

دراسات محكمة

# الديني والذنيوي في الدولة المغربية

عزالدين العلام

جامعة الحسن الثاني

كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية –المحمدية-

22 دجنبر 2021





تقديم:

ما تمخّض عنه "الربيع العربي" من نتائج، وخاصة في البلاد التي سار فيها إلى منتهاه مثل مصر وتونس وليبيا، وما عرفه المغرب من تحولات دستورية وسياسية عقب الخطاب الملكي ل 9 مارس 2011، كلّها أحداث متسارعة أعادت إلى الواجهة، أكثر من أي وقت مضى، سؤال العلاقة بين المجالين السياسي والمدني.

في المغرب، نجد الدين حاضرا في حياة الناس بطريقة عفوية وعادية كإيمان وقيم أخلاقية ومجتمعية. ونجده أيضا حاضرا في السلوك والخطاب السياسيين، سواء عند الدولة التي يبدو أن علاقتها بالدين يشوبها كثير من الضغط التاريخي واللبس السياسي، أو عند الأحزاب السياسية التي بدأت منذ مدة ليست باليسيرة تستحضره بدرجات متفاوتة في مؤتمراتها وإعلامها وحملاتها الانتخابية، كما نجده كامل الحضور عند بعض الحركات والجماعات التي دخلت الحلبة السياسية باسم المرجعية الدينية.

ليس غريبا إذن، أن تشكّل الظاهرة "الإسلامية" موضوعا لدراسات متعددة المشارب. وليس غريبا أيضا أن يصبح "الدين" فضاء يفرض نفسه على كل الفاعلين السياسيين والمدنيين، سواء بالصراع من أجل تملكه واحتكاره، أو احتلال موقع ما وتقاسمه مع الآخرين أو، وهذا ليس بالشيء اليسير، إبداء الرأي فيه والتحذير من ولوج مسالكه. وإذا كان من المبالغة ادّعاء القول الفصل في هذا العرض الموجز، (يكفي النظر في كتابات هشام جعيط، وعبد الله العروي وعزيز العظمة ومحمد أركون وعابد الجابري ورضوان السيد وغيرهم لنحسّ بعمق الإشكال)، فإننا لا نطمح إلى أكثر من إبداء بعض الملاحظات عن العلاقة بين الإسلام والسياسة في المغرب.

كلما طرحت المسألة الدينية للمناقشة يتجّه التفكير غالبا إلى الدولة وتحديد "الملكية" بوصفها جامعة بين الدين والسياسة ومحتكرة للفضاء الديني، تاريخيا باسم "البيعة" التي أصبح يعتبرها البعض تقليدا ذي جذور عميقة في الزمن السياسي المغربي، وقانونيا باسم "إمارة المؤمنين" المنصوص عليها في مجموع الدساتير التي عرفها المغرب الحديث منذ دستور 1962 إلى غاية الدستور الجديد في 2011. كما يتجه التفكير تلقائيا نحو الموقع السياسي "للحركات الإسلامية" التي ما انفكت تلوّح بـ "المرجعية الإسلامية" و بشعار "الإسلام هو الحل"... وهذا يعني أنه يتم التفكير في المسألة الدينية غالب الأحوال من وجهة عملية سياسية أداتيه.

مقابل ذلك، سنحاول في هذا العرض أن نناقش سؤال العلاقة بين الدين والسياسة في المغرب من خلال ثلاث محاور أساسية. يتعلّق المحور الأوّل بمفهوم "الدولة الإسلامية" التي ما انفكّ يردّها كلّ من دخل إلى معترك السياسة باسم الدين، مبرزين تهافت القول الذي غدى مسلّمة لا تقبل النقاش، بمقتضاها يكون الإسلام على خلاف كلّ ديانات المعمور دينا ودولة في نفس الآن. أمّا المحور الثاني فنناقش فيه العلاقة الممكنة بين الشريعة والسياسة محاولين إبراز مدى الخلط الحاصل في تحديد مجال كلّ واحدة منهما. وهو التّحديد الذي سنجتهد في إبرازه واضحا من خلال الحديث عن أجهزة الدولة في وجهها السياسي والديني. وأخيرا سنخصّص المحور الثالث للبحث في نفس القضايا المذكورة في علاقتها بالدستور المغربي الجديد.



## 1- الدولة "الإسلامية"

هناك عدد من المسلّمات التي أصبحنا نعيشها مع مرور الزمن باعتبارها حقائق مقدسة لا تقبل النقاش. وفي مقدمة هذه المسلّمات تلك العلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة التي جعلتنا نرى في الإسلام على خلاف كل ديانات المعمور دينا ودولة. وهذا إقرار يحتاج إلى برهان، ويتضمن خلطا فضيعا بين الوقائع والتصورات، بين "التاريخ" كما جرى بالفعل وبين "المثال" كما تم بناؤه في الذهن. يقول د عبد الله العروي في هذا الصدد: "إن عبارة دولة إسلامية مرفوضة، مادامت الدولة الإسلامية في الحقيقة هي الخلافة. عبارة دولة شرعية أصح، لكن تتسبب في التباس كبير لأن القارئ العادي لا يفرق بين الدولة الشرعية والخلافة. إذا قلنا دولة الإسلام أو دولة المسلمين، فالقول مقبول مادامنا لا نعني نظاما إسلاميا بل فقط نظاما تقام فيه شعائر الإسلام، ويعيش فيه مسلمون مؤمنون، لكن الالتباس لا يرتفع. تبقى عبارة دولة سلطانية، وهي التي اخترناها، الأقرب إلى الواقع والأقل التباسا". ثم يضيف في مكان آخر: "إن الخلافة هي طوبى الفكر السياسي الإسلامي. لهذا السبب بالذات، أي لأنها مثل أعلى وتخيل، لا يحوز أن نقول إنها الدولة الإسلامية. إن هذه العبارة متناقضة في ذاتها إذا أخرجناها من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات. تشير الدولة إلى مستوى ويشير الإسلام إلى مستوى آخر. تستقيم العبارة (دولة - إسلامية) في ظروف غير طبيعية حيث يصبح الإنسان غير الإنسان وحيث تتغير القواعد العامة للسلوك البشري فتتحول الدولة إلى لا دولة ويندوب هدفها المحدود في الغاية العظمى للأمة جمعاء. أما في الظروف العادية فتبقى الدولة في نطاق الحيوانية غايتها الغلبة والقهر والاستئثار بالخيرات، فلا يمكن أن تتحول تلقائيا إلى أداة تتوخى تحقيق مكارم الأخلاق".<sup>1</sup>

في هذا السياق، يتضح الخلط الذي يرتكبه الكثير، سلفيون ومستشرقون عندما يؤكدون مثلا أن "النصرانية" دين فقط، وأن "الإسلام" دين ودولة، فهم، "عندما يقولون: النصرانية دين فإنهم يعنون المعتقد وعندما يقولون: الإسلام دين ودولة فإنهم يعنون الحضارة الإسلامية. لو عنوا بالنصرانية حضارة محددة لوجب عليهم الاعتراف بأنها دين ودولة، كنيسة وإدارة، بابوية وإمبراطورية، ولو عنوا بالإسلام المعتقد لوجب القول إنه دين فوق الدولة وما سواها".<sup>2</sup>

لا تعني عبارة "إسلام الدولة" إذن أنّ الدولة في جوهرها دينية. ذلك أنّ "الدولة الدينية" لم توجد أبدا، وغير موجودة الآن، ولن توجد قط إلا بمعجزة ربانية لسبب بسيط هو أن المجال السياسي بالتحديد هو مجال صراع بشري دنيوي ومجال تناقض المصالح والحاجات.

ربّما يكون علينا، ونحن نتحدّث هنا عن هذا الموضوع الحساس، أن نحدّد مدلول "الإسلام" لنرى فيما إذا كان هذا الدين يجمع أم يميّز بين مجالي الدين والسياسة. ولنبدأ بالمرجع الأعلى الذي يحتكم إليه كافة المسلمين ولنتساءل: هل يوجد في القرآن الكريم على امتداد أحزابه وسوره آية قرآنية واحدة تحدّد طبيعة الدولة وآليات الحكم وما يصاحبه من أجهزة سياسية وغيرها؟ والجواب بمنطوق النصوص، وباعتراف أغلب الباحثين هو "لا".

<sup>1</sup> عبد الله العروي، مفهوم الدولة ص 120 المركز الثقافي العربي 1981

<sup>2</sup> نفسه ص 122-123



وفي جميع الأحوال، تنزه الله تعالى، وهو المطلق أن يتحوّل إلى مشرّع دستوري ليحدّد لعباده نظاما سياسيا محدّدا لن ترجمه نسبية التاريخ. أما لو استقصينا الحديث النبوي فإنّ الأمر يزداد تعقيدا ولُبسا لكثرة ما نُسب لرسول الله من أقوال أغلبها مشكوك في عنعنته.

أما الاحتجاج ب"الشورى" فمردود تماما. إذ ما معنى أن يكون أمر السياسة "شورى" بيننا، إن لم يكن يعني انسحاب الأوامر الدينية من كل تحديد قبلي لأي نظام سياسي يكون علينا أمر التدبّر في قواعده باتفاق بعدي وتوافق لاحق بيننا. وأما الاحتجاج بمقولة "السياسة الشرعية" فلا معنى له في هذا السياق إذا ما استحضرنّا، وهذا ما يتغافل عنه الكثير، طبيعة المجالات التي تنظمها من حياة المسلم، وهي مجالات حياته اليومية من عبادات دينية ومعاملات مدنية (إن جاز استعمال هذا المفهوم الحديث) يحرص المحكومون قبل الحاكمين على مراعاتها.

وحتّى لو عدنا لبعض ما كتبه الفقهاء وعدد من مفكري السياسة المسلمين، لا يمكن للمرء إلا أن يستعجب مما يُنسب اليوم للفكر السياسي الإسلامي. ففي كتابه "أدب الدنيا والدين"، يميز أبو الحسن الماوردي قاضي القضاة وكبير فقهاء السياسة بين "أدب الشريعة" و"أدب السياسة"، ويعني بالأول كل "ما أدى إلى قضاء الفرض" وبالثاني كل "ما عمّر الأرض". وفي مقدمته ل"سراج الملوك"، يميز الفقيه المغربي الأندلسي أبو بكر الطرطوشي بين "الأحكام" و"السياسات". ويعني بالأحكام كل ما تعلق ب"الحلال والحرام..."، ويقصد ب"السياسات" كل ما تعلق ب"تدبير الحروب وأمن السبل وحفظ الأموال وصون الأعراض..." وفي مقدمة كتابه "الجواهر النفيس في سياسة الرئيس" يرى ابن الحداد أن السياسة نوعان متميزان: "سياسة دين" و"سياسة دنيا". تتعلق الأولى بما فرضه الله على عباده، وتتعلق الثانية بكل ما يقوم به هؤلاء العباد من أجل عمارة الأرض.<sup>3</sup>

أدب الشريعة شيء، وأدب السياسة شيء آخر. والأحكام شيء، والسياسات شيء آخر. وسياسة الدين شيء، وسياسة الدنيا شيء آخر. لا يتعلق الأمر هنا فقط بنصوص واضحة تميّز بين المجالين السياسي والديني، بل نجد نوعا من الأولوية يولمها هؤلاء المؤلفون الفقهاء إلى المجال السياسي على أساس أنه يتعلق بالشأن العام أو بالمصلحة العامة كما نقول اليوم. فمن خرج عن قواعد الدين يلوم نفسه، ولا يتعدى الضرر الحاصل عن هذا الخروج صاحب الفعل نفسه كتارك الصلاة مثلا، في حين أن خرق قواعد السياسة يؤدي إلى تخريب عمارة الأرض وظلم الناس وحصول الضرر للعموم، وهذا لا يجوز. أكثر من ذلك، يصل هؤلاء الفقهاء في مقارناتهم إلى حد التفضيل الصريح للحكم "الدنيوي" المحافظ على الصالح العام والمراعي لقواعد السياسة على الحكم "الديني" المضيق للصالح العام والمهمّل لقواعد السياسة. هكذا يتفق الجميع على أن الحاكم الكافر "الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية" أبقى وأقوى من الحاكم المؤمن المضيق لقواعدها، كما يتفقون مرة أخرى على أن المملك يدوم ويستمر حتى ولو كان قائما على "الكفر"، بينما ينهار إن قام على "الظلم" مهما كانت طبيعة الحاكم.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> الماورديز أدب الدين والدنيا ص 114 دار إحياء التراث العربي 1979  
أبو بكر الطرطوشي. سراج الملوك ص 50-51. تحقيق جعفر البياتي. رياض الرايس لندن 1990  
ابن الحداد. الجواهر النفيس في سياسة الرئيس ص 61-62 تحقيق ودراسة رضوان السيد دار الطليعة بيروت 1983  
<sup>4</sup> أبو بكر الطرطوشي م س ص 91



وإذا كانت "الأحكام" التي اتبعتها الأمم السابقة عن الإسلام، بإجماع فقهاء الإسلام، "أمرًا اصطلاحًا عليه بعقولهم ليس على شيء منه برهان ولا أنزل الله به من سلطان" فإنهم يتفقون أيضًا على أن ما اتبعه بعض هذه الأمم من سياسات "لا ينافي العقول..." ولا شيء يمنع الأمة الإسلامية من الاستفادة من التراث السياسي لهذه الأمم "الجاهلية" في أحكامها؟

لم يكن أسلافنا في أغلبهم يتحرّجون من الاستئناس بما فكّر فيه غيرهم، بل واقتباس قواعد سياستهم. الاعتقاد في تلاحق الثقافات وضرورة الاستفادة من سياسات وتجارب الأمم السابقة، هذا بالضبط هو ما عبّر عنه بصريح العبارة ابن المقفع الذي ينطلق في أفكاره من "مبدأ تماثل التجربة التاريخية للمجتمعات البشرية"<sup>5</sup>، وهو ما عبر عنه الطرطوشي في مقدمة كتابه حين أقر بضرورة الاستفادة من سياسات أمّتي فارس والروم وغيرهما، إذ لا وجود لمبرر "عقلي" يحول دون ذلك،<sup>6</sup> وهو أيضًا ما عبر عنه الماوردي بإشاراته المتكرّرة إلى "تشابه أحوال الأمم"<sup>7</sup>.

لا يتعلق الأمر فقط بهؤلاء المؤلفين رغم أهميتهم داخل الفكر الإسلامي، بل يمكن القول أن فكرة التمييز بين "الدين" و"السياسة" نجدها حاضرة في الكثير من الأدبيات السياسية الإسلامية، وإن اتخذت أشكالًا أخرى. لا يعني هذا التمييز بأي حال فصلًا واضحًا بين فضائي الدين والسياسة. أكيد أنّ لكل طرف مجاله، غير أن هذا لا يمنع الدولة طبعًا من استعمال الدين، كما قد تستعمل غير الدين، للحفاظ على كينونتها السياسية وصيانة مادتها المجتمعية. وبهذا المعنى يمكن القول أن علاقة الدولة بالدين في المغرب، لم تتغير بنيتها منذ قرون وإن تغيّرت بعض عناصرها.

يبدو أن علاقة الدولة بالدين تحكمها الحاجة المتبادلة *interdépendance* كما شرحها بإسهاب ن. إلياس N Elias في كتابه "مجتمع البلاط" *La société de cour*<sup>8</sup>، تمامًا كما عبّر عن ذلك الشاعر ابن المعتز الذي أوجزها في صورة دالة حين قال: المُلْك بالدين يقوى والدين بالملك يبقى

الدولة في حقيقتها كائن دنيوي، لا تنظر إلى الأشياء إلا من زاوية ما تجلب من منافع أو تسبب من مساوئ. بهذا المعنى تتعامل الدولة مع الدين تعاملًا وظيفيًا براغماتيًا، إذ ترى فيه أحسن وسيلة لضمان الوحدة والأمن المجتمعي، وأرفع أداة لصيانة التراص الاجتماعي. لا تستعمل الدولة الدين إلا حسب الحاجة، وهي حاجة أو حاجات يبدو اليوم أكثر من أي وقت مضى أنها في تضاؤل مستمر مقارنة مع حاجات الاقتصاد الذي لا تستقيم الدولة إلا بقيامه. ذلك أن حاجة الدولة للدين إنّما تبرز نقطة ضعفها في كونها لم تتمكن بعد على غرار الدولة الحديثة من أن تجعل من نفسها "قيمة" مستقلة في حد ذاتها عما عداها من القيم. وهو ضعف لا يعود حصرا للدولة وحدها، بل يهّم أيضًا ما نسميه بـ"المجتمع المدني"؛ إذ من تكون الدولة إن لم تكن صورة المجتمع وروحه.

الواقع إذن أنّ علاقة الدولة بالدين اليوم تعبّر في جوهرها عن ضعف الدولة، وعدم قدرتها على تحقيق استقلاليتها، وهو ضعف تاريخي لا يخصها وحدها بما أنه يبطن في نفس الآن ضعف مجالها الاجتماعي. ومع ذلك،

<sup>5</sup> كمال عبد اللطيف في تشريح أصول الاستبداد. قراءة في نظام الأداب السلطانية ص 64. دار الطليعة 1999

<sup>6</sup> الطرطوشي. م - س. ص 51.

<sup>7</sup> الماوردي: نصيحة الملوك. ص 85 وما يليها.. تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد مؤسسة شباب الجامعة 1988

<sup>8</sup> Voir à ce propos Nobert Elias *La société de cour*/ Flammarion 1985 Paris



ومهما كثر الحديث عن "إمارة المؤمنين" وديباجة الدستور التي تنص على "الدولة الإسلامية"، فإنه من الخطأ التاريخي والوهم القانوني أن نرى في الدولة المغربية دولة دينية. فسلوكها، رغم كل المظاهر، سلوك دنيوي تحكمه حاجات المجتمع ومتطلبات الاقتصاد، ولا خيار لها في ذلك إن أرادت الاستمرار والبقاء في الوجود. وإذا كان من الصعب اليوم القول إننا نعيش استعمالاً للدين من قبل الدولة كما كان الأمر في حضارات الشرق البائد، بل وربما حتى زمن الدولة السلطانية القريب منا والذي لازالت بعض آثاره باقية، فإنه بالمقابل، يصعب الادّعاء أيضاً أن علاقة الدين بالدولة حُسمت بالكامل في اتجاه الدولة الحديثة كما لو أننا عشنا تاريخ أوروبا الحديث!

ومع ذلك، تنبغي الإشارة هنا إلى أن هذا التوظيف للدين يتجاوز بكثير البعد الإيديولوجي الضيق. ذلك أن الدولة لم تخلق الدين، ولا وقفت حجر عثرة أمام شرع الفقهاء، بل كان يكفها، في حالات كثيرة، موقف الحياد ما دام الناس لمعاملتهم محافظين وفي عباداتهم منهمكين.

## 2- استبعاد الخلافة وتقريب الشرع

تكون الدولة إسلامية، أو تصبح كذلك إن كانت "خلافة" ومع صيرورة التاريخ، واندهار هذه "الطوبى" (على حد تعبير عبد الله العروي)، تساهل الكثير من الفقهاء مكتفين بشرط مراعاة الدولة لمبادئ الشرع لتدخل في دائرة الإسلام.

كان العديد من الفقهاء، العارفين بالسياسية وأهوالها والسلطان وبأسه، والمدركين للإنسان وطبيعته والدين وحدوده، والمجربين للبلاطات ودسائسها والرعية وفسادها، والمدركين أيضاً صعوبة "المثال" وبعد مناله والتاريخ وحقيقته... كانوا، بكل بساطة، وأيضاً بكل حسن تاريخي، يتغافلون عن موضوع الخلافة ويتجاهلونه.

لا ينبس المرادي، فقيه الدولة المرابطية، بكلمة حول مسألة الخلافة، إذ حقائق السياسة عنده أهم من مظهر لم يعد حينئذ سوى مظهر شكلي لا قيمة عملية له<sup>9</sup>. كما يكتفي فقيه المرينيين ابن رضوان بالحديث عنها بإيجاز شديد باعتبارها تقليداً سارت عليه بعض التآليف الإسلامية. ومن جهته أهمل حجّة الإسلام الغزالي موضوع الخلافة في كتابه "التبر المسبوك في نصيحة الملوك"، مكتفياً بذكر واجبات السلطان ووظائفه وصفاته الخلقية...<sup>10</sup> و في نفس السياق يتساءل أحد الباحثين كيف لابن أبي الربيع في كتابه "سلوك المالك" أن يذكر الملوك دون الخلفاء، "لا سيما إذا علمنا أن المؤلف كتب كتابه في ظل الدولة العباسية"<sup>11</sup>. ويلاحظ باحث آخر كيف أن موضوع الخلافة لم يستحق أكثر من سطر ونصف عند القلعي الذي كان يكفيه وجوب نصب "الإمام" دون أن ينشغل، بل و حتى أن يشير كما جرت العادة إلى اختلافات الفقهاء في "أوصافه وشرائطه"<sup>12</sup>. وأخيراً، يقدم الباحث رضوان السيد مجمل الإنتاج الفكري السياسي للماوردي حيث "يتوارى البعد القانوني أو التشريعي

<sup>9</sup> انظر مقدمة تحقيق سامي النشار لكتاب المرادي الإشارة في تدبير الإمارة ص 34.

<sup>10</sup> الغزالي. التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص 23 دراسة وتحقيق محمد أحمد دمج. بيروت 1987

<sup>11</sup> ابن أبي الربيع. سلوك المالك في تدبير الممالك ص 27 دراسة وتحقيق ناجي التكريتي. بيروت 1987

<sup>12</sup> القلعي. تهذيب الرياسة وترتيب السياسة ص. 66 المنار. الأردن 1981



إلى حد ما ليفسح المجال لنزعة أخلاقية تؤكد على الدين في المبدأ لكنها تسترشد بالواقع وظروف العصر بالدرجة الأولى...

لنترك "الخلافة" البعيدة المنال، بعد السماء عن الأرض، ولننتحدث عن "الشرع" الذي طبع دنيا المسلم والتصق بالرعايا في حياتهم المجتمعية، إن لم نقل اليومية.

هل يصح القول بوجود تناقض بين السياستين، الشرعية والسلطانية؟ وهل وجود السلطان يعني انتفاء الشرع؟ لكي يتضح الجواب، يجدر بدءاً أن ننظر في موضوع السياستين الذي لا يبدو متطابقاً أو متماثلاً تماماً. فما يشغل بال مؤلفي "السياسة الشرعية" ليس هو ما يشغل بال مؤلفي "السياسة السلطانية". نعم قد نجد تقاطعات عدة بين هذين المجالين، 13 ولكن الفرق يظل قائماً، فأغلب اهتمامات الأول تخصّ الجانب "المدني" من حياة المسلم من حقوق وحدود، 14 وأغلب مواضيع الثاني تهتم الجانب السياسي للدولة من وظائف وجند ومختلف أشكال "التدبير السياسي" وحكم الرعايا...

يصعب الإقرار بوجود انفصام بين "الشرع" و"السلطان" إذ لا يستبعد الواحد منهما الآخر ولا ينفر منه. وإلا كيف يحدث لفقهاء متشعب بالدين وعلومه أن يدوّن في الصباح ما أمرت به الشريعة، أو ما تصوره كذلك، ليتحول في المساء إلى أديب يسامر السلطان محدثاً إياه عن تجارب الأمم السابقة ومقتضيات التدبير السياسي السلطاني؟ هل كان فقهاء الإسلام يعيشون انفصاماً في شخصيتهم، أم كانوا يهضمون ازدواجيتهم متساكنين مع طرفيها بشكل لا يستشعرون معه أي نشاز وبالأحرى تناقض؟ وألا يقوم الكثير من المعاصرين، وفي هذه النقطة بالذات، بعمليات إسقاط همومهم الحالية على فقهاء، تؤكد معطيات عدة، أنهم لم يكونوا مرضى بهذه "السكيزوفرنيا" التي يريد البعض إلصاقها بهم.

وكما يجمع نفس الكاتب بين التصورين الشرعي والسلطاني، فلا شيء كان يمنع السلطان نفسه من الجمع بين الأمر الشرعي والتدبير السلطاني، فلا أحد يمكنه ادعاء امحاء الشرع في مختلف التواريخ الإسلامية: السلطان والشرع يتكاملان ويتساكنان، كل واحد يجد في الآخر ضالته. فكما أن إقامة الشرع تتطلب وجود السلطان، فإن وجود هذا الأخير واستمراره يستلزم حضور الشرع. بل إن تطبيقات الشرع هي أكثر من أن تُختزل في بعد إيديولوجي إذ كانت تحقق للسلطان انتظام الرعايا في حياتهم "المدنية" ومعاملاتهم وفض منازعاتهم واستقرارهم الاجتماعي... وكلها شروط أولية لوجود أي سلطة سياسية... "إن السلطان يخدم الشريعة ظاهراً لأنها تخدمه باطناً"، 15

<sup>13</sup> لا ننسى أن أغلب الأدباء السلطانيين فقهاء، وأن منهم من نبغ في هذين النوعين من التأليف وهذا يستدعي، كما يقول عبد الله العروي التمييز بين واجهتي الشخصية

<sup>14</sup> يكفي تصفح فهرس، كتاب ابن تيمية في "السياسة الشرعية" أو كتاب تلميذه ابن القيم الجوزية في "الطرق الحكمية" لنستنتج ما كان يشغل بال مؤلفي السياسات الشرعية فإذا كان الفكر السياسي يهتم مبدئياً بموضوع الدولة وتوابعها، فإن "السياسة الشرعية" تهتم بالأساس بموضوع الحدود والحقوق المفروضة على المسلم لتنظيم البيوعات والإجازات والأنكحة والطلاق أو عقوبات السارق والزاني وشارب الخمر... إلخ وقد يحتج البعض بكون الأدبيات الشرعية خصصت فصولاً بل وأنها غالباً ما تبدأ بموضوع "الولاية" وهو موضوع "سياسي" ولكن، لنأخذ كتاب "ابن تيمية" في السياسة الشرعية، وهو الأكثر تداولاً، ولنقارن بين اللغة العامة والأخلاقية التي تطبع حديثه الموجز عن "الولايات" واللغة المدققة والمفصلة التي تطبع باقي الفصول. نتأكد مما يشغل فعلاً بال مؤلفي السياسات الشرعية.

<sup>15</sup> عبد الله العروي، مفهوم الدولة ص 107



لقد أصبح جلباب الشرع واسعا جدا، ولكل سلطان مقاسه. أكثر من هذا، لم يفقد الشرع بعده الديني ليشتد بعده الدنيوي ويصبح مجرد آلة ينتظم بها سير المجتمع، بل غدا مرادفا للسياسة حين يؤكد فقيه ما أن كل ما هو صالح سياسيا ونافع دنيويا يكون شرعيا... هكذا يصبح لكل سلوك سياسي سند شرعي... وإن تعذر هذا السند فيجب خلقه وهذه مهمة الفقهاء.

ومع ذلك فإن تساكن السلطان والشرع لا يعني أبدا أي خلط بين مجالات السياسة الدنيوية ومجالات الدين التشريعية، وهذا ما يوضحه البحث في جهاز الدولة التي ننعته ب"الإسلامية".

في حديثهم عن جهاز الدولة الإسلامية، كان فقهاء الإسلام وأدبائه يميزون بين "وظائف سياسية دنيوية" و"وظائف خلافية دينية"، كتمييزهم بين وظائف الوزارة والحجابه والكتابة والشرطة من جهة وخطط القضاء والإفتاء والحسبة... ويبدو هذا التمييز أكثر وضوحا، من ناحية الشكل على الأقل، عند بعض الفقهاء و الأدباء الذين خصّوا موضوع "تولية الخطط الدينية" بفصول مستقلة على غرار "المراتب السياسية الدنيوية".

أيّ مطلع على النصوص السياسية الإسلامية الوفيرة التي تتحدّث عن جهاز الدولة في الإسلام، يمكنه أن يستنتج بشكل عام أن هذه النصوص السياسية كانت أكثر اهتماما بأجهزة الدولة "الدنيوية" مقارنة مع مثلتها "الدينية". فإما أنها كانت تهملها كلية، وإما أنها توجز في تناولها، ولربّما يجد هذا الإهمال بعضا من مبرراته في كون ما يهّم التدبير السياسي هو الأجهزة التي لها مساس مباشر بقوة الدولة واستمرارها، من "وزارة" تضبط أمور الرعية، و"كتابة" تحفظ جبايات الدولة و"شرطة" تسهر على أمن المدينة و"بريد" يخبر الحاكم بما جدّ في الأقاليم والنواحي و"عامل" يوفّر المال...

وعلى الرغم من هذا الإهمال النسبي، يبقى تعامل الفكر السياسي الإسلامي مع "الخطط الدينية" مماثلا لما يتعامل به مع "الوظائف الدنيوية"، فهو يطرح "الخطة" في علاقتها بالخليفة أو الملك أو السلطان، تقليدا أو عزلا، ثم يسهب في ذكر الشروط والصفات الخلقية اللازمة فيمن يتولاها، وهي شروط وصفات تكاد لا تختلف في مجملها عما يلحقه من صفات وشروط تخص "الوظائف الدنيوية"، إلا بإضافة شرط "العلم" (بمفهومه الديني طبعاً). كما يؤكد ضرورة تسديد أرزاق وجرايات أصحابها وإخضاعهم إلى نفس المراقبة السلطانية المفروضة على نظرائهم الدنيويين، والمتمثلة في تفقد أحوال القضاة واختبارهم للتأكد من سلامة طويتهم واستقامة سلوكهم و"عزل من في بقائه مفسدة"، أو "الاستخبار" عن أحوال "المدرّسين" وما يدرّسون، سواء كانوا في "المساجد الكبرى" التابعة مباشرة للسلطان أو لمن ينوب عنه، أو في مساجد "العامة" الخاصة بقوم أو محلة، وذلك حفظا للدين وحفاظا على "الجماعة"...

والواقع أن وجهي جهاز الدولة، الديني والدنيوي، لا يتمايزان إلا من حيث "الاختصاص". إننا في واقع الأمر أمام تصور "وظيفي" لهذه "الخطط" يطبعها، رغم ظاهر الأشياء، بطابع دنيوي، تحكمه غايات عملية وبنوعية. وهي من هذا الباب لا تختلف في شيء عن "الوظائف السياسية"، إذ كلاهما يساهم في تنظيم وتوجيه عمل الدولة وعلاقاتها بالمجتمع. فإذا كانت الأجهزة السياسية تعمل لقوة السلطان، ولا ترى في مجمع الرعايا سوى موضوعا لسلطتها،



# الديني والدنيوي في الدولة المغربية

فإن الأجهزة الدينية تعمل بالأساس على تنظيم شؤون الرعايا اليومية و "المدنية" - إن جاز التعبير - ولا ترى في السلطان سوى شرطي يضمن السير العادي لهذه الشؤون دون فتن ولا اضطرابات. هل هناك إذن، وكما شاع الاعتقاد، خلط بين الدين والسياسة؟ هل يمكن أن يحدث تنازع في الاختصاص بين صاحب السلطة السياسية ومنفذي الأوامر الشرعية؟ من يهيمن على من؟ هل يتعلق الأمر بفصل السلطتين السياسية والدينية؟ وهل يطمح السلطان سابقا والمملك حاليا بوصفهما حافظين لشرائع الدين إلى إضفاء طابع ديني على الوظائف السياسية، أم أنهما، على العكس من ذلك، يعملان على إضفاء طابع دنيوي على الخطط الدينية؟

لا ندعي جوابا قاطعا على أسئلة من هذا الحجم، ولكن يبدو، وعلى خلاف ما يعتقد البعض، أمحاء كل تعارض بين الدين وأوامره والسياسة ومقتضياتها. ذلك أن عمل "الموظفين" الدينيين على تطبيق مقتضيات الشرع لم يكن ليلغي الحياة السياسية السلطانية، ولا هو لغى مقتضيات السياسة الرأهنة. كما أن عمل "الوظائف السياسية" لم يحل، سابقا أو راهنا، دون تطبيقات الشرع ومبادئه. كيف للسلطان وأعوانه أن ينزعجوا من إمام يتقدم الناس للصلاة، أو مؤذن ينادي من أعلى صومعته؟ ولماذا سينزعجون من محتسب يراقب الأسواق، أو قاضي يفصل في منازعات الرعايا؟ ... على العكس من ذلك تماما، يبدو السلطان في حاجة لهذه "الخطط" التي تغطي عن استبداده السياسي ببعدها الرمزي والديني، وتقيه شرور النظام المجتمعي. في هذا السياق يتجاوز الدين بما يتضمنه من أوامر وشرائع كونه أداة "أدلجة" أو وسيلة هيمنة، ليصبح بالأساس وراء انتظام الرعايا في حياتهم اليومية والمدنية. يحتاج السلطان إلى هذا الانتظام الذي تحققه شرائع الدين ومن يعمل على تطبيقها، وتحتاج هذه الشرائع نفسها إلى سلطان يحميها من كل بدعة قد تخلّ بركائزها.

ومع ذلك، تجب الإشارة، ونحن نقارن بين الديني والدنيوي في هذه الوظائف، إلى اختلاف بينهما يبدو إجرائيا وبسيطا في ظاهره، لكنه عميق في دلالاته. فمقابل تشدد الشروط الذي تبيده الأدبيات السياسية الإسلامية في تولية أصحاب الوظائف الدنيوية، نلاحظ نوعا من التساهل مع أصحاب الخطط الدينية وتحديد المحلّة منها حيث يُترك أمر تعيينهم إلى أهل المنطقة أو المحلّة أنفسهم. بل إن الفقيهين، ابن رضوان وابن الأزرق يذهبان إلى حد مطالبة السلطان "إلزام كل محلة أن تولي لنفسها إماما، وإن لم تستطع، فمن واجب السلطان إرسال إمام لهم..."، وفي الحالتين معا يكون أمر إعالة "إمام المسجد" و "مؤدنه" من واجب هؤلاء القوم أنفسهم 16...

ولكن، ما علاقة كلّ هذا الماضي السلطاني بالحاضر المغربي الراهن؟ إذا كان من الصعب أن ننفي عن المغرب تطوره التاريخي، فمن الأصعب القول أنّه، دولة ومجتمعاً، قد حسم في علاقة الدين بالدولة التي يبدو أنّها لا تزال في الكثير من أوجهها أسيرة لنفس البنية التي كانت تتحكّم فيها رمن الدولة السلطانية الفاتت.

### 3- السلطة الملكية والدستور الجديد

كل المعطيات التاريخية والسياسية تؤكد مركزية السلطة الملكية في النظام السياسي المغربي. يتضح ذلك في عدد كبير من الدراسات التي جعلت من النظام السياسي المغربي موضوعا لها، سواء تعلق الأمر بالنظام التقليدي

<sup>16</sup> ابن رضوان: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، ص 322. تحقيق علي سامي النشار الدار البيضاء 1984



"السلطاني" ما قبل الحماية، أو النظام السياسي ما بعد الاستقلال<sup>17</sup>. ويتضح ذلك اليوم في المغرب الراهن، قانونيا من خلال منطوق الدستور، وعمليا من خلال النفوذ القوي لهذه السلطة على مجموع المشهد السياسي. في خطاب يوم 9 مارس 2011، أكد ملك المغرب على خمس ثوابت لا مجال لتعديل أسسها بقوله: " (...) ولنا في قدسية ثوابتنا، التي هي محط إجماع وطني، وهي الإسلام كدين للدولة، الضامنة لحرية ممارسة الشعائر الدينية، وإمارة المؤمنين، والنظام الملكي، والوحدة الوطنية، والخيار الديمقراطي، الضمان القوي، والأساس المتين لتوافق تاريخي يشكّل ميثاقا جديدا بين العرش والشعب".

إذا كان "الخيار الديمقراطي" ضرورة تاريخية لا مجال فيها للاختيار، وإذا كان "النظام الملكي" لا يشكّل في حدّ ذاته عائقا أمام هذه الضرورة، وإذا كان "الوطن" هو ما يجمع المغاربة، فإنّ الثابتين المتبقين، وهما "الإسلام دين الدولة"، و "إمارة المؤمنين"، ليسا بالمطلقين في ثباتهما. ذلك أنّ الدولة الحديثة لا دين لها، أو لنقل لها كلّ الأديان دون أن يكون لها أي دين بالتحديد لأنّ ما يجمعها بمواطنيها هو القانون والمؤسسات، ولأنّ إدخال دين محدد في صلب الدستور من شأنه إهدار حقوق المواطن الذي ينتمي لدين آخر أو لا يدين بأي دين. أمّا التنصيب على "إمارة المؤمنين"، فتتطلب شيئا من الاستفسار. فإن كان مجالها ينحصر في شؤون الدين فلا ضير في ذلك، بل تكون فائدتها أعم وأشمل، أمّا وأن تعكس ظلالها على المجال السياسي، كما حدث في مراحل سابقة لأسباب لا مجال للتفصيل فيها، فذاك شأن آخر...

ترى "السلطة الملكية" نفسها جامعة بين الدين والدنيا، وبلغة الفقهاء بين "حراسة الدين وسياسة الدنيا"، ولأنّه يستحيل، ودائما بلغة الفقهاء، أن يجتمع في بلد واحد "رئيسان" في الدين، تحرّم هذه السلطة، بل وتجزم الجمع بين الدين والسياسة على أيّ فاعل سياسي أو مدني، بل وحتى "عالم" أو فقيه مفرد.

لو استعرضنا الخطب الملكية، وحاولنا الوقوف عند بعض الفقرات التي يكون موضوعها المسألة الدينية، وتجاوزنا حدود الاستشهادات من أجل إدراك المحدّدات التي تحكم تصوّر المسألة الدينية في الخطاب الملكي، لأمكننا الحديث عن أربع محدّدات.

يتمثّل المحدّد الأول في كون الدين يشكّل بامتياز أداة لحمّة اجتماعية. فهو يقدم للدولة خدمة اجتماعية كبيرة، ليس بالمعنى الإيديولوجي، ولكن بفضل تحقيقه لنوع من الأمن والتلاحم الاجتماعي، بتنظيمه لعدد من مجالات حياة الناس اليومية، وبتوحيده لعدد من القيم السائدة أخلاقيا وسلوكيا. ليس غريبا إذن أن يكون الدين مؤتتا، حسب الأحوال، لعدد من الخطب والكلمات والرسائل الملكية، وليس شيئا زائدا حضوره الطقوسي في كلّ المناسبات الدينية. إنّها بكلّ بساطة الصورة التي تتجلّى واضحة في اعتبار ملك المغرب "أميرا للمؤمنين".

<sup>17</sup> Voir à ce propos : -Bernard CUBERTAFOND. **Le système politique marocain**. L'Harmattan. 1997.

- Omar Bendourou. **Le régime politique marocain**. Dar AL Qalam. 2000
- Mohamed Tozy. **Monarchie et islam politique au maroc** Presses de Sciences Po. 1999.
- Mohamed Galaoui. **Le Maroc politique à l'aube du troisieme millenaire (1990-2006)**.AN Najah AL Jadida. Casablanca. 2007
- Pierre Vermeren. **Le Maroc en transition**. La Découverte. Paris 2001.



ويكمن المحدد الثاني في علاقة الاحتياج المتبادلة بين الدين والدولة: للدين حاجة ماسة لسلطة سياسية تضمن للناس قيامهم بشعائهم في أمان دونما خرق ولا تبديل، وللدولة حاجة بدين يكفيها شر جزء لا بأس به من التنظيم الاجتماعي، ويحقق لفائدتها أمانا معنويا وروحيا يسمح للناس بتقبّل تقلبات حياتهم. هذه الخدمة المتبادلة تجعل من الدولة حارسة للدين وحريصة عليه، تماما كما تجعل من الدين أقوى ضمان لتساكن اجتماعي يفيد بنتائج السلطة السياسية.

أما المحدد الثالث فيتعلّق بالسياق السياسي الذي يحكم العلاقة بين "الفقيه العالم" و "الملك الحاكم". فإذا كان الملك الراحل الحسن الثاني يؤكّد، وخاصة في عقد السبعينيات، ولأسباب سياسية لا مجال لذكرها هنا، أنّ دور الفقهاء و "المجالس العلمية" يجب أن يتجاوز حدود "نواقض الوضوء وموجبات الغسل" لينفتح على مشاكل الناس، بل ويواجه "الغزو الخارجي"، فإنه، وخاصة في خطابات الثمانينيات وما تلاها، ما فتئ يؤكّد أنّ النهي عن "المنكر" يجب أن لا يتجاوز "حدود القلب"، و أنّ مجال الفقهاء ينحصر في العبادات دونما إقحام "علمهم" فيما يجري خارج بيوت الله. وهي السياسة الدينية التي تأكّدت مع مجيء الملك محمد السادس، واتخذت معالمها الواضحة فيما يعرف بـ "إعادة هيكلة الحقل الديني".

ويكمن المحدد الأخير في المحاولة الدءوبة للسلطة الملكية المزوجة، دونما تناقضات، بين الدين والسياسة، بين مبدأ البيعة التقليدي والتعاقد السياسي الحديث، بين الأحكام الشرعية والنصوص القانونية الوطنية والدولية. ومع ذلك، لا تعني هذه المزوجة أي خلط بين أحكام الدين وضرورات التدبير السياسي بقدر ما تفيد العمل على التمييز بين الفضاء الديني والفضاء السياسي. فالدولة المغربية، أبعد ما تكون عن أن تكون "دولة دينية"، فهي تدرك جيّدا أنّ المجال السياسي مجال دنيوي، وأنّ انتظارات المجتمع تتطلّب إجراءات عملية واقتصادية، وأنّ تحرير أوضاع المرأة ضرورة حدائية لا يمكن أن يقف ضدها نصوص تراثية. والواقع أنّ هذه "المزوجة"، الصعبة في تدبيرها، لا تعني شيئا آخر غير العمل على تكييف تراثنا "الشرعي" وتأويله بما يخدم "المشروع الديمقراطي الحدائي" الذي تنادي به السلطة الملكية نفسها.<sup>18</sup>

وأخيرا إذا كان بالإمكان أن نفسّر اتكاء الدولة الاضطراري على عصا الدين بضعف في صيرورة المغرب التاريخية، فإنّ النجاح في امتحان الجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين عقد البيعة والعقد الاجتماعي...أمر موكول إلى مسار التحديث السياسي الذي دشّنه المغرب ولا يزال يعيش أطواره اليوم، وخاصة بعد الإعلان الدستوري الأخير يتضمّن الدستور الجديد عشر إحالات إلى الدين يمكن تصنيفها في ثلاث مستويات أولها يهتمّ المغاربة في انتمائهم وهو يتهم، وثانيها يخصّ أجهزة الدولة التي تشرف وتوجّه الفعل الديني. أما الثالث فيتعلّق بالمؤسسة الملكية نفسها كمنظومة سياسية. والحال هذه، هل يحقّ لنا فعلا التّفكير في سؤال الدين بنفس المنطق في مجموع المستويات الثلاث المذكورة؟

<sup>18</sup> للمزيد من التفصيل في موضوع الخطب الملكية وعلاقتها بالدين، يمكن الرجوع إلى القسم الأول من أطروحة "الدين وز السياسة في المغرب" -جامعة القاضي عياض كلية الحقوق مراكش 2007 - 2008



يشير الدستور إلى العلاقة التي تربط المغاربة بالدين الإسلامي. فهو جزء من هويتهم (ديباجة الدستور). وهم يستندون عليه باعتباره ثابتا من ثوابتهم الجامعة (الفصل الأول). كما أنّ الأسرة، وهي الخلية الأساس تقوم على الزواج الشرعي (الفصل 32).

كلّ هذه الإشارات التي تتحدّث عن علاقة المغاربة بالإسلام هي بمثابة وصف، إقرار واقع وتحصيل حاصل. فالمغاربة، وهذا ليس اختيار، هم مسلمون بتاريخهم وثقافتهم وعاداتهم وحياتهم اليومية.

والحال هذه، هل يوجد أصلا معنى ما لإقحام الهوية "الإسلامية" في مجال سياسي دستوري؟ تصبّ الهوية نظريا في مجال الخصوصيات، وما قد يميّز هذا الجنس عن ذلك. هذا دون أن نتحدّث عن نتائجها العملية التي ليست شيئا آخر غير الدوران حول الذات، وفي أحسن الأحوال، التلبّس بلباس الشوفينية والعنصرية وطهارة الأصل.

ما قيل عنه أنّه من مكوّنات هويتنا وأخصّ خصائصنا، يبدو أنّه ليس بالكامل لنا، ولنا وحدنا بالحصر والتحديد. فالإسلام، نتقاسمه مع ما يفوق المليار من المسلمين. ليس الإسلام ميزة المغاربة، ولا هو يخصّهم وحدهم دون سائر المسلمين. إنّهُ انتماء لدين يقدم نفسه أصلا كدين للعالمين، ومن تمّ ليس له أن يتحوّل إلى خصوصية قد تميّز شعبا أو مجموعة بشرية عن أخرى. في هذا السياق، ليس غريبا أن سمعنا، أثناء المناقشات والسجلات التي صاحبت إعداد الدستور الجديد، من يطالب باستبدال عبارة "الدولة الإسلامية" بـ "البلد المسلم"، و الفارق كبير بين العبارتين.

أمّا المستوى الثاني فيبرز تدخّل الدولة لتوجيه العمل الديني. أو لنقل عنه إنّهُ يلخّص السياسة الدينية للدولة المغربية. فهي تعمل على تعزيز انتمائها الإسلامي، ولا تقبل التميّز بسبب المعتقد الديني (ديباجة الدستور)، وتضمن حرية ممارسة الشؤون الدينية (الفصل الثالث). كما نصّ الدستور على إحداث مجلس علمي أعلى يتحدّث باسم الدين الإسلامي في كلّ القضايا ذات الموضوع الديني (الفصل 41). كما أنّ النّظام العام للدولة لا يقبل بتأسيس أي حزب على أساس ديني (الفصل السابع)، ولا يسمح لأي برلماني بالمجادلة في أمور الدين (الفصل 64)، كما أنّه لا يقبل أي مراجعة أو تعديل دستوري يمسّ أحكام الدين الإسلامي (الفصل 175).

هي إذن فصول موجبة أمر وأخرى سالبة مانعة. تثير مجموع هذه الفصول المتعلقة بسياسات الدين ملاحظتين اثنتين. أولهما أنّها تروم الحفاظ على الأمن العام بمنعها ظهور أي حزب ديني، بضمائها حرية ممارسة الشؤون الدينية، بتأسيسها مجلسا علميا أعلى يتولّى أمور الدين. أمّا الملاحظة الثانية فتبرز حدود الحرّية الدينية عندما تمنع على البرلمان إبداء رأيه في قضايا الدين، أو عندما تحول دون أي مراجعة أو تعديل دستوري تمسّ حكما من أحكام الدين الإسلامي.

هل يحقّ اليوم لبرلماني ما أن يقترح قانونا يطالب فيه بالتّشريع للزواج المدني مثلا؟ هل يكون بإمكانه أن يطالب بقانون صريح يمنع منعاً باتاً تعدّد الزوجات بدل التّحاييل على ما نصّ عليه الحكم الشّرعي؟ هل مشروع له أن يقترح قانونا يضمن للأنتى الواحدة حظّ الذكر الواحد في الإرث؟ هل يحقّ لفريق برلماني أن يقترح في إطار ما تنصّ عليه القوانين، تعديلا دستوريا يفصل بالواضح بين ما هو ديني وما هو سياسي؟



الجواب طبعاً هو "لا" بمنطوق الفصل 32 الذي يجعل من "الزواج الشرعي" الأساس الذي تقوم عليه الأسرة، وبمنطوق الفصل 64 الذي يمنع عن البرلمان "المجادلة" في الدين الإسلامي، وبمنطوق الفصل 175 الذي يمنع "مراجعة الأحكام المتعلقة بالدين الإسلامي".

ولكن، "لنتصوّر أن إدارة الحماية فرضت علينا قانون أسرة يمنع تعدّد الزوجات ويقرّ المساواة في الإرث. وأنّ العمل بهذا القانون طال حتّى تعودّ عليه المجتمع وأصبحت مصالح الكثيرين مرتبطة بتطبيقه. أكبر الظن أن الدستور الملكي كان يحافظ على الأمر الواقع بتخريجه ما. والدليل على ما نقول هو الحاصل اليوم في الجمهوريات الإسلامية السوفياتية سابقاً. لم يحصل فيها تراجع عن إصلاحات البلاشفة..."<sup>19</sup>

ألا يوجد الكثير من الأحكام الشرعية التي تمّ إهمالها في صمت ودونما أيّ مشكل؟ من منّا يتحدّث اليوم عن حدود قطع يد السارق أو جلد الزاني التي تعجّ بها كتب السياسات الشرعية؟ من منّا يتحدّث اليوم عن أحكام الرق التي لا نزال نردّد الآيات المتعلقة به؟ لماذا إذن "لا نقول إنّ أحكاماً شرعية أخرى يجوز إهمالها إذا لم تعد فائدتها واضحة (...). تعليق حكم شرعي من طرف البرلمان، لا يعني الحكم ببطالانه مطلقاً، لا ماضياً ولا مستقبلاً، فليس فيه ما يدلّ على تكذيب أو تسفيه أو مروق أو عقوق."<sup>20</sup>

إذا كانت الفصول الدستورية التي تشير إلى إسلام المغاربة وإلى السياسة الدينية للدولة لا تنبئ، رغم ظاهر الأشياء، عن أي طابع ديني يمسّ "دنيوية" لدولة المغربية، بما أنّ الأولى تتحدّث عن واقع إسلام "مدني"، عن دنيا الدين، إن جازت العبارة، والثانية تتحدّث عن سياسات عمومية تمّ وجهاً من أوجه حياة المغاربة، فإنّ المستوى الثالث هو بيت القصيد كما يُقال. فالدستور الجديد ينصّ على أنّ المملكة المغربية دولة إسلامية (دباجة الدستور)، وأنّ الإسلام هو دين الدولة (الفصل 3)، كما أنّ ملك المغرب هو أمير المؤمنين وحامي حامي الملة و الدين (الفصل 41). وهي نفس التأكيدات التي أعلنها الخطاب الملكي بتاريخ 9 مارس 2011 قبل إعداد الدستور نفسه حين أكّد جلالته الملك على خمس ثوابت لا مجال لتعديل أسسها بقوله: "... و لنا في قدسية ثوابتنا، التي هي محط إجماع وطني، و هي الإسلام كدين للدولة، الضامنة لحرية ممارسة الشعائر الدينية، و إمارة المؤمنين، و النظام الملكي، و الوحدة الوطنية، و الخيار الديمقراطي، الضمان القوي، و الأساس المتين لتوافق تاريخي يشكّل ميثاقاً جديداً بين العرش و الشعب".

هل هناك معنى ما لعبارة "الدولة الإسلامية"؟ وهل يمكن لدولة تقول عن نفسها أنّها حديثة أن يكون لها دين ما؟ وأي معنى لإمارة المؤمنين التي هي التجسيد الفعلي لإسلامية الدولة المغربية؟  
بدءاً تجب الإشارة إلى أنّ الدستور الجديد (مثل الدساتير القديمة) ينصّ على إسلامية الدولة المغربية وإمارة رئيسها دون تفصيل. والتفصيل الأساس الثاوي وراء كلّ هذه النعوت الدينية ليس شيئاً آخر غير ما نعرفه جميعاً تحت اسم البيعة.

<sup>19</sup> عبد الله العروي. من ديوان السياسة ص 124 المركز الثقافي العربي 2009  
<sup>20</sup> نفسه ص 124



لم تكن البيعة حسب وقائع التاريخ، تعاقد اجتماعيا بالمعنى الذي يمكن أن يتلاءم مع أسس الدولة الحديثة، كيف لنا أن نزيل عن البيعة جوهرها الديني، والدولة الحديثة في أساسها "لا دينية". ألا يظلّ الفارق بين النظام السلطاني التقليدي والنظام السياسي الحديث قائما، والتعارض بينهما موجودا؟ كيف نوافق بين مبدأ "تحريم الخروج" عن طاعة السلطان الموجود في أساس الدولة السلطانية، ومبدأ "الحق في المقاومة" الذي أسس عليه "جون لوك" عقده السياسي؟ الدولة الحديثة كما أكدت نفسها عبر التاريخ تعاقد اجتماعي، والدولة المغربية التقليدية كما قدّمها لنا تاريخها استبداد سياسي. لتعاقد الدولة الحديثة مرجعه النظري المتمثل أساسا في كون مستودع السيادة ومصدر السلطة هو المجتمع (الأمة، الشعب..)، ولاستبداد الدولة التقليدية مرجعه النظري أو بالأحرى مسوّغه الشرعي المتمثل في البيعة.

ما الحكمة في نسب الإسلام إذن، وهو دين كسائر الأديان، إلى دولة ما؟ وهل صحيح، كما تردّد الألسن بلا كلل، أنّ الإسلام دين ودولة؟ وكيف تسمح الدولة لنفسها ما تمنعه عن غيرها؟ إنّ احتياج الدولة للدين يبرز نقطة ضعفها في كونها عاجزة عن أن تتقدّم أمام مواطنيها عارية عن كلّ المساحيق الدينية والأخلاقية، أن تجعل من نفسها "قيمة" Valeur مستقلة في حد ذاتها عمّا عداها من القيم. وهو عجز لا يعود حصرا لها وحدها كدولة بل يسري أيضا، وهذا موضوع آخر، على ما نسميه بالمجتمع المدني الذي يعيش بدوره مخاض التحوّل من مجّمع الرعايا إلى مُفرد المواطنة.

إنّ أكبر هاجس يملك الدولة هو الإقلاع الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي، وهي اليوم، ربّما أقلّ لجوءا للدين ممّا تفعله بعض الجماعات. وحتى إن لجأت إلى الاستنجد بالدين، فلضعف تاريخي يسكنها. وهو ضعف لا يمكن تجاوزه بقرار سياسي بين عشية وضحاها. فبقدر ما تتأسّس دولة الشيء العام بقدر ما سيخبو استعمال الدين من أيّ جهة كانت. وبقدر ما يتبلور مجتمع مدني مستقل بذاته بقدر ما سيجد في الدولة الحديثة صورته، ويصبح الشأن الديني مسألة شخصية.

والواقع أنّ الدستور الجديد أخذ الحبل من الوسط، مدشّنا بداية الصراع، وواقفا عند عتبهته. فمن تشبّث بالإسلام دينا للدولة كان له ما نوى، ومن أراد أن يفتح للنظام البرلماني سبيلا كان له ذلك، ومن طالب بسمو القوانين الدولية تقرّر له ذلك، ومن ظلّ يحتاط من تعارضها مع أحكام الشّرع كان له ما أراد، ومن طالب بحكومة تحكم كان له ذلك، و من لم ير عن سلطات الملك بديلا تحقّق له ذلك...

في هذه النقطة بالذات، تبدو جلية إضافة المفكر والمؤرخ عبد الله العروي. أكيد أنّه لم يخصّ الموضوع بكتاب مستقل، غير أنّه يظلّ حاضرا في عدد من حواراته وفي ثنايا تحليلاته لتراث الإسلام. ولكن ماذا قال؟ أولا، لا خوف على الدين وعقائده من الحداثة وانعكاساتها باعتباره مسألة شخصية (والدليل مستوى التدين في بلد مثل الولايات المتحدة الأمريكية)<sup>21</sup>. ثانيا، وبرفضه الصريح والعميق للانصياع للتراث والتقليد يرفض كل التأويلات المتهافتة لتراثنا الإسلامي. وأخيرا، وبتركيزه على الحاجة إلى "الدولة" كقيمة مستقلة يندرج تفكيره في العلمانية بشكل صريح عند الذين يفهمونه، وبشكل مضمّر عند الذين يتضايقون من تفكيره.

للمزيد من التفاصيل أنظر عبد الله العروي عوائق التحديث. منشورات اتحاد كتاب المغرب 2006<sup>21</sup>



تقع أهمية هذا المستوى في قلب "نظرية الدولة" الحديثة التي ما أوجنا لها. وهي "النظرية" التي أخفق فيها أسلافنا لربطهم المستمر للدولة بالقيم الدينية والأوامر الأخلاقية، وهي أيضا ما يستعصي تحقيقه اليوم نتيجة اتكاء الدولة على الدين في تدبير بعض شؤونها. ولكن الواضح أنّ اتكاءها الاضطراري على الدين يبطن ضعفها التاريخي، الذي يبطن، هو بدوره، ضعف محيطها الاجتماعي. وهو الضعف الذي يجعلها، في انتظار أن تتأسس، عاجزة على الظهور أمامنا عارية كـ "شيء عام"، كدولة وكفى، كقيمة مستقلة تكفي ذاتها بذاتها دونما حاجة لأي مساحيق أخلاقية أو دينية، تبرر بها وجودها.