليات الأمم المتّحدة لحقوق الإنسان، وخاصّة منها الحقوق اللّغويّة والثّقافيّة والهويّاتيّة.

في علاقة المغرب بمحيطه الإقليمي والدّولي، حسب دستور 2011، سجّل تحوّل ملحوظ في انتماء المغرب؛ حيث انتقل من الانتماء لـ«المغرب العربيّ الكبير» إلى التّصريح بالانتماء لـ«الأمة العربيّة والإسلاميّة»، وما يقتضيه ذلك من «توطيد وشائج الأخوة والتّضامن مع شعوبها الشّقيقة»¹. ورغم تحوّل الحديث عن القطب الوحدويّ المغاربيّ من «اتّحاد المغرب العربيّ» إلى «الاتّحاد المغاربيّ»، وما يُصاحب ذلك من تعقّل وتطوّر في الجهاز المفاهيميّ المهيكّل للدّستور، في مجال الهوية، نحو الإنصاف والمساواة بين جميع المكونات المجتمعيّة، لازال هناك تعلق وتشبّث أحادي الاتّجاه في الانتماء الثّقافيّ والحضاريّ للمغرب، عبر التعلّق بـ«الأمة العربيّة والإسلاميّة»، من خلال التّركيز على «وشائج الأخوة التي تربطه بشعوبها الشّقيقة»². ومن الرّاجح أنّ التزام دستور 2011 بالعمل على بناء الاتّحاد المغاربيّ، باعتباره خياراً استراتيجيّاً، قد يكون مؤشّراً جديداً نحو إعادة التّفكير، تدريجيّاً، في السّياسة الخارجيّة للمغرب تجاه القضايا الإقليميّة والقارّيّة في ظلّ التّحولات الجارية. وهو توجّه منخرط في مسار إعادة الاعتبار للعمل

¹- أنظر ديباجة دستور 2011. يمكن الاطلاع على الدّساتير المغربيّة السّتة في الموقع الإلكترونيّ للوزارة المكّفة بالعلاقات مع البرلمان والمجتمع المدني على الرّابط الآتي:

<http://www.mcrcp.gov.ma/constitution.aspx?Lg=Ar&Rub=37>.

²- ديباجة دستور المغرب لسنة 2011.

الإقليمي والقاري، ووضعه على سُلّم الأولويات في السياسة الخارجية للمغرب¹.

وفي مضمون الخطب الملكية، فقد كانت خطب الملك الراحل الحسن الثاني، تتحدث عن انتماء المغرب إلى «المغرب العربي» والدعوة إلى هوية المجال المغربي. في حين تُبرز خطب الملك محمد السادس، فكرة الانتماء إلى «الأمة الإسلامية» و«المجتمع الإسلامي» ثم «الجدور الإفريقية»². أما خطاب الأحزاب السياسية، فيتراوح في مجمله، بين ضرورة الاهتمام بـ «قضايا الوطن العربي»، وتعزيز «فعالية المغرب العربي الكبير» أو تقوية الروابط بين «المنطقة المغربية والعربية»، كما يقرّ بذلك خطاب بعض مكونات قطب اليسار³. ويقابله لدى بعض تيارات القطب المحافظ⁴، عبارات ومفاهيم من قبيل «مشرق-مغرب»، ثم «الأمة العربية والإسلامية» و«قضايا الأمة»؛ في الوقت الذي نجد فيه تطورًا ملحوظًا في اتجاه تكريس فلسفة التعدّد لدى بعض المجموعات السياسية التي ندرجها ضمن مجموعات فيمخاض التشكّل⁵. ومن ثمّ فهي تتحدث عن ضرورة «إدراج المغرب ضمن فضائه الجغرافي والإفريقي والمتوسّطي»⁶، فضلًا عن

¹ رغم الإكراهات والتحديات التي تعوق مسيرة الانخراط الكلي للمغرب في شؤون القارة الإفريقية في ما مضى، إلا أنّ التوجّه الجديد، في مجال العلاقات التجارية والاقتصادية، قد يوحى بمستقبل تطبعه علاقات متميّزة للمغرب تجاه مجمل القضايا الإفريقية في المجالات السياسية والدبلوماسية والثقافية.

² مقتطف من بعض خطب الملك محمد السادس، للمزيد أنظر:

<http://discoursh2.abhato.net.ma/rech1.asp>

³ نقصد بهذا القطب بعض مكونات اليسار، وهي: حزب التقدم والاشتراكية وحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية.

⁴ نقصد به بالدرجة الأولى حزب العدالة والتنمية وحزب الاستقلال باعتبارهما امتدادًا للسلفية التقليدية المغربية.

⁵ نقصد بذلك بعض التشكيلات السياسية غير المعترف بها، ومنها: الحزب الديمقراطي الأمازيغي المغربي، حزب الأمة، حزب البديل الحضاري. وتجدر الإشارة إلى أنّ مجموعة من الفاعلين في حقل الأمازيغية، منذ سنة 2015، وهم في يحاولون تأسيس حزب سياسي أطلقوا عليه اسم "حزب تامونت للحريّات"، وذلك قصد المشاركة في الحياة السياسية انطلاقًا من المرجعية الأمازيغية (الأعراف الأمازيغية، اللغة الأمازيغية، التاريخ والقيم الأمازيغية، التنظيم الجماعي... إلخ).

⁶ أنظر القانون الأساسي للحزب الديمقراطي الأمازيغي المغربي، منشور في الرابط الآتي:

<http://www.amazighworld.org/communication/download/5%20statut%20du%20parti%20democratique%20amazigh%20marocain%20-doc%20en%20arabe.pdf>

الاعتراف بالمنظور التعددي للهوية المغربية في بعدها الجغرافي من خلال ذكر «مغربٍ متعددٍ موحدٍ يقرّ بدولة الجهات»¹، ومندمجٍ ضمن فضاء جذوره الإفريقية والمتوسطية. وبدوره يتميز خطاب المجتمع المدني بتعددية واضحة حول تصوّر البعد الجغرافي للهوية المغربية؛ بحيث يقرّ خطاب بعض المنظمات السياسية-الدينية² بعبارات من قبيل «الأمة الإسلامية» و«الأخوة العربية» و«العالم الإسلامي»، ثم «وحدة العرب والمسلمين». هذا في الوقت الذي نجد فيه مضمون خطاب المنظمات الحقوقية يعجّ بمفاهيم أكثر تعددية بحيث تدرج المغرب ضمن فضائه الإفريقي والمتوسطي مثل «شمال إفريقيا» و«المغرب الكبير» و«البلدان المغاربية والشرق الأوسط». ونفس الأمر ينطبق، في مجمل الأحوال، على الجمعيات الثقافية المحسوبة على الحركة الأمازيغية والحركة الديمقراطية المغربية، إذ غالبًا ما تُوظف عبارات لها علاقة بالوصف الجغرافي أكثر مما لها علاقة بالتحديد الإثني أو الثقافي أو العرقي. ومثال ذلك هو «الوعاء المتوسطي» و«البلدان المغربية» و«المغرب الكبير».

2. البعد الديني والقداسة:

طُرحت إشكالية التمييز بين الشأن الديني والقداسة وبين العمل السياسي منذ أمدٍ بعيدٍ، إلا أنها استجدت أكثر في ضوء التحوّلات السوسيوسياسية والثقافية والقيمية الزاهنة التي يعيشها المجتمع المغربي. غير أنّ «الدور السياسي للإسلام لن يمثل قطيعةً شاملةً مع الماضي، إذ إنّ التجاذب بين الحاكم والمحكوم حول الاستئثار بأصحّ القراءات التأويلية للمعتقد شيءٌ ثابتٌ لم ينقطع أبدًا. والسبب في هذا، أنّ الإسلام مرتبطٌ ارتباطًا

¹ - نفس المرجع.

² - نقصد بهذه المنظمات أساسًا، جماعة العدل والإحسان وحركة التوحيد والإصلاح الإسلاميتين اللتين تعتمدان المرجعية الإسلامية منطلقًا لتأطير قضايا المجتمع ومعالجتها.

وثيقًا بمجال السياسة»¹، بل أكثر من ذلك تموقع المرتكز الديني في عمق الرهانات السوسيوسياسية للمغرب الراهن. ويساهم ذلك في تقليص المسافة الضرورية بين المعتقد، باعتباره شأنًا فرديًا، وبين الممارسة السياسية وتدير الشأن العام باعتبارها فضاءً للمنافسة بين الفاعلين، لاسيما وأنّ تصدّر المعتقد لكافة زوايا الحقل السياسي لن يقوم إلا «بتعميق التعارض بين التدين التقليدي والحداثة بالنسبة لمجتمع سبق أن عرف تقلبات ناتجة عن اقتحام شيء من العلمانية لحياته اليومية»².

في هذا الإطار، يعكس الدستور قدرًا من الانسجام مع مقتضيات تلك التحولات، بحيث تمّ الاعتراف بالرافد العبري كجزء من مكونات الهوية. وإن دلّ ذلك على شيء، فإنّما يدلّ على شقّ الطريق نحو الأفق الرّحب للتعددية الدينية التي ميّزت على الدوام، بتفاعلها المنتج، بنية المجتمع المغربي. ومع ذلك، لم يتحقّق مطلب الدولة المدنية³ الذي لطالما شكّل مطلبًا قويًا يهدف إلى ضمان حياد الدولة ومؤسساتها تجاه معتقدات وأديان المجتمع، ممّا أعاد تحديد هوية الدولة من خلال عبارة «المملكة المغربية دولة إسلامية»⁴.

ومع ذلك، يظلّ المستجدّ الأبرز في الدستور الأخير هو ارتكاز الدولة المغربية على

¹ تاريخ المغرب: تحيين وتركيب، المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، إشراف وتقديم محمد القبلي، مطبعة عكاظ الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى، 2011، ص.649.

² تاريخ المغرب: تحيين وتركيب، نفس المرجع، ص.652.

³ من الأهمية بمكان التمييز بين مفهومي البلد والشعب من جهة وبين مفهوم الدولة من جهة أخرى. واستنادًا إلى هذا التمييز طالبت بعض تيارات الفكر والرأي داخل المجتمع المغربي لحظة صياغة دستور 2011، وفي ظلّ النقاش حول طبيعة الدولة المغربية؛ هل هي دولة إسلامية أم دولة مدنيّة، بإدراج عبارة "المغرب بلد إسلامي" أو "الشعب المغربيّ شعب مسلم" بدل عبارة "المملكة المغربية دولة إسلامية" كما تضمّنّها تصدير دستور 1996، والتي احتفظ بها دستور 2011. والملاحظ أنّ عبارة "المملكة المغربية دولة إسلامية" وردت في الفقرة الأولى من تصدير دستور 1996، بينما وضعها دستور 2011 في الفقرة الثانية لصالح عبارة "المملكة المغربية دولة ديمقراطية يسودها الحقّ والقانون". وهذه التراتبية في الأولوية لها دلالات سياسية عميقة. أي إنّ ما تصدّر ديباجة الدستور هو عبارة "الدولة الديمقراطية"، وهو ما يتعيّن الانتباه إليه من قبل المهتمّين والباحثين.

⁴ - أنظر دستور المغرب لسنة 2011.

الاختيارالديمقراطي الذي يعكس البُعد الحضاريّ المنفتح للإنسان المغربيّ، مع استحضار الدّين الإسلاميّ السّمح وتأويله الإيجابيّ على مستوى الخطاب العامّ الذي لا يربط، بالضرّورة، كلّ الظواهر الاجتماعيّة والسياسيّة والثّقافيّة والقيميّة إلى مبدأ واحدٍ، ولا يُضجّي بالبُعد التاريخانيّ للمجتمع، ويضع مسافة مقتدرة بينه وبين سلطة التّراث بشكلٍ يجنّب شلّ «فاعليّة "العقل" في شؤون الحياة والواقع»¹. وكذلك تحييد مبدأ القداسة عن شؤون الدّولة والمجتمع².

في الخطاب السّياسيّ، نلاحظ تحوّلًا في الخطب الملكيّة من التّركيز على كون المغرب «ملكيّة دستوريّة دينها الإسلام»³، مع اقتران الدّين الإسلاميّ باللّغة العربيّة؛ بحيث إنّ «اللّغة التي بدونها لا تصحّ الصلاة، ولا يكون المسلم مسلمًا»⁴، إلى الاهتمام بالبُعد الصّوفيّ للدّيانة الإسلاميّة (العقيدة الأشعرية-المذهب المالكيّ-التصوّف السّنيّ على طريقة الجنيد)⁵، من خلال الفصل بين اللّغة والدّين، مع التّركيز على قيم التّسامح والانفتاح. وقد تمّ التّعبير عن ذلك صراحةً منذ سنة 2003، بحيث تمّ التّدكير بكون المغاربة تمسّكوا على الدّوام ب«قواعد المذهب المالكيّ، المتّسم بالمرونة في الأخذ بمقاصد الشّريعة والانفتاح على الواقع، وعملوا على إغنائه باجتهاداتهم، مؤكّدين ملاءمة اعتداله لروح الشّخصيّة المغربيّة، المتفاعلة مع الثّقافات والحضارات»⁶.

¹ - أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، المركز الثّقافي العربيّ، الطبعة الثالثة، 2007، الدار البيضاء، ص. 33.
² - لأوّل مرّة في تاريخ التجربة الدّستورية المغربية يتمّ رفع صفة القداسة عن رئيس الدّولة، كما هي متضمّنة في الفصل 23 من دستور 1996، بالقول: إنّ «شخص الملك مقدّس لا تُنتهك حرّمته»، وتعويضها بالتّوقير والاحترام وفق الصّيغة الجديدة الواردة في الفصل 46 من دستور سنة 2011، وهي: «شخص الملك لا تُنتهك حرّمته، وللملك واجب التّوقير والاحترام».

³ - أنظر دستور المغرب لسنة 1996.

⁴ - مقتطف من خطاب الملك الحسن الثاني، للمزيد أنظر: <http://discoursh2.abhatoo.net.ma/rech1.asp>

⁵ - أنظر الموقع الرّسمي لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة: <http://www.habous.gov.ma>

⁶ - مقتطف من خطاب الملك محمد السادس بتاريخ 30 يوليوز 2003، أنظر:

<https://www.diplomatie.ma/arab/DiscoursRoyaux/tabid/1701/vw/1/ItemID/5049/language/ar-MA/Default.aspx>

أما خطاب الأحزاب السياسيّة، فيتراوح في مجمله، بين الدّعوة إلى الفصل والتمييز بين الشّؤون الدّينيّة والشّؤون السياسيّة، وربط المعتقد والقداسة بالمنظور الكونيّ القائم على فلسفة احترام حقوق الإنسان والمواطن، وعدم التّمييز «على أساس الأصل أو العرق أو الدّين أو الجنس»¹، مع الإشارة إلى سلطة إمارة المؤمنين في قضايا الدّين والعقيدة²، وبين التّفكيك بـ«تعاليم الإسلام، المحفوظ بلغة القرآن، والدّاعي إلى الشّورى بين النّاس»³، والتّشبّه بـ«المرجعيّة الدّينيّة للمملكة» مع «صيانة مكانة المرجعيّة الإسلاميّة وتشجيع القيم الأخلاقيّة المرتبطة بها». هذا فضلاً عن التّركيز على العامل الزّمانيّ للفصل بين الفترات التّاريخيّة في تاريخ المغرب بُغية إبراز مركزيّة اللّحظة التّأسيسيّة ذات المكانة الرّمزيّة في تاريخ الإسلام، من خلال ذكر العمر الزّمانيّ للدّولة المغربيّة «القائمة منذ 12 قرناً»⁴.

وفيما يتعلّق بخطاب المجتمع المدنيّ، فأغلب منظّماته تنطلق من مبدأ كونيّة حقوق الإنسان بما يُمكن الإنسان من حقوقه الأساسيّة، بدون تمييز بسبب «اللون أو الجنس أو اللّغة أو الدّيانة أو الرّأي أو الأصل القوميّ أو الاجتماعيّ أو الملكيّة أو صفة الولادة إلى غير ذلك من الحقوق»⁵. ومن ثمّ، يصبح الدّين والمعتقد شأنًا خاصًّا بالفرد وداخل نطاقه الشّخصيّ.

1 - نصّ مذكرة حزب التّقدم والاشتراكية حول الإصلاحات الدّستورية لسنة 2011، ص.07. أنظر الموقع الإلكتروني للحزب: www.pps.ma

2 - ورد هذا المضمون في جلّ المذكرات التي رفعتها الأحزاب السياسيّة خلال فترة تعديل الدّستور سنة 2011.
3 - ورد ذلك من بين الأهداف المسطّرة ضمن القانون الأساسي لحزب الاستقلال، أنظر الموقع الرّسمي للحزب: <http://www.istiqlal.ma/1/>

4 - نصّ المذكرة التي تقدّم بها حزب العدالة والتنمية إلى اللّجنة الاستشاريّة لمراجعة الدّستور، والموسومة بـ مذكرة حزب العدالة والتنمية حول الإصلاحات الدّستورية، ص.02. للمزيد أنظر نصّ المذكرة على الرّابط الإلكتروني الآتي: <http://www.addoustour.net/Doc/040411-Modakirapjd.pdf>

5 - مذكرة المطالب الأساسيّة، الجمعية المغربيّة لحقوق الإنسان، 2011. للمزيد أنظر الموقع الإلكتروني للجمعية: www.amdh.org.ma

3. البُعد الثقافي واللغوي والقيمي:

إنّ المتصفّح لفصول دستور 1996، سيلاحظ في الشقّ المتعلّق بالبُعد الثقافي واللغوي للهويّة المغربيّة، أنّه كرّس الطابع الأحادي للهويّة المغربيّة بنظره تستبعد رؤية المغرب دون بُعده العربيّ كأساسٍ وحيدٍ ومركزيّ، يُهيمن على باقي الأبعاد الأخرى التي يقرّها واقعه التاريخيّ واللّسانيّ والسّوسولوجيّ. وذهب هذا التّصوّر مذهب إدراج المغرب على أساس كونه «جزءًا من المغرب العربيّ الكبير»¹، مع العلم أنّ الوثائق الدّستوريّة الثّلاثة الأولى لمرحلة الاستقلال لم تدرج عبارة المغرب العربيّ ضمن مضامينها، بل اكتفت فقط بعبارة المغرب الكبير²، باستثناء دستوري 1992 و1996. لكن سرعان ما تمّ تدارك هذا الأمر من جديد في دستور سنة 2011، بحيث اعتمد عبارة "المغرب الكبير" في الانتماء الإقليميّ للمغرب. وأعتبر شخصيًّا كون التّصوّر الذي جاء به الدّستور الأخير حول الهويّة المغربيّة متقدّمًا ومتطوّرًا عن تلك النّظرة التي تستبطنها، ليس فقط فصول دستور سنة 1996، إنّما كذلك كلّ مسار التّجربة الدّستورية المغربيّة في عهد الاستقلال. اللهمّ، إذا استثنينا مشروع دستور سنة 1908 الذي لم يُشر قطّ إلى التركيبة الثقافيّة والإثنيّة للمغاربة، وذلك بحكم سياق وملابسات الطّرفيّة التاريخيّة التي تحكّمت في إنتاج مضامينه.

لقد شكّل الحقّ في التّعديدية الثقافيّة واللّغويّة السّمة البارزة التي ميّزت مضامين دستور 2011، بحيث لأول مرّة تلج فيها ألفاظ: الأمازيغيّة، الصّحراويّة الحسانيّة، العبريّة، والمتوسّطيّة³ إلى حضن القاموس الدّستوريّ المغربيّ في مسار التّجربة

1 - أنظر تصدير دستور المغرب لسنة 1996.

2 - أنظر ديباجة دستور المغرب لسنة 1962.

3- هذا ما يقرّ به دستور 2011، عكس ما كان عليه الأمر بالنّسبة لدستور سنة 1996 الذي اقتصر على الطابع الدّيني للدّولة ولغتها الرّسمية ثم الانتماء الإقليمي لمنظمة "اتّحاد المغرب العربيّ" الذي تحوّل إلى منظمة الاتّحاد المغاربيّ في الدّستور الحاليّ.

الدستورية المغربية. وقد صنّف أحمد بوكوس تأثير الديناميّة السياسيّة والاجتماعيّة ضمن «الثابتات الإيكولوجيّة المرتبطة بالبيئة، والتي لها وقعٌ مُهيكلٌ على اللّغة»¹. ومن ثمّ، تكون تلك الثابتات إمّا عناصر تدفع بالتعدّدية اللّغويّة والثّقافيّة نحو الرقيّ والازدهار أو العكس. هذا فضلاً عمّا تضمّنه الفصل الخامس من دستور سنة 2011، الذي اعتبر العربيّة والأمازيغيّة لغتين رسميتين للدّولة المغربيّة، مع الإقرار بضرورة مأسسة ورش تدبير التعدّدية اللّغويّة والثّقافيّة مستقبلاً، من خلال المجلس الوطنيّ للّغات والثّقافة المغربيّة. ومردّد ذلك، في تقديرنا، هو التحوّل التّوعويّ الذي مسّ هذا البُعد من الهويّة المغربيّة في الخطاب السّياسيّ؛ بحيث انتقل من الطّابع الأحادي في اتّجاه تكريس مزيدٍ من الطّابع التّعدديّ؛ فبعد أن طغى الطّابع الأحادي على الخطب الملكيّة في عهد الحسن الثّاني، بدأ التّغير يبرز منذ أواسط تسعينيّات القرن الماضي، بحيث قال بأنّ «اللّهجات من مقوّمات أصالتنا»، ثمّ أضاف كون تلك اللّهجات «أصبحت اليوم ضروريّة». وقد انطلق من كونه «إنساناً شغوفاً بالتّاريخ وبفلسفة التّاريخ؛ فالتّاريخ مصنوع من عبقریات متعدّدة وأصالاتٍ متنوّعة». وهو التّغيّر والتّطوّر الذي واصله الملك محمد السّادس، بحيث تمّ الإقرار بـ«كلّ مقوّمات تاريخنا الجماعيّ، وهويّتنا الثّقافيّة، التي تشكّلت من رواقد متعدّدة»².

وقد أصبح الحقّ في التعدّدية اللّغويّة والثّقافيّة مطلباً مشتركاً للمجموعات الاجتماعيّة والسياسيّة والحقوقيّة في المغرب الرّاهن، إلى درجة وروده ضمن المطالب الأساسيّة للحركة المجتمعيّة المسماة بـ20 فبراير. ومن ثمّ، بات هذا المطلب تعبيراً عن حاجةٍ مجتمعيّة عميقة، لاسيّما وأنّ كلّ الإعلانات العالميّة بشأن حماية التّنوّع الثّقافيّ

1 - بوكوس أحمد، مسار اللّغة الأمازيغيّة: الرّهانات والإستراتيجيات، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغيّة، 2011، ص. 55.

2- مقتطف من خطاب الملك محمد السّادس بمنطقة أجدير، يوم 17 أكتوبر 2001، حول تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغيّة.

واللغوي والحفاظ عليه، ما فتئت تدعو الدول الأعضاء في منظمة اليونسكو، إلى تبني سياسات عمومية في مجال اللغة والتربية والثقافة والإعلام، يكون من شأنها صيانة الموروث اللغوي والثقافي والرمزي لكل بلد.

II. مؤشرات المعرفة التاريخية المدرسية وعلاقتها ببناء الهوية.

يكمن القصد من إبراز أهمية تدريس التاريخ في مسار البناء الهوياتي في إعادة قراءة مكانة وموقع جزء من معالم المؤشرات الزمنية، المجالية والمجتمعية في علاقتها بتشكيل الهوية ضمن نطاق المعرفة التاريخية المدرسية. ومن ثم، الوقوف عند المعاني والدلالات الاجتماعية والفكرية التي يتم إعطاؤها للأحداث والوقائع التاريخية؛ فقد تجانب بعض المقاربات البيداغوجية الفلسفة الإبتيمولوجية للمعرفة التاريخية المدرسية في إعطائها معنى نهائياً لمختلف الوقائع والأحداث والقضايا التاريخية، التي تتناولها بالدرس والتحليل بشكلي يجعلها خارج دائرة الأشكلة التي تم التصريح بها ضمن مكونات منهاج مادة التاريخ بالمغرب منذ سنة 2002. ومن شأن هيمنة هذه المقاربة إفراغ مضامين وأهداف الدرس التاريخي من كل ما له علاقة بالكفايات الأساسية المراد بلوغها من تدريس هذه المادة الحيوية بالمدرسة المغربية، ومن بينها التّموّج في المجال وعلاقته بتمثّل الهوية المغربية حاضراً ومستقبلاً.

ومع ذلك، فامتلاك نظرة شمولية حول مسار تطوّر إشكالية الهوية في الخطاب التاريخي المدرسي، يقتضي استحضار المقارنة بين مختلف أجيال الكتب المدرسية منذ الاستقلال إلى حدود الإصلاح الأخير لسنة 2002¹، مع الأخذ بعين الاعتبار المستجدات

3-HASSANI-IDRISSI Mostafa, «Manuels d'histoire et identité nationale au Maroc», Revue internationale d'éducation de Sèvres [En ligne], 69 | 2015, mis en ligne le 01 septembre 2017, consulté le 29 avril 2019.

السّياسيّة-الدّستوريّة والتّربويّة الرّاهنة (الوثيقة الدّستوريّة لسنة 2011، الرّؤية الإستراتيجيّة للإصلاح 2015-2030، التّزامات المغرب الدّولية في مجال حقوق الإنسان، ولاسيّما الحقوق اللّغوية والثّقافيّة والهويّاتيّة).

1. المؤشّر المجاليّ (الفضاء الجغرافيّ)

تطرح الأسئلة التي ترتبط بذاكرة الأماكن أو أماكن الذاكرة وجغرافيّة الدّواكر الجمعيّة بحدّة في مسارات تدريس التّاريخ. وقد سهّل من مأمورية بروز هذه الأسئلة مجموعة من الدّروس المتعلّقة ببعض القضايا المرتبطة خصوصًا بالثقافة والحضارة والاستعمار، والتّفاعلات بين الشّعوب، وما ينجم عن ذلك من امتداداتٍ على مستوى الشّرعيّة السّياسيّة وغيرها. من هنا، يتوجّب التّفكير في طريقة تدريس مثل هذه القضايا التّاريخيّة نظرًا لحساسيّتها، وارتباطها بالقوى والمجموعات الاجتماعيّة من جهة، وتداعياتها المستقبلية على الأجيال التي يدرّسونها من جهةٍ أخرى، ممّا يقوِّض من ممكنات العيش المشترك، لاسيّما في المجتمعات التي تعرف ظاهرة التّعَدّد الثّقافيّ والإثنيّ مثل المجتمع المغربيّ.

وغنيّ عن البيان، مساهمة هذه الدّروس في تشكيل معالم الهويّة لدى المتعلّمين، والدّفع بهم نحو البدء في تكوين الرّأي وبناء الموقف تجاه مثل هذه الأحداث والوقائع والقضايا التّاريخيّة، والعمل على إسقاطها على الواقع المجتمعيّ الرّاهن. من هنا، يتوجّب وضع خطّ بيداغوجيّةٍ تأخذ بعين الاعتبار الواقع التّاريخيّ لتلك الوقائع ومجريّاتها وسياقاتها، بما يمكّن من الاقتراب نحو الموضوعيّة العلميّة من جهة، ومن جهةٍ أخرى التّفكير في مستقبل العيش المشترك في المجتمع.

2. المؤشر الزمني:

بيّنت الكثير من الدراسات مدى التباين في حضور المراحل التاريخية الكبرى في متن الكتب المدرسية لمادة التاريخ؛ فهناك من الباحثين من ألحّ على ضرورة القطع مع منهجية «المفاضلة المعيارية بين الفترات التاريخية»¹، والتي تمّ التّقييد لها انطلاقاً من التّأليف الأكاديمي الكلاسيكي، عبر طمس بعض جوانب من تاريخ المغرب في مجال البحث التاريخي، والدّعوة إلى تصريفها تربوياً على شكل تعلّقات بيداغوجية معتمدة على خطوطٍ زمنية. بينما يرى الآخرون كون أمّهات «المصادر العربية لم تسجّل أخبار مرحلة ما قبل الإسلام، وإنّما اكتفت بإيراد أنساب وقصص أسطورية ومأثوراتٍ متناقضةٍ وقليلة المصادقية حول "البربر". أما البحث التاريخي حول هذه المرحلة، فهو لا يتجاوز مستوى الرّسائل والأطروحات الجامعية، وفضاء بعض المجالات المتخصصة.

إنّ فقر البحث الجادّ حول مرحلتي ما قبل الإسلام والقرون الأولى من العصر الإسلامي، وضعيفةٌ تُغذّي التّقاطب بين موقفين: الأوّل، يكرّس بتر الذاكرة المغربية، ويُلغي تجربةً تاريخيةً محليةً في خصوصياتها وتفاعلها مع كياناتٍ جهويةٍ متعدّدة. والثّاني، يذهب أحياناً، على سبيل ردّ الفعل، إلى حدّ عدم التّمييز بين منطق التّعّدّد الثقافي، وبين وهم الهوية الإثنية، والذاكرة اللاتاريخية²؛ فبقدر ما يتطلّب الأمر إيجاد الصّيغ الملائمة التي تضمن التّوازن فيما يتعلّق بمسألة حضور الفترات التاريخية لتاريخ المغرب بمعطياتها وعناصرها الطبيعيّة والبشريّة، بما في ذلك الثقافة. يجب الاحتياط بنفس القدر من عملية تكثيف عناصر الذاكرة الجماعية دون إخضاعها لمنطق التّفكير

1 عصيد أحمد، سياسة تدبير الشّأن الأمازيغيّ بالمغرب بين التّعاقد السّياسي وسياسة الاستيعاب، المرصد الأمازيغيّ للحقوق والحريّات، الدار البيضاء، 2009، ص 141.

2 السبتي عبد الأحد، التّاريخ والذاكرة: أورايش في تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012، الدار البيضاء، ص 204.

التاريخي الذي يسائلها ويمحصها، والمؤهل لرفع اللبس عن كثيرٍ من جوانبها. ولستُ في حاجة للتذكير بما أثاره، وما يزال يثيره مصطفى حسني إدريسي في جلّ كتاباته، من ضرورة الاعتناء بالأبعاد الفكرية والمعرفية والمنهجية لتدريس التاريخ، أكثر من الاهتمام بالأبعاد التي تستند إلى منهجية تكديس المعلومات والمعطيات عبر عمليات سرد الأحداث والوقائع والشخوص؛ فالتاريخ لا ينحصر في «سرد الأحداث الماضية ومعرفة الأخبار والأحداث فقط، بل يكون التاريخ أيضاً نقداً، أو تمحيصاً متواصلًا، لمعرفة أحوال الناس على وجهها. وهو بالتالي، فلسفة الإنسان في علاقته الشائكة بالزمان»¹.

بالإضافة إلى ذلك، مازالت النظرة التاريخية التي تستند إليها التعلّمات الأساسية في الكتب المدرسية لمادة التاريخ، وخاصةً ما يتعلق بتناول دروس تاريخ المغرب القديم، تُكرّس نظرية استعلاء الأجنبي وتفوّقه الأبدّي على المحلي، وتُبرز مدى السبق لديه في اكتشاف جملة من العناصر المرتبطة بهذه الفترة من تاريخ المنطقة، وذلك على الرغم من المستجدات الحاصلة على مستوى البحث الأكاديمي في مختلف الحقول المعرفية حول بعض القضايا ذات الأولوية في هذه المرحلة. وبات من الضروريّ مراجعة بعض التمثّلات بخصوص مسار تطوّر الأحداث والوقائع في تاريخ شمال إفريقيا القديم، بحكم «تراكم ما كُتب تجاه الحضور الأجنبي، ودوره المركزي في تطوّر الحضارة على أرض المغرب؛ فقد أصبح من غير البديهيّ أن يقال إنّ أرض المغرب كان يسكنها أهلها الأمازيغ، وأنهم هم من أسّس حواضرها، وزرع أرضها، وحرك اقتصادها، وطوّر حضارتها منذ عهود ما قبل التاريخ، وخلال الفترة التاريخية في إطار نظامٍ ملكيّ قويّ وصل إلى درجة تقديس رأس هرمه، الملك. وإنّه عندما حلّت روما وجدتهم في بوادهم ومدنهم بأعداد

1 التريكي فتحي، "العقل والتقد في فلسفة التاريخ عند العرب"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد 88-89، ماي - يونيو 1991، بيروت، ص.34.

متعدّدة، كما تشهد بذلك المصادر الأدبيّة، صامدين مقاومين لاستغلالها الاقتصاديّ،
بدليل عدد الفيالق المؤلّفة من الأجناس المرابطة بأرضهم»¹.

وبالإضافة إلى ما ذكر، فقد فوجئ موريل (MOREL)، حسب ما أوردته حليلة غازي،
بمستوى التّطوّر العمراني والتّمددين في منطقة شمال إفريقيا قبل الوجود الروماني
وقدوم جيوش مختلطة من الأقوام بكثير. على عكس النظرة التي تمّ تكريسها حول
الأمازيغ، كونهم يسكنون الجبال والكهوف، وما إلى ذلك من مكوّنات ذلك التّصوّر
التمطّي/المعياري؛ إذ قالت إنّ «الشّهادة الصّادرة عن باحثٍ أجنبيّ لا علاقة له
بالأمازيغ تكفي لدحض تلك النظرة وتلك الأقوال التي - مع الأسف - تمّ تسريبها إلى ذهنيّة
المغاربة من خلال المنظومة التّعليميّة، والتي تُشيع أنّ سكّان المغرب الأوّلين، وهم
الأمازيغ، كانوا يسكنون الكهوف، وفي أحسن الأحوال كانوا رُحلاً، إلى أن جاء الفينيقيّون
والقرطاجيّون، وخاصّة الرومانيّون، ليعلموهم الاستقرار وبناء الدّور. وهذا ما تُكذّبه
الدّلائل التّاريخية والأركيولوجيّة التي تبين، وبكلّ وضوح، أنّ سكّان المغرب الأوّلين كانوا
يسكنون منازل ومدناً مسوّرة بالمفهوم القديم لحجم المدينة. كما أنّ استقرارهم بالمدن
يدلّ على معرفتهم وممارستهم للفلاحة، من زراعةٍ وتربيّةٍ للمواشي. وقد وصلت هذه
الفلاحة مستوًى من الازدهار، جعلت ملوك المغرب يتباهون بنقش رموزها من سنابل
قمحٍ وعناقيد عنبٍ وخيولٍ وبقرٍ ونحلٍ، على نقودهم. حصل هذا كلّه قبل أن تطأ أقدام
الرومانيين أرض المغرب»².

ومن النّاحية الإبتيمولوجيّة، يذهب بول ريكور (Paul Ricoeur) مذهب تناول
الرّمز بوصفه لحظة صيانة للذّات الفرديّة والجماعيّة، ومنها تتبلور الهويّة. كما يمكن

1 حليلة غازي، نقائش لاتينية لماوريطانيا التنكيّة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغيّة، مركز الدراسات
التاريخية والبيئية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 24، ط1، 2011، الرباط، ص.09.
2 غازي حليلة، نقائش لاتينية لماوريطانيا التنكيّة، نفس المرجع، ص.7-8.

الانطلاق من كون الهوية تلك القدرة التي يمتلكها كل واحدٍ مِنَّا ليبقى واعياً باستمرارية حياته عبر التحوّلات، أي الأزمات والقطائع.

3. المؤشر المجتمعي (بعض القضايا الحساسة)

إنّ قضايا التاريخ وتدرسه في بلدٍ لازال يجنح نحو بناء الديمقراطية، وتشكيل مجتمع المعرفة، والاعتراف التدريجي بالتعددية الثقافية واللغوية والعقدية، لا يجب أن يُلقن ويُزيّف المعرفة التاريخية لأهدافٍ دعائيةٍ وإيديولوجيةٍ أحادية البعد، وذلك في تناقض مع منهجية التفكير التاريخي. أسوق هذا الحديث لأشدد على أنّ تدريس التاريخ بالمغرب لا زال، في بعض جوانبه، يعتمد تصنيفاً مجحفاً للمعرفة التاريخية المدرسية، وتراتبيةً تكادُ تتناقض مع نُبُل الهدف المُتوخى من تدريس التاريخ، وكذا الانتظارات المجتمعية منه، خاصةً في السياق الراهن. فاعتماد التراتبية المتتالية القائمة على الدين أولاً، وعلى الأخلاق ثانياً، ثمّ الأسس العلمية أخيراً، في تصنيف هذه المعرفة، يُخلُّ بالمنهج العلمي في مقارنة الماضي التاريخي للمغرب والمغاربة عموماً.

هل تُشكّل أية مقارنة، وفقاً لهذا المنظور، مصدرًا مهمًا يمكن الاسترشاد به في بناء الهوية المتعددة للمغرب، والمساهمة في تكوين مجتمع المواطنين بدل مجتمع المؤمنين؟ ثمّ إنّ هناك طمس لبعض الجوانب المجتمعية، مثل حضور المرأة في الدرس التاريخي المدرسي، وما يوحي به ذلك الحضور من قيمةٍ فلسفيةٍ تربّي المتعلّمين على فكرة المساواة بين الرّجل والمرأة في كلّ المجالات¹.

الواقع أنّ الخطاب التاريخي المدرسي يتّسم بسيادة نظرةٍ أحاديةٍ للماضي التاريخي،

1 CROMER Sylvie et HASSANI-IDRISSI Mostafa, "Échanges humains et culturels en Méditerranée dans les manuels scolaires, un thème d'actualité", in Tréma, N° 35-36, 2011, p.1-7. Mis en ligne le 22 mars 2012, Consulté le 28 avril 2019. URL:<http://trema.revues.org/2596>

أكثر منه إفساح المجال للفكر التّعديدي والقدرة على الفعل والاختيار. منطوق يسعى جاهداً إلى الاستفادة من الماضي وتوظيفه لفهم مجريات الحاضر بإشكالياته المجتمعية المعقدة، من أجل التوجه بنظرة أكثر انفتاحاً وتبصراً نحو المستقبل، وليس استحضار الماضي بغرض البقاء رهينة له، بل والدعوة إلى إعادته، كما لو أنّ عجلة التاريخ توقفت. وتبدو لنا وجهة هذا الطرح حينما نضع تصوّر المعرفة التاريخية بين ثنائية "الهوية والاحتراف"؛ وهي الثنائية التي لخصها عبد الأحد السبتي في «علاقة تفاوض دائم»¹ بين المؤرخين المحترفين وصنّاع الرأي، وتوجيهه داخل المجتمع بشكل عام.

ومهما كان إنتاج المؤرخ على درجة كبيرة من الاحترافية والمهنية التي تتوخى الموضوعية العلمية، فهي ليست بمنأى عن فوران المجتمع وتحولاته وتطوّراته، خصوصاً في ظلّ المجتمعات الرأهنة التي تتسم بالدينامية، وبوسائل الانفتاح والتفاعل والتواصل بين الشعوب والمجتمعات الإنسانية أكثر فأكثر. ومن ثمّ، وبحكم هذا الواقع الجديد في مجتمعاتنا المعاصرة، بات من الصعب أن «يحتكر المؤرخ المحترف مهمة تحديد مضمون التاريخ ورسم معالمه؛ فالرأي العام يُدلي هو كذلك بمواقفه في هذا الميدان؛ فهو يُقيم علاقة تفاوض دائم مع المؤرخين المحترفين، ويمارس عليهم مختلف أشكال الضغط، كي يوجههم الوجهة التي توافق ميوله. وفي المقابل، يضطرّ المؤرخون إلى إقناع الرأي العام بمشروعية التّصورات التي ينطلقون منها لإنجاز أبحاثهم. ومن المستبعد أن يجمع المؤرخون المحترفون أنفسهم على إقصاء الكتابة الصحفية والأدبية من مجال التاريخ، بل إنّ كثيراً منهم على وعي بأنّ إقصاء غير المحترفين موقف يتسم بالتعسف»². فلا أحد، بالرغم ممّا قيل ويُقال، يقبل بعدم جنوح الممارسة التاريخية نحو انعدام الفرق الضروري بين عمل المؤرخ المحترف، كإنتاج جامعي يتوخى الدقة

1- السبتي عبد الأحد، التاريخ والذاكرة: مرجع سابق، ص. 170.

2- السبتي عبد الأحد، التاريخ والذاكرة، مرجع سابق، ص. 170.

والضبط، وبين عمل الصحفيّ أو صانع الرأْي بشكلٍ عامٍّ كمتابعة وقتية، غالبًا ما تكون نتاج تفاعلاتٍ ظرفيةٍ تملّحها اعتباراتٌ متعدّدة لا داعي للخوض في تفاصيلها.

وإذا كان «التأليف الجامعي يتولّد عن معرفة غير مباشرة بفضل وساطة الأُشيف، وتأليف الصحفيين والأدباء والهواة يرتبط بالمعرفة المتداولة والذاكرة»¹، فإنّ التّاريخ المدرسيّ يناشد توسيع زاوية الانفتاح لدى منتجي المعرفة التّاريخية الأكاديمية على مجرى التّحوّلات التي تطبع المجتمع سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا وقيميًا، مهما تبدو عليه هذه التّحوّلات من فوران. وهذا الأمر يدخل في باب تسريع وثيرة الاهتمام بتاريخ الزّمن الرّاهن. وممّا لاشكّ فيه أنّ وجاهة هذا الطّرح تكمن في سدّ المؤرّخ لتلك الثّغرة الملحوظة في تتبّع سيرورة البحث في مجال تاريخ الزّمن الرّاهن.

وفي إطار العلاقة التّرابطية بين المعرفة الأكاديمية والمعرفة المدرسية في مجال التّاريخ، يجوز لنا أن نطرح السّؤال التّالي: هل المعرفة التّاريخية المدرسية التي تُقدّم اليوم للنّاشئة المغربية تستجيب لتطلّعات المغاربة في مجال الهوية؟ وقبلاً، هل تُواكب التّحوّلات والتّطلّعات العامّة التي شهدتها المغرب الرّاهن؟ وهل هنالك مكانة لفكر الاختلاف والتّعدّد في ثنايا الخطاب التّاريخيّ المدرسيّ؟

كتب أندري سيكال (André SEGAL) مقالًا حول أهمّية تدريس الاختلاف من خلال الصّيرورات والمقاطع التّعلّمية للدرّس التّاريخي. ويمكن، على ضوءه، مساءلة وتمحيص مضامين المعرفة التّاريخية المدرسية في المغرب، باستحضار التّحوّل والتّطوّر الذي شهده مفهوم الاختلاف والتّعدّد داخل البنية التّقافية المغربية، وإلى أيّ مدى يعكس هذا الخطاب تعدّد الروايات والرّؤى بخصوص الماضي التّاريخيّ وأحداثه المختلفة.

1- بوكبوط محمد، تاريخ المقاومة وجيش التحرير بين البحث الأكاديمي والتأليف المدرسي: قضايا منهجية، ضمن أشغال ندوة: حضور تاريخ المقاومة في الكتاب المدرسي، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مارس 2007، ص.66.

أعتقد أننا لسنا جاهزين بعد، في اللحظة الراهنة، للجواب قطعاً بالإيجاب أو بالسلب. لكن بعض المؤشرات المتوقّرة، تدلّنا على أنّ هنالك هيمنة ضمنيّة للأطر الرّمزيّة والخطاطات الفكرية والمعارف التاريخيّة لثقافةٍ معيّنةٍ دون غيرها. وهي مؤشّرات تعكس مدى جنوحها نحو تأسيس الشّرعيّة والمشروعيّة التاريخيّة أكثر منها بناء للمعارف التاريخيّة بشكلٍ يدفعهم إلى مساءلتها ونقدها وزرع بذور الشكّ فيها. وقد تحدّث (SEGAL) عن مساهمة التّاريخ في تكوين الشّخصيّة، وتحديدًا الشّخصيّة الاجتماعيّة للمتعلّمين¹، كما تساءل عن حاجتنا إلى تدريس التّاريخ، أم التدريس بواسطة التّاريخ أم هما معاً في آن واحدٍ؟ ويطرح هنا موضوع تدريس المفاهيم بالدّرجة الأولى. في ما يتعلّق بهذا الموضوع، يمكن أن يجزّنا الحديث عن التدريس عبر التّاريخ.

خلاصة:

مُجمل القول إذًا، إن إعادة النّظر في التّاريخ يقتضي إعادة رسم وتشكيل معالم الذاكرة الجماعيّة، باعتبارها العنصر الجوهريّ والمركزيّ في بناء وإعادة تشكيل الهويّة باستمرار، من خلال الوعي بوظيفة التّاريخ بوصفه موطنَ الإنسان ومَنبتَ هويّته المتعدّدة والمثراة بمختلف تقلّبات وتطوّرات المجتمع الذي ينتمي إليه ذلك الإنسان؛ فالهويّة تقتضي إضافة عناصر جديدة ومستجدّة للعناصر التي سبقتها بشكلٍ تراكميّ وتدرّجيّ، مع استحضر أهميّة بعض المرتكزات والأسس التي تعطي لكلّ هويّة معنًى لوجودها واستمرارها، لاسيّما ما تعلقَ بمرتكز المجال والفضاء الحيويّ الذي تنمّاهي معه تلك الهويّة.

1- SEGAL Andre, «Enseigner la différence en histoire», in Traces, vol.28, N° 1/ Janvier-Février 1990, p.16.

المراجع المعتمدة:

الكتب والمقالات:

1. بوكبوط محمد، "تاريخ المقاومة وجيش التحرير بين البحث الأكاديمي والتأليف المدرسي: قضايا منهجية"، ضمن أشغال ندوة حضور تاريخ المقاومة في الكتاب المدرسي، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مارس 2007.
2. بوكوس أحمد، مسار اللغة الأمازيغية: الرهانات والإستراتيجيات، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2011.
3. تامر البشير وحسني إدريسي مصطفى، "الفبركة" المدرسية لتاريخ المغرب، مجلة المدرسة المغربية، عدد 5/4، منشورات المجلس الأعلى للتعليم، 2012.
4. التريكي فتحي، "العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد 88-89، ماي-يونيو 1991، بيروت.
5. السبتي عبد الأحد، التّاريخ والذّكرة: أوراخ في تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012، الدار البيضاء.
6. عصيد أحمد، سياسة تدير الشأن الأمازيغي بالمغرب بين التّعاهد السّياسي وسياسة الاستيعاب، المرصد الأمازيغي للحقوق والحريات، الدار البيضاء، 2009.
7. غازي حليلة، نقائش لاتينية لماوريطانيا التنكية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 24، ط1، 2011، الرباط.
8. موريف علي، "الهوية الوطنية في الوثيقة الدستورية: رصدٌ ومقارنةٌ أولية لمظاهر التطور بين دستور سنة 1996 و2011"، مجلة أسيناك *Asinag*، العدد 10، منشورات

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2015، صص.11-36. أنظر الرابط الآتي:

http://www.ircam.ma/sites/default/files/ali_mourif_ar_10.pdf

9. أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2007، الدار البيضاء.

10. CANDAU Joël, *Mémoire et Identité*, 1^{ère} éd, puf, Nov.1998, Paris.

11. CROMER Sylvie et HASSANI-IDRISSI Mostafa, «Échanges humains et culturels en Méditerranée dans les manuels scolaires, un thème d'actualité», in *Trema*, N° 35-36, 2011, p.1-7. Mis en ligne le 22 mars 2012, Consulté le 03 novembre 2014. URL: <http://trema.revues.org/2596>

12. DE COCK Laurence. «Question identitaire et curricula d'histoire et éducation civique depuis les années 1980», *Carrefours de l'éducation*, vol. 38, no. 2, 2014, pp. 33-49. URL: <https://www.cairn.info/revue-carrefours-de-l-education-2014-2-page-33.htm>

Enseigner la religion aujourd'hui? Actes du colloque, Fondation du Roi Abdul-aziz Al Saoud pour les études Islamiques et les Sciences Humaines, Novembre 2004.

13. HASSANI-IDRISSI Mostafa, «Manuels d'histoire et identité nationale au Maroc», *Revue internationale d'éducation de Sèvres* [En ligne], 69 | 2015, mis en ligne le 01 septembre 2017, consulté le 29 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/ries/4425> ; DOI: 10.4000/ries.4425

14. SEGAL André, «Enseigner la différence en histoire», in *Traces*, vol.28, N° 1/ Janvier-Février 1990.

الأطروحات، الوثائق والمذكرات:

1. دستور المغرب، ستّة أجزاء، الموقع الإلكتروني للوزارة المكلفة بالعلاقات مع البرلمان والمجتمع المدني، للمزيد أنظر:

<http://www.mcrp.gov.ma/constitution.aspx?Lg=Ar&Rub=37>

2. مقتطف من بعض خطب الملك محمد السادس، للمزيد أنظر:

<http://discoursh2.abhato.net.ma/rech1.asp>

3. مقتطف من خطاب الملك الحسن الثاني، للمزيد أنظر:

<http://discoursh2.abhato.net.ma/rech1.asp>

4. أنظر الموقع الرسمي لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية:

<http://www.habous.gov.ma>

5. مقتطف من خطاب الملك محمد السادس بتاريخ 30 يوليوز 2003، أنظر:

<https://www.diplomatie.ma/arab/DiscoursRoyaux/tabid/1701/vw/1/ItemID/5049/language/ar-MA/Default.aspx>

6. مذكرة المطالب الأساسية، الجمعية المغربية لحقوق الإنسان، 2011. للمزيد أنظر الموقع الإلكتروني للجمعية:

www.amdh.org.ma

L'Etat moderne et la question de la construction d'une identité collective

Par Abdelmalek El Ouazzani

FSJES-LRCID-URAC59

UCAM- Marrakech

I. Etat et construction étatique :

La question de la construction étatique (State Building) n'est pas qu'une question historique ; c'est une question dont l'intérêt est toujours d'actualité, non seulement pour les Etats dont la construction reste inachevée, mais également pour ceux qui sont des Etats consolidés.

Le passage de types d'organisation politique anciens - nommés, selon les auteurs et les choix théoriques et les interprétations, Empire ¹, Etat patrimonial², segmentaire ou sans Etat³, ou encore « tributaire » - à un Etat moderne n'a été ni un processus simple et uniforme. Il n'a pas été non plus la conséquence d'une rupture brusque et radicale

1- Les travaux sur les empires sont très nombreux et divers mais nous pensons que c'est S. N. Eisenstadt (voir ci-après pp. 12 et suivantes) qui a le plus et le mieux théorisé cette forme d'organisation politique, voir entre autres, S. N. Eisenstadt, The Political Systems of Empires: The Rise and Fall of Bureaucratic Societies. New York, Free Press of Glencoe, 1963 ; S. N. Eisenstadt, Primitive Political Systems: A Preliminary Comparative Analysis, in American Anthropologist 61, 1959 ; Johann P. Arnason, S.N. Eisenstadt, and Björn Wittrock, Axial Civilizations And World History, Brill Leiden • Boston 2005 ; S.N. Eisenstadt, M.Abitbol and N. Chazan, Les origines de l'État: Une nouvelle approche, in Annales Histoire, Sciences Sociales, 38e Année, No. 6 (Nov. - Dec., 1983), pp. 1232-1255 ; S.N. Eisenstadt, Comparative Civilizations And Multiple Modernities, Brill Leiden • Boston 2003 ; Multiple Modernities, Daedalus, Vol. 129, No. 1, Multiple Modernities (Winter, 2000), pp. 1-29 ; voir aussi Ian Morris and Walter Scheidel (Ed), The Dynamics of Ancient Empires ; State Power from Assyria to Byzantium, 2009 ; Jonathan Hart, Comparing Empires ; European Colonialism from Portuguese Expansion to the Spanish-American War, Palgrave macmillan, NY, 2003.

2 -Concept wébérien, comme on le verra ci-après, pp.2 et suiv.

3-Lapierrejean William, La société contre l'Etat, Editions de Minuit, 1974

dans l'évolution d'un type à l'autre. De même, il n'existe aucun type pur aussi bien dans les formes d'organisation politique que dans les types de société, ni même dans les modes production¹ sensés leur correspondre, bien que l'on puisse distinguer, par leurs caractéristiques la société traditionnelle communautaire de la société médiévale, ou encore celle-ci de la société moderne².

La construction étatique, est pour la quasi totalité des théoriciens, y compris marxistes, dont Bob Jessop³ résume les idées, un processus complexe qui montre que l'Etat n'est pas né de manière uniforme, instantanée ou en un seul endroit, pour ensuite se propager ailleurs. Il a été, selon lui, inventé à plusieurs reprises, a eu ses hauts et ses bas, et vécu des cycles récurrents de centralisation et de décentralisation, de territorialisation et de déterritorialisation.

La théorie sociologique s'est intéressée emparée de l'Histoire pour essayer de présenter des modèles explicatifs du passage des modes d'organisation sociale traditionnels aux modes modernes, et concernant la question étatique, le passage des modes d'organisation politiques traditionnels, les empires par exemple, à l'Etat

1 -Samir Amin le rappelle de manière assez claire : « Aucun de ces modes de production n'a jamais existé à l'état pur - les sociétés historiques étant des formations qui combinent ces modes de production d'une part (par exemple : communauté villageoise, esclavage patriarcal et rapports marchands simples entre chefs de famille de communautés voisines) et d'autre part organisent les relations entre la société locale et d'autres sociétés (qui se manifestent par l'existence de rapports de commerce lointain), in L'accumulation à l'échelle mondiale, Paris, Anthropos, 1970, p.247

2- La société moderne, c'est aussi la libération de l'individu par rapport aux jougs collectifs anciens ; Alain Renaut, par exemple, retient le principe d'autonomie comme caractéristique essentielle de la liberté des modernes. Reprenant l'opposition que faisait Benjamin Constant entre « la liberté des Anciens » et « La liberté des Modernes », il veut montrer qu'« avec la modernité se serait imposée une représentation inédite de la liberté humaine, comprise pour la première fois en termes d'autonomie. » Cette autonomie est foncièrement liée au principe du libre choix de la part de l'individu, chose qui était étrangère aux Grecs.

3- Jessop Bob, State and State Building, in The Oxford Handbook of Political Institutions, Edited by Sarah A. Binder, R. A. W. Rhodes, and Bert A. Rockman, 2008, pp.111-130

moderne. Nombreux sont les auteurs qui ont écrit sur ce processus, mais certains sont considérés comme plus influents que d'autres.

1. Quelques théoriciens clés

Parmi ces théoriciens, ceux que nous retenons ne sont pas les seuls, mais ils sont parmi ceux dont les travaux sont considérés comme les plus pertinents en matière de sociologie historique du politique ¹.

1.1 L'apport de Max Weber

Max Weber serait « le premier sociologue à considérer les phénomènes politiques comme des faits particuliers ayant leur logique propre et connaissant une histoire spécifique. Le politique ne s'explique plus comme dans les modèles généraux de Marx ou de Durkheim, par les rapports de production ou par la division du travail social. Il trouve dorénavant, en lui-même, ses propres déterminants »².

L'apport de Max Weber consiste surtout dans le fait qu'il reconstruit l'histoire des sociétés à partir de la transformation de leurs modes de gouvernement, en mettant en exergue les types de domination, chacun correspondant à un type de société. Il met l'accent sur le rapport entre rationalité occidentale et Etat moderne. Il montre surtout comment l'Etat moderne consacre la fin de la patrimonialisation de l'institution étatique qui s'autonomise, se différencie et s'institutionnalise.

L'État patrimonial est défini par Max Weber comme l'espace dans lequel le chef organise son pouvoir politique comme l'exercice de sa gestion domestique. La domination patrimoniale se fonde sur un pouvoir personnel basé sur un mélange de

1 - L'expression est d'Yves Déloye, Editions la Découverte, Collection Repères, Paris, 2007.

tradition et d'arbitraire. Cette notion mise en évidence par Max Weber demande à être placée dans son contexte d'origine.

La typologie des types d'autorités élaborée par Weber met en évidence l'autorité légale rationnelle, l'autorité traditionnelle et l'autorité charismatique. Ce sont là les trois types idéaux d'autorités mis en avant par Weber. Chaque type idéal se divise en sous-types. C'est ainsi qu'à l'intérieur de l'autorité traditionnelle, il se dégage trois différents sous-types à savoir, le sous-type patriarcal, le sous-type féodal et le sous-type patrimonial. Il apparaît clairement que le patrimonialisme est cité uniquement quand le pouvoir est exercé en vertu de la tradition.

Max Weber s'intéresse au pouvoir et à la domination. Il prend le soin de définir ce qu'il entend par autorité et par puissance, deux concepts proches mais qu'il différencie: « la Domination [Herrschaft] signifie la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre [Befehl] de contenu déterminé ; nous appelons discipline [Disziplin] la chance de rencontrer chez une multitude déterminable d'individus une obéissance prompte, automatique et schématique, en vertu d'une disposition acquise » alors que la puissance, qui peut être assimilés au pouvoir « Puissance [Macht] signifie toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté, même contre des résistances, peu importe sur quoi repose cette chance »¹.

Nous pouvons remarquer que cette nuance entre pouvoir et autorité est également présente chez d'autres auteurs clés en la matière, notamment chez Hannah Arendt. Celle-ci lie l'autorité à l'obéissance volontaire²: « puisque l'autorité requiert toujours

¹ - Weber Max, *Economie et Société*, Paris, Pocket, Tome 1, p.95.

²- Bien que Hannah Arendt ne le citât pas, nous ne pouvons pas ne pas rappeler ici La Boétie qui est une référence incontournable et qui fait figure de précurseur dans la conceptualisation du concept d'obéissance ; voir Etienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, disponible sur le web:

l'obéissance, on la prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence. Pourtant, l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition ; là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. L'autorité, d'autre part, est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère un processus d'argumentation »¹.

Max Weber, lui, adopte le choix de construire des typologies – sous forme de types idéaux qui permettent de reconstruire l'histoire des sociétés à travers la transformation de leurs modes de gouvernement. Mais les typologies des modes de domination qu'il adopte ne supposent absolument pas que ces types se succèdent dans le temps.

-La domination charismatique: correspond à un type de pouvoir s'expliquant par les caractères extraordinaires d'un chef (Führer), type de pouvoir « dénué de toute direction administrative et » s'opposant ainsi, « aussi bien à la domination traditionnelle qu'à la domination rationnelle. Mais il est important de souligner que Weber écrit que la domination charismatique peut « s'infléchir aussi bien vers la domination traditionnelle que vers la domination rationnelle »².

-La domination traditionnelle « s'appuie, et « qu'elle est ainsi admise, sur le caractère sacré des dispositions transmises par le temps »³. Ce type se manifeste par l'existence d'un mode de puissance patrimonial, de nature féodale (seigneur/serviteurs, suzerain/vassaux). Max Weber l'explique comme suit en mettant l'accent sur la nature de l'obéissance : « Le détenteur du pouvoir (ou divers détenteurs du pouvoir) est déterminé en vertu d'une règle transmise. On lui obéit en vertu de la dignité personnelle qui lui est conférée par la tradition. Le groupement de domination est, dans le cas le plus

<https://www.singulier.eu/textes/reference/texte/pdf/servitude.pdf>

1- Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, (Folio), 2002, p. 12

2- Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Idem, p.39 ; voir Weber, *Economie et Société*, Plon, t 1, pp. 249 et suivantes.

3- Weber Max, *Economie et société*, p.332

simple, principalement fondé sur le respect [Pietätsverband] et déterminé par la communauté d'éducation. Celui qui détient le pouvoir n'est pas un « supérieur » mais un seigneur personnel. Sa direction administrative ne [se compose] pas principalement [de] « fonctionnaires », mais de serviteurs personnels ; les gouvernés ne [sont] pas « membres » du groupement, mais 1) soit des « associés traditionnels » (§ 7a), 2) soit des « sujets ». Ce ne sont pas les devoirs objectifs d'une fonction, c'est la fidélité des serviteurs qui détermine les rapports de la direction administrative et du détenteur du pouvoir. On n'obéit pas à des règlements, mais à la personne appelée à cette fin par la tradition ou par le souverain que détermine la tradition. Ses ordres sont légitimes »¹.

-La domination rationnelle légale s'oppose au type précédant, et c'est avec la fin du type patrimonial que va se construire l'Etat moderne, notamment à travers la bureaucratisation. «Le développement des formes modernes de groupement s'identifie tout simplement au développement et à la progression constante de l'administration bureaucratique : la naissance de celle-ci est, pour ainsi dire, le spore de l'Etat occidental moderne »².

Weber lie Etat et bureaucratie qui se développent de manière concomitante, sans se déterminer nécessairement.

Il faut noter cette définition que donne Weber de l'Etat moderne : «l'État moderne, écrit-il, est un groupement de domination de caractère institutionnel qui a cherché (avec succès) à monopoliser, dans les limites d'un territoire, la violence physique légitime comme moyen de domination et qui, dans ce but, a réuni dans les mains des dirigeants les moyens matériels de gestion. Ce qui veut dire qu'il en a exproprié tous les

¹ - *Idem*, p.332

² - *Idem*, p.229

fonctionnaires qui, suivant le principe des « états », en disposaient autrefois de leur propre droit et qu'il s'est substitué à eux, même au sommet de la hiérarchie »¹.

Weber constate donc, comme Norbert Elias après lui, que l'Etat moderne s'est constitué par un processus de monopolisation qui a consisté en l'expropriation par le prince de toutes les puissances privées indépendantes qui, à « côté de lui, détiennent un pouvoir administratif, tous ceux qui sont propriétaires de moyens de gestion militaires, financiers, et toutes sortes de bien susceptibles d'être utilisés politiquement »².

L'Etat, pour Weber, c'est surtout la monopolisation de la violence légitime : « il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé- la notion de territoire étant une de ses caractéristiques - revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime ». « Ce qui est en effet le propre de notre époque, écrit-il, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'État le tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du « droit » à la violence. Par conséquent, nous entendrons par politique l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les États, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un même État »³.

L'Etat moderne n'a pu exister que comme « le résultat d'un processus de différenciation grâce auquel il peut s'institutionnaliser et marquer ses frontières que viennent défendre des acteurs aux valeurs spécifiques »⁴. Cet Etat apparaît comme « une machine politico administrative durable et complexe, servie par des

1 - Weber Max, *Le savant et le politique*, p.37, consultable in site "Les classiques des sciences sociales"(LCSS).

2 - *Le savant et le politique*, p.36 (LCSS).

3 - *Idem*, p.32

4 - Pierre Birnbaum, « sur la dé-différenciation de l'Etat », *Revue Internationale de Science Politique*, vol 6, n°1, 1985, p.58

fonctionnaires qui s'identifient à leur rôle, coupée de la société civile sur laquelle elle tente d'exercer une tutelle complète »¹.

Les études qui se sont inspirées de Max Weber quant à la genèse de l'Etat moderne sont à la fois nombreuses et diverses, et ne s'intéressent pas nécessairement toutes aux mêmes séquences historiques. Thomas Ertman² s'intéresse à la spécificité des trajectoires politiques différentes qui ont donné naissance soit à des Etats absolutistes, soit à des Etats constitutionnalistes - une telle idée n'est pas tout à fait éloignée de la thèse de la logique de l'Etat tributaire de l'histoire spécifique de chaque Etat développée par Bertrand Badie et Pierre Birnbaum ou encore de l'hypothèse de la diversité des configurations historiques développée par Norbert Elias.

Tout d'abord, Thomas Ertman soutient l'idée que l'Etat s'est construit par et dans les conflits armés entre nations européennes. Il réfute l'idée qui consiste à diviser les modèles d'Etat que l'Europe a connus en deux, le modèle français ou prussien qui seraient les modèles d'Etats absolutistes, centralisés et bureaucratisés d'une part, et le modèle anglais qui représenterait un modèle d'Etat constitutionnaliste. Il propose une nouvelle typologie qui consisterait à croiser, à combiner le type de régime (absolutiste / constitutionnaliste) et les caractéristiques de l'appareil d'Etat (partimoniaire / bureaucratique).

La première dimension de la typologie oblige à prendre en considération l'existence ou non d'assemblées représentatives qui empêcherait l'apparition d'un pouvoir absolu; il prend notamment l'exemple des assemblées territoriales qui, plus structurés que les

1- *ibid*

2- Ertman Thomas, *Birth of Leviathan. Building states and regimes in medieval and early modern Europe*, Cambridge University Press, 1997.

ordres, étaient structurellement plus à même de prévenir les tentations absolutistes des monarques et d'y résister (comme en Angleterre)¹.

La seconde dimension de la typologie (patrimonialisme-bureaucratie), tout en reprenant la dichotomie wébérienne Etat patrimonial / Etat bureaucratique, insiste sur le fait qu'il faille s'intéresser au processus de dépatrimonialisation qui ne s'est accompli ou terminé en France par exemple qu'au XVIIe siècle; jusqu'alors, la France aurait été un Etat bureaucratique à structure patrimoniale². Ces combinaisons aboutissent à des configurations assez différentes du modèle wébérien, configurations intéressantes, plus complexes mais plus difficiles à justifier, vue la masse de détails historiques à accumuler en vue de l'analyse comparative.

On obtiendrait ainsi quatre types d'Etats: absolutistes bureaucratiques (Etats territoriaux germaniques et Danemark), absolutistes patrimoniaux (France et Europe latine), constitutionnalistes bureaucratiques (Angleterre et Suède) et enfin; constitutionnalistes patrimoniaux (Pologne et Hongrie).

1.2. L'apport de Norbert Elias : l'Etat, fruit d'un processus de centralisation

« L'Etat est le résultat d'un processus de luttes concurrentielles entre seigneuries qui s'achève au profit d'une seule qui s'érige au centre ». Comment cela s'est-il donc produit ? Norbert Elias propose une sociogenèse de l'Etat qui vise à montrer que ce dernier est le produit de la désintégration féodale. Il montre qu'avec cette dernière, « s'amorcent des mécanismes d'interdépendance qui s'orientent vers l'intégration d'unités sans cesse plus grandes. Les luttes concurrentielles et éliminatoires de petites

¹-Cf. Patrice Mann, *La genèse de l'Etat moderne Max Weber revisité*, in *Revue française de sociologie*, vol 41, N°2, pp.331-333.

²-Ibid.

unités de domination appelées « seigneuries territoriales », nées elles-mêmes de luttes éliminatoires entre unités plus petites encore, se terminent par la lente victoire de quelques concurrents et finalement d'une seule unité. Le vainqueur constitue le centre d'intégration d'une unité de domination plus grande ; il constitue la centrale monopolistique d'une organisation étatique »¹.

Il montre surtout que la consolidation de ce processus de domination qui va se faire au profit de cette unité qui va devenir dominante, et qui sera le pouvoir royal se fera avec et grâce à la constitution de deux monopoles qui sont finalement à la base de toute formation étatique viable : le monopole fiscal et le monopole militaire. « La société que nous appelons la société moderne² est caractérisée, surtout en Europe occidentale, par un niveau bien déterminé de la monopolisation. La libre disposition des moyens militaires est retirée au particulier (aux féodaux) et réservée au pouvoir central, quelle que soit la forme qu'il revêt; la levée des impôts sur les revenus et les avoirs est également du domaine exclusif du pouvoir central. (...) Les deux monopoles se tiennent la balance, l'un étant inconcevable sans l'autre. Si l'un disparaît, l'autre disparaît du même coup »³. Ceci est un processus très lent qui se manifestera en France dès le XIIe

1 - Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calman Lévy, 1975, p.300, voir aussi Bernard Lacroix, « La contribution de Norbert Elias à l'analyse de la construction sociale de l'Etat démocratique, *Revue, Polis*, vol. 9, Numéro spécial, 2002..

2- En fait, la marque de la modernité serait, pour beaucoup de théoriciens, l'individualisme. Mais s' « il ne saurait être question de contester la fécondité heuristique de ce paradigme individualiste – par ailleurs présent chez beaucoup d'autres auteurs, à commencer par Emile Durkheim, en passant par Tocqueville ou Raymond Aron - (...), il est permis se s'inquiéter de ses effets pervers possibles, caractéristiques de dérives inhérentes à toute démarche explicative quand, grisée en quelque sorte par la réussite de ses hypothèses, elle devient par trop systématique » ; Cf. Alain Renaut, « Liberté, égalité, subjectivité », *Histoire de la philosophie politique*, Tome2, Naissances de la modernité, Editions Calman Lévy, 1999, pp.7-23

3- Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident*, op.cit, p.25

siècle puisque, selon Elias, nous ne remarquons rien de semblable durant le IXe, Xe et XIe siècles¹.

Mais il faut remarquer que nous étions encore dans la configuration classique des Etats patrimonialistes, où la levée des impôts se faisait au nom du Roi et non celui de l'Etat. Il y a en fait une évolution qui fera que le monopole privé se socialise, où il se transforme en monopole public. « Le budget de l'Etat se développe, nous dit Elias, à partir du budget privé des dynasties féodales (...) on ne distingue pas encore, au stade féodal, entre recette publique et revenu privé »².

Nous verrons par la suite que Max Weber fait du monopole de « la violence légitime » l'élément de base de sa définition de l'Etat moderne et que Samuel N. Eisenstadt fait de la centralisation le facteur clé de la construction étatique.

La consécration du monopole royal, Norbert Elias la situe à la fin du XVe et au début du XVIe siècles. C'est la période qui verra apparaître et se consolider un processus de différenciation de certaines fonctions qui naguère se confondaient. Les fonctions de prince, de féodal, de plus riche propriétaire terrien, de plus grand propriétaire des moyens de production, de magistrat, de juge, de chef militaire ne se réunissaient plus dans la même personne. En particulier, « le monopole de contrainte physique et de la force militaire forme désormais une institution sociale stable embrassant un vaste territoire »³.

Mais ce monopole se constitue dans un ensemble complexe d'alliances que le seigneur central est obligé de tisser avec des groupes, souvent de deuxième rang, afin

1 -idem, p.26

2 -idem, p.31

3-Elias Norbert, La dynamique de l'Occident, Idem, p. 82.

de limiter ou d'annuler la force de groupes rivaux puissants. Le mécanisme est ainsi décrit : « le monarque est toujours bien plus faible que l'ensemble de la société dont il est le maître ou le serviteur suprême. Si la totalité ou une fraction importante de cette société se dressait en bloc contre lui, il ne pourrait résister à cette pression (...) l'autorité souveraine d'un individu faisant fonction de maître central d'une société s'explique par le fait qu'une partie des intérêts des membres de cette société convergent alors que d'autres s'opposent (...) »¹.

Il y a dans cette phase, où se constitue le monopole du maître central, une imbrication d'interdépendances et d'antagonismes qui donne naissance à un mécanisme que Norbert Elias nomme le mécanisme absolutiste qui fait que le souverain, tout en n'adhérant à aucun des groupes antagonistes, s'allie à celui qui a le plus de chances de dominer la compétition. En fait, son action consiste à faire l'arbitre de cette lutte ; « il s'allie aux forces latentes agissant de manière à leur assurer une petite supériorité (...) la marge de décision dont dispose le maître central d'une société étendue et différenciée s'explique donc par le fait qu'il se tient au centre névralgique des tensions sociales et qu'il peut mettre à profit les intérêts et les ambitions opposés qui, dans sa sphère de domination, se tiennent la balance »².

Norbert Elias nous montre que l'institution royale parvient au sommet de sa puissance dans cette phase dans laquelle une noblesse affaiblie (par la spoliation de sa puissance par le roi lui-même), et en décadence rivalise avec une bourgeoisie montante sans que l'une réussisse à évincer complètement l'autre. C'est la révolution française de

1 -Idem.

2- Idem, pp.112-116.

1789 qui mettra fin à ce mécanisme, en mettant fin à la monarchie de l'Ancien Régime et aux privilèges qui l'accompagnaient. Avec elle, la structure de l'Etat change.

Enfin, sur le processus de formation de l'Etat en Occident, Norbert Elias nous livre sa conclusion : « Pour bien comprendre la genèse et l'existence même des Etats, il est indispensable d'appréhender- et fût-ce par l'exemple d'un seul pays – le processus de la lente formation des organes centraux de l'Etat, grâce à la dynamique relationnelle, c'est-à-dire à un certain automatisme dans l'évolution des rapports et de l'interdépendance des intérêts et des actions »¹.

1.3. Shmuel Noah Eisenstadt : la construction d'un centre politique et d'une l'identité collective.

Eisenstadt est, lui aussi, un autre wébérien, à qui l'on doit beaucoup concernant la réflexion sur les différences entre Etat et empire, et qui a poussé, à notre avis, le plus loin la réflexion sur le concept de modernité. Partant de la critique des théories évolutionnistes et néo-évolutionnistes qui tendaient à expliquer l'émergence de l'Etat par l'universalité de la différenciation des fonctions politiques, entre autres, comme résultant d'un processus continu qui fait passer la société d'un état de société simple à celui d'une société complexe et différenciée ou, plus exactement « d'un état correspondant au modèle durkheimien de la solidarité mécanique à un état potentiellement plus organisé avec, à chaque étape, l'apparition de nouveaux problèmes de régulation qui ne peuvent être résolus par les mécanismes régulateurs antérieurs, ni par les institutions préexistantes. Chacune de ces phases se distingue de

1- Badie bertrand et Birnbaum pierre, La sociologie de l'Etat, Paris, Grasset, 1979, pp.38-39.

la précédente par une plus grande autonomie des différentes sphères institutionnelles et par l'apparition d'unités fonctionnelles spécialisées»¹.

La régulation de l'activité desdites unités nécessite l'institutionnalisation de certains symboles, de certaines normes et des modes d'organisation et une plus grande différenciation des structures politiques.

Jusque là, il n'y a guère de différence par rapport aux théories qui faisaient de la différenciation le point explicatif majeur de la genèse de l'Etat, qu'il s'agisse de Durkheim, de Weber ou Parsons, voire même de E. Evans Pritchard et Meyer Fortes.

Eisenstadt remarque que les évolutionnistes n'ont pas suffisamment pris en considération la variété des formes politiques qui apparaissent à chaque stade du développement politique de chaque société, car il y a des différences, même minimales, en dépit de l'universalité du mouvement d'évolution. Ceci, on s'en doute bien, est juste une forme élaborée des théories développementalistes. L'exemple typique de ces variations reste pour eux l'Etat africain qui offre à la fois un modèle de l'évolution de types de chefferies vers l'Etat « primitif » ou traditionnel, puis vers l'Etat « achevé » ou structuré, c'est-à-dire institutionnalisé².

Mais là où Eisenstadt rompt avec l'évolutionnisme classique, c'est quand il montre que l'évolution des types d'organisation politique ne se passe pas en un mouvement linéaire et ne donne pas partout les mêmes conséquences, les mêmes types d'Etat. Ces théories évolutionnistes n'expliquent pas non plus pourquoi certaines sociétés développent des Etats plus évolués, plus structurés alors que d'autres peuvent même

1 - Michel Abitbol, Chazan Naomi, Samuel Noah Eisenstadt, « Les origines de l'Etat ; une nouvelle approche », in Revue Annales, Vol 38, n°6, 1983, p. 1232.

2- Idem, p. 1234.

régresser et retourner à leur statut ante comme ce fut le cas d'empires africains comme les empires soudanais du Ghana, du Mali qui sont restés rudimentaires et même disparu¹.

Eisenstadt et ses co-auteurs proposent donc une nouvelle approche. Ils proposent que l'accent soit mis sur le concept de division sociale du travail mais, qu'en plus, les enseignements de Marx, Durkheim, Weber ou Tönnies soient valorisés et utilisés pour expliquer la question de l'émergence de l'Etat. Leur démarche tient compte de la combinaison de trois données : le type de division du travail caractérisant la société étudiée (le mode de distribution des ressources), l'identité des élites ainsi que le type d'articulation des intérêts des groupes sociaux issus de la division sociale du travail et enfin la nature des représentations collectives qui modèlent l'action des élites « Chaque type d'élite est porteur d'une orientation spécifique ». L'objectif de ce dispositif théorique complexe est de démontrer que la variation des formes étatiques.

Beaucoup plus explicite sur ce point est la contribution d'Eisenstadt publiée sous le titre « L'Etat dans divers contextes historiques »².

Il distingue plusieurs types de régimes politiques « dont chacun se caractérise par une certaine constellation de traits structurels étroitement liés aux particularités des élites, aux orientations culturelles et aux processus de changement. Il distingue ainsi comme types l'impérial, le féodal-impérial, le patrimonial et l'exception de l'Etat-cité³.

Dans les deux premiers types, les relations Centre-Périphérie se caractérisent surtout par la forte particularisation du centre, « qui perçu comme unité symbolique et

1-Abitbol Michel, Chazan Naomi, Samuel Noah Eisenstadt, « Les origines de l'Etat ; une nouvelle approche », *Ibid.*

2 -In : *L'Etat au pluriel*, *op.cit.*, pp.41-74.

3- *Idem*, p.41.

organisationnelle distincte, et par ses efforts soutenus, non seulement pour tirer des ressources de la périphérie, mais encore pour s'y infiltrer et la reconstruire selon ses propres prémisses.(...) Dans ces sociétés, les centre – politique, religieux et culturels – sont les foyers et les lieux de convergence des diverses grandes traditions ». Les relations centre – périphérie y sont étroitement liées à une forte articulation des symboles de la hiérarchie et de la stratification sociale, spécialement chez les couches supérieures de la société. Ces empires se sont formés au sein de grandes civilisations comme les civilisations chinoise, chrétienne ou islamique.

Le troisième type, celui des sociétés patrimoniales qui, elles, se caractérisent par une absence relative de différence centre- périphérie sur le plan symbolique et institutionnel. Il se distingue par un enracinement des élites dans les groupes dont elles relevaient à l'origine et une forte tendance au resserrement en fonction du statut social¹. Dans les variantes de la société patrimoniale, Eisenstadt retient les civilisations bouddhiste et hindoue et la civilisation islamique, alors que dans les variantes des sociétés impériales et féodales- impériales, il distingue l'Empire chinois, les empires russe et byzantin et la civilisation européenne occidentale².

Ce qui caractérise l'Etat moderne, c'est la centralisation politique. La formation d'un centre politique se fait notamment par la dissolution des solidarités traditionnelles. Il va sans dire qu'il ne faut pas confondre centralisation politique et centralisation administrative; un Etat fédéral a un centre politique; de même qu'un Etat unitaire peut pratiquer la décentralisation administrative.

¹ -Idem, p.42

²-L'Etat au pluriel, Idem, p.50

Enfin, notons que Eisenstadt retient, quand il s'intéresse au centre politique de la société moderne, cinq ingrédients pour la définition de ce dernier. Il distingue cinq composantes ou indicateurs de la formation d'un centre politique: la cristallisation d'une identité culturelle, l'institutionnalisation, l'articulation des buts collectifs, la régulation des relations intergroupes, et la régulation de l'usage de la force¹. La cristallisation d'une identité culturelle au niveau de l'Etat suppose la conscience de l'appartenance à cette entité, et la conviction que celle-ci doit être un creuset pour toutes les autres identités, et non pas une arène où elles s'affrontent.

L'Etat doit également être le seul habilité à utiliser la violence légitime, pour reprendre la célèbre formule de Max Weber et, pour ce, il doit exister un cadre juridique autonome qui garantit à une telle fonction sa légitimité. Mais, la légitimité est surtout fonction de l'acceptation et la reconnaissance de l'autorité politique par ceux qui la subissent ; c'est le processus par lequel les gouvernants produisent ou utilisent un (ou des) système(s) de justification qui leur permet de faire appel à d'autres centres de pouvoir social pour obtenir une obéissance effective.

Pour Jean Leca, " la légitimité apparaît ainsi comme un réservoir où il est possible de puiser et c'est la possibilité même d'un tel recours qui le rend en général inutile"². Un moment central est celui du déplacement de la légitimité, ou du moins de ses sources qui ne sont plus d'abord religieuses. La querelle entre l'institution religieuse et le pouvoir temporel a été un fait central dans le processus de construction de l'Etat

1- Cf. Jean Leca, « Pour une analyse comparative des systèmes politiques méditerranéens », *Revue française de science politique*, 1977, vol 27, n° 4-5, pp.557-581

2- Leca Jean, *Développements politiques au Maghreb*, CNRS Editions, 1998, p.4.

moderne. Deux auteurs nous paraissent être pertinents pour la compréhension de ce processus.

1.4. Joseph Strayer : les origines médiévales de l'Etat moderne

Ce dernier parle des conséquences imprévues de la victoire de l'Église sur l'Empire au XIe siècle et montre comment la mise en avant du concept de la primauté du spirituel sur le temporel contribua, comme par effet pervers, involontairement à une cristallisation de l'autorité temporelle¹. « Comme toutes les victoires, la victoire de l'Église dans le Conflit d'investiture avait des conséquences imprévues. En affirmant son caractère unique, en se séparant si clairement des gouvernements laïcs, l'Église a involontairement atténué les concepts sur la nature de l'autorité laïque. Les définitions et les arguments peuvent varier, mais les Grégoriens les plus ardents ont dû admettre que l'Église ne pouvait pas accomplir toutes les fonctions politiques, et que les dirigeants laïcs étaient nécessaires et avaient une sphère dans laquelle ils devaient fonctionner »².

En fait, pour Strayer, le concept grégorien de l'Église exigeait presque l'invention du concept de l'Etat. Il l'exigeait tellement que les écrivains modernes trouvent extrêmement difficile d'éviter de décrire le conflit de l'investiture comme une lutte de

1 -Aristide Zolberg, « Interactions et formation des Etats modernes en France et en Angleterre », in *L'Etat au pluriel*, pp.97-98.

Cf. Bertrand Badie, Strayer Joseph R., « Les origines médiévales de l'Etat moderne », In *Revue française de sociologie*, vol 22, 1, 1981, pp. 117-118.

2-«Like all victories, the victory of the Church in the Investiture Conflict had unforeseen consequences. By asserting its unique character, by separating itself so clearly from lay governments, the Church unwittingly sharpened concepts about the nature of secular authority. Definitions and arguments might vary, but the most ardent Gregorian had to admit that the Church could not perform all political functions, that lay rulers were necessary and had a sphere in which they should operate. », Strayer, *op cit*, p. 22 ; traduit par nous.

*l'Eglise et de l'État*¹. Dans sa définition de l'Etat, Joseph Strayer retient des critères usuels tels que « la permanence d'une communauté humaine dans l'espace et dans le temps, la formation d'institutions impersonnelles et durables ayant l'autorité suprême, et enfin la subordination des allégeances locales à l'allégeance nationale ».

*Joseph Strayer partage, selon Bertrand Badie, avec S. N. Eisenstadt sa conception évolutionniste qui fait de l'Etat l'aboutissement nécessaire de la rationalisation des sociétés. Pour lui, l'histoire ancienne illustre deux points concernant l'idée que l'Etat y aurait existé: ni les coalitions contre la Perse, ni les jeux olympiques, n'ont jamais abouti à former un Etat en dehors de la cité grecque; le territoire des cités était instable. Or, un Etat exige un territoire sur lequel on peut bâtir son système politique. Les États ont besoin d'institutions permanentes, et il est difficile d'établir de telles institutions si la zone dans laquelle elles doivent être appliquées change constamment, ou si la cohésion du groupe est plus élevée à une saison de l'année qu'à une autre*².

Georges Lavau, lui, insiste plutôt la courbe accidentée que présente J. R. Strayer lorsqu'il parle de l'origine de l'Etat; au lieu d'une supposée linéarité, il montre bien que l'Etat, dès le XIe siècle, s'est développé et a connu des crises et des reculs jusque vers la fin du XVe siècle. Georges Lavau retient « (...) une leçon encore plus intéressante du livre de Strayer : que tous les processus avec lesquels on analyse habituellement la formation de l'Etat - « institutionnalisation », « division du travail », « autonomisation », « création d'une bureaucratie professionnelle et fonctionnelle » - ont été des processus très lents,

1 -Ibid.

2 -Strayer, idem, p.5

constamment contrariés, détournés, arrêtés, repris jusqu'au XVIIIe siècle, qu'à cette date, les Etats les plus avancés étaient loin d'être des Etats complets »¹.

L'idée de la rationalisation comme fondement de l'Etat moderne semble être encore partagée par Böckenförde. Dès que l'autonomisation du spirituel par rapport au temporel est devenue une revendication claire, le temporel, lui aussi s'en est prévalu : dès lors, c'est la raison qui devait primer. Le gouvernement ne devait alors plus se faire que conformément à ce que commande la raison et non la foi. Une telle idée, nous dit Böckenförde, est devenue si familière que même un homme d'église qui est aussi homme d'Etat comme Richelieu fait, dans son Testament politique, de la raison la règle de conduite pour l'action politique, que le Prince ne doit faire autre chose que ce que lui commande sa raison, même si sa raison est créée par Dieu.

La deuxième étape de ce processus de sécularisation se fait par la Révolution française. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 consacre l'Etat en tant que corps social ; c'est une organisation politique de domination en vue de la sauvegarde des droits et libertés étatiques de l'individu. Ce dernier est perçu en tant qu'être humain, que « nature profane, émancipée de toute détermination qui serait nécessairement religieuse ». Une telle idée n'est pas loin de celles de Rousseau ou de John Locke.

Parmi les libertés dont l'Etat est devenu le protecteur, depuis la constitution de 1791, il y a la liberté de la foi et de religion ; l'Etat devient donc neutre par rapport à la religion ; « il s'émancipe, en tant qu'Etat, de la religion (p. 113). La religion est expulsée et renvoyée au domaine du domestique, de la société. Nous sommes donc loin de la

¹ - Cf. Georges Lavau, « A propos de trois livres sur l'Etat », in *Revue française de science politique*, 1980, vol. 30, n°2, pp.398-399.

monarchie de droit divin et de l'application du principe selon lequel les peuples ne peuvent avoir que la religion de leur roi qui a été derrière la révocation de l'Edit de Nantes.

Le processus de sécularisation, c'est aussi le procès d'émancipation de l'ordre temporel par rapport aux autorités et aux religieux traditionnels ; il trouva son accomplissement dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, laquelle « rapportait l'individu à sa soi-même et à sa liberté »¹. La révolution française serait, enfin, le berceau de l'Etat-Nation.

1.4. Eric Wolfgang Ernst Böckenförde² : L'Etat, fruit de la sécularisation

Pour Böckenförde, l'Etat, qu'il dit ne pas être une notion universelle, «sert à désigner et à décrire une forme d'ordre politique qui est apparue en Europe à partir du XIIIe siècle, jusqu'au XVIIIe siècle, et en partie encore jusqu'au XIXe, sur la base et de conditions spécifiques à l'histoire européenne et qui, depuis, s'est séparée des conditions historiques concrètes de sa naissance et s'est répandue sur l'ensemble du monde civilisé »³.

Il adopte une vision analogue à celle de Norbert Elias en affirmant que l'Etat moderne s'est constitué « en passant par les stades de la seigneurie territoriale d'abord, (un assemblage territorialement inachevé de différentes sphères de domination regroupées dans la personne du seigneur territorial), de la suprématie territoriale ensuite (...) s'est constituée, enfin, la puissance uniforme, souveraine vers l'extérieur, suprême vers l'intérieur, puissance qui l'emporte sur l'ordre traditionnel et qui (...) est

¹ -Idem, p.116.

²-Böckenförde (Eric Wolfgang Ernst), *Le droit, l'Etat et la constitution démocratique*, Editions Bruylant, LGDJ, 2000.

³ -Böckenförde, *Le droit, l'Etat et la constitution démocratique*, op.cit. p.101

potentiellement omniprésente, et comment, face à elle, s'est formée la société des sujets ou des citoyens, une société politiquement nivelée. C'est là la genèse de l'Etat prise sous l'aspect de l'histoire constitutionnelle »¹.

Mais cette histoire constitutionnelle n'est qu'un aspect de l'histoire de la formation de l'Etat moderne; cette institution n'aurait pas pu se constituer comme nous la connaissons si l'ordre politique ne s'était pas arraché de sa détermination et sa configuration religieuse et spirituelle, c'est-à-dire sans sa sécularisation.

L'intérêt de Böckenförde réside dans le fait qu'il propose une réflexion qui fait le lien entre la naissance de l'Etat et le processus de sécularisation. «La question se ramène à celle de savoir jusqu'à quel point la désacralisation de l'ordre politique, la «détemporalisation du spirituel» et la «déspiritualisation du temporel», qui s'est opérée dans et avec la naissance de l'Etat, signifie également une déchristianisation »². Il fait remonter les origines du principe de sécularisation aux XIe et XIIe siècles, « à la Querelle dite des investitures » quand commença à s'ébranler la vision d'un monde unitaire politico-religieux; c'est à partir de cette époque que s'affirma, de manière progressive, mais non unilinéaire, la distinction du domaine de l'empereur de celui la papauté. Cela s'est fait à partir du moment où le prince temporel chrétien ne voulait plus être soumis au Pape. Plus exactement, cela s'affirma avec l'idée que l'investiture du roi n'intéressait plus où n'était plus du domaine du Pape (l'exemple retenu ici est celui De Henri III et du Pape Grégoire VII).

En fait, il s'agissait d'une querelle pour la suprématie d'un ordre sur l'autre. Et Böckenförde relève que le processus de sécularisation est presque le fruit d'un effet

1-Idem, pp.101-102.

2- Idem, p.105

pervers de cette querelle: «en ayant essayé sans relâche, depuis la Querelle des investitures, d'imposer la suprématie de l'Église, la Papauté a contribué, de manière essentielle, à ce que les titulaires du pouvoir temporel prennent conscience de l'autonomie et du caractère séculier de la politique, et comblent de plus en plus leur retard d'institutionnalisation par rapport et par le développement et le perfectionnement des formes étatiques de domination»¹. Une telle hypothèse est partagée par beaucoup d'autres auteurs dont, pour ne citer que le plus connu, Joseph Strayer.

II. Etat, nation et construction nationale

1. La nature historique du processus de construction nationale.

Tout comme l'Etat moderne, la nation est une invention de la modernité. La nation, comme entité symbolique, a été créée pour être le souverain à la place des souverains. Elle est la marque du déplacement de la souveraineté du monarque au peuple. Et tout comme, il y a eu un processus de construction de l'Etat moderne, il y a eu un processus de construction nationale. Combien a-t-il fallu au peuple pour qu'il se pense en nation ?

1.1. Le concept de nation

La nation est une communauté mais elle n'est pas la communauté primaire (ethnique, tribale, clanique, paroissiale, religieuse).

1.2. La nation : une notion moderne.

Elle fait référence aux « liens organiques » dont parlait Durkheim. Et l'idée de liens organiques fait, elle-même, référence à celle du contrat social développée par

1-Böckenförde, Idem, p. 106

Rousseau; et où l'adhésion est volontaire mais néanmoins transcendée par le droit et par un ordre social établi qui oblige les individus.

*Mais ce sont, à mon sens, les sociologues qui l'ont le plus explicitée. Emile Durkheim l'a exprimée par le concept des solidarités organiques qui caractérisent les sociétés modernes. Nous trouvons l'idée exprimée de manière différente chez Ferdinand Tönnies dans *Communauté et Société*¹, bien qu'ils ne confèrent pas le même sens au terme organique², et chez Max Weber quand il parle de *Gemeinschaft* (communauté) et de *Gesellschaft* (société).*

***1.3. L'adhésion à une identité qui n'est pas l'identité d'origine*³.**

Nous retiendrons ici plus particulièrement l'idée d'identité collective comme indicateur de la construction d'un centre politique développée par Shmuel N. Eisenstadt⁴. Pour que le processus de construction nationale aboutisse, il est indispensable qu'il se crée un besoin et un sentiment d'identité collective ; celle-ci n'est plus une identité paroissiale ; elle emporte l'adhésion à une communauté politique qui transcende les identités primaires, celles qui faisaient, justement le substrat des

1-Ouvrage consultable sur le site des classiques des sciences sociales :

http://classiques.uqac.ca/classiques/tonnies_ferdinand/tonnies.html

2-Ferdinand Tönnies emploie le terme dans un sens biologique ; pour lui, les individus sont organiquement liés dans la communauté tandis qu'ils sont organiquement séparés dans la société ; celle-ci émane d'une volonté réfléchie tandis que la communauté émane d'une volonté organique qui fait que les individus sont solidaires par le fait des liens du sang, du voisinage...

3- La nation transcende également les identités communautaires qui viennent se greffer sur l'identité sur l'identité nationale. Le débat sur l'identité nationale, initié en France par la droite mais qui fait depuis longtemps le sujet favori des mouvements identitaires de l'extrême droite est à cet égard très significatif des diverses acceptions de la nation. L'assimilationnisme qui se double toujours de la peur du communautarisme fait de la nation une unité qui ne souffre aucune autre forme d'appartenance. L'idée de nation est tout autre aux Etats-Unis ou en Grande Bretagne où l'appartenance à la nation n'exclut nullement le communautarisme.

4 -cf. supra, S.N. Eisenstadt, pp. 12-13

féodalités. La nation est une création de la révolution française de 1789 qui voulait en finir avec celles-ci.

Quant aux raisons de l'invention de la nation, elles peuvent être ainsi résumées :

-dépasser les clivages de la société féodale et les remplacer par l'idée de l'égalité,

-Remplacer la souveraineté du monarque par celle du peuple,

-orienter les allégeances vers une seule entité: la nation que symbolise l'Etat.

Mais il ne faut pas confondre Etat et nation qui sont deux notions historiquement distinctes, et qui sont toujours objet à discussion.

2. Construction nationale et construction étatique: deux processus différents¹:

«Construction étatique et construction nationale sont deux processus qui se chevauchent tout en restant conceptuellement différents. Dans la mesure où ils se chevauchent, ils sont largement inséparables, mais comme on sait que le chevauchement n'est pas total, ils représentent donc des processus différents».

L'Europe constitue un véritable chantier pour illustrer le lent et dramatique processus de construction étatique qui a abouti à la carte politique des Etats d'aujourd'hui. Faut-il rappeler qu'au XIVe siècle, la France, celle des guerres de cent ans, était encore, pour une bonne partie de son territoire, encore sous domination anglaise, que la Bourgogne était un duché allié aux Anglais, que la Province ne devint partie intégrante du Royaume de France qu'au XVe siècle.

1- Linz Juan, « Construction étatique et construction nationale », Traduit de l'américain par M. -S. Darviche et W. Genieys, in Pôle Sud, n 7 - Novembre 1997 - pp. 5 à 26.

Faut-il rappeler que l'Allemagne était encore partagée entre toutes ces principautés, ces électors, ces royaumes, vassaux pour nombre d'entre eux, de l'empereur romain germanique, empereur lui-même roi d'Espagne par héritage ? Faut-il rappeler que, jusqu'au XIXe siècle, qu'il a fallu attendre Garibaldi pour l'Italie réaliser son unité, tout comme l'Allemagne l'a fait avec Bismarck ? et, Faut-il rappeler enfin, que durant la deuxième moitié de ce même XIXe siècle, trois empires sont nés et ont disparu : l'empire de Napoléon, le Second empire de Louis Napoléon Bonaparte, l'empire austro-hongrois, donnant naissance à de nouveaux Etats-nations qui se revendiquaient eux-aussi comme l'expression d'un recouvrement de souveraineté de nations existant au sein des empires disparus.

Dans ces conditions, il devient complexe et chimérique de vouloir établir une quelconque logique dans les processus de construction étatique et nationale. Ceci ne peut se faire qu'à travers une restitution détaillée des séquences historiques qui ne collent pas forcément les unes aux autres. « Idéalement, (...) d'un certain point de vue, les deux processus devraient - à la fois simultanément et successivement - conduire à ce que nous qualifions d'État-nation. Cependant, le succès total de ce double processus a été très exceptionnel »¹.

Juan Linz remarque que peu d'Etats peuvent être considérés comme de véritables Etats-nations. Pour illustrer son propos, Juan Linz donne l'exemple des Etats européens: Pour lui, ni l'Allemagne, ni l'Italie n'ont abouti à un Etat homogène sur le plan de leurs populations bien que la construction étatique ait été poussée par un fort mouvement « nationaliste ». C'est également le cas des autres Etats, même ceux qui se sont construits ou reconstruits récemment : « Même après la première guerre mondiale les traités de

¹ -Linz Juan, « Construction étatique et construction nationale », *Idem*, p.5

paix, nourris du principe d'autodétermination proclamé par Wilson, et censés représenter un haut degré de construction nationale, ne transformèrent pas les nouveaux États en États-nations (les Tchèques et les Slovaques représentaient Pôle Sud 64,8 % de la nouvelle république, les Allemands 23,6%; En Pologne 69,2% étaient polonais, 14,3% Ukrainiens, 7,8% juifs, 3,9% Russes; en Lettonie, les Lettons étaient 73,4% (les Russes 10,3%), en Lituanie 80,1 %, en Estonie 87,6%). Il est clair, que l'émiettement de quatre empires en une multitude de nouveaux États, ainsi que la redéfinition des frontières étatiques n'étaient pas les résultats directs des efforts réalisés par les mouvements engagés dans le processus de construction nationale »¹.

Il paraissait évident, poursuit-il, de parler d'Etat-nation pour certains pays comme la Yougoslavie ou la Tchécoslovaquie, la Roumanie, la Pologne, mais certains ont éclaté et donné lieu à de nouveaux Etats qui, eux aussi portent les mêmes contradictions puisque la Nation n'y était pas ancrée. Les « nations dominantes » (il faut entendre par là les entités qui se proclament nations) de ces nouveaux États - Serbes, Tchèques, Polonais, Litvaniens, Létons, Estoniens - pouvaient s'estimer « libérées », mais pas celles qui leur étaient assujetties - Croates, Slovènes, Allemands des Sudètes, la plupart des Slovaques, Allemands, Ukrainiens et juifs de Pologne et même les différentes minorités des pays Baltes. Le degré de respect ou de répression des minorités était variable, et si l'idée d'États multinationaux était évoquée, elle s'effaçait devant la puissance de l'idée de construction nationale »².

Ce qui ressort des ces propos, c'est que le processus de construction national, dans des sociétés plurielles, est un processus contraignant qui peut avoir comme

1- Idem, pp.7-8

2 -Cette idée se vérifie pour bien d'autres cas, notamment en Irak avec les Sunnites de l'après Saddam Hussein ; ce sera encore le cas en Syrie, en Turquie, voire même en Iran.

conséquences de freiner ou de remettre en cause le processus de construction étatique lorsque l'adhésion à une identité collective n'est totale ou historiquement consolidée. Cela peut même être conflictuel, voire aboutir à l'effondrement de l'Etat lui-même si le conflit des identités concurrentes au sein du même Etat devient insoluble¹.

1 -CF Abdelmalek El Ouazzani, « Diversité, conflits et inégalité d'accès aux ressources », in La diversité culturelle et linguistique au Canada et au Maroc, Etions Thémis, Montréal, 2019, pp.53-71 ; et Abdelmalek El Ouazzani « Effondrement et reconstruction de l'Etat », in Mutations politiques comparées au Maghreb et au Machrek, s/d A. Saaf, Editons OCP, Casablanca, 2019.

La représentation de l'identité culturelle linguistique dans les médias

Le cas de la télévision publique algérienne

Dr. Nor El Houda BOUZEGAOU

Université Alger 3

Résumé :

Le terme « identité » est largement utilisé mais peu défini. C'est un terme ambigu qui évoquerait diverses connotations qui divergent vers un sens commun de l'unité, la similitude et la reconnaissance. Cela dit, ce concept polysémique va au delà de ces aspects linguistiques. Il regroupe notamment des aspects significatifs ayant trait aux cadres juridiques, psychologiques et sociologiques. Ces différents aspects de signification se mêlent dans un processus de « construction de soi » mais aussi de « représentations sociales » qui sont à l'origine de l'instauration des différentes interactions entre les individus. En Algérie, un pays considéré comme « pluri linguiste », la constitution de l'identité culturelle et linguistique est largement débattue. C'est une identité construite par une politique volontariste vu que l'histoire de l'Algérie à travers des siècles durant, a connu le passage et le brassage de pas moins de sept civilisations à l'issue desquelles des relations antagoniques ont été établies entre les différentes populations. Vu que la structure communicationnelle et médiatique d'une société représente un paradigme puissant de sorte que les individus se reconnaissent et s'identifient, les pouvoirs publics algériens, afin de fédérer et d'instaurer une identité culturelle nationale sur le plan linguistique tout en respectant la diversité, ont mis en

place une stratégie communicationnelle agrémentée par des textes juridiques qui permettra une valorisation de l'identité culturelle linguistique algérienne avec toute sa diversité. L'entreprise publique de la télévision (EPTV) considérée comme un média lourd et puissant en Algérie, est l'une de ces stratégies qui devrait constituer un miroir qui refléterai la société algérienne et qui permettra aux algériens de mieux se connaître, de promouvoir la diversité tout en mettant en valeur les similitudes.

Mots clé :

Identité culturelle linguistique, diversité, représentation sociale, télévision publique.

Introduction :

« Le problème qui se pose en Algérie ne se réduit pas à une situation de bilinguisme, mais peut être envisagé comme un problème de plurilinguisme¹ » disait le sociologue Rabeh Sebaa. En effet, le paysage linguistique de l'Algérie, résultat de son histoire et de sa diversité géographique, est caractérisé par la coexistence de plusieurs langues à savoir l'arabe classique, l'arabe dialectale, le français et le tamazight. Ces langues n'ont pas toutes le même statut juridique ni la même intensité en matière d'utilisation au quotidien.

L'an 2000 a marqué un tournant décisif quant à la place des langues dans le pays à travers des réformes qui ont touché essentiellement le statut des langues. La communication médiatique, télévisuelle particulièrement, considérée comme média lourd et réflecteur d'identité notamment linguistique n'est pas en reste pour la promotion de ses langues à travers une représentation sociolinguistique à travers

1- Sebaa Rabeh, (1999) cité par Y. Derradji, in « La langue française en Algérie : particularisme lexical ou norme endogène ? », dans Les cahiers du SLADD, Université Mentouri Constantine, SLADD (janvier 2004), p.22.

laquelle les téléspectateurs se reconnaissent eux même et entre eux et ils apprennent à se connaître eux même et se connaître l'un l'autre.

Dans cette intervention, nous essayerons à travers un procédé d'observation scientifique des programmes et de la grille de programmation de l'EPTV de répondre à la problématique suivante : Quel est le rôle de la télévision publique algérienne dans la promotion de l'identité culturelle linguistique ? Nous reviendrons sur un aperçu historique succinct de la télévision publique algérienne. Nous étudieront également la programmation de la télévision algérienne publique à travers la répartition des programmes afin de mettre en valeur les genres télévisuels diffusés sur l'antenne et la proportion de la langue utilisée pour ces genres. Nous terminerons sur la situation des représentations des langues dans la télévision publique algérienne.

Mais avant cela, je voudrais revenir sur quelques questions qui suscitent de grands débats notamment sur quelle langue ou quel langage doivent adopter les médias ? Doivent-ils se cloisonner dans une seule langue officielle académique ou peuvent-ils se permettre un langage plus familier ? Les différents dialectes par lesquelles se caractérise une société peuvent être utilisés ? Ces questions restent effectivement pertinentes dans la mesure où la langue symbolise fortement une représentation sociale et qu'elle est nécessaire dans la constitution d'une identité collective. Cela dit, malgré des idées tenaces concernant l'existence et le rôle que peut jouer une langue par rapport à l'identité d'une communauté sociale, l'identité linguistique ne doit pas être confondue avec l'identité discursive, cela veut dire que ce n'est pas la langue qui témoigne des spécificités culturelles, mais le discours¹.

¹ - Charaudeau Patrick, *Langue, Discours Et Identité Culturelle*. Klincksieck, « *Ela. Études de linguistique appliquée* » 2001/3 n° 123-124 | pages 341 à 348.

Ainsi pour revenir à notre thématique, dans les médias nous utilisons ce que l'on appelle un « langage médiatique ou le discours médiatique » !

Il n'existe pas une définition claire et fédératrice de ce concept, mais toutes les définitions que proposent les académiciens et les personnes des médias, convergent vers la même idée : le langage ou la langue médiatique sont une langue ou un langage le plus familier possible au public cible. Charles DE MESTRAL le définit « les informations sont toujours le résultat d'une combinaison de langages ou de signes écrits, vocaux et sonores, gestuels, graphiques et visuels à l'intérieur d'un espace et d'une durée. Ces différents langages constituent le langage médiatique. Ils sont des techniques d'expression qui obéissent à des codes et à des conventions. Ces langages sont amalgamés à l'intérieur des différents formats liés aux technologies qui servent de support à chaque média¹. » il se caractérise par des éléments nouveaux et une grande capacité d'adaptation, mais révèlent aussi la présence d'éléments culturels anciens intégrés dans un contexte nouveau.

Ainsi la langue ou le langage médiatique est directement puisé de la langue/langage utilisé par la société et s'adapte à son développement, introduit ses néologies dans ses débats, c'est effectivement l'une des missions des médias particulièrement de service public qui d'abord est dans l'obligation de refléter l'identité culturelle de la société, notamment sa langue/langage étant un élément clé de cette identité culturelle. C'est pourquoi dans cette communication nous nous intéresserons à la fois à la langue et au langage dans les médias.

¹ -<http://www.cvm.qc.ca/encephi/Syllabus/Mediacom/Articles/langagesmediatiques.htm>

I- Présentation de l'entreprise publique de la télévision (EPTV)

Héritage de l'ORTF, la télévision algérienne a connu le recouvrement sur sa souveraineté le 28 octobre 1962 soit au lendemain de l'indépendance de l'Algérie. Sous l'appellation de « RTA » pour radio télévision algérienne. La jonction entre les deux médias sous la même tutelle a duré jusqu'en 1986. En 1987, on assiste à l'éclatement de la RTA en 05 entreprises dont l'entreprise nationale de la télévision.

L'Entreprise Nationale de Télévision (ENTV) a été créée par le décret n° 86-147 du 1er Juillet 1986. Elle est une Entreprise Publique à caractère Industriel et Commercial (EPIC). Elle a une vocation sociale et culturelle dotée de la personnalité morale et de l'autonomie financière. Elle est placée sous la tutelle du Ministère de la Communication et de la Culture. L'ENTV a un directeur général, nommé par décret présidentiel. Elle exerce le monopole de la diffusion des programmes télévisuels sur tout le territoire national.

Sa mission consiste à informer, éduquer et divertir au moyen de la diffusion de tous reportages, émissions et programmes se rapportant à la vie nationale, régionale, locale et internationale. Elle assure, par ailleurs, l'exploitation, la maintenance et le développement de ses moyens techniques de production, la formation et le perfectionnement de son personnel ainsi que la conservation et la gestion des archives audiovisuelles.

A compter de 1991 suite au décret exécutif n° 91-100 du 20 avril 1991, l'entreprise nationale de télévision est érigée en établissement public à caractère industriel et commercial avec la dénomination « Etablissement public de télévision- EPTV ». L'EPTV compte aujourd'hui 05 chaînes, cette organisation ne fait pas d'elle une holding ni un groupe médiatique. Elle représente une seul entreprise, les autres chaînes sont

considérées dans l'organigramme comme directions dépendante d'un seul directeur général.

- La terrestre, depuis 1962

- Canal Algérie, chaîne francophone destinée à la communauté en occident, lancée en 1994

- A3, chaîne arabophone destinée à la communauté au moyen orient, lancée en 2001

- Chaîne 4, amazigh, lancée en 2009

- Chaîne 5, coranique, lancée en 2009

I- La programmation des grilles à l'EPTV :

La programmation des grilles de la télévision publique algérienne est mentionnée dans son cahier des charges de 1991 déclaré par le décret exécutif N 101-91 du 20 avril 1991 dans son article 05 qui stipule :

- L'information par la diffusion de toutes les enquêtes, émissions et programmes ayant rapport avec la vie nationale, régionale, locale ou internationale ainsi que tous les sujets d'actualité.

- La participation dans l'éducation des citoyens et les sensibiliser afin de réaliser les objectifs de la révolution nationale et la protection des intérêts de la république et de la révolution.

- La promotion du niveau intellectuel du citoyen

- La promotion des activités et actions de l'état ainsi que la production nationale.

- *La participation dans le divertissement et l'animation culturelle, artistique et sportive*

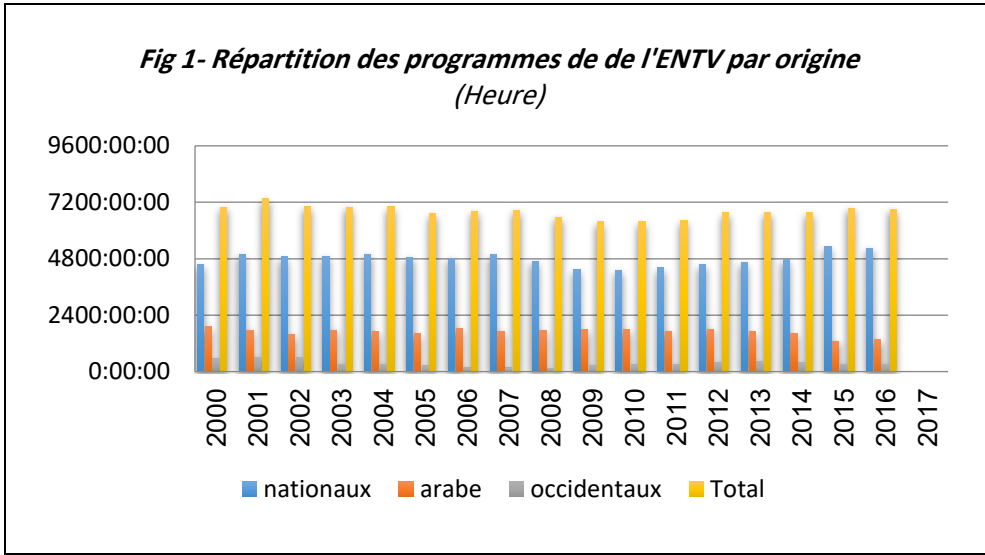
Cet article du cahier des charges de l'EPTV est effectivement un bastion de l'une des composantes du service public notamment l'éducation. Néanmoins, les points balayent très rapidement la fonction de l'éducation et en parle de façon très générale. Ces points n'abordent pas finalement les genres d'émission qui devraient promouvoir cette fonction, c'est pourquoi, dans le paragraphe « la constitution de la grille des programmes de l'EPTV » plus bas, nous allons constater une différence sensible entre les pourcentages des différents genres télévisuels.

1- L'origine des programmes

Dans l'article 6 du Décret exécutif n° 91-100 du 20 avril 1991 l'établissement est habilité à produire, coproduire, acquérir et diffuser des programmes à caractère politique, économique, culturel. Ces contrats de production se font sous deux formes :

- *Production exécutive :*
- *Coproduction*
- *Achat*

Les programmes diffusés sur les différentes chaînes de l'EPTV proviennent de production nationale ou d'origine arabe ou encore occidentale, suite à des contrats d'achat. Les productions que conclue l'EPTV avec les partenaires se résument sur les films, les séries télévisées et certains documentaires, qui se font essentiellement en langue arabe ou en langue française. Les émissions de type « tables rondes » sont toutes produites au sein de l'EPTV elle-même avec aussi ses moyens.

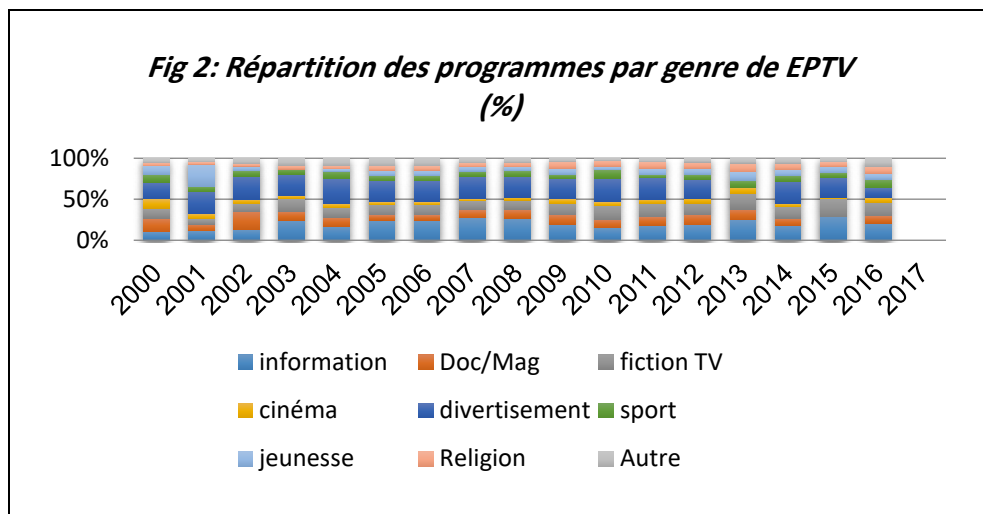


Source : bilans annuels de la direction des programmes EPTV (2000-2017)

Durant les deux dernières décennies, le taux de diffusion des programmes nationaux dépasse de loin le taux de diffusion des autres programmes d'origine arabe ou occidentale : 54% taux de diffusion pour les programmes nationaux, 16.90% pour les programmes d'origine arabe quant aux programmes occidentaux ne représentent qu'un taux de diffusion moyen de 3.41%. Cette programmation vient pour répondre aux exigences des missions du service public qui tend à promouvoir la culture algérienne stipulée dans l'article 05 du cahier des charges, qui ne peut se faire qu'à travers des programmes de production nationale. Chaque année, lors de l'établissement des stratégies de programmation, le comité chargé de cette mission trace sa politique de programmation de sorte que les programmes nationaux aient la part la plus importante dans les programmes. Les programmes occidentaux sont moins importants que ceux d'origine arabe pour seul cause qu'ils soient plus onéreux.

2- La constitution de la grille des programmes de l'EPTV

Les origines des programmes nous mènent à faire une réflexion quant aux taux des programmes diffusés et programmés dans la grille des programmes de l'EPTV, afin qu'on puisse mettre l'accent sur les différentes langues utilisées dans les différents programmes :



Source : Bilans annuels de la direction des programmes l'EPTV (2000-2017)

Les différents genres qui touchent au divertissement sont diffusés à un taux de 25%, suivi par le genre information avec un taux moyen de diffusion de 21%, les autres genres télévisuels enregistrent un écart considérable dans le taux de diffusion particulièrement ceux qui touchent à la culture à raison d'une moyenne de 10.81%, l'éducation puis la religion qui représente un taux de 6.23% et enfin les autres programmes qui consistent nécessairement en les différents lancements, météo, pages publicitaires et les différents communiqués ne représentent qu'une moyenne de diffusion de 6,32%.

La programmation au niveau de l'EPTV se fait certes, par mimétisme plus qu'elle soit archétype. En effet, la stratégie de programmation de l'EPTV est très influencée par le modèle français, France télévisions particulièrement. C'est une stratégie qui inverse à priori la pyramide du service public établi par la BBC lors de sa création en 1923, ce qui met la mission du divertissement en haut de l'échelle pyramidale pendant que la BBC l'a consacré pour l'éducation. Cette programmation impose par la même le taux de la langue utilisée, vu que le genre divertissement fait appel au dialectale plus qu'à l'arabe classique ou le français, encore moins l'amazigh. Ce recours aux différentes langues très disproportionné obéit à des facteurs législatifs et culturels différents auxquels nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

A noter que les programmes culturels et les programmes d'information (les journaux télévisés et les tables rondes qui touchent aux thématiques politique, économique, société, sport et santé) sont présentés en arabe classique dans la chaîne nationale et A3, et en français seulement à canal Algérie. Les programmes de divertissement sont présentés en arabe dialectale et en français pour canal Algérie.

II- Les langues et leur représentation dans les programmes de l'EPTV

Les différentes conquêtes qu'a connu l'Algérie se traduit par une complexité et une présence simultanée de plusieurs langues sur son territoire principalement l'arabe (classique et dialectale), le tamazight et le français. Ces langues n'ont pas toutes le même statut constitutionnel: l'arabe et le Tamazight sont considérés comme langues nationales et officielles (depuis l'indépendance pour l'arabe et depuis 2002 pour le tamazight), le français est considéré comme langue étrangère, un statut plutôt ambigu car il demeure largement parlée en Algérie y compris au sein des institutions publiques.

a) la langue arabe

Depuis l'acquisition de l'indépendance en 1962, la politique linguistique et culturelle mise en œuvre par les différents gouvernements qui se sont succédé, a constamment favorisé l'arabisation de la société algérienne. Les constitutions successives depuis 1963 restent fixes sur ce plan: «l'islam est la religion de l'État et l'arabe, sa langue nationale et officielle».

Pour ce qui est de la télévision publique algérienne, lorsqu'on consulte le dernier cahier des charges de l'EPTV mis à jour par décret exécutif N 101-91 du 20 avril 1991, l'article 5 définit l'œuvre et la participation à la promotion de la langue arabe en:

- *Garantissant une diffusion des contenus audiovisuels en langue arabe*
- *Donnant la priorité à l'achat de programmes à caractère éducatif et culturel et assurer un doublage en langue arabe*
- *Le strict respect de l'usage correct de la langue arabe*
- *Produisant des émissions éducatives destinées à la jeunesse en langue arabe en collaboration avec un staff éducatif.*

Lorsqu'on revoit l'article 5, on constate une insistance sur l'utilisation de la langue arabe dans les différents programmes de l'EPTV ; on entend par la langue arabe dans ce contexte la langue officielle et non dialectale, car dans les textes législatifs algériens la différence entre les deux utilisations est toujours bien défini. Cela est dû à la place que tient la langue arabe officielle dans les mœurs algériennes car c'est la langue de l'islam et reste un emblème identitaire particulièrement lors de la révolution algérienne et est resté un héritage culturel et identitaire après l'indépendance.

L'utilisation de la langue arabe officielle à la télévision algérienne a déjà commencé après le recouvrement de la souveraineté sur la radio télévision algérienne en octobre 1962, soit au lendemain de l'indépendance. Ce renversement radical de la langue française vers la langue arabe a constitué une marque emblématique et un symbole de souveraineté pour le pays notamment à travers un mastodonte des médias.

L'utilisation de la langue arabe officielle s'est accentuée aussi, après la politique d'arabisation des administrations que l'Algérie a connu à partir des années 70.

b) La langue française :

L'héritage légué par la colonisation française notamment en langue française est d'une importance cruciale en Algérie. Une communauté importante de la population algérienne est considérée comme bilingue ou francophone. Même si cette langue n'a aucun statut de langue nationale et officielle et qu'elle soit catégorisée comme langue étrangère, elle reste quasi-présente dans les institutions publiques de l'état.

La télévision n'est pas en reste, puisque la présence de la langue française s'est faite à l'EPTV dès les années 70.

Après les évènements non-sécuritaires qu'a connu l'Algérie depuis 1991 et l'image dégradée du pays que véhiculaient les médias occidentaux par rapport à la situation sécuritaire notamment le terrorisme que vivait le pays en cette période¹, une décision politique de création d'un chaîne satellitaire « Canal Algérie » en 1994 a été prise. « Canal Algérie » est une chaîne généraliste francophone qui axe sa politique globale sur plusieurs objectifs dont les principaux sont les suivants:

1- Entretien avec FARES Rafik, sous directeur des programmes Canal Algérie/EPTV au siège de Canal Algérie le 26 mai 2018 à 15h00

Maintenir le lien avec la communauté algérienne établie notamment dans les pays francophones.

- *Préserver et défendre l'image de l'Algérie à l'étranger,*
- *Mettre en valeur les mutations politiques et économiques entamées par l'Algérie.*
- *Promouvoir principalement la politique d'ouverture politique, le partenariat et la nouvelle donne ayant trait à la mise en application du nouveau code d'investissement en Algérie et les avantages consentis par les pouvoirs publics.*
- *Faire connaître les potentialités touristiques dont jouit l'Algérie et montrer sa richesse et sa diversité culturelle.*

La chaîne est considérée comme francophone, néanmoins, ses programmes en langues française ne dépassent pas les 47%, la majeure partie des programmes est diffusée en langue arabe, des programmes qui constituent ceux de la chaîne mère « la terrestre » que les deux chaînes diffusent en commun. Ces programmes consistent en les journaux télévisés officiels du 20h et les productions cinématographiques et de dramaturgies télévisuelles. La réduction de l'autonomie en programmes au niveau de canal Algérie est due aux moyens techniques et humains qui ne suivent pas particulièrement l'élargissement et l'extension de l'entreprise : L'EPTV n'a pas procédé à des vagues de recrutement afin de combler les manques en effectif francophone et n'a pas procédé non plus à des programmes d'investissements massifs afin de permettre la production de programmes propres à chaque chaîne.

c) la langue Amazighe:

Près du tiers de la population algérienne, soit 8,8 millions (représentant ainsi 27,4 % de la population)¹ parlent l'une des variantes de la langue amazighe (au nombre de 11 en Algérie). Cependant, la langue amazighe n'est pas une langue standardisée: depuis les différentes conquêtes que l'Algérie a connu (romaine, vandales, byzantine, arabe, espagnole, ottomane et enfin française), la langue amazigh est influencée par des emprunts et des tournures de ces brassages et passages des différentes civilisations. Ces variétés dialectales, bien que témoins d'une culture vivace et ancestrale, n'ont connu que tardivement des épreuves de codification et de standardisation à travers des initiatives et des stratégies gouvernementales notamment par la création du haut conseil de l'amazighité.

Au niveau de l'EPTV, force est de constater que malgré la promotion de la culture amazighe à travers les documentaires à caractère touristique ou culturel (les traditions pendant les fêtes religieuses, les mariages, les mœurs, l'art culinaires...), la langue amazighe n'a pas eu sa place dans les programmes de la télévision algérienne. Ceci est dû aux différents mouvements de protestations politiques des amazighs. Il fallait alors attendre 1991, pour voir introduire dans le cahier des charges de l'EPTV l'article qui suit l'article 5 du décret exécutif N 101-91 du 20 avril 1991, soit l'article 6, et qui préconise que « l'EPTV doit encourager à la diffusion de la culture nationale et à en son rayonnement, avec toutes ses spécificités et ses éléments, et la développer et la promouvoir ». Ce décret donne effectivement une ouverture, cependant opaque concernant la diffusion des programmes en dialectes populaires, amazigh notamment.

¹http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie-1demo.htm#2.2_Les_berb%C3%A9rophones_

Suite à quoi, on assiste à l'introduction de la langue amazighe à la télévision algérienne en janvier 1992. Il s'agissait d'une diffusion d'un résumé des informations sans images en alternant les deux dialectes « chaoui » et « kabyle » après les journaux télévisés de 13h et celui de 23h. En 1996, le premier journal télévisé en langue amazighe d'une durée de 20mn est lancé. Il s'agissait d'une édition complète (des documents audiovisuels compris) diffusée quotidiennement à 18h sur la Terrestre et sur Canal Algérie.

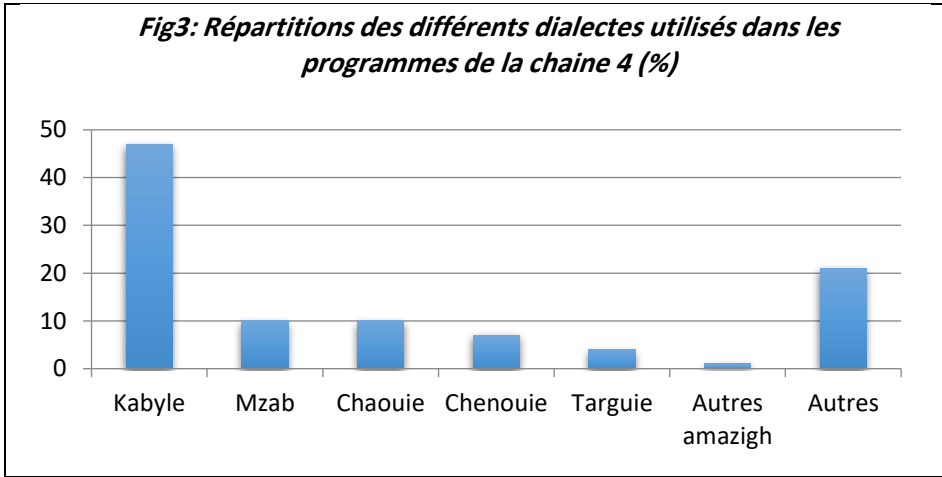
En 2001, suite aux pressions émanant de la région de la « Kabylie » de part les mouvements associatifs et politiques de la région ainsi qu'aux revendications de reconnaissance de l'identité amazigh, le Tamazight est constitutionalisé comme langue nationale depuis l'année 2002.

En janvier 2003 la première émission socioculturelle « Thamourth Enna¹ » en langue amazigh fut introduite². L'événement majeur, quant à la proportion de la langue amazigh à l'EPTV, eut lieu en 2009, quand une chaîne généraliste a été lancée par l'EPTV : la chaîne 4 exclusivement amazighe qui diffuse des programmes amazighs à raison de 75% de la programmation globale de la chaîne.

Cette chaîne diffuse des programmes en différents dialectes amazighs, à raison des pourcentages suivants :

1- Expression amazigh qui signifie « notre pays ».

2- BADREDDINE Mohammed, La communication d'expression amazighe en Algérie : un outil pour promouvoir tamazight et consolider l'identité nationale, paru dans 50 ans de médias algériens. Editions Les amis de Abdelhamid Benzine : Alger. 2014. P 121-122.



Source : Service des programmes chaîne amazigh

Les différents dialectes pratiqués en Algérie sont utilisés dans les programmes de la chaîne 4 à des proportions différentes. Le dialecte Kabyle détient le plus haut taux de diffusion dans les programmes de la chaîne 4 avec un taux de 47%. Ce taux s'explique par le volume important de la production en Kabyle¹, suivie par le Mzab et le Chaoui avec un taux similaire de diffusion qui s'élève à 10%, et enfin à un pourcentage plus réduit pour les dialectes du Sahara notamment le targui avec un taux global de 4%, les autres variantes amazighs ne représentent que 1% de la diffusion globale. Les autres taux dépendent de la répartition géolinguistique en Algérie.

La chaîne diffuse aussi des programmes en langues arabe et française, à raison d'une moyenne de 25%. Ces programmes concernent les programmes en communs que la chaîne 4 partage avec la Terrestre et canal Algérie notamment les journaux télévisés.

¹ -BADREDDINE Mohammed, *La communication d'expression amazighe en Algérie*, Ibid. p122

III- Les langues utilisées et la représentation identitaire linguistique

En étudiant la composition des programmes de l'EPTV (le paragraphe précédent) nous relevons très vite la représentation de la diversité linguistique dans la programmation. Néanmoins, la question qui se pose, les algériens se retrouvent-ils dans ces représentations linguistiques au travers leur télévision publique ou en d'autres terme, l'identité discursive est-elle représentée dans les programmes de l'EPTV? A vrai dire, il n'y a pas d'études sociologiques à grande échelle menées afin de répondre à cette problématique d'une part, d'autre part, les mesures d'audience sont quasiment absente dans les stratégies médiatiques, ce qui rend les études des attentes et des besoins des téléspectateurs beaucoup plus difficiles. Cependant, les premières observations et déductions faites sur terrain peuvent nous ouvrir une piste.

A la télévision, on n'aura pas manqué de remarquer que le français et l'arabe littéraire sont les deux langues qui dominant. L'arabe dialectal ne se glisse que dans des programmes où, assurément, ni le littéraire, ni le français, ne seraient crédibles¹ : Les documentaires et magazines ainsi que les journaux télévisés sont présentés soit en arabe classique soit en français soit en tamazight, jusque là aucun amalgame quand à l'utilisation de la langue ne se présente : il s'agit de genres télévisuels où le débat n'existe pas donc il n'y a pas un discours ou un échange médiatique d'idée particulier.

Quand est-il à présent, du discours médiatique employé lorsqu'il s'agit d'un genre télévisuel qui nécessite un débat ? Les émissions de débat spécialisées notamment, où le recours à langue arabe classique est de rigueur, les journalistes arabophones

¹ - Boucherit Aziza. Complexités linguistiques des programmes à la télévision algérienne. Essai d'analyse d'une production locale. In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°47, 1988. Lunes industrielles. Les médias dans le monde arabe. P38

disposent d'un répertoire lexical bien éprouvé qui sert à nommer ou à commenter un certains nombres d'éléments¹. En toute aisance linguistique, nous relevons souvent, par ailleurs, de la part des invités particulièrement, une difficulté à formuler correctement le message à travers leurs réponses au débat télévisé suite à une carence lexicale liée à cette langue. Les invités se sentent toujours dans l'obligation d'adopter la langue arabe classique dans les débats télévisés car autre langue ne saurait porter un tel « sérieux » dans ce genre de débats. L'arabe dialectale vu qu'il ne répond à aucune exigence syntaxique ou orthographique est très vite éliminée des débats officiels, en revanche, il n'y a jamais eu de revendications pour la promotion de l'arabe dialectal comme langue nationale ou officielle ni comme discours qui pourrait être adapté aux débats télévisés. Ce qui s'explique notamment par l'existence d'une ambigüité dans le rapport à l'arabe dialectal².

Cette déficience vient du fait que la langue arabe classique est une langue officielle tel indiqué dans la constitution certes, toutefois non pratiquée dans le quotidien des algériens, sur les plateaux télés un dysfonctionnement linguistique est très vite relevée entre le journaliste/présentateur et son invité, ce qui génère d'ailleurs chez l'invité un sentiment de malaise et d'insécurité linguistique l'enduisant à survoler son sujet et laissant le téléspectateur sur sa faim.

Si nous prenons les programmes de divertissement qui sont les plus prisés par le téléspectateur algérien, les séries télévisées notamment, une alternance codique entre arabe classique et dialectale avec rarement des recours au français, est fortement

¹ - Merzagh BESAADA, Perception de la parole télévisuelle en Algérie. Dissonance et dyscommunication. Thèse pour obtenir le grade de docteur en psychologie. Université Paul-Valéry Montpellier 3. Décembre 2013. P134/

²- Zakaria Ali-Bencherif, Université de Tlemcen – CRASC Oran et Azzeddine Mahieddine, Université de Tlemcen, Représentations des langues en contexte plurilingue algérien. : Circula, numéro 3. P167.

relevée, hors l'arabe classique est très rarement utilisé dans le langage informel, ainsi l'utilisation d'un répertoire syntaxique puisé de la langue arabe classique dans le dialogue des programmes télévisés de divertissement et peu utilisés dans le quotidien crée un malaise quant au suivi et l'adoption du dialogue dramaturge par exemple, par le téléspectateur. Nous pouvons citer quelques exemples parmi tant d'autres du répertoire lexical d'arabe classique peu utilisé dans le quotidien et qui reviennent souvent dans le langage des feuilletons diffusés sur l'ENTV :

<i>Arabe classique</i>	<i>Equivalent en français</i>	<i>Equivalent en dialectal</i>
<i>El-moustachfa</i> المستشفى	<i>Hôpital</i>	<i>Sbitar</i> السبيطار
<i>Essayara</i> السيارة	<i>Voiture</i>	<i>tomobile ou loto</i>
<i>Elmel</i> المال	<i>Argent</i>	<i>Edrahem</i> الدراهم

Dans ce cas précis, même si l'arabe dialectale ne bénéficie d'aucune reconnaissance officielle ni d'exigences linguistiques, le téléspectateur est plus proche à l'utilisation de ce dernier que d'autres langues. De temps plus que le l'arabe dialectale connaît une grande dynamique néologique qu'elle soit de forme ou d'emprunt lexical usuellement de la langue française. Il s'agit là d'un genre télévisuel appartenant à la mission de divertissement qui devrait adopter un discours plus proche du téléspectateur, hors le recours à l'arabe classique non ou peu utilisée dans le quotidien crée une rupture entre le téléspectateur et le produit télévisé.

Quant au recours à la langue française dans les programmes de la télévision porte moins d'amalgames que ceux relevés pour l'arabe classique et l'arabe dialectale, il est vrai que quelques recours à la langue française peuvent subvenir de façon sporadique créant ainsi un code-switching entre les trois langues dans les débats ou encore dans le genre divertissement (séries, film ou émissions de divertissement) toutefois il n'importune point le téléspectateur, car le quotidien linguistique algérien est lui-même grandement caractérisé par ce switch linguistiques. Canal Algérie chaîne francophone de part sa vocation, son recours à la langue française est tout à fait justifié par ses objectifs éditoriaux.

La langue amazigh pour sa part, rare y sont les recours dans les débats ou les genres divertissement, il faut dire que les deux tiers de la population ne maîtrisent pas et ne comprennent pas la langue, de temps plus qu'elle ne soit pas uniformisée et se caractérise par une grande diversité dialectale parfois très différente les unes des autres. Sa présence à la télévision algérienne est très spécifique et ce à travers le journal télévisé de 18h00 diffusé quotidiennement sur la chaîne nationale et A3 avec une alternance dans l'utilisation des dialectes amazigh utilisés en Algérie d'un journal à un autre afin de donner la chance à la promotion à tous les dialectes. A noter que la chaîne 4 amazigh lancée en 2009 fait la promotion de cette langue et ses variantes à travers les différentes productions diffusées sur son antenne.

Ce qui attire aussi, dans les programmes de la chaîne amazighe, les journaux télévisés particulièrement, sont les sous-titrages qui se font toujours en langue arabe classique. Il faut souligner que l'écriture amazighe tout comme le parlé n'est pas uniformisée. En effet, l'alphabet utilisé dans la langue amazighe est complexe et fractionné en trois types d'écriture : l'alphabet latin, l'alphabet arabe et les symboles

tifinaghs, ce dernier n'étant pas démocratisé et reste l'apanage d'une communauté très réduite, l'alphabet latin attise beaucoup de sensibilité au milieu de la communauté vu qu'elle soit toujours associée à ce qui est appelée communément « la langue du colonisateur », reste donc un dernier recours, l'arabe classique qui est très encrée dans l'identité algérienne de temps plus que les journaux télévisés sont considérés comme programmes officiels donc le recours à l'arabe classique se fait obligatoirement, cas exceptionnel pour canal Algérie qui diffuse en plus des éditions officiels des éditions en langue française.

Le gage se joue ainsi entre l'arabe classique, l'arabe dialectale et la langue française, vu que la première soit une langue nationale très peu utilisées depuis sa promulgation dans la constitution en 1962 et le dialectal qui reste la langue la plus pratiquée par la partie la plus écrasante de la population dans un model d'alternance codique avec la langue française qui reste un héritage colonial essentiellement.

Conclusion:

Après cet exposé nous pouvons déduire que la télévision algérienne publique représente bel et bien la diversité linguistique existante en Algérie, et donne la priorité à ses langues selon leur statut juridique notamment dans la constitution, l'arabe classique est effectivement la langue la plus utilisée dans les programmes de la télévision algérienne, elle est considérée comme la langue rédactionnelle adoptée aussi bien pour présenter, commenter et débattre l'information. Les autres langues le français, le dialectal et l'amazigh sont aussi présentes à des proportions différentes, tantôt organisées que se soit par les différents genres télévisuels proposés ou les chaînes dont les prérogatives sont d'adopter telle ou telle langue, tantôt par des recours à des alternances codiques sporadiques.

Cependant, la télévision publique algérienne participe à une sorte de cristallisation des conflits linguistiques et identitaires qui règnent en Algérie. De part les missions de service public qui lui sont confiées, l'éducation notamment, ne serait-elle pas le miroir qui devrait refléter une identité collective où toute la société pourrait s'y identifier. Ainsi nous relevons un dysfonctionnement dans la communication télévisuelle qui se caractérise par une alternance codique quasi présente ou l'arabe classique est la plus pertinente de part son caractère et son statut officiel, cependant, pas la langue maternel ni celle largement utilisée dans la société. Ces troubles sont du essentiellement à un appareil législatif faible qui ne met pas en valeur à travers des articles fiables l'utilisation des différentes langues dans les différents genres télévisuels et les divers contextes. Outre, le manque de statistiques et des mesures d'audiences crée entre l'EPTV et ses téléspectateurs une sorte de gap et absence d'interactivité, de sorte que l'entreprise reste dans l'incapacité de répondre aux besoin et attentes des son auditoire.

Pour conclure, cet exposé nous mène à relevé un gap qui continue de persister entre les décisions et les volontés politiques, les pratiques langagières de la société et représentations sociolinguistiques dans les médias.

Bibliographie :

1- Sebaa R. (1999) cité par Y. Derradji, in « **La langue française en Algérie : particularisme lexical ou norme endogène?** », dans *Les cahiers du SLADD, Université Mentouri Constantine, SLADD (janvier 2004)*

2- Entretien avec FARES Rafik, sous directeur des programmes Canal Algérie/EPTV au siège de Canal Algérie le 26 mai 2018 à 15h00

3- BADREDDINE Mohammed, **La communication d'expression amazighe en Algérie : un outil pour promouvoir tamazight et consolider l'identité nationale**, paru dans *50 ans de médias algériens. Editions Les amis d'Abdelhmid Benzine : Alger. 2014.*

4- Boucherit Aziza. **Complexités linguistiques des programmes à la télévision algérienne. Essai d'analyse d'une production locale.** In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°47, 1988. Lunes industrielles. Les médias dans le monde arabe.*

5- BESAADA Merzagh, **Perception de la parole télévisuelle en Algérie. Dissonance et dyscommunication.** Thèse pour obtenir le grade de docteur en psychologie. Université Paul-Valéry Montpellier 3. Décembre 2013.

6- Ali-Bencherif Zakaria, Université de Tlemcen – CRASC Oran et Azzeddine Mahieddine, Université de Tlemcen, **Représentations des langues en contexte plurilingue algérien.** *Circula, numéro 3.*

7- Charaudeau Patrick, *Langue, Discours Et Identité Culturelle. Klincksieck* | « *Ela. Études de linguistique appliquée* » 2001/3 n° 123-124 | pages 341 à 348 ISSN 0071-190X.

8- <http://www.cvm.qc.ca/encephi/Syllabus/Mediacom/Articles/langagesmediatiques.htm>

الفهرس

- الهوية بين الذاكرة والتاريخ تقديم لكتاب: الدولة وسؤال الهوية
5 د. وجيه كوثراني
- نسبية الاعتقادات الثقافية ومشكلتنا الهوية والاختلاف في بعض الخطابات النظرية المعاصرة.....
14 د. الحسين أخدوش
- هوية الدولة أو فصل القول في البنى الزمانية للحياة الاجتماعية.....
30 د. يوسف أشلحي
- الأمازيغية في المغرب بين التنصيص القانوني وإشكالية الترسيم والإدماج في الحياة العامة.....
96 د. عبد اللطيف بكور
- الهويات الجماعية في الدولة العربية الحديثة خصوصيات ثقافية أم منازعات سلطوية؟.....
118 د. محمد الصادق بوعلاقي
- المسألة الدينية والهوية الوطنية من خلال فكر الحركة الوطنية المغربية مطلع ق 20.....
153 د. سعيد الحاجي
- الهوية المغربية ما قبل الحماية بين التنوع والوحدة.....
174 د. محمد فارح
- سؤال الهوية بين وثوقية البنى الدينية الأصولية ورهان دولة المواطنة - المرأة أنموذجا -.....
192 دة. منية العلمي
- المسألة الدينية - السياسية في الدستور التونسي.....
226 د. عبد الرحيم العلام
- سؤال الهوية في علاقة السياسي بالديني بالجزائر قراءة تفكيكية في نسق العلاقة.....
233 د. الهادي بوشمة

إشكالية الهوية وامتداداتها التربوية تحليل بعض مضامين الخطابين السياسي والتاريخي المدرسيين	
ذ. علي موريف	263
من أجل نمذجة للهويات الثقافية قراءة تحليلية في "مديح الهويات المرنة" لحسن رشيق	
د. حسن الطالب	65
<i>L'Etat moderne et la question de la construction d'une identité collective</i>	
..... <i>Par Abdelmalek El Ouazzani</i>	285
<i>La représentation de l'identité culturelle linguistique dans les médias</i>	
<i>Le cas de la télévision publique algérienne</i>	
..... <i>Dr. Nor El Houda BOUZEGAOU</i>	313

لعل الهوية الأمثل هي مشروع دائم التكوين باتجاه "هوية إنسانية" في وطن كبير أو صغير ينحو فيه المواطن ليكون "مواطنًا عالميًا"، وطنه الأرض كلها، وليس في "أرض" تكثر فيها "الهويات الفائضة" عن اللزوم وتتقص فيها حقوق المواطنة حتى "الانتحار" أو "الفرق" أو "الاعتزال". تحتوي النصوص تحليلات شيقة ومعطيات لفهم العلاقة بين ما يجري الآن من حوارات وسجلات حول الهوية في كل من المغرب والجزائر وتونس، وهي دول خطت خطوات في طريق الإصلاح بعد ثورة تونس وانتظارات الربيع العربي أو بتأثير منها. إلا أن مسألة الهوية بقيت مسألة مستشكلة حتى اليوم، ويساهم الاستشكال في طباعة "التكاي" ومجرياته السلطوية النفعية ذات الأمد القصير، ولا سيما بين معسكرين أيديولوجيين (إسلامي وعلماني)، في تأخير وعرقلة مهمات التنمية العاجلة الأكثر إلحاحًا والتي لا زالت تنتظرها جماهير الثورة أو الإصلاح بين أمل وإحباط كي لا نصل إلى القول "باليأس".