

الدولة المدنية والحرية في دول المغرب الكبير

تنسيق:

د. عبد الرحيم العلام

د. حفيظ هروس

الدولة المدنية والحرية في المغرب الكبير (مؤلف جماعي)

تنسيق:

د.عبد الرحيم العلام

د.حفيظ هروس

2019

العنوان: الدولة المدنية والحرية في المغرب الكبير (مؤلف جماعي)

تنسيق: د. عبد الرحيم العلام ود. حفيظ هروس

رقم الإيداع القانوني: 2019MO6007

ر.د.م.ك: 8-894-38-9920-978

طبعة: 2019

نشر وتوزيع: دار العرفان

المطبعة: مطبعة قرطبة

الهاتف: 05.28.23.88.55

جميع الحقوق محفوظة ©

الكتاب المساهمون:

د. عبد المالك الوزاني

د. عبد الرحيم العلام

د. صابر مولاي احمد

د. عبد السلام طويل

ذ. محمد الوادي

د. آية عباس بلغيث

د. أمينة بطيوي

د. حنين محمد

ذ. حسين عباسي

د. إلهام بطاش

د. وجيه كوثراني

د. عز الدين العلام

د. حفيظ هروس

د. إدريس مقبول

د. الحسين أخدوش

ذ. يوسف دهراجي

د. عبد العلي عدنان

د. الشريف تيشيت

د. محمد الصافي

د. كوثر أمير

لجنة التحكيم:

د. عبد المالك الوزاني
د. عزالدين العلام
د. مراد مهي (تونس)
د. ارديس لكريني
د. محمد النشاطاوي
د. عبد الإله أمين
د. رشيد أوراڤ
ذ. أحمد بن الصديق

د. رشيد العلمي الادريسي
د. عباس بوغالم
د. فؤاد منصورى (الجزائر)
د. صلاح الدين الجرشي (تونس)
د. رضوان اعميي
د. إبراهيم أولتيت
د. عبد العالي المتقي
د. نور الدين الرحالي

فريق البحث عن مركز تكامل

د. عبد المنعم لزعر	ذ. عبد الإله سطي
د. عبد الإله الموسوي	دة. حنان النحاس
د. أرديس جردان	د. عبد الرحيم خالص
د. سعيد الحاجي	ذ. حمزة طيبي
د. حفيظ هروس	دة. حنان بنقاسم
ذ. عبد الله لقمان	ذ. الحسين أخدوش
د. هشام الهداجي	دة. حبيبة بلغيثي
د. نجاه العماري	د. ابراهيم أولتيت
د. عبد الرحيم العلام	دة. حنان بنقاسم
دة. أمل بلشقر	د. جواد الرباع
د. محمد جمالي	دة. ليلى رطيمات
إيمان الوكيلى	ذ. محمد ضريف

المراجعة اللغوية:

ذ. عبد الرحيم اليونسي

تصميم الغلاف:

الخطّاط: عبد الخالق الطلال

الفهرس

- استهلال: 9
- تقديم 11
- في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبالية تاريخية
- وجيه كوثراني 15
- الدولة والحرية المغرب أنموذجا 39
- عز الدين العلام. 39
- في معنى الحرية رؤية قرآنية 57
- صابر مولاي احمد. 57
- الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية ...
- إدريس مقبول 81
- الدولة المدنية وسؤال المرجعية 111
- عبد السلام طويل رئيس تحرير مجلة الإحياء 111
- إشكالية الحرية السياسية في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية 145
- عبد الرحيم العلام. 145
- دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي: أو في الزهان النظري للسياسة الحديثة 183
- الحسين أخدوش 183
- المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير. 205
- كوثر أميرير. 205
- مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر وواقع الدولة في المجتمعات العربية 245
- يوسف دهراحي. 245
- الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي: أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين؟ 275
- حفيف هروس 275

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا .	
آية عباس بلغيث .	311
أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية المدنية المعاصرة.....	
عبد العلي عدنان.	335
المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنتروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي	
أمينة بطويوي .	357
دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011	
الشريف تيشيت	377
عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير: دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد	
محمد حنين .	415
مسار الاندماج الاقتصادي المغاربي ودوره في تحقيق التنمية	
د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي	457
مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر	
محمد الوادي.	507

استهلال:

لا يسعنا في مركز تكامل للدراسات والأبحاث، إلا أن نتوجه بجزيل الشكر والتقدير لمؤسسة هانس زايدل الألمانية، على دعمها لهذا العمل، سواء أثناء انعقاد الندوتين اللتين شكلتا النواة الصلبة لأعمال المؤلف، أو من خلال تحمل نفقات طبعه.

وهي مناسبة أيضا للتقدم بالشكر لكل من ساهم في إخراج هذا العمل إلى حيز الوجود، لا سيما الأستاذ الحسين أخدوش الذي أعد أرضية ندوتي الحرية والدولة المدنية، والأستاذ هشام الهداجي الذي أشرف على تنظيم ندوة الدولة المدنية، والأستاذ عز الدين العلام الذي ساهم في تنظيم ندوة الحرية، والأستاذ حفيظ هروس الذي أشرف على تنسيق الأوراق، والتواصل مع المحكمين، والأستاذ عبد الرحيم اليونسي الذي راجع الكتاب لغويا، كما لا يسعنا إلا أن نحني جهود كل الأساتذة الذي أشرفوا على تحكيم الأوراق وتجويدها.

ولم يكن لأعمال هذا الكتاب أن تخرج في في شكل النهائي لولا الجهد الذي بذله أعضاء مركز تكامل كلٌّ من موقعه، والمشاركات المتميزة لمجموعة من الأساتذة الذين ساهموا في الندوات المُعدَّة له، ونخص بالذكر الأستاذ صلاح الدين الجرشي من تونس؛ الذي قدم مداخلة مفتاحية في ندوة الدولة المدنية، والأستاذ وجيه كوثراني من لبنان؛ الذي ساهم بمداخلة مفتاحية في ندوة الحرية، إضافة إلى المشاركات المتميزة لكل من الأستاذ رشيد علمي الإدريسي، والأستاذ عبد المالك الوزاني، والأستاذ منير لكشو من تونس، والأستاذ عادل حدجامي، والأستاذ أحمد عصيد...

فعلى امتداد سنتين كاملتين من التواصل بين الباحثين الذين ساهموا في الندوات وبين منسقي العمل، توجت بخروج هذا العمل إلى النور؛ إذ استدعى الأمر عدة مراجعات وتنقيحات، كما أعيد تقييم بعض الدراسات في ضوء المستجدات التي عرفتھا المنطقة المغاربية.

ويمكن القول إنه لم يكن في إمكان هذا المؤلف أن يوجد بين أيدي القراء لولا الجهد الذي بذله السادة الكتاب المشاركون فيه، والجهد الذي بذلته مؤسسة هانس زايدل بكافة طاقتها لا سيما السيد يوخن لوباه والسيد ميلود السفيفاني.

د. عبد الرحيم العلام

المدير التنفيذي لمركز تكامل

للدراسات والأبحاث

تقديم

تمّ تداول تعبير الدولة المدنية بقوة بعد هذا الحراك الاجتماعي أواخر سنة 2010، سواء من خلال تعبير الشعوب تطلعاتها لتحقيق تغيير سياسي حقيقي نحو الديمقراطية والحكم المدني، أو عبر محاولة النخب السياسية المختلفة التعبير عن رغبتها في إيجاد تقارب بينها، أو العمل على نفي تهمة محاباة الدولة الدينية أو الدولة العسكرية التي قد تُلصق بهذه الأطراف.

والدولة المدنية في أساسها تقوم على مفهوم الإرادة العامة التي تتوج وتعبّر عن التعاقد الاجتماعي داخل المجتمع، وليس يخفى أن هذا التصور قد نشأ في الفكر السياسي الحديث عبر مختلف فلاسفة العقد الاجتماعي، وفلاسفة الأنوار الذين ساهموا جميعاً في إحداث قطيعة نظرية مع تصورات العصر الوسيط للممارسة السياسية المستبدة، وقد توجّ ذلك فيما بعد بالدولة المدنية الحديثة التي انتقلت عبر تحولات وتراكمات عدة، رغم كل المآسي والحروب التي رافقت هذه التحولات، إلى نمط الدولة الديمقراطية المعاصرة بسلبياتها وإيجابياتها.

لكن في المجال التداولي لثقافتنا الإسلامية مازال هذا المفهوم يطرح مشكلة مزمنة، تتمثل أساساً في سيادة تصورات عتيقة للممارسة السياسية، تستقي من الأدبيات السلطانية ومن اللاشعور الثقافي السلطوي الكثير من أسسها وقيمها وتمثلاتها للفعل السياسي والتعاقد الاجتماعي، مما يجعل أي حديث عن مفهوم الدولة المدنية يصطدم بهذه التمثلات والتصورات التقليدية.

وينجم عن هذا التعارض بين التصور الحديث للدولة والتصور التقليدي الشمولي للسلطة، صراع وتمزق حقيقيين سواء في واقع الممارسة أو التنظير في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. وقد اتخذ هذا التمزق أشكالاً مختلفة من الظواهر السياسية والثقافية والحقوقية والقانونية، اتسمت في غالب الأحيان بالمزوجة بين التقليد والحداثة، مما جعل مهمة الإصلاح معقدة.

وفي المقابل، فقد احتلت فكرة الحرية مركز اهتمام إنسان العصور الحديثة والراهنة على حدّ سواء، وذلك لما لها من أهمية في تبرير الرغبة في الحياة وإضفاء المعنى عليها. وترسّخ الوعي بهذه المسألة منذ الاكتشاف النظري والمنهجي لمفهوم الفرد باعتباره شخصا واعيا وذاتا حرّة، تفكّر وتتمثل هذا العالم على أنه موضوع لها؛ فالحرية بهذا المعنى تحمل دلالات وتجليات تكمن في عدم الخضوع لإكراهات وحتميات موضوعية "طبيعية وسياسية وثقافية واقتصادية"، وذاتية "نفسية وشعورية ووجدانية"، غير أنّ وجود هذا الإنسان في واقع معطى يخضع لمحدّدات تاريخية واجتماعية وثقافية، فرض الإقرار بمبدأ الحتمية إلى جانب الحرية، ومن ثمّ ضرورة التسليم بنسبية الحرية الإنسانية ومحدودية الإرادة.

ورغم كونية سؤال الحرية، إلا أنه في مجتمعات الأزمة يصبح أكثر إلحاحا، بسبب تعاظم الأسباب الموجبة للتفكير فيه مجددا، ولا شك أن المجتمعات العربية والإسلامية معنية بهذا السؤال أكثر من غيرها، فهي ليست في حاجة إلى استئناف طرح سؤال الحرية باعتباره موضوع للتفكير فقط، بل هي في حاجة ماسة لجعل الحرية إلى موضوعا للتطبيق؛ لأنها بقدر ما تتوق إلى الحرية، على غرار باقي المجتمعات، فهي تواجه مشكلة استعصاء الواقع.

من هنا الحاجة إلى تعميق فهم لغة الحرية الحديثة لإدراك أسباب رسوخ الحرية بمعاني معينة في واقع مجتمعات بعينها من جهة، وإلى فهم موارث الحرية في مجتمعات الأزمة مفهوما وواقعا، وميراث الحداثة لتفسير الظواهر في مجتمعات الأزمة من جهة أخرى.

ومن الأسئلة التي حاول هذا العمل الجماعي الإجابة عنها والمتعلقة بموضوعات الدولة المدنية والحرية:

ما هي الدولة المدنية؟ وما مقوماتها النظرية والعملية؟ وهل من الممكن أن تقوم دولة مدنية بكل مقوماتها الحقوقية والديمقراطية في مجتمعاتنا العربية؟ وكيف يمكن إحداث قطيعة مع التصورات التقليدية للممارسة السياسية للحكم في بلداننا

والانتقال بها إلى واقع الديمقراطية والتداول السلمي على السلطة؟ وهل حقق الحراك الشعبي في بلدان المغرب الكبير انتقالا سلميا نحو ترسيخ الدولة المدنية؟

تتفرع عن أسئلة الدولة، أسئلة أخرى حول الحرية: ما معناها؟ وهل يمكن تصوّر حريات فردية من دون قوانين منظّمة لها؟ وما هو الإنسان الحرّ والمجتمع الحرّ، وما علاقتهما بالدولة؟ هل يمكن للحرية الإنسانية أن تتحقق في ظلّ وجود العديد من الحتميات السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية..؟ وإلى أيّ حدّ يمكن إخضاع الحرية للتنظيم القانوني والتدبير السياسي والاجتماعي؟

لمعالجة هذه الأسئلة والإشكالات، ارتأينا محورّة النقاش في هذا الكتاب حول مفهوم الدولة المدنية والحرية ومستقبلهما في المغرب الكبير (المغرب، الجزائر، تونس، وليبيا، وموريتانيا)، وذلك اعتبارا للروابط التاريخية والمصير المشترك بين شعوب هذه الدول. وبدون إقصاء التفكير في وضعية باقي الدول العربية الأخرى التي يشملها السؤال نفسه والنقاش ذاته، طرحنا سؤال الدولة المدنية والحرية في المغرب الكبير وذلك قصد استجلاء واقع الممارسة السياسية والحقوقية والثقافية والاقتصادية لمجتمعات هذه الأقطار، في ظلّ الواقع الجديد الذي أسفرت الأحداث التاريخية والسياسية الجديدة بعد أحداث 2011.

د.الحسين أخدوش/د.حفيظ هروس/د.عبد الرحيم العلام

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية
المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية

وجيه كوثراني
مفكر وكاتب لبناني

يستحضرني بداية ثلاث مقاربات لإشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية:

- مقارنة سياسي ذي خلفية تكنوقراطية.

- مقارنة مؤرخ أمعن النظر في تاريخ الثورات وطبائعها وخصائصها.

- مقارنة فيلسوف يُعنى عناية مركزة بالفلسفة السياسية والأخلاقية.

* في مقارنة السياسي التكنوقراطي أذكر مقولة رئيس حكومة لبنان في آخر ثمانينيات القرن الماضي، السيد سليم الحص عندما قال "في لبنان - وقد أشرفت الحرب الأهلية على نهايتها - كثير من الحرية وقليل من الديمقراطية".

* في مقارنة المؤرخ وأعود هنا إلى مقارنة المؤرخ الفرنسي Rene Remond (رينه ريمون) * في مقارنة هذا الأخير لأنماط الثورات، الفرنسية خصوصاً والثورات الأوروبية عموماً إبان القرن التاسع عشر، يميز بين الليبرالية والديمقراطية تأسيساً على دراسة طبيعة الحركات الاحتجاجية والمطلبية التي حملتها كل موجة أو محطة في مسار تلك الثورات، والتي من وجوها التناقض بل الصراع بين ليبراليين وديمقراطيين. وسيأتي توضيح هذا الإشكال.

* في مقارنة الفيلسوف استوقفتني مقولة ناصيف نصّار في كتابه "باب الحرية" عندما يميز بين الليبرالية كمذهب فلسفي وبين الليبرالية التاريخية، حيث يقول:

* رينه ريمون، مدخل إلى التاريخ المعاصر (2)، القرن التاسع عشر 1815 - 1914، ترجمة علي مقلّد، المنشورات العربية، بيروت، 1984.

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

"الليبرالية التاريخية إمكان من الإمكانيات في مجرى الصراع المتطور من أجل الحرية وحياة الحرية، إمكان تحقق لا بفضل عبقرية خاصة بالمجتمعات الأوروبية، بل بفضل تضافر وتوافر عوامل عدة دينية وقومية وفلسفية وعلمية وصناعية وتجارية وحرية" (باب الحرية ص 311 – 312).

أن يلاحظ السياسي ذو الخلفية الثقافية والمنهجية التكنوقراطية (متدمراً)، أن في بلده وهو مسؤول في أعلى سلطة تنفيذية "كثيراً من الحرية وقليلاً من الديمقراطية" فيعني أن في المسألة إشكالاً يقع لا في حيز تحسس مسؤول فقط (وهو أمر يمكن إدراكه من قبل مواطن متابع لفوضى السياسات والسلوكات المعيشة في لبنان وصعوبة ضبطها). بل يقع أيضاً في حيز الخلاف على معنى المفهوم نفسه (وهنا مفهوم الحرية). وسواء أدرك السياسي التكنوقراطي الحريص على فكرة الدولة ونظامها الديمقراطي هذا الإشكال المفاهيمي أم لا، فحمل معنى الحرية أبعاداً مطلقة تشمل كل شيء، فحملها معنى الحرية الفردانية، كما حملها معنى حرية الجماعات والطوائف، والحرية الاقتصادية على طريقة (دعه يعمل) أو وفقاً لمذهب النيوليبرالية، أي معنى الفوضى إلى حد ما، فإن ذلك ما كان ليدفعه للقنوط بالديمقراطية – وان كان حظ هذه الأخيرة أو "حجمها" المتحقق قليلاً. ولعلّ الأبرز في هذا القليل هو الانتخابات (الاقتراع العام) أداةً وشكلاً، وكل هذا يفضي إلى سؤال لماذا وكيف؟

إن معاناة مسؤول تكنوقراطي عارفٍ بأصول دستور ديمقراطي ولكن في مجتمع محكوم بإكراهات ورهانات نظامٍ طائفي قائمٍ على عملية "تشارك بين الطوائف" على حد تعبير ميشال شيحا أحد المشاركين في صياغة الدستور اللبناني عام 1926، ومؤسسٍ على ميثاق وطني اعتبر بمنزلة "عقد اجتماعي"، وعلى توافق مبنيٍّ على "اقتصاد حر" أضحي مؤخراً نيو-ليبرالية اقتصادية مفتوحة، لا بد من أن تكون

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

المعاناة مع معاشية تداعيات هذا الواقع عملية نفسية - معرفية شائكة وملتبسة ومقلقة، بل محيرة على مستوى التعبير عنها، فكيف إذا حاولنا أن نعيش حجم عناصرها بمرجعية دستورية وبلغة كمية (كثير وقليل)، ولا سيما عندما تتداخل الحريات بين الفردية من جهة، والجماعية من جهة أخرى، كما تتشابك بين أطراف عقد الشراكة بين الطوائف في الميثاق الوطني، وعلى مستويين متداخلين: مستوى توزيع السلطات في أجهزتها، ومستوى توزيع الثروة في الاقتصاد وفي المجتمع. وأعني بالأخيرة التنمية ومداخل الاستثمارات ومواقعها وفرص العمل وأماكنها. علماً أن المستويين متداخلين إلى حد بعيد بين رجل الأعمال ورجل السياسة.

واضح أن في مثل هذا الواقع يضيف المجال الديمقراطي وهو المجال المعرف والمؤسس كمجال عام تجري فيه ممارسات حرية المواطن - الفرد في مجتمع أطره تاريخياً مشروع دولة - أمة أو "دولة - وطن" (وأفضل استخدام الأخير لما لمصطلح الأمة من معان ملتبسة وحائرة في تراثنا وثقافتنا السياسية العربية والإسلامية).

لذا، فإني أرجح أن ما لا تفصح عنه مقولة سليم الحص صراحةً (أو بتعبير آخر، ما يُسكت عنه أو ما لا يُفكر به)، أو ربما ما يريد أن يصرح به ضمناً، أن ما ينقص الديمقراطية في هذه الحالة هي المواطنة، أي موضوع الفرد - المواطن الذي يعطي الحرية الفردية (أي حرية الإنسان) إمكاناً تاريخياً (ثقافياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً) قابلاً للممارسة، وفقاً لمعقولية متوازنة بين الحقوق والواجبات. وفي ظل عقد اجتماعي بين دولة ومجتمع مواطنين لا مجتمع طوائف.

عندما حلل مؤرخ الأفكار السياسية جان جاك شفاليه "الديموليبرالية" ركز على ما هو غير قابل للقسمه بين الفلسفة الليبرالية والفلسفة الديموقراطية". إلا أن مؤرخاً آخر للأفكار هو رينه ريمون (R. Remond) علّق على هذه الرؤية الدمجية بين

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

الفلسفتين، فاعتبر إنها "رؤية أقرب إلى القرن العشرين منها إلى القرن التاسع عشر". ولعل هذه الإضافة تكتسب أهميتها اليوم، عربياً.

في غضون هذا القرن ولاسيما بعد أن تجدد مفهوم المجتمع المدني، اثر وعي مساوئ الأنظمة التوتاليتارية بعد الحرب الثانية ثم الانتفاضات الشعبية في تشيكوسلوفاكيا والمجر، وصولاً إلى انهيار الاتحاد السوفياتي، بتنا نقراً الكثير من الأدبيات السياسية التي تؤكد على تلازم الفكرتين الليبرالية والديموقراطية. لكن وفي الوقت نفسه، ومع تعاظم ظاهرة "العولمة" وثورة المعلوماتية، بتنا أيضاً نقراً كلاماً حول "النيوليبرالية" مبعجلاً لها، أو منبها لمخاطرها، باعتبارها تهديداً للديموقراطية بالذات. أسئلة عديدة تطرح: ما أوجه الفرق والتمييز بين الليبرالية والديموقراطية في مسار منشئهما وتطورهما في غضون القرن التاسع عشر؟ وكما محاولة إجابة سنعتمد وجهة نظر رينه ريمون (القرن التاسع عشر 1815-1914) هل ثمة علاقة بين هذا التمييز وما استجد من إشكاليات في غضون القرن العشرين ولاسيما في أواخره؟ وما دلالات هذا التمييز والتفريق في الوضع العربي؟ وما هي المعاني الضمنية أو الصريحة التي يستبطنها القول أن "في لبنان الكثير من الحرية والقليل من الديموقراطية"؟ ثم القول بالتمييز بل التفريق بين الليبرالية والديمقراطية. أسئلة نحاول أن نتطرحها بحثاً عن إجابات ممكنة.

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

الليبرالية والديموقراطية في مسار المنشأ (التجربة الفرنسية):

يجمع المؤرخون الأوروبيون على وصف القرن التاسع عشر الأوروبي انه كان "قرن الثورات". وهذه الثورات تشترك "بأنها كانت جميعا موجة ضد النظام القائم (نظام سياسي، نظام اجتماعي، سيطرة أجنبية أحيانا)، وكلها قامت من أجل الحرية ومن أجل الديمقراطية السياسية والاجتماعية أو من أجل الاستقلال والوحدة الوطنيين".

لكن وتيرة الانتفاضات وأهدافها ومضامينها، بل محرکاتها الاجتماعية والفكرية، لم تكن تتم وفقا لموجة واحدة وبدافع ميراث الثورة الفرنسية وحده (1789). بل كان المسار يحمل موجات من الوتائر المتداخلة ولكن أيضا المتميزة، وتأسيسا على دراسة (ريمونالقرن التاسع عشر 1815 1914) يمكن التمييز بين أربع موجات كبرى:

1- الموجة الأولى وتتألف من "حركات ليبرالية" حدثت باسم الحرية ضد بقايا النظام القديم ورداته الهجومية. ومثل ذلك انتفاضات 1820 و 1830 في أوروبا الغربية.

2- الموجة الثانية، تألفت من "الثورات الديمقراطية الخالصة".

3- الموجة الثالثة من الحركات، هي الحركات الاجتماعية "وهي ذات استلها م مختلف"، مرجعية استلها مها المدارس الاشتراكية الجديدة، وقد كانت في أواخر القرن التاسع عشر ذات دفع قليل لن يلبث أن يتصاعد ويمتد مع مطالع القرن العشرين.

4- الموجة الرابعة: هي حركة القوميات، وجرت طيلة القرن التاسع عشر وتداخلت مع الموجات الثلاث، "كخصم تارة وكحليف تارة". ما يهمننا في هذه الورقة التوقف عند أوجه التوافق والتمايز بين الموجتين: الأولى والثانية، أي الليبرالية والديموقراطية، لكون محورهما المشترك هو مطلب الحرية.

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

بالنسبة لليبرالية: يمكن تعريفها وفقا لمدخلين متداخلين وتأويلين متكاملين: مدخل من زاوية ايدولوجية (حركة الأفكار) ومدخل من زاوية اجتماعية (حركة المجتمع).

لليبرالية من زاوية المدخل الأول، "فلسفة شاملة"، هي فلسفة سياسية تقوم على فكرة الحرية، الحرية الطبيعية، والتي على أساسها يجب أن يتأسس المجتمع السياسي، إنها أيضا "فلسفة اجتماعية" فردانية "بمقدار ما تفضل الفرد على مصلحة الدولة وعلى مصالح المجموعة وعلى مطالب الجماعة". وهي أيضا "فلسفة للتاريخ"، "الأفراد هم الذين يصنعون التاريخ وليس المجموعات أو القوى المجتمعة"، وعليه تكون في نهاية التحليل "فلسفة معرفة" تقوم على عقل الفرد المتحرر من كل قيد أو إكراه... أما على مستوى ضمان هذه الحرية وأبعادها، فلا بد من علاقات حقوقية وسياسية. وهذه لا تتحقق إلا بتطبيق مبدأ فصل السلطات، بل إن "المثال الأعلى عند الليبرالية المعلن أو الخفي. هو الحكم الضعيف ما أمكن. والبعض لا يخفي القول بأن أفضل حكومة هي الحكومة التي لا يشعر بها أحد". أما المقاربة السوسيولوجية لليبرالية فتوصل إلى الكشف عن أن هذه الفلسفة هي أيضا ايدولوجية طبقة، الطبقة البرجوازية. "الفئة الاجتماعية التي تستمد منها الليبرالية منظرها والمدافعين عنها والمنتسبين إليها هي فئة المهن الحرة والبرجوازية المتاجرة (...). إنها الطبقة الأكثر ثقافة والأكثر غنى".

وهي إذ قامت بالثورة، استلمت الحكم واحتفظت به في مواجهة عودة ارسنقراطية النظام القديم. ومواجهة صعود الطبقات الشعبية. وكان أهم دروع المواجهة لصعود الطبقات الشعبية "الشرط المالي للانتخاب"، ومراقبة الدخول إلى الوظائف العامة والإدارية. فهي من زاوية اجتماعية ذات نزوع محافظ.

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

لكن من جهة أخرى، ولأن الليبرالية حررت الإنسان من قيود الولادة وامتيازاتها، وقيود الأرض وإكراهاتها (نظام القنانة)، فإنها فسحت في المجال أمام صعود اجتماعي قوامه وسلّمه وسيلتان، المال والعلم. ويلاحظ مؤرخو القرن التاسع عشر أن عبارة "كفاءات" كان ترد كثيرا في لغة ذلك العصر.

ولذا فإن لليبرالية وجهين من منظور تاريخي اجتماعي: وجه تحرري على صعيد المقاربة الفكرية ومن زاوية التعامل معها كفلسفة تحررية منطلقة من مسلّمة الحرية التي تدفع بها الى أقصى مداها وأبعادها، ووجه محافظ عندما يستلم أنصارها السلطة. ويصبح المال والتعليم "مصفاة" الترقى الاجتماعي. لكن هذه المصفاة قابلة للتضييق كما أنها قابلة للتوسيع. إن اعتمادهما قد ينتج عن نتائج متعارضة، إنهما "حاجز وحافز" في الوقت نفسه. الليبرالية تؤدي إلى مجتمع منفتح ولكن أيضا إلى مجتمع غير مساواتي. ومن خلال هذا التجاذب بين الانفتاح والحصر تبرز الديمقراطية (كفكرة، وكألية، وكثقافة سياسية) لتؤمّن عملية الانفتاح الدائم، وتمنع وقوع الليبرالية في عملية الحصر اللامساواتي أو الحصر الأقلوي. تستدخل الديمقراطية كفكرة، الليبرالية، وتستعيد كل تراث الحريات العامة التي دونتها هذه الأخيرة في نصوص، تثبتها وتعطيها مجالات أوسع. ترفض كل العوائق التي يصطنعها الليبراليون من خلال سلطتهم: كالثروة والعلم وتدفع بمبدأ المساواة إلى حقل أوسع فأوسع: إلغاء شرط المال والدعوة إلى حق التصويت للجميع. وعلى مستوى حرية التعبير والصحافة تستبعد الديمقراطية "كل تدخل مسبق أو قمعي من قبل السلطة، وأيضا كل تضييق مالي"، وعلى مستوى التعليم، تدعو إلى شمولية التعليم، أي إلزاميته ومجانيته، لكي لا يستخدم كحاجز أو مصفاة، كما تحرص على تحقيق المساواة في الأعباء العسكرية، كما في الأعباء المالية والضريبية.

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

يرى رينه ريمون أن القرن التاسع عشر كان قرن الصراع بين ليبرالي الثورة الذين تشبثوا "بالنصوص" وبين القوى الديموقراطية الجديدة التي ناضلت من أجل توسيع مضامين النصوص ومفاعيلها في المجتمع وخلق مؤسسات لها. واللافت أن كل توسيع في مجال من مجالات الحرية والحقوق كان يستتبع ويستدعي توسيعا في مجال آخر.

إن حق الاقتراع الشامل كان يستدعي تعميما للتعليم. كان الليبراليون قد فهموا التعليم الثانوي والجامعي بصورة خاصة وسيلة حصول على الخبرة والكفاءة إعدادا للنخب السياسية والإدارية، بينما فهم الديموقراطيون أن مهمة التعليم ولا سيما التعليم الابتدائي "إعطاء كل إنسان المعلومات الأولية الضرورية التي تجعل منه مواطنا واعيا". وحرية التعبير والصحافة والنشر، كانت بدورها ترتبط بالتعليم. "فكلما أصبح التعليم إلزاميا كلما وُجد قُرءاء جدد في حالة الكمون". في أواخر القرن التاسع عشر كان الفرنسيون جميعا قد مروا تقريبا بالمدرسة، وكانت قد تحققت إلزامية التعليم ومجانيته في معظم بلدان أوروبا الغربية. والقراءة بدورها ترتبط بمدى القدرة المالية. لذا فإن خفض أسعار الصحف بفضل التقدم التقني، كان يسير تدريجيا منذ منتصف القرن التاسع عشر باتجاه التوافق بين أعداد النسخ المسحوبة من الصحف وأعداد الناخبين. يشير ريمون إلى تطور هذا الخط فيقول ".... إذا كان سحب مجموع الصحف اليومية من 200 إلى 250 ألف عدد يغطي كل البلد وذلك عشية ثورة شباط 1848، فإن السحب في فرنسا بلغ عشية سنة 1914، ثمانية أو تسعة ملايين عدد يقابلها أكثر من عشرة ملايين ناخب بقليل". ثم "أخذ خط سحب الصحف يقترّب من عدد الناخبين حتى تساوى الخطان بين الحربين العالميتين". ويستنتج ريمون: "كل هذه التجديدات جعلت من الديموقراطية حقيقة واقعية وليس فقط مبدأ مدونا على جبين النظام".

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

ما يهمننا من هذه البانوراما التاريخية، هو مشهد الصراع الذي يرسمه المؤرخ الفرنسي رينيه ريمون بين ليبراليين وديمقراطيين. إذ لم يكونوا واحداً اجتماعياً وسياسياً، ولم يكونوا واحداً أيديولوجياً، أي لم تكن الليبرالية والديمقراطية شيئاً واحداً في الوعي وفي الممارسة، وان استندت هذه الأخيرة (أي الديمقراطية) إلى مرجعيتها المذهبية، أي الليبرالية كفلسفة إنسانية شاملة. ففي المقابل ثمة طبقة اجتماعية أو فئة تمركزت في المواقع الرأسمالية الكبرى والعليا وفي مواقع الحكم والغلبة (هي البرجوازية المالية العليا)، فهمت الليبرالية تحراً فقط من شروط الوراثة والأعراف السائدة في العهد القديم (الكليريكي - الاقطاعي) لتضع شروطها في ممارسة الحرية أو نيلها من قبل فئات الشعب. المال والملكية ودرجة العلم والسن وطبيعة العمل ومراتبه (منع الخدم مثلاً من الانتخاب). من هنا كان النضال الديمقراطي يتخذ لنفسه طريقاً مختلفاً، بل معارضاً وثورياً، طريقاً تشقه وتعبده انتفاضات وحركات مطلبية ذات أهداف جوهرها العدالة والمساواة، كشرطين من شروط تحقق الحرية.

هل ينطبق هذا التحليل على المسارات التاريخية العربية الحديثة والمعاصرة؟

لا شك أن هناك اختلافات ترتبط بالتفاوت الزمني الحدائي بين المناطق، أي بين أزمنة الدخول في أطوار الحداثة بدءاً من أُنسنة القرن السادس عشر إلى أنوار القرن الثامن عشر، إلى الثورة الصناعية والعلمية إلى تفجر منابع الفكر الفلسفي الأوروبي وعلوم الإنسان والمجتمع... كل هذا ينبه إلى محاذير المقارنة، لكنه لا يمنع بأي حال، وقد تعولت الحداثة مع التوسع الرأسمالي في العالم، من الاستفادة من عبر التاريخ - على حد ما يقوله ابن خلدون، وربما بطموح أكبر من درس التاريخ، وفقاً لنظرية هيغل الذي يرى في التاريخ تحققاً للعقل الكلي.

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

وإذ نحذر - في هذه المداخلة - من ولوج خنادق الفلسفة في تنظيراتها المعقدة حول الحرية، فإننا نحرص على النظر فقط في بعض وجوه التاريخ ودلالاته وبلغة المؤرخ يمكن أن نخلص إلى القول، أن القرن التاسع عشر الأوروبي، والفرنسي على وجه الخصوص، لم يكن فقط عصر الثورة، كما ينعتة بحق المؤرخ البريطاني أريك هوبزباوم، بل أيضاً يمكن أن نضيف أنه عصر التأسيس للمواطنة والافتراع العام، كما يلاحظ بل يشدد المؤرخ الفرنسي Pierre Rosanvallon في كتابه "تكريس المواطن" Le Sacre du citoyen.

ولعل هذه المفردة التي أوضحت مصطلحاً ثم مفهوماً ثم حقيقة مكرّسة في الدساتير، تکرّست أيضاً في تجارب التاريخ العالمي، معياراً في توصيف نتائج الثورات وما حققته للمواطن من أنواع الحريات التي يحتاج إليها في سياق تاريخي معين.

عريباً: ماذا نستخلص من هذه التجربة التاريخية الرائعة، وقد أوضحت لاحقاً نموذجاً عالمياً تمتد فروعه وتمثلاته ودروسه إلى كل أصقاع العالم، واستفيد من دروسه وعبره في مجالات فكرية عديدة، في مباحث التاريخ والفلسفة وعلم السياسة وعلم الاجتماع، ومجالات الأدب والفن... الخ، ولكن هل استفيد منه في ممارسة الفعل السياسي، أي في تفعيل ما دخل أو استدخل من أفكار حول هذه الجدلية المركبة بين الحرية والعمل السياسي أو بتحديد أكبر بين الليبرالية والديمقراطية، والسؤال يُطرح ليس فقط على المستوى النظري، أي على مستوى خطاب الباحثين والمفكرين العرب، منذ بواكير النهضة الأولى، أي منذ أجيال رفاة الطهطاوي وخير الدين والتونسي وبطرس البستاني إلى محمد عبده إلى علال الفاسي ومحمد طاهر وطه حسين وصولاً إلى الجيل المعاصر اليوم، أمثال الجابري والعروي ونصّار وعادل ضاهر وآخرين.. بل أيضاً على المستوى العملي والسياسي، أي على مستوى ما يسميه كمنط "العقل العملي"؟ أي الأخلاقي والمسلكي؟

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

هذا هو الإشكال الذي يجب أن يُطرح ويواجه اليوم من الباحثين العرب، على اختلاف اختصاصاتهم، لقد امتلأت صفحات الكتب بتكرار ما قاله المفكرون والفلاسفة العرب عن الحرية. كما اشبع درساً ما اقتبسه مفكرو النهضة من أفكار الحدائث السياسية الغربية، وهل هي مطابقة لمواصفات الفكر الليبرالي أم غير مطابقة، وهل هي توفيقية أم تلفيقية وما هي مرجعياتها، وهل هي معارضة للأصالة أو الهوية أو غير معارضة؟ إلى آخر ما هناك من أوجه نقدٍ في الشكل أو المعنى؟

لكن هي قليلة أو نادرة، الدراسات التي تعنى بوظيفة ما سمي "توفيقاً" في التاريخ الفعلي للشعوب والجماعات أو بالدور الضمني أي الفاعلية الروحية والأخلاقية والمسلكية للناس، ولا سيما في مسألة محورية وحساسة، كمسألة الحرية وعلاقة هذه الأخيرة بالمعرفة وبالسلطة وأشكال تمثيلها وتمثيلها.

ومن هنا يمكن أن أقول أنه لا يكفي القراءة الأحادية للنص، على طريقة ما يفعل مثلاً روزنثال في تعريفه للحرية في الإسلام، حين يعرضها كما يلي: "الحرية نقيض العبودية"، ثم يستبعد أن يكون المسلمون قدّموا شروحات نظرية حولها.

أو كما يفعل بعض الكتّاب العرب عندما يكشفون نقص ما تعبر عنه مقولات الطهطاوي أو التونسي أو النهضويين الآخرين، فيستنتجون من ذلك السبب أو بعض السبب في تعثر النهضة أو سوء فهمنا لليبرالية.

على أن الأجدر في عملية البحث عن الظاهرات والوقائع هو التنقيب المعرفي في المساحة التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية؛ وأداة هذا ليس نص الكاتب وحده، بل معطيات الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي حيث إمكان وجودها أو كونها في وثائق التاريخ المعيش والمقارن. والمقارن ليس فقط على مستوى التواريخ العالمية بل على مستوى التواريخ العربية المتقاطعة بين الحقول والمجالات والبيئات المختلفة في التاريخ الواحد.

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

فعلى سبيل المثال، إذا أخذنا مثلاً نصوص الطهطاوي في تعاريفه للحرية وكما عاينها وفهمها واقتبسها، نصاً ومعايشة (إذ نذكر بأن الطهطاوي عايش ثورة 1830) نلاحظ بسهولة أمرين مترابطين يلاحظهما كل باحث عالج هذا الموضوع منذ كتب البرت حوراني كتابه "الفكر العربي في العصر الليبرالي"، وحتى كتابات اليوم. هذا الأمران هما:

1- الإعجاب بما أنجزه الفرنسيون من حريات (حتى حينه) وهو إعجاب مضمّر في مكان ومعلن في مكان آخر حسب مقتضى مرجعية الشريعة والمعتقد الديني والمذهبي لديه.

2- محاولة التوفيق مع ما هو معتمد لدى المسلمين (لدينا) أو ما يجاريه (عندنا) كما يقول. كأن تعني الحرية (عندهم) ما يعني العدل والإنصاف (عندنا)، أو كتسمية "الحقوق الطبيعية" عندهم "بالتحسين والتقبيح" (عندنا)... الخ، وهذه الأخيرة مقولة معتزلية في الأساس وليست عامة وشاملة في كل المذاهب الإسلامية والفرق.

تلك هي ملاحظات واستنتاجات صحيحة. بل إن التوفيقية هنا صفة حميدة من صفات العقل النهضوي العربي، ولا سيما إذا حاكمنا الأمور وقيمناها من وجهة نظر العقل البحث أو المحض. لكن هل يكفي هذا؟

يبقى في رأي أمران منقوصان. ويمنع نقصهما تحوّل القيمة المعرفية النظرية إلى قيمة عملية، أي إلى ما يسميه كمنط العقل العملي.

الأمر الأول في هذا الحيز من النقصان ما طبيعة من علاقة المفكر بالسلطة؟ (وهنا علاقة الطهطاوي بمحمد علي باشا)، أي ما علاقة المعرفة بالسلطة؟ وأي سلطة؟ وما الوظيفة والهدف؟

الأمر الثاني في الحيز نفسه، ما طبيعة العلاقة ما بين المعرفة من جهة وإرادة التغيير من أجل الحرية من جهة ثانية. ذلك أنه في قلب هذه العلاقة يلعب الوعي

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

وإرادة التغيير دورهما. فالسؤال يطرح حول مدى توفرهما بشرياً في لحظة تاريخية معينة.

هذه الأسئلة وغيرها تطرح - من زاوية المنهج - إعادة التأريخ للحالة ومن زاوية التاريخ الشامل المتعدد الأبعاد. صحيح أننا نتعامل مع تاريخ أفكار، ولكنها أفكار أنتجت في سياقات: سياق السلطة القائمة وتجلياتها أو تجسدها في المجتمع وبين الناس، وسياق إنتاج المعرفة ووظيفتها ولمن تنتج ولمصلحة من؟ وسياق الحالة الذهنية والسيكولوجية والثقافية والعلمية التي يمر بها المجتمع والجمهور والأهل وعامة الناس. فهل كان هؤلاء يريدون حرية أو حريات وبالمواصفات التي يقدمها الطهطاوي سواء عبر المرجعية الغربية التي يعرضها أو عبر المرجعية الإسلامية التي يُذكر بها. وهل قرئ الطهطاوي أو غيره من النهضويين؟ متى ومن وكم وكيف؟

كل هذا يتطلب معطياتٍ للتمكن من الإجابة حول نجاعة هذا الفكر أو ذلك سواء كان أصيلاً أو توفيقياً:

لكن ينبغي التذكير ببعض العناوين الدالة:

حالة تاريخية أخرى، تفيد ما نذهب إليه في افتراض تفاوت العلاقة وعبارة وإرادةً وتمكناً بين الجمهور وعامة الناس من جهة، وبين مقتضيات ما اصطُح على تسميته حريات سياسية ومدنية وبتمثيل برلماني في حال حصوله. نقع على الحالة وعبئتها في تجربة مصطلح نهضوي آخر من المشرق، هو سليمان البستاني. فلقد سجل هذا الأخير انطباعاته على الدستور العثماني بمرحلته، 1876 حيث كان عضواً في البرلمان عن ولاية بيروت آنذاك (مجلس المبعوثان) وفي عام 1908، عام الانقلاب الدستوري، حيث سجل رهاناته المستقبلية على مكاسب الحريات التي أطلقها الدستور العثماني، مراهناً على تحوّل في وعي الناخبين من رعية إلى مواطنين.

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

لنقرأ هذا النص: "فلقد أيد لنا الاختبار باجتماع المجلس الأول سنة 1876 أن أبناء كل ولاية كانوا يظنون مبعوثهم منتدباً عن منتخبه لا غير، ومأموراً بإنقاذ جميع رغائهم، وإبلاغ تشكيات أفرادهم مهما كانت، حتى لقد كانت الرسائل في بعض الولايات تنهمر كالمطر على رؤوس مبعوثها حاملةً من المطالب، ما لو طرحه المبعوث للبحث، لما ناله إلا هزء رفاقه أجمعين. فمن طالب عزل خصم له وإحالة مأموريته إليه، ومن ملتصق رتبةً ونشاناً. ومن راغب في إصدار أمر لوالٍ بإلقاء نظرة عليه، أو إلى مشير يجعله ملتزماً للأرزاق العسكرية. حتى كان من جملة تلك المطالب أن مكارياً سرقت دابته فكتب إلى منتدب ولايته أن يأمر بإعادتها إليه".

السؤال: هل تجاوزت التجربة الدستورية العربية هذا الواقع، كما يصفه البستاني بين أعوام 1876 و 1908؟ لا شك أنها تجاوزته أشواطاً في مفهوم التمثيل وحقوقه وواجباته مع اتساع الوعي والمعرفة واتساع الأفق المطلي للحرية، بدءاً من مطالب حركات التحرر الوطني إلى المطالبة بحرية التعبير والقول والاجتماع مروراً بالحركات الاجتماعية الاحتجاجية من كل نوع.

على أن عودتنا إلى البدايات (بدايات التمثيل تحت يافطة الديمقراطية التمثيلية) يمكن أن تكشف لنا بعضاً من مؤشرات أصول المعوقات أيضاً في تعلم الديمقراطية واستيعابها وفهمها. وذلك ليس من قبيل استخدام الأصول لتفسير الظواهر الراهنة أو اللاحقة، ولكن بشكل أساسي هو من قبيل المعرفة بأن ثمة عقلية أو ذهنية في التعامل بين الراعي والرعية (أي بين الحاكم والمحكوم) أو بين السيد والتابع كانت جزءاً من بنية ثقافية واجتماعية لم تتفكك مع التحولات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإنما تطورت وتحولت إلى صيغ من العلاقة التي لا تزال تحمل في ظل النظام التمثيلي الديمقراطي، ذهنية ما يمكن أن نسميه الرعية "الخدمات المتبادلة في التمثيل بين الفرد ومن يفترض أن يمثله في السلطة". ولعل هذا

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

ما أضحى يسمى حديثاً في علم الاجتماع السياسي "بالزبائنية أو الزبونية السياسية". وهي في رأي مفتاح مفاهيمي صالح لفهم أزمة الديمقراطية في الوطن العربي من خلال تحويل التمثيل من خيارات حرّة لدى مواطنين أحزاب إلى أتباع محتاجين لذوي السلطة. الأمر الذي يعيد إنتاج عقلية "التابع" نفسياً وذهنياً.

لكن هذا الدور، وان كان يلحظ من زاوية الدراسة الانثروبولوجية والنفسانية البنيوية، يبقى إشكالياً، ذلك أن للنظر التاريخي والسوسيولوجي – الثقافي في مثل هذه الظواهر رأي آخر، أو رأي إضافي، ومفاده أن الديمقراطية، طالما هي درس تاريخي يُتعلّم، فتعلمها يقتضي شروطاً وظروفاً ولا سيما تربوية لم تتهيأ ولم تتوفر بشكل كاف، بل انه لم يقدر لها أن تنمو نمواً طبيعياً أو نمواً قصيراً في السياسات والإرادات.

فإذا كانت نسبة المتعلمين أو القراء – كما دلتنا التجربة الأوروبية أثناء تفاعل فصولها من أجل مأسسة الحرية ودسترتها والحرّيات كمكاسب ثقافية واقتصادية وسياسية ومدنية، أي كحقوق تتوسّع تدريجياً عبر تصاعد مطلبي، أو اجتماعي أو سياسي هي المعلم والمعيّار والفاعل الدافع في هذا التصاعد والإنجاز المستدام، فإن المقارنة مع الحال العربي تكاد تقارب مواصفات الكارثة.

فحسب تقارير التنمية البشرية للعام 2013، فإن تعداد سكان الدول العربية البالغ 353,8 مليون نسمة بينهم 96,836 مليون أمي. وبين هؤلاء الأميين نسبة 63,57.865 مليون إناث. أي أن نسبة الأمية بين الإناث تقرب من 60.6%، ونسبة الأمية بين الذكور 39.42% مليون. وتشير المنظمة إلى أن هناك قرابة 6.188 مليون طفل وطفلة غير ملتحقين بالتعليم لمن هم في سن المدرسة.

لذلك فإن الهوة في المقارنة أخذت تتسع ولا تزال تأخذ بالاتساع، ليس فقط من جراء التفاوت البين بين حجم سياسات التنمية، ولا سيما في مجال التعليم، وبين

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

حجم نسبة الولادات والتضخم السكاني كميّاً، بل من جراء تكون ظاهرتين خطيرتين نوعيتين:

الظاهرة الأولى أسمبها كما هو حال ظاهرة البطالة المقنّعة، ظاهرة الأمية المقنّعة، وتشمل أنواعاً من المتعلمين وحملة الشهادات.

والظاهرة الثانية: ظاهرة الاستلاب الأيديولوجي، أو الاغتراب عن الواقع ووعيه.

فبالنسبة للظاهرة الأولى، ليس كل متعلّم مثقف وواع، لقد غاب عربياً، (وربما هي ظاهرة عالمية اليوم) المثقف، ولا سيما المثقف العضوي، فلقد ساد أو يكاد يسود مفهوم "الخبير"، وتكاد المعرفة التقنية والعلموية البحتة تنقطع عن بعدها الفلسفي وضوابطها الأخلاقية واستدعاءاتها القيمية في السلوك والمواقف. أما حملة الشهادات الكثر في الآداب والإنسانيات والاجتماعية فهم "كنخب" مقموعة ومحتاجة، انسدت أمامها أبواب التطوير والإبداع والمعرفة، كما انسدت أمامها أبواب العمل الذي تطمح إليه في المدارس والجامعات ومراكز البحث، وهذه أيضاً أخذت بالتراجع، أو غير موجودة. فإذا كان باب الحرية يحتاج إلى تمكين أو تمكن لولوجه أو فتحه، فإن عجزاً أو تقصيراً لا بد أنه حاصل في هذا المجال. وأفترض أن شيئاً من هذا القبيل حاصل في الواقع العربي، وبنسبٍ تستدعي الدراسة والتحقيق.

أما بالنسبة للظاهرة الثانية (الاستلاب)، وقد لا تنفصل عن الأولى، كتقاطع سياقات، فهي لا تشمل نخباً فحسب، بل جمهوراً أيضاً، وإذ هي تقترب من مفهوم اليقينيّات والقناعات النفسية والذهنية، فإنه لا علاقة بها بالتدين أو المحافظة الاجتماعية، بل هي تتأسس على وهم التغيير بالثورة الدينية أو الانقلاب الديني أو الابتعاد والعزلة الصوفية والهروب من الواقع، بعد أن انسدت أبواب الحرية وعطلت الطرق الديمقراطية الوضعية الموصلة لها، وكل هذا لا لتأسيس وتعبيد طرق الموصلة للحرية، بل للانتقام والثأر في الحالة الأولى، وهو حال الإرهاب، أو الهروب من الدنيا

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

والزهد بالتاريخ واليأس منه، وهو حال الامتناع عن الفعل. وفي الحالين ومع اجتماعها لا بد أن تكون النتيجة دماراً أو عقماً.

هكذا تجتمع الظاهرتان (الأمية المقنّعة من جهة والاستلاب على أنواعه من جهة أخرى، ليشكلان معاً معوقاً في مسالك الحرية.

ومع أن هذا التوصيف يقارب الواقع، إلا أنه يقاربه من بعد وبصورة تجريدية إلى حد ما، فإن ما ينقص المشهد هو أيضاً نقد السياسات والاستراتيجيات سواء على صعيد العمل والسلوك أو على صعيد النظرية والتفكير. فإذا كان سستام الزبائنية السياسية قد ساد وتحول إلى بنية جديدة، هي من جهة وريثة البنية التقليدية أي بنية الاجتماعي السلطاني -العصباني، حيث تحكم هذه الأخيرة جدلية الخروج والاستتباع، وهي من جهة أخرى البنية الحديثة التي أنتجتها حادثة محلية مشوّهة تزاوجت مع تقليدية تشوهت أيضاً، فإذا كان الأمر كذلك، فإن سياساتٍ واستراتيجيات ساعدت في تكوين هذا المسار وصولاً إلى استحكام هذه البنية الهجين في المجتمعات العربية، والمقاومة لأي طرقٍ لباب الحرية، وكما أشارت تجارب الثورات العربية الأخيرة عبر إجهاضها بالقبيلة أو الطائفة. فما هي هذه السياسات والاستراتيجيات؟

لنتذكر من قبيل توصيف المؤرخ السياسات المعوّقة لمسالك الحرية:

1- سياسات الأعيان (وهو تعبير للمؤرخ اللبناني - البريطاني) البرت حوراني الذي استخدم هذا المصطلح لتوصيف ما آلت إليه التنظيمات العثمانية وكيف تم احتواؤها، وقد استخدمته أيضاً لتوصيف مشاريع الدستور العربية في بعض البلدان العربية (كمصر وسورية والعراق، وربما يصلح لبلدان أخرى) في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. وكيف تحوّلت الليبرالية البرلمانية وأساليب الاقتراع العام (الانتخابات وهندستها) إلى وسائل سيطرة مانعة للحرريات. وتلك - كانت في رأي أحد انحرافات الليبرالية التاريخية العربية، حيث تكونت في أحضانها ما سيمسى لاحقاً "الزبونية

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

السياسية" كصيغة جديدة أو حديثة من صيغ "الاستتباع". وهو الأمر الذي استخدمته أيديولوجيا الانقلابات العسكرية، ولا سيما الأيديولوجيا الناصرية كمسوّغ ومبرر للقول بالديمقراطية الاجتماعية كبديلٍ من الديمقراطية السياسية. وكان هذا مدخل استبداد الدولة التسلطية العربية باسم حزب أو طليعة عسكرية تحتكر العمل السياسي وتمنعه على الشعب وباسم الشعب، كما تحتكر مراكز النفوذ والاستثمار الاقتصادي والشركات ولا تلبث أن تتكيف مع النيوليبرالية في أحاديثها الاقتصادية.

2- السياسات الكولونيالية: وهي منذ اختراعها لما يسمى المسألة الشرقية وحتى التعبير القديم –الجديد للشرق أوسطية، وهي تجتهد في التعامل مع المجتمعات العربية وإدارة أزماتها لما هو محقق وحافظ لمصالحها، وإذا ما ركزنا النظر على مسألة الحريات في البلدان العربية، في هذه السياسات فإن سياسات الدول الغربية (بالتناوب أو بالأدوار المتعددة) كانت بمجملها معادية للحريات، ولا سيما الحريات السياسية والإنمائية في المشاريع العربية. هذا – إن طُرحت – وأما سياسات الدفاع عن حقوق الإنسان وإثارها أحياناً – هنا أو هناك، فكانت غالباً ما توظّف في استراتيجيات الضغط أو الابتزاز أو التوظيف الدعائي. بل كان السائد في هذه السياسات هو الوقوف مع الديكتاتوريات والاستبداديات المحلية، أو التوظيف البراغماتي للانتفاضات الأهلية حتى يحين وقت إجهاضها أو حرقها عن مسارها التحرري أو الديمقراطي.

3- السياسات العربية حيال القضية الفلسطينية، وهذه أكثر ما تطال دول المشرق أو "دول الطوق" كما سميت ذات يوم في معناها وأبعادها. فمعروفة اللازمة التي رفعت خلال مرحلة طويلة من التاريخ العربي المعاصر، وهي "أن لا يعلو صوت فوق صوت المعركة". والمعركة المقصودة هي المعركة مع إسرائيل لتحرير فلسطين: وفي ظل هذه اليافطة يُمنع النقد والمراجعة وإبداء الرأي، إلا فيما خص التمجيد والتبريك

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

وممالة الحاكم في خططه وخطبه معاً. والحقيقة أن نخباً عربية بعضها صدق بنوايا طيبة فصفق مؤمناً، وبعضها الآخر مالأ فتزلف فتسلط. وهذه وقائع في ذمة التاريخ وعلى المؤرخ تسليط الضوء عليها. لكن يبقى أن مفاعيلها ونتائجها على مسار سؤال الحرية وفي العديد في المجتمعات العربية، قائمة وتحتاج إلى مراجعة نقدية جريئة: عسكرة الدولة والمجتمع باسم فلسطين، والأثر السلبي لهذه العسكرة، على الحرية كقيمة، أو كحريات – كما يقول عزمي بشارة – في كتيبه "مقالة في الحرية"، أي كحاجات أو ضرورات إنسانية نعها عقلياً ونريدها ونطالب بها ونبذل من أجلها. وكنتيجة ومحصلة جاءت معروفة نتائج هذه السياسة: فلا فلسطين تحررت، ولا القضية الموعودة باسم العدالة والديمقراطية الاجتماعية تحققت. تلك هي أوجه ثلاثة من أوجه السياسات الموقوفة للحريات مرّت بتجارها البلدان العربية، مع اختلاف نسبي بالدرجة أو البعد، لكنها كانت أطرافها متداخلة ومتقاطعة ومتفاعلة في الوجدان العربي (وأقصد الإدراكات والعواطف معاً).

على أن كل هذا لا يذهب بنا نحو التشاؤم. فثمة ما هو كامن دائماً في المجتمعات، وثمة معنى مزروع في الإنسان المقهور وهو "على ضفاف الأمل" – وكما يُعبر عن ذلك الصديق – ناصيف نصّار بكثير من الإحساس والصدق، لكن يبقى انبعاث هذا الكامن من الأرض أو من السماء. على أن هذا "الكامن" جزء لا يتجزأ من العقل. ولعله هو – العقل العملي – بالذات كما سماه كمنط، وهو في الحياة الواقعية وفي التاريخ الأخلاق. وتاريخنا العربي وكل تاريخ إنساني زاخر بها بواقعاتها وفلسفاتها. لكن السلطة والصراع على السلطة، غيبها أو حجبها. واليوم نشهد الصراع بين العلمانيين والإسلاميين كما هو الحال في كل من مصر وتونس، كما الصراع بين الطوائف في المشرق يغيب أو يحجب الكامن في هذا العقل العملي. وعلى الباحث العربي مؤرخاً أو فيلسوفاً أو عالم اجتماع أو سياسة أن يبرز تجسّدات هذا العقل العملي في السلوك والمواقف لدى اتجاهات مختلفة في تاريخنا وراهننا. وفي سياق بحثي

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

عن علاقة - من هذا النوع - بين ليبرالي علماني من جهة، وبين مصطلح إسلامي من جهة أخرى (من عصر النهضة)، وجدت في مجال العلاقة العملية بين الليبرالي فرح أنطون والإسلامي محمد عبده، أوجهاً من تجسّدات هذا العقل العملي، أي الأخلاقي رغم اختلافها - كما نعرف - على أمور عقديّة وفلسفية في النظر إلى ابن رشد وإشكالية العلاقة بين العقل والشريعة.

خلاصة هذه الواقعة أن مصر شهدت بين فترة ديسمبر 1899 وفبراير 1900 أي خلال ثلاثة أشهر أكبر وأطول إضراب قام به عمال لفاي السجائر. وكان عددهم يربو على الثلاثين ألف ويعملون في شركات معظم رساميلها إنكليزية. وقد أثار الإضراب الذي كان يسمى "الاعتصاب" موجة من النقاشات والمواقف حول أحقيته وقضايا الصراع الاجتماعي من زاوية اقتصادية وقانونية وفكرية. وقد رأى المحافظون المحليون هذا التحوّل "بدعة أوروبية" وتقليداً للعمال الأجانب. في حين أن كرومر المندوب البريطاني آنذاك اعتبر أن الحكومة لا وظيفة لها، سوى حماية حرية الصناعة.

وكان من بين الذين ناقشوا هذه المسألة فرح أنطون، الذي اعتبر هذه المسألة جزءاً لا يتجزأ من مشكلة الاستغلال الرأسمالي وسياسته "الاستفرادية" التي لا تحبذ تدخل الدولة إلا لمصلحتها. وصادف آنذاك أن حدث إضراب عمال أحد الموانئ الفرنسية في الجزائر، فأثار هذا نقاشاً في الصحافة الفرنسية حول حقوق العمال وقضية الرأسمالية ومشروعيتها تدخل الدولة لإنصاف العمّال وان رفض ذلك أصحاب الأعمال، وقرأ فرح أنطون مقالة لأحد الكتّاب الفرنسيين "الذين يرون ضرورة تدخل الدولة، وفيها يقول بأن الشريعة الإسلامية قد حلّت هذه المشكلة حلاً جميلاً، فإنها توجب على الحكومة المداخلة بين أصحاب الأعمال والعمّال والتحكيم فيها...

وقد وجد فرح أنطون في هذه الإشارة، مدخلاً لتقوية موقفه المبدئي الداعم للإضراب والدّاعي أن تتدخل الحكومة لإنصافهم، فاستفتى الإمام محمد عبده في هذا

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

الأمر، رغم توتر العلاقة بينهما اثر السجال الذي حصل حول "ابن رشد" وبتحريض من رشيد رضا.

وجاءت فتوى الإمام بالعبارات التالية:

"..فاذا اعتصب (اضرب) العمّال في بلد وأضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضرورات المعيشة فيه، وكان ترك العمل يفضي إلى شمول الضرر، كان للحاكم أن يدخل في الأمر، وينظر بما حوله من رعاية المصالح العامّة، فإذا وجد الحق في جانب العمال وان ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال، بما لا يستطاع عادةً، ألزم أرباب الأموال بالرفق، سواء كان بالزيادة في الأجر أو النقص في مدة العمل، أو بهما جميعاً..".

في هذه الأجواء من المناقشات والكتابات في الصحف والدوريات المصرية حيث تدور بين المقتطف والمنار والأهرام والهلال والجامعة، والوقائع المصرية، ودوريات أخرى، سجالات حول الأفكار السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنظريات العلمية تتقدّم أفكار حول حقوق الإنسان وأبعاد الحرية ومضامينها الاجتماعية والقانونية والنفسية، فتتشعب الاهتمامات في حقولها، وباتجاهات مختلفة.

إلى ما تشير هذه الواقعة، والتي قد نجد من مثيلاتها الكثير في التواريخ العربية؟

تشير أولاً إلى أولوية الموقف الأخلاقي الواحد أو المشترك، على موقف الاختلاف في العقائد والسياسات الفئوية أو المذهبية. وتشير علينا ثانياً بالتفكير الملي والجدي بتجسير الهوة بين السياسة والأخلاق، بعد أن تمّ فصلهما في معظم مسارات الحداثة السياسية التي حملتها وبشرت بها الرأسمالية حتى أضحت نيوليبرالية تقدر قيم السوق؛ وتشير ثالثاً أن يقظة الضمير لدى الفيلسوف الأمريكي جون رولز ومحاولة بنائه لمنظومة في الفلسفة السياسية غير بعيدة أو غريبة عن الحس العام وعن

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجه كوثراني

أخلاقيات العقل البشري الفطري والذي نجدها في الأديان والحضارات جميعها، وبالتالي في الحضارة الإسلامية على الوجه الذي يعيننا هنا.

فعندما يعلّق الطهطاوي على ظاهرة الحرية التي راقبها "كحالة" في فرنسا (وليس بالضرورة كمفهوم) سارع بعفوية وصدقية إلى القول بأنها تعني عند المسلمين "العدل والإنصاف": مما يعني أن العقل البشري الفطري واحد في انجذابه إلى الحرية والسعي لها والبحث عن شروط تحققها في التاريخ، لا كمذهب شامل ومطلق وإنما كإنجاز تاريخي محدد بوضعية معينة، ولكنه إنجاز قابل في الوقت نفسه للتوسع والانفتاح الدائم. إنه إنجاز غير مكتمل ولن يكتمل. ولعل هذا ما يصح تسميته بالليبرالية التاريخية (بتعبير نصّار)، أي الليبرالية المتكيفة والمستجيبة لظروف الممكن (العقل والإرادة والقدرة) ولتحقيق توازن اجتماعي يسميه نصّار أيضاً "الليبرالية التكافلية".

وإذ تختلف المفردات والمصطلحات اللغوية في التعبير عن الفكرة الواحدة، نستحضر في السياق نفسه وبالمعنى العام نفسه فكرة رولز عندما يفرّق هذا الأخير بين الليبرالية المذهبية والليبرالية السياسية. إذ ينيط رولز - كما يقول أحد دارسيه من الباحثين العرب - بالفلسفة السياسية دوراً يراه انه مركزي في نظريته ويسميه (اليوتوبيا الواقعية) Realistic Utopia، والتي يعدها سبراً لحدود الإمكان السياسي العملي، لأنها تمثل في الحالة التي يتم الاشتغال عليها بحثاً "في صورة المجتمع الديمقراطي العادل وفي ظل ظروف ملائمة على تحول معقول".

(محمد محمود عثمان، العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر السياسي الليبرالي المعاصر، بحث في نموذج رولز، ص 154 - 155).

لسنا هنا في صدد عرض نظريات ووجهات نظر لفلاسفة ومفكرين طرّقوا الموضوع من أبواب عديدة. لكن دعوة لافتة عند رولز ونصّار تشير علينا باستنتاج ما هو ممكن ومعقول من سبر الواقع ومن ثقافة التراثين: من معطيات المجتمع الليبرالي

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... ووجهه كوثراني

الديمقراطي الذي لم يحل مشكلة الفقر والتفاوتات الاجتماعية بوسائل الليبرالية الاقتصادية، على الرغم من إبداع هذه الأخيرة لدولة الرعاية في مرحلة من مراحلها، ومن معطيات مجتمع أهلي عربي تعثرت فيه الديمقراطية ولم تفلح فيه أفكار الليبرالية المذهبية، فراوح مصيره بين دول تسلطية ودول فاشلة ازدادت في مجتمعاتها نسب الفقر والبطالة والامية إلى حد كارثي، فهل تنفع صيغة "الليبرالية التكافلية" بإنقاذ ما تصبو إليه شعوب المنطقة من حريات تقترن بالمساواة والعدالة. رهان يبقى برسم حراكٍ مدني وأهلي سلمي يتجنب الوقوع في أفخاخ الحروب الأهلية التي انجرت إليها الثورات العربية بدوافع وفواعل شتى.

هل تدفع نظرية رولز إلى التفكير "بعادلة" الفقهاء المسلمين القدامى، كما هو حال الأكاديمي وائل الحلاق الذي تبني النقد الجذري للحدثة وبأدوات مفكري ما بعد الحدثة ليدعو المسلمين للعودة إلى حكم الفقهاء من غير دولة، وقد استحال أمرها في عصر الحدثة فسَمّى كتابه "الدولة المستحيلة"، وفيه يستذكر عدالة الفقهاء قبل أن تشوهم الحدثة قبل القرن 18، فيرى أن مثالية ما يطلبه جون رولز من الليبرالية والديمقراطية التمثيلية من شروط استكمالها من أوجه العدالة في "مجتمع جيد التنظيم"، يتوفر في النطاق الأخلاقي للفقه الإسلامي، فيعلق "كان يمكن لرولز أن يكون هنا فقيهاً مسلماً مبرزاً يصف واقع ثقافته القانونية ويعلق تلك التعليقات الثاقبة على أوجه النقص في الديمقراطية الدستورية الحديثة"، وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص146.

لا تتوافق أبداً مع هذه القفزة إلى الوراء أي إلى المجهول. لكن إذا كان لا بد من استثمار بعض منجزات التراث في ما له علاقة بتعزيز الحريات ذات الصلة بالعدالة الاجتماعية، فإن مؤسسة الوقف والأوقاف إذا ما أحسن تطويرها مدنياً - أي في مجتمع مدني - وإذا ما حَسُنَت إدارتها في مجتمع جيد التنظيم (وهو تعبير لرولز)،

في إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية

المذهب الليبرالي عندما يتحقق كليبرالية تاريخية..... وجيه كوثراني

فإنها ستكون - من دون شك لبنة أساسية في بناء "اجتماع تكافلي" في المجتمعات العربية، وكطرف أساسي من أطراف المجتمع المدني* . بل إن "التكافلية" مصطلح أساسي من مصطلح أدبيات الوقف ومؤسسته وقد لعبت المؤسسة دوراً كبيراً في توازن المجتمعات الإسلامية وانجازاتها العمرانية والاجتماعية والتعليمية والإنسانية قديماً (المدارس، والمستشفيات (البيمارستانات) والمكتبات وأعمال الخير وإغاثة ذوي الحاجة ومساعدتهم...الخ)، أما الفقه، فكان العديد من ممثليه، فقهاء سلاطين مستبدين، أفتوا للاستبداد وبرّوه*، كما أن أحكاماً فقهية كثيرة لم تعد صالحة لمجتمعات اليوم، بل أضحت من معوقات اكتساب هذه المجتمعات العربية للحرية والعدالة.

*أنظر توسيعاً لهذه الفكرة في مقالة لكتاب هذه الورقة: هل من مجتمع مدني في التاريخ العربي؟ في كتاب المجتمع المدني ودوره في تطوير الديمقراطية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992. أعيد نشرها في: وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي، أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماعي الوطني، بيروت، دار الطليعة، 1995.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عز الدين العلام.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا

عز الدين العلام.
أستاذ التعليم العالي
جامعة الحسن الثاني

قد يبدو لأول وهلة أننا أمام مفهومين متعارضين: الدولة، وهي رمز السلطة والقهر والإكراه والقيود القانونية. ثم الحرية، وهي بالذات تحرر من هذا القهر ومن هذه القيود. كما أن الدولة تحيل على ما هو عام، مجتمعي وتاريخي، بينما الحرية، غالبا ما نحسّ أنها تعنينا، أولا وقبل كلّ شيء، كأفراد. والدولة مفهوم عام ومجرد يتجسّد في أشكال متغيرة تاريخيا منذ امبراطوريات الشرق القديم وصولا إلى الدولة الحديثة. والحرية هي أيضا مفهوم في غاية التجريد والإطلاقية، يجد تعيينا له حسب المكان والزمان؛ فهي الحصول على الاستقلال بالنسبة لشعب مستعمر، وهي في نظر المرأة تحقيق المساواة، كما قد تعني التخلص من القيود المجتمعية بالنسبة للأجيال الجديدة، بل هي إيجاد عمل بالنسبة للعاطل، أو التخلص من سلطة الأبوين في نظر الأبناء¹....

ولكن، هل هناك فعلا تعارض مطلق بين طرفي هذه المعادلة؟ ألا يمكن أن يجد الفرد حريته داخل الدولة؟ وألا يمكن للدولة أن تؤمّن على حرية الأفراد؟ بل وهل يمكن تصوّر الحرية خارج نطاق الدولة؟

ليس هنا مجال الدخول في تفاصيل النظريات المتعلقة بالدولة والحرية، وأكتفي بالإشارة إلى الاتجاهين الرئيسيين في هذا الموضوع: الاتجاهات الفوضوية (بالمعنى الفلسفي للكلمة)، جماعية كانت، كما عند باكونين Bakounine أو برودون Proudhon ، أو ذات نزعة فردية، كما هو الحال مع ماكس سترنر M. Sterner، وهي لا ترى في

1- يقول عبد الله العروي: "لعل كلمة حرية أكثر كلمات قاموس السياسي استعمالا عند عرب اليوم، حتى الكلمات التي تنافسها في الديوغ كاستقلال وديمقراطية وتنمية تستعمل في الغالب مرادفة لها بحيث لا نكاد نجد لها إلا ملتصقة بها وموضحة لها." مفهوم الحرية، ص 5، المركز الثقافي العربي، 1993، ط 5، الدار البيضاء

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عز الدين العلام.

الدولة غير التجني على حرية الإنسان، بل ولا تتصوّر القوانين نفسها إلا باعتبارها قيودا على سلوك الفرد. كما يمكن هنا الإشارة إلى التيارات الوجودية الراضية لكلّ أنواع الحدّ من حرية الأفراد، بل وأيضا قسم كبير من الاتجاهات الليبرالية التي نادى بأقل ما يمكن من الدولة حفاظا على حرية الأفراد ومبادراتهم. وبالمقابل، هناك طبعاً الاتجاه الذي دشّنه اسبينوزا الذي يرى الحرية في نطاق فهم الضرورة، وهو اتجاه اكتملت دعائمه مع الفيلسوف هيغل F.W. Hegel الذي لا يتصوّر حرية الإنسان إلا في نطاق الدولة التي يصل إلى حدّ تألمها جاعلا منها المستودع الرئيس للقيم والأخلاق.

بعيدا عن هذه العناوين الفلسفية الكبرى، لديّ بعض الملاحظات الموجزة عن العلاقات الممكنة بين الدولة والحرية في الرقعة المغربية.

في هذا السياق، سأحدّث عما نسميه بالدولة المغربية في امتدادها التاريخي من خلال ثلاث مراحل كبرى تخصّ الأولى دولة السلطان التي عمّرت قرونا، وتتعلق الثانية بمسار الدولة نفسها مع بدء التدخل الأوربي بمختلف أشكاله إلى غاية انتهاء المرحلة الكولونيالية، وتبحث الأخيرة في بعض مظاهر دولة المغرب المستقل.

1- دولة السلطان

سبق لي أن اشتغلت لسنوات على التراث السياسي السلطاني المغربي، منذ المرادي، صاحب كتاب "الإشارة في تدبير الإمارة" في أوائل العهد المرابطي إلى غاية الأدبيات السياسية المخزنية التي انتعشت طيلة القرن التاسع عشر ميلادي¹. وهذه مناسبة لأعرض بعض الخلاصات ذات الصلة بموضوع الدولة والحرية.

أ- لم يكن موضوع الحرية ليكون مثار نقاش لسبب بسيط وعميق يتمثل في غياب الفرد باعتباره قيمة في حدّ ذاته. عبثا نبحت في كل الكتابات السياسية التي

2-أحيل هنا بالخصوص على كتابي "الفكر السياسي السلطاني، نماذج مغربية"، دار الأمان، 2006، الرباط

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عز الدين العلام.

ميّزت مجموع الفكر السياسي في الغرب الإسلامي عن مفهوم عنوانه "الفرد"، وبدون طائل نبحت عن أدنى أثر لأي "مواطن" افتراضي أو حقيقي¹.

لو استقصينا مدونات الفقهاء وسياساتهم الشرعية، فسنجدهم يخاطبون "المسلم"²، والفرق بين "المسلم" و"المواطن" فرق في الطبيعة والجوهر. فالمواطنة المشتركة هي انتماء للوطن وليس للدين، والوطن يتسع لكل عباده المؤمنين وغير المؤمنين، دونما تكفير ديني أو إقصاء إثني...

وإن نحن عدنا إلى كتابات الفلاسفة المسلمين، الغرباء عن أنفسهم وعن محيطهم، فسنجدهم يتحدثون عن كمال النوع الإنساني، والإنسان "العاقل"³، ومرة أخرى، هناك فرق بين الإنسان "الكامل" ومدينته الفاضلة كما حلم بهما الفلاسفة، وبين "المواطن" ومدينته السياسية كما صنعهما التاريخ كحدث اجتماعي وتاريخي. وهذا دون أن نشير إلى محنة الفيلسوف الإسلامي الذي ظل طيلة تاريخه نبتة غريبة عن التربة السياسية العربية-الإسلامية.

1 في دراسة له حول "البعد الثقافي للمواطنة"، يلاحظ الباحث محمد الصغير جنجار أنّ كلمتي "مواطن" و"مواطنة" مشتقتين من كلمة "وطن"، وهي كما يقول ابن منظور في "لسان العرب" تدلّ على منزل الإنسان ومحلّه. وبالتالي كانت تحيل على الانتماء الجغرافي، وظلّت تُستعمل في هذا المعنى بدون أيّ دلالات سياسية إلى غاية أواخر القرن الثامن عشر بتأثير من أوروبا. ولم يُشرع في تداول كلمة "مواطن" كترجمة لكلمة Patriote لفرنسية إلا في القرن التاسع عشر بتأثير من الإيديولوجيات القومية الأوروبية (أنظر التفاصيل في: "أشغال حلقة المواطنة" تحت إشراف عبد الفتاح الزين ص 11 وما يليها. الرباط 2008.

2- وأكبر نموذج لهذا التصور نجده في كتاب ابن تيمية المعنون ب" السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" (دار الكتب العلمية بيروت 1988)، وتلميذه ابن القيم الجوزية في كتابه المعنون ب"الطرق الحكمية في السياسة الشرعية" (دار الكتب العلمية ب-ت)

3- أنظر حول هذا الموضوع الفصل التاسع لذي خصّه الباحث علي أومليل ل "مدينة الفيلسوف" في كتابه "السلطة الثقافية والسلطة السياسية" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1996، كما يمكن الرجوع إلى الفقرة التي عنوانها العروي ب"فردانية الفيلسوف" في كتابه "مفهوم الدولة" ص 109 وما يليها، المركز الثقافي العربي، 1981، الدار البيضاء.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عزالدين العلام.

وإن عدنا أخيرا إلى كتابات أدباء السلاطين والإخباريين، فسنجدهم يستعملون، بلا كلل ولا ملل، كلمات "الرعية" و"العامّة"، بل وأحيانا عبارات دونية تحمل معها أكثر من دلالة، من قبيل "الرّاع" و"السواد" و"الجراد" و"السوقة"¹... ومرة أخرى، الفارق بين "الرعية" و"المواطن" الفرد، هو فارق في الطبيعة والجوهر. فالإرعاء يتضمّن مبدأ "التملّك" Appropriation الذي يجمع الراعي برعيته، بينما تفترض المواطنة استقلالية المجتمع المدني عن الدولة السياسية. والرعية جُمع و"قطيع" (كما قال ابن منظور في "لسان العرب")، لا مفرد له، بينما المواطن هو تحديدا كائن فرد مستقل داخل مجتمع يحتكم لقوانين ومؤسّسات...

كان الأفراد (بالمعنى العددي وليس القيمي) يحتمون، ولنقل يختبئون، هربا من الاستبداد السلطاني، داخل عشائريهم وقبائلهم وحنطتهم، بل وقد يجدون ملاذهم في إيمانهم (تقواهم بعبارة عبد الله العروي) أو في تصوفهم هربا من الأسر والجور السلطانيين. وهذا بالضبط هو محتوى رموز الحرية التي أشار إليها العروي في مناقشاته العميقة مع بعض المستشرقين، وفي مقدمتهم فرانز روزنتال Frantz Rosenthal.²

ب- ما قاله عبد الله العروي، هو تأكيد لاستحالة تصوّر الحرية بمفهومها الليبرالي، وهذا أمر لا يجادل فيه أحد... ولكن، هل كانت الدولة أصلا موجودة؟ هل ترقى دولة السلطان إلى مستوى الدولة؟

لا أحد يمكن أن ينكر وجود وازع سلطاني سمح للحاكم الفرد بالترعب فوق الجميع، مستعينا بوسائله. فكلّ علامات الاستبداد كانت حاضرة، ولا أقصد هنا فقط الاستبداد في معناه المادي، من قتل وتعذيب وترحيل ومصادرة الثروات... بل

¹ -حول مختلف هذه التسميات، أنظر دراستنا المعنونة ب"ملاحظات حول الرعية في الأدب السلطاني" مجلة

الاجتهاد عدد 22 سنة 1994

² - راجع الفصل الأول من كتاب ع، العروي، مفهوم الحرية، م - س

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عز الدين العلام.

وأيضاً الكثير من علاماته الرمزية التي لا تقل شأنًا في توضيح طبيعة دولة السلطان (الاسم، اللباس، المأكل، المسكن، المجالس الخاصة والعامة، الظهور والحجبة...)¹. ولعلّ الجاحظ أوجز العبارة حين قال: "وأولى الأمور بأخلاق الملوك إن أمكنهم التفرد بالماء والهواء، ألا يشرك فيهما أحدا، فإنّ البهاء والعز والأبهة في التفرد"²....

تقوم دولة السلطان على مبدأ "التملك"، وما يستتبعه من شخصنة السلطة. ومن هذا المنظور كانت الدولة "خديمة" السلطان، وكان "الجيش" امتداداً ليدّه، ومعه تحولت "الضرائب" إلى غرامات مستحقة، كما تحولت "الإدارة" إلى "أمانة"، وفقدت "التوظيفات" معناها المتمثل في "التعويض على خدمة" لتصبح "رمزا للانقياد والطاعة"³.

وحده الحاكم يفعل ما يشاء أمام محكومين تائبين، يهيمون بدون معنى. هو الحر الوحيد كما قال هيغل في حديثه عن الحاكم الشرقي⁴، بل إنه لا يحكم فعليا، إذ يفوّض أمور حكمه إلى حاشيته ليتفرّغ للهواه وهواه، كما أشار لذلك مونتسكيو⁵.

ج- وأخيرا، ماذا لو عدنا لمفكر، هو باعتراف الجميع، أحسن من نظّر لدولة السلطان، وأعني ابن خلدون. تبين "طبائع العمران" أنّ التاريخ السلطاني هو تاريخ دائري. يبدأ من نقطة لينتهي إليها ليبدأ من جديد، وهكذا دواليك، في تماثل مثير مع ما قاله مونتسكيو عن الحكم الشرقي، تاريخ يتكرر، يستنسخ نفسه بدون معنى، كما لو أنه ينطبق عليه وصف هيغل لتاريخ الشرق بكونه تاريخ لا تاريخي.

1- أنظر الصفحات التي خصصناها لـ "علامات الاستبداد" في كتابنا "الأدب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي"، ص 122-133 منشورات عالم المعرفة، 2006، الكويت.

2- الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، ص 55، الشركة اللبنانية للكتاب، 1970.

3- عبد الله العروي مفهوم الدولة ص 129

4- هيغل، العقل في التاريخ، ص 177، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير 1981،

5- انظر كتاب ألتوسير "مونتسكيو، السياسة والتاريخ" ترجمة نادر ذكري، ص 74 وما يلها، دار التنوير 1981.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عز الدين العلام.

هل يدخل المغرب السلطاني الذي عمّر ما يفوق عشرة قرون في خانة المجتمعات "الجامدة" التي ما فتئت تكرر نفسها، وعاجزة عن فتح أي أفق تاريخي؟ لا أدعي الجواب، ولكن يحقّ التساؤل عما إن كان ينطبق، ولو في حدود، ما قاله كارل ماركس عن الرسالة "التمدينية" Mission civilisatrice لبريطانيا في للهند، على التدخل الكولونيالي الذي غزا دولة السلطان، ليدخل المغرب مرحلة جديدة وضعت بنياته التقليدية موضع سؤال؟

1- المرحلة الكولونيالية

فشلت الإصلاحات الداخلية التي باشرت بعضها دولة السلطان بأمر من الأوروبيين، أو بإيعاز من بعض النخبة المنفتحة، وما كان لهذه الإصلاحات إلا أن تفشل لأسباب لا مجال للتفصيل فيها. هكذا تسلّل الاستعمار الفرنسي بشتى الطرق التجارية والدبلوماسية ليدخل أخيرا إلى أرض السلطان فاتحا، وحاميا لها. وقد حافظ الاستعمار الفرنسي، لأسباب تخصّ طبيعته وعقليته، مقارنة مع نظرائه الأوروبيين، وخاصة الإنجليز، على المنظومة السلطانية في حدودها التقليدية (الدينية والثقافية)، وأرسى بالمقابل نظاما جديدا (إداريا وقانونيا وعمرانيا) يلائمه ويشكّل في نهاية المطاف البوادر الأولى لميلاد الدولة المغربية.

كان هناك عالمان متوازيان، تقليدي وحديث، شرعي وقانوني، "لغتان، ثقافتان، اقتصادان، قانونان، الخ. كانت هناك "دولة" وافدة بمعالمها ونظمها وهيئاتها يرأسها المقيم العام، ودولة أصيلة على رأسها شريف إمام. "و"عاد الجيش وعادت الإدارة (في غالبيتها مستحدثة) بيد ممثل الدولة الحامية (...). أما المجتمع الأصيل (مجتمع الأهالي)، أكان عربي أم أمازيغي اللسان والعرف، فظلّ على حاله فيما يخص علاقته بالحاكم السلطان..."¹

¹-عبد الله العروي، من ديوان السياسة، ص 112 - 113، المركز الثقافي العربي، 2009، الدار البيضاء.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عز الدين العلام.

ما يهمني هنا هو التساؤل عن كيفية تعامل النخبة المفكّرة مع الأوضاع المستجدة طيلة القرن التاسع والعقود الأولى من القرن العشرين. هل استطاعت هذه النخبة أن تبلور تصورا جديدا ينتقل بالمغرب من دولة السلطان إلى سلطان الدولة، تصور جديد يتجاوز مفهوم الإرعاء الجماعي التقليدي، ويبلور البوادر الأولى للمواطنة في أفق تحقيق مجتمع مدني ودولة حديثة؟ بحثا عن بعض عناصر الجواب، أشير بإيجاز إلى المحطات التالية:

1- لو تصفحنا الأدبيات السياسية التي بلورتها النخبة المغربية، بدءا من أكنسوس (1877-) إلى غاية اللجائي (1913-)، مرورا بالناصري (1897-) والمشرفي (1895-) وغيرهم من أدباء هذه الفترة، لتبيّن لنا بما لا يدع مجالا للشك، استمرارية الفكر السياسي السلطاني، والتنظير لاستبداده، والحفاظ على مفهوم "الأرعاء" كضابط يحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم¹. ولعل أوضح تصوير لموقف هؤلاء من الحرية، ما قاله أئقفهم وأقصد الناصري: "واعلم أنّ هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً... واعلم أنّ الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبيّنها رسول الله لأمة وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم"².

ب- وفي المقابل، كان هناك في عزّ القرن التاسع عشر من انهر بأوربا بمناسبة زيارته لها، ورؤيتها من الداخل. يكتشف "الصفار" في رحلته إلى فرنسا سنة 1845، على سبيل المثال، حرية المجتمع المدني، ويكتب: "ومن جملة قوانينهم التي أسّسها لهم سلطانهم لويس 18، واعتزموا إتباعها، أنه لا يمنع إنسان في فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه ويطبعه بشرط ألا يضر بما في القوانين". ويفسر نفس الكاتب الثورة على الملك شارل العاشر بكونه "أظهر النهي عن أن يظهر أحد رأيه أو يكتبه ويطبعه في

¹ - حول هذا الموضوع، أنظر الفصل الأخير من كتابنا "الفكر السياسي السلطاني، نماذج مغربية"، م - س.

² - نقلا عن عبد الله العروي، مفهوم الحرية، م - س، ص 11.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عز الدين العلام.

الكازيطات إلا إذا اطلع عليه أحد من أهل الدولة".¹ وفي نفس السياق يشير ابن إدريس العمراني في رحلته "تحفة الملك العزيز بمملكة باريز" (1859) إلى حرية الصحافة ونفوذها وهو يتحدث عما يجري بفرنسا.²

باستثناء التحفظات الأخلاقية التي عبّر عنها أغلب الرحالة المغاربة الذين تعرفوا على أوروبا من الداخل، يمكن تأكيد انبهارهم بتنظيماتها وقوانينها. ومع ذلك، فإنّ ما يثير الانتباه في كتاباتهم هو حفاظهم على لغتهم السلطانية وهم يتحدثون عن فضاء سياسي مختلف، كوصفهم للبرلماني بكونه "وكيل الرعية" على سبيل المثال، أو نقلهم للكلمة كما هي في أصلها لغياب ما يقابلها في لسانهم، ولغرابتها عندهم، كإشارتهم لتصويت البرلمان على "البودجي" (Budget). هل يتعلق الأمر بعجز لغوي، أم هو صعوبة تمثل مفاهيم ومؤسسات لا عهد لهم بها؟

ج- ومن جانب آخر، هناك من يتحدّث عن المشاريع "الدستورية" التي عرفها المغرب في بداية القرن العشرين باعتبارها سعت إلى الإصلاح السياسي، بنقدها للولاة المخزنيين، وفساد "البيروقراطية" السلطانية عامة، ودعوها إلى تحقيق دولة "العدل"، وتقييد "البيعة". والواقع أنّ عبارة "الرعية" الخاضعة لسيدها ظلت حاضرة ومتضمنة في هذه "المشاريع" على الرغم من انبعاث سيل من العبارات الجديدة للدلالة على المحكومين وعلاقتهم بالمجال السياسي. هكذا يتساكن في "مشروع على زنيبر" استعمال كلمة "الرعية" مع عبارات حديثة لم يألفها القاموس السياسي المغربي مثل "الانتخاب" (الفصل 1)، و"مراقبة السلطة التنفيذية" (الفصل 8)، و"المساواة في الجباية والضرائب" (الفصل 9).

¹-انظر: عبد الإله بلقزيز: الخطاب الإصلاح في المغرب. ص 100/95 دار المنتخب. بيروت 1997.

²-ابن إدريس العمراني: "تحفة الملك العزيز بمملكة باريز تقديم وتعليق. د زكي مبارك. ص 98-97 و 111. طنجة

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عز الدين العلام.

وما يثير الانتباه في هذا الصدد، هو أن "مشروع 1908" لا يذكر، ولو مرة واحدة، كلمة "الرعية". صحيح أنه لا يفوه أيضا بكلمة "المواطن"، غير أنه، ومن خلال فصول المشروع، يمكن القول إنّ مفهوم "المواطنة"، وإن غاب لفظا، كان حاضرا في ذهن واضع أو واضعي هذا المشروع الذي يبدو أنه محاولة مبكرة لتحديث النظام السياسي. ومهما كان الأمر، فإن التغافل عن كلمة "الرعية" في هذا المشروع سمح، لأول مرة، بظهور عدد من العبارات البديلة مثل "الفرد" و"الناخب" و"الشعب" و"السكان" و"المغاربة" و"الأمة"....¹

هل نكون هنا أمام قطيعة مع الفكر السياسي التقليدي تؤسس لتصور جديد لعلاقة الحاكم بالمحكوم؟ الجواب قطعاً هو: لا، بما أن المصطلحين معا، التقليدي والحديث، يتداخلان ويتساكنان كما اتفق في ذهن رواد هذه المشاريع الدستورية التي ظلّت، على كلّ حال، حبرا على ورق، ناهيك عن غياب أيّ علاقة عضوية تجمعها بالنسيج المجتمعي المغربي.

د- والحقيقة أن هذا التساكن، وغالبا ما يكون اصطناعيا وتلفيقيا، هو أمر محسوس، ليس فقط عند مصلحين (أو إصلاحيين) لاحقين مثل الحجوي (1956-) وابن زيدان (1946-)؛ حيث يتداخل "العدل" بأسسه الدينية إلى حد التطابق مع القوانين بمفهومها "الوضعي"، وحيث يتماثل "أهل الحل والعقد" مع المؤسسة "البرلمانية"²، بل وأيضا عند رواد الحركة الوطنية أنفسهم، وفي مقدمتهم علال الفاسي. فهل يكون محض صدفة أن يدافع علال الفاسي على "الحرية"، وخاصة منها السياسية، في كتاب عنوانه "مقاصد الشريعة"؟ الذي يبدو فيه كما لو أنّ علال الفاسي يسقط "الماضي" على مستقبل المغرب المحتمل، ويجهد نفسه للعثور داخل

¹ -حول هذه المشاريع، انظر محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث، ج 2، ص 399 - 444. دار الغرب الإسلامي

1985

2- انظر: نجية بن يوسف: "حول الدولة والقانون في فكر عبد الرحمان بن زيدان" رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية. كلية الحقوق. الرباط 1992.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عزالدين العلام.

إرثه التاريخي على أسس الدولة الحديثة، ومن أهمها "المشاركة السياسية". هكذا يرى في "دستور المدينة" و"بيعة الخلفاء الراشدين" و"مجلس" الخليفة عبد العزيز ومؤسسة "الجماعة" القروية... أسسا للمشاركة السياسية. وبهذا المعنى تنمهي "الشورى" مع "الديمقراطية"، والحرية مع العدل، إذ يعنيان في ذهنه "مشاركة المواطن في التشريع حسب اجتهاده".¹

لقد أدى التساكن بين هذه المفاهيم، على الرغم من تناقضاتها الصارخة، إلى نوع من التطابق الوهمي بين "الإسلام" و"الديمقراطية" حيث تمّحي معه الفوارق، ويتعدّر رؤية "الدولة" كما رأها الفكر السياسي الحديث، وباعتبارها "قيمة" مستقلة، أن تكفي ذاتها بذاتها دون دخيل أخلاقي أو ديني.

2- دولة الاستقلال

ونحن اليوم في المغرب المستقل، من نكون؟ رعايا طيعين لدولة السلطان، أم أننا مواطنون أحرار في دولة حديثة؟ أيّ ضابط يحدّد العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟ هل هو مبدأ "الإرعاء"، وما يتطلّب به من طاعة وانصياع أمام جبروت الحاكم؟ أم تراه يكون مبدأ "المواطنة"، وما يفرضه من حريات وحقوق وواجبات ترعاها دولة الحق والقانون؟

بدءا، يجب التنبيه على صعوبة تحليل موضوع يأخذ من المغرب الحديث مادة له. وهي صعوبة تكمن في مدى إمكانية النجاح في القبض على حقيقة أوضاع في تغيّر مستمر، ومخاض لم يفصح بعد عن كل أوراقه وثمراته، ممّا يدفع الباحث لا محالة

1-انظر المقارنة التي أجراها محمد مسكي بين الفكر السياسي السلطاني والفكر السياسي عند علال الفاسي. في "الخطاب السياسي عند علال الفاسي" رسالة نيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية. كلية الحقوق. الدار البيضاء. 1996.. ومع ذلك لا يمكن في هذا المجال تحديدا مؤاخذه علال الفاسي، أو رواد الحركة الوطنية، إذ كان همهم الأساس بطبيعة الحال محكوما بالسياق التاريخي المتمثل في الحصول أولا على الاستقلال السياسي.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عزالدين العلام.

لمزيد من الاحتراس في أحكامه أو القطع في حقائق تظل في جوانب كثيرة منها رهينة صيرورة سياسية ومجتمعية لا زالت تفعل فعلها.

زمان المغرب السياسي الحديث قصير جدا، بل لا يساوي شيئا مقارنة مع زمانه الاجتماعي الممتد بثقله وترسباته، فهو لا يتعدى الخمسين سنة، وأكثر من ثلثي هذه المدة كان زمانا لا-سياسيا، حتى لا نقول استبداديا، وتجارب المغرب الانتخابية، على علامتها، معدودة ومحدودة، وترساتته القانونية لا تزال إلى اليوم محط حذف وتعديل وتجديد، وعوائق الانطلاق كانت، ولا تزال، أقوى بكثير من أحلام الحق والحرية والمواطنة. فلا سند في ماضي المغرب من شأنه أن يحمل مشعل التغيير، ولا قوة اجتماعية متبلورة حاضرا ترهن مصيرها بشرط الحداثة، ولا نخبة ثقافية تسابق الزمن ناشرة أضواءها التنويرية...

لقد تميّز تاريخ المغرب المستقل بالشد والجذب تارة للسير نحو الأمام، وتارة أخرى يتراجع إلى الوراء. كلّ هذه المنعرجات أثرت في مسار بناء الدولة الوليدة، كما صاغت، وأعدت صياغة، النسيج المجتمعي المغربي. وعموما، وفيما لو تجاوزنا السنوات الأولى القليلة التي عقب استقلال المغرب، والتي تماوجت، تارة بانشغال الدولة الوليدة بتقعيد أجهزتها الأمنية والإدارية، وتارة بانفتاح محتشم ومحسوب العواقب على نخبتها "الوطنية"، يمكن الحديث عن مرحلتين بارزتين يصعب القول بوجود قطيعة بينهما¹.

¹-غالبا ما يتم التمييز بين مرحلتين: مرحلة الاستبداد السياسي و"سنوات الرصاص" التي طبعت حكم الملك الراحل، الحسن الثاني، ومرحلة الانفتاح السياسي التي طبعت حكم الملك الحالي، محمد السادس. والواقع، أنه لا مجال لنفي بوادر "الانفتاح السياسي" الذي دشنه الملك الراحل في سنوات حكمه الأخيرة، كما لا مجال لنفي عدد من التجاوزات السياسية التي شوّشت على الانفتاح السياسي الذي طبع "العهد الجديد".

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عز الدين العلام.

1- منظومة سياسية سلطوية،

إذا كانت المنظومة السياسية السلطانية تتميز بنظامها المغلق، وتعاملها مع المحكومين كجماعات لا كأفراد، ورعايا لا كمواطنين. وإذا كانت آلياتها تقوم على مبدأ التملك، وواجب الطاعة، وإذا كان تديرها السياسي يرتكز على تقنيات "الترغيب" و"الترهيب"، يمكن القول أنّ مجمل الصفات المذكورة تواصلت مع بداية الاستقلال. وهي الفترة التي أسماها الجميع ب"سنوات الرصاص" التي تميّزت بالكثير من علامات الاستبداد، وقمع ومحاكمات مناضلي الأحزاب "الوطنية"، وبعض الانتفاضات (1965، 1981، 1984، 1990...)، ناهيك عن تعطيل الدستور، وإعلان حالة الاستثناء، وتزوير الانتخابات...

منذ إقالة حكومة عبد الله إبراهيم سنة 1959 إلى حكومة عبد الرحمان اليوسفي سنة 1998، يتبين، رغم بعض الانفراجات، مدى التوتر الذي طبع العلاقة بين القصر الملكي وبعض الأحزاب الوطنية: فمن مرحلة الجفاء و الحيطّة اللذين طبعا هذه العلاقة منذ إقالة حكومة عبد الله إبراهيم، إلى محاكمات 1971، مروراً بانتفاضة 1965، والموقف من دستوري 1962 و1970، إلى إعلان الاتحاد الوطني للقوات الشعبية عن وثيقة 20 يوليوز 1972، و ما تلاها من قرارات المؤتمر الاستثنائي سنة 1975 الذي تبثّ نهج الإصلاح السياسي، وصولاً إلى الموقف الإيجابي من دستور 1996، و تأكيد الاندماج السياسي مع حكومة التناوب سنة 1998، ظلّت السياسة مجالاً محظوراً طيلة مرحلة عمّرت ما يفوق الثلاثة عقود... تلك هي "سنوات الرصاص" التي عملت الدولة، وما تزال، على تذويبها عبر مختلف الهيئات المتعاقبة بدءاً من إحداث أول وزارة لحقوق الإنسان إلى غاية تأسيس المجلس الوطني لحقوق الإنسان، مروراً بمختلف الهيئات التي سعت لطي صفحات الماضي الأسود وتحقيق الإنصاف والمصالحة.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عزالدين العلام.

2-انفتاح المنظومة السياسية.

من الأكيد أنّ الانفتاح السياسي الذي عرفه المغرب مؤخرًا تحت مسعى "العهد الجديد"¹، وما صاحبه من توسّع نسبي لمجال الحريات العامة أثر بشكل ملحوظ على نظرة المواطنين للسياسة، إذ لم تعد، كما كانت طيلة تاريخ المغرب، مجالًا محظورًا، صعب الولوج، بل أصبحت بشكل ما، مادة يومية مصاحبة للمواطنين كما تدلّ على ذلك الكثير من المعطيات.

عمل الملك الجديد على إحداث عدد من الإصلاحات شملت مجالات عدّة تخصّ الانفتاح السياسي بتفعيل إجراءات طي ملف الاعتقال السياسي، ومحاربة مواطني الفقر والهشاشة بالعمل على التقليل من الفوارق الاجتماعية، والاستجابة للمطالب النسائية بإقرار مدونة جديدة للأسرة، وإرساء قواعد دولة الحق والقانون بإطلاق شعار "المفهوم الجديد للسلطة"، وتبنيّ الحداثة السياسية بمواجهة كل أوجه الظلمة الفكرية والسياسية، والتصدي لظاهرة استغلال الدين في المجال السياسي والدعوي، وذلك عبر إعادة هيكلة الحقل الديني، وتأكيد التعدد الثقافي الذي يطبع النسيج المجتمعي بإعادة الاعتبار للثقافة الأمازيغية. وأخيرًا إقرار دستور 2011 الذي رأى فيه الكثيرون تجاوزًا لعدد من معيقات الدساتير السابقة²... ناهيك عن التزايد الملحوظ للحركات الاحتجاجية التي مسّت مجالات عدّة، سياسية ومهنية ونسائية وثقافية¹...

1-بوفاة الملك الحسن الثاني، وتولية ابنه محمد السادس عرش المملكة المغربية، رأى عدد من الباحثين والمتابعين للشأن السياسي المغربي في بعض الوقائع علامات دالة على الرغبة في تجديد الثقافة السياسية. وأول هذه العلامات اتخذت طابعًا رمزيًا يحمل معه أكثر من دلالة، وتجلّت في مراسيم "البيعة"، والتخفيف من حدّة البروتوكول، وشكل الخطب الملكية وإحداث "ناطق رسمي باسم القصر الملكي"، وهي كلها عناصر غدّت أذهان المتابعين بتقديم صورة جديدة عن ملك جديد. غير أنّ هناك أيضًا من رأى في كلّ هذه العلامات، اعتبارات شكلية، أو "دوال" دون "مدلول"، وأنّ السلطة الملكية هي هي، وأنّ الاستمرارية هي ما يميز عهد الملك الجديد.

2-صحيح أنّ الدستور الجديد أكد على عدد من الحقوق والحريات السياسية والاجتماعية، كما نظم عددا من الاختصاصات الملكية... ومع ذلك، ما تزال تشوّهة شوائب، أهمها سؤال العلاقة بين الدين والدولة: هل يحقّ اليوم لبرلماني ما أن يقترح قانونًا يطالب فيه بالتشريع للزواج المدني مثلًا؟ هل يكون بإمكانه أن يطالب بقانون صريح يمنع

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عزالدين العلام.

كل المعطيات المذكورة ترسم لنا صورة ملك مغربي حداثي، وتصبّ كلها نحو تأسيس ثقافة سياسية جديدة تقوم على الحريات والحق والقانون. هناك من المتتبعين من عزا هذه التطورات لشخص الملك الجديد باعتباره ملكا شابا، ينتمي لجيل جديد مشبع بثقافة حديثة... والواقع أنّه مهما كانت أهمية هذا العامل، فإنّه يصعب الأخذ به حصرا دونما اعتبار لعدد من العوامل المحيطة به التي سهّلت، أو على الأقل سمحت، بتفعيل هذه التغيرات. ذلك أنّه من التبسيط أن نعزو تطورات من هذا الحجم في السلوك والخطاب للملكيين إلى عامل واحد مهما كبرت أهميته. ولكن يمكن الحديث عن تآلف عوامل عدّة كانت وراء هذا التحوّل في الثقافة السياسية للعهد الجديد.

منعا باتا تعدّد الزوجات بدل التّحليل 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، وبين ما هو سياسي؟ الجواب طبعاً هو "لا" بمنطوق الفصول 32 و64 و175

في هذا السياق، يقول عبد الله العروي: "مفهوم أنّ البرلمان، أي برلمان، لا يستطيع أن يقرّ أنّ الله موجود أو غير موجود، أنّ الكون متناه أو غير متناه، الخ. الدين، الفلسفة، العلم، النوق، كلّ ذلك خارج اختصاص البرلمان. اختصاصه تشخيص المصلحة العامة، موكلا مهمة تحديد طرق تحقيقها للحكومة. لكن ما يميّز الدستور الملكي هو أنّه يمنع من التّعرض لمسائل مصلحة واضحة تمّ الفصل فيها مسبقاً (...). لا نقول إنّ أحكاما شرعية أخرى يجوز إهمالها إذا لم تعد فائدتها واضحة (...). تعليق حكم شرعي من طرف البرلمان، لا يعني الحكم ببطالانه مطلقا، لا ماضيا ولا مستقبلا، فليس فيه ما يدلّ على تكذيب أو تسفيه أو مروق أو عقوق." من ديوان السياسة، ص 123 - 124، م - س

¹ - ربما يجب التنبيه على بعض الأخطاء المتداولة، وعلى رأسها التحليل الماركسي الذي يرى في القمع السياسي والفقر الاجتماعي أسبابا للحركات الاحتجاجية والثورات الاجتماعية، مقابل تصور "توكفيل" الذي يرى في بداية المسلسل الليبرالي، والانفتاح السياسي المدخل للاحتجاج الاجتماعي. ويكفي أن نشير هنا، فيما يخصّ المغرب، إلى التضاعف المتوالي للحركات الاحتجاجية إلى حدود اليوم. فمن حركة سنة 2005، بمعدل حركتين كلّ يوم إلى 20000 حركة في 2013 بمعدل 56 حركة احتجاجية كلّ يوم. وربما العدد مرشّح للارتفاع. ولزيد من التفصيل في هذا الموضوع، أنظر:

Abderrahmane Rachik, La société contre l'Etat, mouvements sociaux et stratégies de la rue au Maroc, La croisée des chemins, 2018, Casablanca.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عزالدين العلام.

ولعلّ أول هذه العوامل تجاوز التوتّر وانعدام الثقة الذي ميّز علاقة المؤسسة الملكية بما سُمّي بالأحزاب التاريخية، سليلة الحركة الوطنية. وهو التجاوز الذي تمّ بشكل واضح غداة تأسيس حكومة التناوب "التوافقي" كنتيجة لمسلسل من المفاوضات والمشاورات، بدأ تدشينها منذ أوائل التسعينيات إلى غاية التصويت الإيجابي على دستور سنة 1996.¹ وثاني العوامل الذي يمكن به تفسير هذه التحولات هو الحضور المتزايد لما أصبح يطلق عليه المجتمع المدني، وما نتج عن هذا البروز من غليان وحركية وانتظارات اجتماعية، كلها تدفع السلطة السياسية إلى عقلنة السلوك السياسي، وتجاوز بعض الأنماط التقليدية التي تختبئ وراءها بعض القوى المحافظة والمناهضة لأي تغيير يمسّ النسيج السياسي والاجتماعي.² وثالث هذه العوامل هو متطلبات المحيط الدولي و"العولمة" التي عمّقت انغراس عدد من القيم الكونية العالمية المتعلقة بالحقوق والمواطنة ودولة الحق والقانون، وما يفرض كل ذلك من العمل على تكييف القيم المجتمعية والثقافية المحلية مع هذه القيم الكونية. ورابع هذه العوامل التي سمحت بتحقيق هذه التطورات هو القدرة المحسوسة التي أبانت عنها المؤسسة الملكية في الجمع بين التقليد والعصرنة، بين مفهوم "البيعة" وحيثياتها الدينية وبين "التعاقد" ومستلزماته الحديثة.³

1 - Abdallah Saaf. Maroc , l'espérance d'Etat moderne. P 115-128. Afriqueoriont Casablanca. 1999.

2-Voir le chapitre réservé à « la montée en puissance du mouvement associatif ». in Ignace Dalle. Maroc. 1961-1999. L'espérancebrisée Maisonneuve& Larousse. Paris 2001.

وانظر في نفس السياق تحليل.رحمة بورقية لما أسمته ب"ضغط القوى الاجتماعية" في كتابها: مواقف. قضايا المجتمع المغربي في محك التحول. ص 20 وما يليها. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. المحمدية 2004.

3- ليس القول بمحاولة الجمع بين "التقليد" و"الحداثة" محط اختلاف كبير بين الباحثين، لكن الاختلاف الكبير يبدو واضحا في تأويلهم للعلاقة بين طرفي المعادلة. فإذا كان منهم من يرى أنّ المؤسسة الملكية نجحت في محاولتها التوفيقية، فهناك من يرى أنّ الجمع بين "الشكل" الديمقراطي و"العمق" التقليدي يجعل من الدولة المغربية دولة "مختلطة"³، فيما يرى، آخرون أنّ تجاوز هذا التناقض رهين بعقد "ميثاق سياسي" بين الأطراف الفاعلة من جهة، وتفعيل "الإصلاحات الدستورية" من جهة أخرى.

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عزالدين العلام.

تلك بعض العوامل التي يمكن أن نفسّر بها المسار الذي اتخذته الثقافة السياسية للعهد الجديد. وهو مسار يؤكّد أنّ السلطة الملكية توجد في مركز النظام السياسي، بمنطوق الدستور أوّلا، وبوقائع الممارسة السياسية التي توضّح كيف أنّ وراء كل المعطيات الجديدة المذكورة أعلاه، فكرة ملكية، يوجد خلفها جهاز خاص (ولا أتحدّث هنا عن الحكومة) يعمل على تفعيلها. فوراء الانفتاح السياسي، "هيئة الإنصاف والمصالحة". ووراء السعي نحو محاربة مواطن الفقر والهشاشة، "المبادرة الوطنية للتنمية البشرية". ووراء إقرار مدونة جديدة للأسرة، "التحكيم الملكي". ووراء تخليق الإدارة "الهيئة المركزية للوقاية من الرشوة"، وتفعيل الدور المنوط ب"المجلس الأعلى للحسابات". ووراء السعي نحو محاربة الظلامية الفكرية، إعادة هيكلة الحقل الديني. ووراء تأكيد التعدد الثقافي، خطاب أجدير وإحداث "المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية... إلى غير ذلك من "المجالس" التي تمارس وظيفتها تحت إشراف ملكي.

إذا كان السؤال يظل مطروحا حول مدى قيام هذه المجالس (الملكية) بمهامها ونجاحها الكامل أو النسبي في معالجة المهام المنوطة بها، فإنّ سؤالاً آخر يفرض نفسه، وإن كان غالبا ما يبقى في طي الكتمان، وهو ذاك المتعلّق بما يجمع العمل الحكومي بهذه الأجهزة "الملكية". هل تقوم العلاقة بين الطرفين على التنسيق التام دونما أدنى تنازع في الاختصاصات، كما يحلو لكثير من الوزراء تأكيد ذلك؟ هل تقوم هذه العلاقة على نوع من التعويض عن تناقل ونقص الأداء الحكومي أمام ملفات تفرض سرعة الإنجاز كما يرى بعض المتتبعين؟ هل تؤدي هذه العلاقة إلى عدم الوضوح في الاختصاصات والمسؤوليات كما يرى بعض الفاعلين السياسيين؟

إذا كانت الدولة روح المجتمع، فإنّ الحكومة، (ولا أقصد بها مفهومها التقني الدستوري الضيق)، هي بالضرورة نصاب سياسي حزبي، هي يد المجتمع والدولة على السواء. نجاحها أو فشلها تعبير عن مدى قدرات المغرب العملية والذهنية في تجاوز عوائق مساره. وهنا السؤال البيديي والعميق في آن واحد: هل يملك المغرب فعلا حكومة؟ ألا يعكس هذا الوجود المزدوج للحكومة من جهة، و"مجالس" ملكية من جهة

الدولة والحرية المغرب أنموذجا عزالدين العلام.

ثانية، شيئاً من خصوصية النظام المغربي؟ وألا تعكس لعبة شد الحبل، المشوبة بشيء غير قليل من التواطؤ مع مراكز سلطة خفية، بقايا بنية تقليدية تحتضر، ولكنها ترفض أن تموت.

أسئلة كثيرة تطرح نفسها على مغرب يعيش اليوم مخاضاً محسوساً بإيقاع متسارع لا مجال فيه لتأجيل الجواب... وككل صيرورة تاريخية، يتداخل القديم والحديث ويتزاحمان، وقد تستميت رموز الماضي، كما قد يعاني الجديد من عسر الولادة والامها...

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

في معنى الحرية رؤية قرآنية

صابر مولاي احمد.

باحث مغربي؛ مختص في الفكر
الإسلامي المعاصر

الحرية من الموضوعات الأساسية في حياة الإنسان؛ فبالحرية تكون للإنسان إرادة ووجود وفعل في التاريخ، وبزوالها يفقد إنسانيته وكينونته ويتبدل لديه حس الخلق والإبداع. فبالنظر إلى التاريخ الطويل للإنسانية، نجد الإنسان بطبعه ميال إلى الانعتاق من الأغلال والقيود، سواء كانت قيودا باسم الثقافة والأعراف وما اعتاد عليه الناس وساروا عليه؛ في علاقة ونظرة بعضهم إلى البعض إلى درجة امتلاك رقاب الناس بعضهم بعضا؛ رغم أنهم يعودون إلى أصل واحد في الخلق. وقد وضع القرآن الكريم أسس وقواعد لتفتيت وتفكيك مفهوم ملكية الناس بعضهم بعضا بدعوته لتحرير الرقاب وفكها من أسر الملكية والتملك قال تعالى: "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ"¹ قال تعالى: " فَكُّ رَقَبَةٍ"²

إن موضوع الحرية موضوع يمتد لعدة مجالات معرفية منها الديني والسياسي والحقوق والاجتماعي.... إلا أننا سنحصر القول حول الموضوع في أربع نقاط:

الأولى: في معنى الحرية

الثانية: الحرية والبعد الروحي عند الإنسان

الثالثة: قيمة الحرية مستمدة من قيمة الرحمة

الرابعة: حرية الاعتقاد في الإسلام

❖ في معنى الحرية

¹-النساء/ 92.

²-البلد/ 13.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

أ. كلمة الحرية: الدلالة والمفهوم: كلمة الحرية بهذه الصيغة ارتبطت بشكل كبير بالثقافة المعاصرة، فبعودتنا إلى المعاجم لن نجد هذه الكلمة بهذه الصيغة (الحرية) ومن بين ما نجد كلمة (المحرر)، وهو "الذي جعل من العبيد حرا فأعتق. يقال: حر العبد يحر حرارة، بالفتح، أي صار حرا"¹ ونجد كلمة (حر) وهي تقابل (العبد) مثل القول: "أبوه حر وأمه أمة،" كما نجد أن كلمة (تحرير) قد وردت في القرآن الكريم "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ"⁴ وقد خلص المفكر عبد الله العروي إلى كون معنى مادة (حر) تدور حول أربعة معان وهي⁵:

أ- معنى خلقي: وهو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب (الحررة تعني الكريمة).

ب- معنى قانوني: وهو المستعمل في القرآن تحرير رقبة.

ج- معنى اجتماعي: الحر هو المعفى من الضريبة.

د- معنى صوفي: الخروج من رق الكائنات وقطع جميع العلائق.⁶

صحيح أن كلمة الحرية بهذه الصيغة لم ترد في المعاجم العربية القديمة؛ ولكنها واردة كقيمة وكدلالة تدل عليها الكلمات التي أشرنا لها من قبل؛ فالأمور بغاياتها ومقاصدها؛ وهذا هو الأمر الذي أشار إليه الطاهر ابن عاشور بقوله: "إن لفظ الحرية في كلام العرب أطلق على معنيين: الأول ضد العبودية، وهي أن يكون تصرف الشخص في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضی أحد آخر. والثاني ناشئ عن

¹ -محمد جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، لسان العرب، دار صادر - بيروت، لبنان، ط.3، 1414 هـ، ج.4، ص.181.

² -نفسه، ج.12، ص.519.

³ -نفسه، ج.11، ص.181.

⁴ -النساء/92.

⁵ -انظر: مفهوم الحرية، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط.4، 2008، ص.16.

⁶ -علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات للجرجاني دار الكتاب العربي بيروت. ط 1- 1985 - ص 166.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

الأول بطريق المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض¹ ونجد الموسوعة العربية العالمية تتقارب مع ما ذهب إليه الطاهر ابن عاشور بتعريفها للحرية بكونها هي "الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقروا ويفعلوا بوجي من إرادتهم دون ما أية ضغوطات من أي نوع عليهم".² بالتمعن في هذه التعريفات السالفة الذكر لمفهوم الحرية، نجدها تتمحور حول اختيار الفرد بين الإمكانيات التي بإمكانه الإقبال أو الإعراض عنها.

ومن بين الذين بحثوا في موضوع الحرية؛ نجد المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، إذ خصص كتابا للموضوع تحت عنوان: "من الحريات إلى التحرر" فهو يرى؛ بأن كلمة "حرية" تسقط في إبهام كبير لكثرة ما لاكتها الألسن؛ ولكثرة رواجها في مختلف الميادين والعصور.. فأمتن ما يمكن قوله حولها بأنها اسم مؤنث مأخوذ من جذر (ح) و(ر) مضعفة. وبكونها قديمة كل القدم تستعمل في الفلسفة والسياسة واللاهوت، ويتناقش الناس حولها، وهي من الكلمات الشعرية المحببة إلى النفوس... والسبب في هذا الاضطراب حول تحديد المفهوم في نظر الحبابي يعود إلى كون المفهوم يطلق مجردا بدون أن يقيد بإضافة أو بوصف؛ ففي تقديره ليست هناك "حرية" مجردة عن الوصف، بل القائم والجاري به العمل أن هناك "حريات" من قبيل حريات الصحافة وحريات الاجتماع وحرية المعتقدات وغير ذلك.³ وهذا التعدد في الحريات عند الحبابي ليس من باب التعارض، بل هو من باب التكامل فكل هذه الحريات وغيرها تعد مجموعا إيجابيا للتحرر.⁴

صحيح بأن ما قال به الحبابي فيه جهد مهم قصد إخراج مفهوم "الحرية" من البعد المجرد إلى البعد الواقعي المتعدد الأبعاد؛ إذ تتعدد الحرية بتعدد مجالات الحياة

¹-مقاصد الشريعة، الطاهر بن عاشور، تونس، ط.1، ص. 139-140.

²-الموسوعة العربية العلمية، ط.1، الرياض، 1996 ج.9، ص. 298.

³-محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة، د.ع.ط. 1972م. ص.17.

⁴نفسه، ص. 179.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

ومجالات الاختيار. وهذا لا يخرج عما قلنا به في السابق بكون مفهوم الحرية يدور حول اختيار الفرد بين الإمكانيات التي بإمكانه الإقبال أو الإعراض عنها؛ سواء تعلق الأمر بالحرية في مجال الصحافة أو في مجالات المجتمع أو الاعتقاد وغير ذلك.

ب: مدلول الحرية في القرآن الكريم: من المعلوم أن كلمة الحرية لا وجود لها بهذه الصيغة في القرآن الكريم كما هو الشأن بالنسبة إلى معاجم اللغة العربية؛ وقد سبقت الإشارة إلى كون القرآن الكريم قد شكل مدخلا أساسيا في الدعوة إلى تحرير رقاب الناس من العبودية ليصبحوا أحرارا طلقاء وغير مقيدين بسلطة ومصالحة من يملكهم؛ ولهذا فالحمولة الدلالية لقيمة الحرية في القرآن الكريم وردت بصيغة "تحرير" وهذا فيه إشارة بكون قيمة الحرية تكمن في جزء كبير منها في فعل التحرير والقيام به والإقبال عليه؛ أي أن يمنح العبيد القدرة على الفعل بدون أي قيد أو شرط، حيث يصبحون أحرارا؛ وفي هذا دعوة لتأسيس مجتمع يتساوى فيه الناس، حيث يصبحون كلهم أحرارا.

وردت مفردة "تحرير" في القرآن الكريم 5 مرات منها 3 مرات في سورة النساء من خلال الآية 92 وورود هذه المفردة جاء بغاية تجاوز ثنائية (الحر والعبد) والبقاء على الأصل لدى الإنسان بأن يكون حرا؛ وهي ثنائية سائدة في الثقافة العربية وغيرها من الثقافات.

قال تعالى: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا"¹

¹-النساء/92.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

قال تعالى: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"¹

قال تعالى: "وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ"²

من بين ما يمكن أن نلاحظه بعد عرض الآيات السالفة، أن القرآن الكريم اشترط عنصر الإيمان؛ في تحرير الرقبة إن تعلق الأمر بالقتل الخطأ بالنسبة إلى المؤمن أو إن ارتبط القتل بالطرف الذي معه عهد أو ميثاق. ولكن ما عدا موضوع (القتل أي موضوع الكفارة وموضوع الذين يظاهرون من نساءهم تم يعودون لما قالوا) فقد جاءت الدعوة إلى تحرير الرقبة بدون شرط أن تكون مؤمنة. وهنا يعترضنا سؤال محوري هل غاية القرآن الكريم من تحرير الرقاب تتوقف وتنتهي عند تخطي ثنائية الأحرار والعبيد؟ أم أن القرآن الكريم يمضي إلى أبعد من ذلك؛ إذ تشكل دعوته إلى تحرير الرقاب مرحلة لا بد منها في طريق تحرير الناس.

من البديهي جدا أن دعوة القرآن إلى تحرير الرقاب تتجاوز ثنائية (الحر والعبد)؛ فإذا نظرنا إلى موضوع العبودية، نحده يرتبط بالقيود والأعراف الاجتماعية التي تجري بين السيد والعبد؛ فالأمر هنا يتطلب مقتضيات اجتماعية لخروج العبد من هذه الحالة الاجتماعية؛ ومن أهم تلك المقتضيات دفع قيمة مالية لسيد العبد قال تعالى: "فَكُ رَقَبَةٍ"³ فالقيمة المالية يقابلها، فك رقبة العبد من سيده. ونبه هنا بكون تحرير الرقاب أكبر من فكها؛ إذ الأمر هنا يرتبط بالأحوال النفسية والشعورية

¹-المائدة/ 89.

²-المجادلة/3.

³-البلد/ 13.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

التي ينبغي أن يكون عليها العبد وقد فكت رقبتة من سيده؛ فيما أن يبقى على الحالة النفسية والشعورية للعبيد؛ وإما أن يرتقى إلى مستوى التحرر؛ الذي يمكنه بأن يكون له رأي وقرار واختيار حر؛ وقد ضرب الله لنا مثلا عن العبد المملوك. الذي لا يملك إرادته وقراره قال تعالى: "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ"¹ بمعنى أن الله جل وعلا يريد من الأفراد التي فكت رقابها من مالكيها أن تتصف بالقدرة على امتلاك القرار والرأي؛ وإلا أنها ستحيا بنفسية العبيد لا تقدر على شيء، وهو الأمر الذي ذكرنا القرآن به عندما عرض حجة من جعلوا أمورهم في ملكية ساداتهم وكبرائهم ولم تنفعهم الحجة قال تعالى: "وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا"² فكيف يعقل أن تكون الحرية موجودة في فكر من يؤمن بأن عبوديته حق؟ الحرية معدومة بالنسبة للعبد ولن تصبح لديه شيئا موجودا حتى يؤمن بأنه مكلف بإزالة ذلها عن نفسه وعن شخصه؛ وإيمانه بذلك هو تحرره فكرياً"³.

والقرآن الكريم إذا نظرنا له في قضاياها الكلية، سنجد أنه جاء محررا للناس من ثقل وأغلال ثقافة أجدادهم وأبائهم قال تعالى: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَائُهُمْ لََّا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ"⁴ كما أن الرسول الكريم محمد بن عبد الله صلوات الله عليه بعث محررا لأهل الكتاب من الإصر والأغلال التي كانوا عليها قال تعالى: "وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ"⁵.

¹-النحل/75

²-الأحزاب/67.

³-علال الفاسي؛ حق الحرية في الإسلام؛ نصوص مختارة حول موضوع الحرية؛ تم إعادة نشرها؛ دار الأمان الرباط؛ دار الكلمة تونس؛ المركز العلمي العربي؛ الرباط؛ منشورات الاختلاف؛ الجزائر، منشورات ضفاف؛ بيروت؛ ط.1؛ سنة 2016؛ ص 26.

⁴-البقرة/170.

⁵-الأعراف/157.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

ونذكر هنا أن موضوع حرية الناس في القرآن الكريم تحكمه الغاية والقصود؛ فعلى الإنسان أن يتحمل كامل المسؤولية على الفعل بمقتضى حرية إرادته؛ فالله لا يكلف نفساً إلا وسعها؛ وكل نفس بما كسبت رهينة قال تعالى: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" ¹ قال تعالى: "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ" ² فضلاً على أن مسلك العلم هو الذي يمكن أن يرشدنا إلى سبيل الرشاد قال تعالى: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" ³ وبهذا يسد القرآن الكريم أي باب للحرية من باب اللعب أو العبث. فالوجود كله بما فيه الإنسان خلق بالحق قال تعالى: "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ" (38) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (39) ⁴ وجل ما في القول بأن حرية الناس تبعاً للتصور القرآني تدور في دائرة الصالح العام الذي يقتضي الخير والبر والإعمار قال تعالى: "وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ" ⁵.

❖ الحرية والبعد الروحي عند الإنسان.

من أهم ما استنتجه محمد عزيز الحبابي في تحليله لمشكلة الحريات؛ بأنها مشكلة أخلاقية بمعنى أن الحريات امتداد للقيمة الأخلاقية؛ فبفساد الوازع أو القيمة الأخلاقية التي تصدر عنها الحريات تفسد تلك الحريات والعكس صحيح؛ وهذا يعني من بين ما يعني أن البحث في جوهر الحرية أو الحريات هو بحث في موضوعات الأخلاق والقيم، ما دامت الحرية امتداد لها؛ وقد استدلل الحبابي على رأيه هذا بأمرين:

¹-البقرة/ 286.

²-المدثر/ 38.

³-الإسراء/ 36.

⁴-الدخان/ 38-39.

⁵-الأعراف/ 56.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

1- أن الضمير¹ هو مصدر الحريات.

2- أن الحريات أولاً وأخيراً، تدعو إلى حكم قيمة: الخير والشر، القبح والجمال.

وبما أن الضمير والقيم العليا عامة، تشمل جميع أصناف البشر، فالحريات في أصلها، إنسانية، طبيعية، نوعية، أصيلة.²

وتبعاً لهذا، بإمكاننا القول إن الإنسان دون غيره من المخلوقات؛ مؤهل لينحو منحنى وجهة الخير بفعل إرادته الحرة؛ وفي هذا السياق نورد قوله تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"³ فالخير يكمن في وجهة الدين والدين في جوهره لا يتعارض مع ما فطر الله الناس عليه من الخير والقيم الفضيلة. والفطرة هنا كما عرفها ابن عطية الأندلسي المحاربي (ت: 542هـ) هي: "الخلقة والهيئة في نفس الطفل التي هي معدة مهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به"⁴ وعرفها محمد الطاهر ابن عاشور (ت: 1393هـ) بقوله: "الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسداً وعقلاً، فمشتي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول

¹ -الضمير هنا بكونه ملكة فطرية تدرك الخير والشرّ حدسياً، وقد اعترض الطبيعيون الذين يفسرون كل شيء تبعاً لقوانين الطبيعة على أن يكون الضمير على هذا المنوال. ومن التعاريف الفلسفية للضمير بأنه: "خاصة يصدر بها الإنسان أحكاماً مباشرة على القيم الأخلاقية لأعمال معينة، فإن تعلق بما وقع، صاحبه ارتياح أو تأنيب، وإن تعلق بما سيقع كان أمراً أو ناهياً، وقد عني به الحدسيون وعدّوه قوة فطرية تدرك الخير والشرّ حدسياً من غير خبرة سابقة، وأنكر الطبيعيون ذلك ورجعوا به إلى التجربة، وربطوا الحكم على أخلاقية الأفعال بنتائجها" أنظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، د. ع.ط. 1983 م، ص 110.

² -نفسه، ص. 23.

³ -الروم/ 30.

⁴ -أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. 1، عام 1422 هـ / ج. 4، ص.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية"¹ وعرفها عبد الكريم يونس الخطيب (ت: بعد 1390هـ) بقوله: "فطرة الله، هي ما أودع الله سبحانه وتعالى في الإنسان من قوى عاقلة، وطبيعة سليمة، في أصل الخلقة، تقبل الطيب، وتنفر من الخبيث... وهذا هو ملاك أمر الدين، دين الله، الذي ارتضاه لعباده..."².

ما دامت الفطرة هي ملكة تميز و نظام وقوى عاقلة وطبيعة سليمة كما تقدم؛ يعترضنا السؤال التالي أليست هذه الملكة في حاجة إلى توجيه وتفعيل أم هي مستقلة بذاتها؟ وإلا أننا؛ قد نجد من يستغرق كل وقته في ملذات الحياة الدنيا بدون قيد ولا شرط ويدخل ذلك في دائرة الحرية، فإذا تمعنا بعمق في أخلاقيات الفلسفة الغربية المادية بشكل عام نجدها تقيد "حرية الفرد إلى أخلاق المنفعة الذاتية؛ فالإنسان كائن منتج ثم مستهلك فقط، ويتطور بدافع الإشباع المادي"³ وحتى لا نكرس هذه النظرة التي تلخص كينونة الإنسان في الإشباع المادي؛ لا بد من فهم شخصية الإنسان في أبعادها التكوينية؛ فهل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة أم هو مفارق لها؟.

اختلف الدارسون في هذا تبعا لخلفياتهم المرجعية؛ فمنهم من يعتبر طبيعة شخصية الإنسان بأنها شيئاً لا يختلف عن طبيعة الحيوان، بل هي امتداد وتطور لهذه الطبيعة ولا شيء أكثر؛ وذلك وفق قوانين النشوء والارتقاء. ومنهم من يرى أن طبيعة شخصية الإنسان قد كرمها الله سبحانه وتعالى بخصائص ووظائف تختلف اختلافاً جذرياً عن خصائص الحيوان ووظائفه، مثل العقل والتدبر والروح والتعلم والعلم.⁴

¹ -محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د.ع.ط. تونس، 1984 م، ج. 21، ص. 2.

² -عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، د.ت.ط القاهرة، ج. 11، ص. 514.

³ -أبو القاسم حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، دار الساق، بيروت لبنان، ط. 1، 2012 م، ص. 45.

⁴ -مصطفى عشوي، تصور الطبيعة البشرية من منظور نفسي مقارن، مقال منشور بمجلة، إسلامية المعرفة، إصدار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد 6، ربيع الآخر 1417 - سبتمبر 1996.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

لسنا هنا بصدد عرض وجهات النظر؛ خاصة التي تعيد كل شيء إلى النظرة المادية في الفهم والتحليل؛ ولكن الذي يريجه العقل والمعرفة هو أن الله كرم بني آدم وفضلهم عن كثير مما خلق قال تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا"¹ قال تعالى: "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي"² فلا يمكن بحال النظر إلى الإنسان بمعزل عن بعده الروحي.

يرى المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد أن تكوين الإنسان يعود إلى أربعة أبعاد:

- 1- بعد البدن: و شبيهه الجماد.
- 2- بعد النبات: وفيه التطور من الجماد إلى الحواس.
- 3- بعد المهيمة والأنعام: وفيه التطور من الحواس إلى النفس.
- 4- بعد الروح: فالروح سلطة فوق النفس والحواس والبدن؛ فهي ناه للنفس التي تحرك فيها الحواس دوافع المنفعة واللذة الفردية، فتقيدها إلى منظور آخر في التعامل؛ فالإسلام لا يبيح لك أن تستجيب للمنفعة واللذة، حيثما اتفق أو حيثما وجدتها ولو كانت مشروعة بالعرف الليبرالي"³. فالروح هنا قيد تنظيمي على تداعيات الحواس، لا تتعارض معها بالفطرة؛ بل تنظمها باتجاه التعالي عليها. فالروح هبة من عالم الأمر الإلهي لتكون مسيطرة على الحواس لا لتسيطر عليها الحواس⁴ ووجب التنبيه هنا أن الروح لا تقوم بهذا الدور إلا من باب إرادة الفرد.

فكل الأبعاد التكوينية للإنسان باستثناء البعد الروحي، تنتمي للطبيعة كما تخبرنا العديد من الآيات القرآنية التي ترجع أصل الإنسان إلى مادة الطين قال

¹-الإسراء/ 70

²-ص/72 و الحجر/29

³-نفسه، ص. 46.45، بتصرف.

⁴-أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط. 1، 2011ص219.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (12) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14)"¹. فالنفس مستمدة من البنائية الكونية، باعتبارها مركب تفاعل كوني كما دلت على ذلك سورة الشمس؛ فتركيب النفس عائد إلى هذا التفاعل الجدلي الكوني لطواهر الطبيعة المتقابلة (شمس - قمر) و (نهار - ليل) و (سما - أرض) نفس (فجور. تقوى) فهي قابلة لتنقسم بين فجورها وتقواها² قال تعالى: "وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (1) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا (2) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (3) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (5) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (6) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)"³.

بينما الروح متجاوزة للطبيعة وما فوقها، فاستلابها بكونها مكونا رابعا للإنسان (البدن، الحواس، النفس، الروح) يقتضي الهبوط إلى خصائص النفس الطبيعية، فمن يكون محمولا بقوة الروح على مستوى الجسد؛ فإنه يعيش حالة التعالي على الطبيعة ومؤثراتها، وحتى في حالة الوفاة قد استعمل القرآن كلمة النفس ولم يستعمل كلمة الروح، فالنفوس هي التي تتوفى وفقا لقوانين الطبيعة "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ"⁴ بينما الروح غير ذلك. إذ صرفت لأمر أخرى من بينها أنها هي قناة اتصال بالوحي، وتصعب معرفة خصائصها قياسا إلى معرفة النفس وعلومها، ولهذا عندما

¹-المؤمنون/12-13-14.

²-أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، ط. 2003، 1 م، ص.91.

³-الشمس/ من 1 إلى 10.

⁴-آل عمران/ 185.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

سئل سائل عن الروح أشير إليه بقلة العلم في هذا المجال¹ قال تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"².

ولهذا نجد القرآن الكريم ينكر ويشبه بالبهيمة وبالأنعام أولئك الذين يكتفون في حياتهم بالأبعاد الثلاثة في وجودهم، في إعراض وغفلة عن البعد الرابع وهو بعد الروح، إذ لا يرتقي وجودهم إلى درجة الارتقاء الروحي، ومن هنا يستجيبون للغرائز وللملذات وللمصلحة الذاتية الضيقة؛ على حساب الخير والقيم التي تعود بالنفع على الصالح العام.

قال تعالى: "وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ"³ قال تعالى: " أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا"⁴ فالأنعام وغيرها لها عيون تنظر بها ولها أذان تسمع بها... كما هو الأمر بالنسبة للإنسان فالفارق هنا أن الأنعام لها كل هذه الحواس وغيرها لتحميا في استجابة لغرائزها تبعا لقوانين الطبيعة. وما دام الأمر بالنسبة وغيرها من الحيوانات على هذا الشكل فهذا ما يفسر بكونها كائنات لا تعرف الثقافة والحضارة قط.

بينما الإنسان على العكس من ذلك فالغاية من ملكة السمع والبصر والفؤاد... لديه هي الارتقاء إلى ما فوق عالم الطبيعة وإلا أنه سيحيى حياة لا تحتكم إلى المتعالي من الفضائل والقيم بالخلود إلى الأرض واتباع الهوى أي الاستجابة لنداء الغريزة فقط. فضلا على كون الغاية من ملكة السمع والبصر والفؤاد... وكل الحواس لدي الإنسان أنها تعد آليات لإدراك العالم الذي يحيط به بدراسته والعلم به وهذا أمر لا

¹-تشريعات العائلة في الإسلام، م.س. ص.129.

²-الإسراء/ 85.

³-الأعراف/179.

⁴-الفرقان / 44.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

يمكن أن يتحقق عند الأنعام رغم أنها لها عيون وأذان... بمعنى أن الإنسان لا يحيا من أجل المأكل والمشرب والملبس فقط بل حياته ترتبط بأكبر من ذلك. فالطبيعة بالنسبة للإنسان تعد آيات من آيات الله، فتشبيه الآية السالفة 179 من الأعراف الكثير من الإنس بالأنعام يعد واقعا عندما يعطل ويهجر البعض من الناس ملكة البصر والسمع... في تعاطيهم مع الطبيعة ومجرياتها والأخطر من ذلك أن الإنسان في هذه الحالة يعيش حياة أقل درجة من الأنعام كما هو في الآية "أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ" كل هذا نتيجة الغفلة والإعراض عن آيات الله، وآيات الله نراها في الآفاق وفي أنفسنا. فبأجنحة السمع والبصر والفؤاد... (بالعلم) يخلق الإنسان في الآفاق، ويرتقي في درجات العلم بالكون وبخالقه. وبالأجنحة نفسها يرتقي في معرفة نفسه وربّه.

من البين كما تحدثنا سابقا أن الحديث عن النفس - الذكر والأنثى - جاء بين ثنايا الآيات التي تحدثت عن المشهد الكوني (السماء، الأرض، الليل، النهار...) إذ ليس من باب العبث أن يأتي الحديث عن النفس تبعا للمشهد الكوني العظيم، ومن ثم فالعطاء والحسن الذي أشارت له سورة الليل يرتبط بملكة السمع والبصر والفؤاد... فالإنسان عليه أن يتصف بالعطاء والاجتهاد في فهم المشهد الكوني الفسيح بدل أن يتصف بالبخل والاستغناء عن ملكة السمع والبصر والفؤاد وهذا الأمر بينته الآيات 190 و191 من سورة آل عمران فخلق السماوات واختلاف الليل والنهار... تعد آيات لأولي الأبواب الذين ينفون الباطل في تعاطيهم مع فهم الظواهر والأشياء. قال تعالى: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191)"¹ قد استعمل القرآن مفردة (الأبواب) فالناس يستوون في نعمة العقل ولكن هناك ذوي الأبواب من ذوي العقول.

¹-آل عمران/190-191.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

فالتعاطي إذن؛ مع موضوع الحرية من منظور البعد الرابع "الروح" في تكوين الإنسان سيجعل من موضوع الحرية قيمة تجعل الإنسان ذا قدرة على إخضاع الطبيعة بدل أن يخضع لها. بمعنى أنه سيتحرر من تردي النفس وسلبياتها وتمركزاتها الذاتية حول المصلحة الشخصية المادية والمعنوية؛ على حساب المصلحة العامة التي تقتضي رقي الحس الإنساني إيماناً بالخير وبالمصلحة الإنسانية المشتركة.

إن الإرادة الإنسانية متعالية عن عالم "الطبيعة" ومتجاوزة لها وهذا لا يعني إلغاء قوانين الطبيعة أو القفز عليها، فما يطلبه الإسلام من الإنسان هو التعالي بإرادته ليعود فيتحكم في اتجاهات ونتائج الصيرورة والحركة في عالم الطبيعة، أي أن يصبح النظام الاقتصادي والاجتماعي... خاضعاً لإرادة الإنسان بموجب أنه مستخلف ومؤتمن على هذا الكون الذي سخره الله له.¹ فعليه أن يحقق الارتقاء الروحي والنفسي بدل أن يخلد إلى الأرض باتباع ما تهوى الأنفس قال تعالى: "وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ (175) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176)"² وفي هذا السياق نفهم بأن موطن التغيير هو تغيير لما بالأنفس، قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ"³ فباب تغيير الأنفس يكمن في تزكيتها بالارتقاء الروحي؛ أما الإعراض عن هذا فقد يكون سبباً في خيبتها. قال تعالى: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)"⁴.

فالفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تستقيم ولا تكتمل إلا بالبعد الروحي، ولهذا ربطت الآية الكريمة بين الفطرة التي فطر الله الناس عليها وبين الدين القيم؛ إذ

¹-حرية الإنسان في الإسلام، م. س. ص. 62، بتصرف.

²-الأعراف/175-176.

³-الرعد/11.

⁴-الشمس/ من 7 إلى 10.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

فيه تكمن وجهة الفطرة السليمة "فَأَقِمْ وَجْهَكَ"؛ وختمت الآية ب: "وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" وهذا فيه تأكيد بأن الكلمة في الموضوع تكون للعلم بمعزل عن أية سلطة باسم الدين أو غيره قال تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلِيمًا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ".¹

إن الأصل في الخطاب القرآني هو الإنسان الحر القادر على ممارسة قوى الإدراك "السمع والبصر والفؤاد" وفق موجبات "الروح" فكل ما يحد من هذه الحرية ويعطل السمع والبصر والفؤاد يصبح غريما للمسلم أيا كان وضعه، ولأي حزب أو مذهب أو طائفة أو اتجاه انتهى... فقضية أي مسلم، وكل مسلم هي قضية تقوية وتوطيد مبدأ حرية الإنسان². وليست قضية نصره في الدين لأمة الإسلام أو ما شابه ذلك.

لقد جعل الإسلام من قاعدة السلم مدخلا أساسيا لموضوع مبدأ حرية الإنسان بشكل عام قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ"³ وهي القاعدة الدستورية لإقامة نظام تمثيلي يستوعب كافة القوى التي يؤدي الصراع فيما بينها إلى حد إهلاك الحرث والنسل متى اختلفت أو سيطر طرف منها بسلطة الأغلبية على الأطراف الأخرى، ومن ثم فالقرآن قد قطع الطريق أمام الحركات الدينية (اللاهوتية) المتطرفة وغيرها من الحركات التي تدخل السياسة بلبوس الدين، وكذلك الجماعات التي تستخف بمشاعر الناس مدمرة مفهوم "الحرية" في الإسلام وناسفة لقاعدة "السلم كافة"، ومعطلة بذلك لقوى السمع والبصر والفؤاد، متحولة بالإسلام إلى وجهة محاكم التفتيش⁴.

¹-الروم/30.

²-نفسه، ص. 80، بتصرف.

³-البقرة/208.

⁴-نفسه، ص. 24، بتصرف.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

❖ قيمة الحرية ممتدة من قيمة الرحمة في الإسلام.

الغاية والحكمة التي بعث من أجلها محمد (صلى الله عليها وسلم) هي التأكيد على قيمة الرحمة؛ لقوله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ"¹ إذ يتضح من خلال الآية أن الرحمة جاءت مقرونة بالرسالة المحمدية والرحمة هي الإطار العام الذي جاءت من أجله وتدور في كنفه؛ وقد كانت لها قيمة محورية عليا من داخل النص القرآني؛ فكل سورة افتتحت بصيغة "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" ويستثنى من هذه القاعدة سورة التوبة. يقول الطاهر ابن عاشور بصدد الآية السالفة الذكر "جاءت هذه الآية مشتملة على وصف جامع لبعثة محمد ﷺ، ومزيتها على سائر الشرائع مزية تناسب عمومها ودوامها، وذلك كونها رحمة للعالمين"².

والرحمة في اللغة جاءت من فعل "رحم"، وهو فعل يدلُّ على الرِّقَّة والعطف والرأفة، يقال من ذلك رَحِمَهُ يَرْحَمُهُ، إِذَارَقَ لَهُ وَتَعَطَّفَ عَلَيْهِ... وقد سَمَّيْتَ رَحِمُ الْأُنْثَى رَحِمًا فَمِنْهَا يَكُونُ مَا يُرْحَمُ وَيُرَقَّ لَهُ مِنْ وَلَدٍ.³

وفي هذا السياق، جاء قوله تعالى: "وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَهْزُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (24)"⁴ ففعل الرحمة فعل محوري في الوجود كله، ولهذا نسبة الله سبحانه لنفسه وتحبب لعباده أيما تحبب باسمين متلازمين من أعظم صفاته، وهما: "الرحمان" و"الرحيم" حتى جعلها

¹- الأنبياء/ 107.

²- التحرير والتنوير، م. س، ج. 17، ص. 165.

³- أحمد بن فارس القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م. د.ع. ط، ج. 2، ص. 438.

⁴الإسراء/ 23-24.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

مدخلا لكل عمل صالح وقد اتسعت رحمته، لتشمل كل شيء خلقه؛ فالرحمة أصل في الكون إيجابا وامتدادا،¹ وبهذا الصدد نورد الآيات التالية:

قال تعالى: "قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12)".²

قال تعالى: "وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (54)".³

قال تعالى: "رَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ (133)".⁴

قال تعالى: "وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا (58)".⁵ وبناء على فحوى هذه القيمة، ينبغي فهم جوهر رسالة الإسلام بمنطق الرحمة الشاملة؛ بدل الشدة والعنف والقسوة ...

والرحمة تتعارض مع إكراه الناس أو جبرهم وتحميلهم ما ليس في طاقتهم أو في استطاعتهم؛ ولهذا جاء القرآن موجها الرسول الكريم بقوله تعالى: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ"⁶ فالآية هنا قد أرجعت مشيئة الإيمان إلى الإنسان الفرد منه والجماعة؛ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لقوله تعالى: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ".⁷ فلا يمكن بحال من

¹ -طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط. 2014، م1، ص. 73.

² -الأنعام/ 12.

³ -الأنعام/ 54.

⁴ -الأنعام/ 133.

⁵ -الكهف/ 58.

⁶ -يونس/ 99.

⁷ -الكهف/ 29.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

الأحوال أن يكره الرسول الكريم الناس على الإيمان ما دامت مشيئة الله قد أوكلت هذا الأمر للناس رحمة بهم؛ ومن ثم فقيمة الرحمة كقيمة عليا في القرآن الكريم تتفرع عنها مجموعة من القيم الإنسانية من أهمها قيمة الحرية وقيمة الدعوة إلى التعارف بين الناس وقيمة الحوار كدعامة أساسية في تقوية التعارف والتألف.

فبفعل الرحمة الذي تتصف به البعثة المحمدية، نجد رسالة الإسلام تنفي الإكراه في الدين وتتعارض معه لقوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (256)"¹ وقوله أيضا: "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا (29)".² وهذا يعني أن رسالة الإسلام تفر بالتعددية الدينية تبعا لقيمة ومبدأ الحرية.

والإقرار هنا بالتعددية الدينية ليس إقرارا من باب العبث، بل هو إقرار غائي ومقصدي، فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يتصف بالحرية والمسؤولية عن أفعاله قال تعالى: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ..."³.

إذن، فقوة الحرية عند الإنسان تكمن في ذاته وكيونته وما السمع و البصر والفتوة إلا أجنحة يحلق بها الإنسان في جو السماء وأعماق البحار وأسفل الأرض وعلى سطحها، ليستحوز على الكون كله. فالحرية هي المدى الذي يبلغه الإنسان في القدرة على التفاعل وهذا هو المعنى الذي وضحته الآية الموالية التي أوردناها من قبل من سورة النحل، قال تعالى: "وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (78) أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ

¹-البقرة/ 256.

²-الكهف/ 29.

³-البقرة/ 286.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (79)¹ فمثال الطير في جو السماء دلالة عن الحرية في أرقى مناظرها المرئية بالعين الناطرة. الطائر بجناحين والإنسان بثلاثة أجنحة، السمع والبصر والفؤاد في الكون كله، فمن ذا الذي يفترى على الله كذبا ويقيد معنى الحرية عند الإنسان؟²

❖ حرية الاعتقاد في الإسلام.

أشرنا فيما سبق إلى كون قيمة الحرية تتفرع عن أعلى قيمة في الإسلام، وهي قيمة الرحمة؛ وقد أوردنا الآية (256 من سورة البقرة) الحاملة للموضوع وكذلك الآية 29 من سورة الكهف؛ فيما هو قادم سنبسط القول حول آراء المختصين في علم مقاصد الشريعة حول الآية 256 من سورة البقرة. لكل من الدكتور طه جابر العلواني والدكتور أحمد الريسوني؛ ونذكر هنا أن موضوع حرية الاعتقاد في الإسلام يلقي بظلاله على قضية المرتد في الإسلام.

خصص الدكتور طه جابر العلواني، كتابا للموضوع تحت عنوان "لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم"، وهو يدعو إلى مراجعة الكثير من القضايا في الفقه الإسلامي، كما ذهب إلى أن الكثير من الإشكالات الفقهية وغيرها قد تسربت إلى الفقه الإسلامي من الثقافة والديانة اليهودية، التي تحقد على الأمة وعلى المسلمين، ويرى العلواني: أن حرية الإنسان قيمة من أبرز القيم العليا ومقصدا من أهم مقاصد الشريعة، وقد استدلل على قوله هذا بالعديد من الآيات القرآنية. منها الآيات السالفة الذكر.

وتعليقه على ما ذهب إليه هو "أن حاكمية القرآن حاكمية تخفيف ورحمة، وحاكمية تؤكد أن الإيمان والكفر شأن قلبي بين العبد وربّه، وأن العقوبة على الكفر موكولة لله تعالى وهو سبحانه صاحب الحق الأول والأخير في هذا الأمر. ويرى أن القرآن

¹ -النحل/ 78-79.

² -حرية الإنسان في الإسلام، م. س. ص. 41، (بتصرف).

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

يضم ما يقرب عن مئتي أية بينة كلها متضافرة على تأكيد حرية الاعتقاد، وبهذا يستحيل استحالة عقلية واستحالة شرعية أن يأتي في السنة النبوية شيء يناقض مبادئ القرآن. وأورد العلواني قول الشافعي: "وقد آمن بعض الناس ثم ارتد ثم أظهروا الإيمان ولم يقتلهم رسول الله ﷺ".¹

إن العلواني يرى بأن الردة بدأت سياسية، واستمرت سياسية وستظل كذلك، والجانب الديني فيها جانب ضئيل لا يثار إلا ليوظف في خدمة الجانب السياسي وما يتعلق به سابقا وحاليا ولاحقا².

يرى أحمد الريسوني في كتاب له تحت عنوان: الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية بأن "قضية" لا إكراه في الدين" بأنها قضية كلية محكمة، عامة تامة، سارية على أول الزمان وآخره، سارية على المشرك والكتابي، سارية على الرجال والنساء. سارية على قبل الدخول في الإسلام وبعده؛ أي سارية في الابتداء وفي الإبقاء. فالدين لا يكون بالإكراه ابتداء كما لا يكون بالإكراه بقاء"³.

وبهذا، فالريسوني يعتبر "لا إكراه في الدين" من كليات الشريعة المسلمة التي لا نسخ فيها ولا تخصيص بقوله: "وإذا كانت الآية: (لا إكراه في الدين). غير منسوخة وغير قابلة للنسخ، فهي أيضا غير مخصصة وغير قابلة للتخصيص، وأقل ما يقال في هذا المقام، هو أن الآية جاءت بصيغة صريحة من صيغ العموم"⁴ ويعلل الريسوني ما ذهب إليه بقوله: "إن الدين والإكراه لا يمكن اجتماعهما، فمتى تبث الإكراه بطل الدين، الإكراه لا ينتج دينا، وإن كان ينتج نفاقا وكذبا وخداعا، وهي كلها صفات باطلة

¹-انظر: لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمتردين من صدر الإسلام إلى اليوم، طه جابر العلواني، المعهد العالي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، ط. 2، 2006م، الفصل 3.

²-نفسه.

³-أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار الأمان ودار السلام، الرباط، المغرب، ط. 1، 2010م، ص. 170.

⁴-نفسه، ص. 170.

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

وممقوتة في الشرع، ولا يترتب عليها إلا الخزي في الدنيا والآخرة ... وكما أن الإكراه لا ينشئ ديناً ولا إيماناً، فهو كذلك لا ينشئ كفراً ولا ردة؛ فالمكره على الكفر ليس بكافر والمكره على الإسلام ليس بمسلم، ولن يكون أحد مؤمناً مسلماً إلا بالرضى الحقيقي¹. وفي نظر الريسوني، أن الإكراه لو كان من الدين لأكره الله الناس على الإيمان وبهذا؛ فالأصل عند أحمد الريسوني هو حرية الاعتقاد كأصل من أصول الدين، وعليه فقضية المرتد عنده أنه لا يقتل "فالقناتل في الإسلام يكون لأسباب عديدة، كالدفء عن النفس ورد العدوان وإحباط التمرد، والتأمر وكسر شوكة الطاغين واستعادة الحقوق المغصوبة"² وبهذا يكون طه جابر العلواني وأحمد الريسوني يدوران في فلك واحد.

نخلص إلى كون الإنسان يستمد قيمة الحرية في الإسلام، تبعاً للبعد الروحي في تكوينه؛ في انسجام مع المقاصد العليا والغايات التي ينبي عنها الوجود؛ فوجهة الدين تلتحم مع ما فطر الله عليه الإنسان من قيم الخير والفضيلة. فالله جل وعلا وهب الإنسان ملكة السمع والبصر والفؤاد؛ ليخلق حراً طليقاً بجناحي العلم والمعرفة، وليرتقي في درجات الحرية، وهو المستخلف في الأرض؛ فمن باب الأمانة أن يحقق فيها الإصلاح والإعمار والأمن والسلام بدل الفساد والدمار وسفك الدماء بدون حق. إن الحرية في الإسلام تدور في مدار ما هو قيمي وأخلاقي، فضلاً على كون قيمة الحرية مستمدة من القيمة العليا في الإسلام، وهي قيمة الرحمة وتبعاً لهذه القيمة فلا إكراه في الدين.

¹-نفسه، ص.169.

²-نفسه، ص 172

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

لائحة المراجع:

- أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط.1، 2011م.

- أبو القاسم حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، دار الساقي، بيروت لبنان، ط.1، 2012م.

- أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، ط. 1، 2003م.

- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، عام 1422 هـ.

- أحمد الريسوني، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، دار الأمان ودار السلام، الرباط، المغرب، ط.1، 2010م.

- أحمد بن فارس القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.

- الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تونس، ط.1.

- طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمتردين من صدر الإسلام إلى اليوم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، ط.2، 2006م.

- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للنشر، بيروت، لبنان، ط.1، 2014م.

- في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.
- عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، د. ت، ط، القاهرة.
- عبد الله العروي، مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط.4، 2008م.
- علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتاب العربي بيروت . ط 1-1985 م.
- محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د.ع. ط. تونس، 1984م.
- محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، القاهرة، د.ع. ط. 1972.
- مصطفى عشوي، تصور الطبيعة البشرية من منظور نفسي مقارنة، مقال منشور بمجلة، إسلامية المعرفة، إصدار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد6، ربيع الآخر 1417- سبتمبر 1996.
- الموسوعة العربية العالمية، ط.1، الرياض، 1996 .

في معنى الحرية رؤية قرآنية صابر مولاي احمد.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر
قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية إدريس مقبول

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية

إدريس مقبول
مدير مركز ابن غازي للأبحاث
والدراسات الاستراتيجية/المغرب

منهجية الورقة:

استعنا في قراءتنا بالمنهج التحليلي في قراءتنا لمفهوم الحرية عند المدرستين الحضارية والمنهاجية، وتكمن نجاعته في تقديرنا في تقسيم إشكالية البحث إلى مشكلات جزئية، وتحليل التصورات التي تتفرع عن القضية الكلية، وتفصيل ما اعتبرناه في قراءتنا أسسا لبناء مفهوم الحرية عند المدرستين، وقد لجأنا أيضا للمنهج المقارن الذي يمكننا من مقابلة نموذجين فكريين من سياقين ثقافيين مختلفين أثناء بحث أوجه الاتفاق والاختلاف.

1_ اتحاد المرجعيات وتباين الرؤى

1.1_ اتحاد المرجعيات:

1.1.1_ مرجعية الوحي:

تتفق المدرستان الحضارية والمنهاجية في مركزية استمداد العقل المسلم مفاهيمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية من الوحي، باعتباره النموذج الإدراكي المتعالي الذي يتسم بالشمول والتوازن، فياسين يعتبر أن قراءة القرآن بالمعنى السياسي تعني في جملة ما تعنيه بناء العقل المسلم لمفاهيمه السياسية ومنها مفهوم "الحرية" انطلاقا من الوحي، واجتهاده في تنزيلها التنزيل المناسب على الواقع

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول
الإنساني..ذلك أن استلهام الوحي منح "النموذجية" ويمنح "زاوية النظر"، ليشكل في
النهاية "الرؤية" التي يظفر فيها "العقل المؤمن" بالحدود والفواصل والخرائط المعرفية
التي تنعكس على صفحة العقل في إدراكه وفهمه للأحداث والأفعال وللماضي
والمستقبل.

فقد كان رسول الله ﷺ يجتهد وأصحابه "مستهديا هو وهم بالوحي واقفين عند
نصه وروحه، مجتهدين في التطبيق حسب الاستطاعة والمقدار الموفي بالغرض،
وحسب الزمان والمكان"¹.

ويرى مالك بن نبي أن الأمة الرسالية تضطلع بدور واسع في مواجهتها لأدواء
الإنسانية شريطة أن تؤسس فكرها/إيديولوجيتها على الوحي الذي بمستطاعه أن
يلعب دورا في تحرير الإنسان وفي إنقاذ الحضارة الإنسانية². والوحي عند بن نبي هو
طاقة متجددة غايتها فك الأغلال عن الإنسان، لكن هذا لا يعني الانغلاق، بل يجب أن
ينفتح تفسيرنا لها على علوم العصر، وأن يكون لتجربة الأمة التاريخية تأثير في تطوير
نظرتنا لهذا الوحي³، وذلك من أجل سد الفراغات والثغرات بصياغة إجابات عن
إشكالات العصر لأن "كل فراغ إيديولوجي لا تشغله أفكارنا ينتظر أفكارا منافية
معادية لنا"⁴.

¹ - ياسين، عبد السلام. محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، مؤسسة التغليف والطباعة والتوزيع
للشمال.ص26.

² - بن نبي مالك، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1977، ص29.

³ -يراجع: بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000.

⁴ - بن نبي مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، القاهرة: مكتبة عمار، 1970، ص58.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية إدريس مقبول

2.1.1_ مرجعية الفكر العمراني الخلدوني:

يشكل ابن خلدون واحدا من الأساتذة المشتركين لكل من المدرستين الحضارية والمنهاجية، فقد استلهمت المدرستان الكثير من المفاهيم النفسية والاجتماعية والتاريخية خصوصا مفهوم "العمران الأخوي" الذي استلهمته مدرسة المنهاج من عمران ابن خلدون بعد تعديله، فصارت تلقب بمدرسة المنهاج أو مدرسة العمران الأخوي، وكذلك مفهومي "نحلة الغالب" و"دين الانقياد"؛ مظهري الانحطاط بفقد قيمة "الاستقلالية والحرية"¹ في المدرسة المنهاجية، كما نجد مفاهيم "الحضارة" و"الدورة" و"السقوط" و"الصعود" و"الانحلال" وغيرها عند المدرسة الحضارية، إلى الدرجة التي اعتبر فيها فهمي جدعان أن مالك بن نبي " كان أبرز مفكر عربي معاصر عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون. ومع أنه قد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلا عميقا، واستلهم في أحيان كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، إلا أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر"².

ويعتبر مالك ابن نبي أن ابن خلدون نموذج للتحرر والعبقرية والعقل التي أضاعت غروب الحضارة الإسلامية في نهايتها³، وهو يرى أن العقل في الحضارات قد يختفي "لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، ومن هذا الوجه يبدو أن أفكار ابن خلدون قد جاءت إما مبكرة أو متأخرة عن أوانها: فلم تستطع أن تنطبع في العبقرية الإسلامية التي فقدت مرونتها الخاصة، ومقدرتها على التقدم والتجدد"⁴.

¹ _ ياسين، عبد السلام، التنوير، بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 1996، 23/1

² _ جدعان فهمي، المقدس والحرية: وأبحاث ومقالات أخرى من أطراف الحدائفة ومقاصد التحديث، ص376

³ _ بن نبي مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر ط1، 1986، ص53.

⁴ _ بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت: 1959، ص 31.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

وترى المدرسة الحضارية استلهاما من روح فكر ابن خلدون¹ أن المجتمع التاريخي، ومنه المجتمع الإسلامي والصيني والسوفياتي، وليد الفكرة²، ما إن يتشكل حتى يكتسب الحرية والمسؤولية اللذان تدفعانه للدفاع عن كيانه الجديد المكتسب من خلال الفاعلية وخلق التوتر والمبدأ الأخلاقي مدافعا عن أسلوبه الجديد في الحياة وعن شخصيته الحضارية³.

2.1_ تباين الرؤى:

1.2.1_ الأولويات:

لا يولي مالك بن نبي مسألة السياسة بمعناها الاحترافي أولوية كبرى، فهي عنده "سراب" و"انحراف"⁴، بل يقدم عليها الأولوية المعرفية والتربوية، يقول: "إن جوهر المسألة هو مشكلتنا العقلية، ونحن لازلنا نسير ورؤوسنا في الأرض وأرجلنا في الهواء، وهذا القلب للأوضاع هو المظهر الجديد لمشكلة نهضتنا"⁵، ولهذا تجده في "شروط النهضة" يوجه نقدا لاذعا لتجربة علماء الجزائر في اختيارهم الإصلاح من خلال الانقلاب من دفع النفس الإنسانية إلى حضيرة الإيمان إلى العمل السياسي⁶، وفي

¹ _ للمزيد يراجع عن علاقة فكر مالك بن نبي بالخلدونية:

BadraneBenlahcene, The Socio-Intellectual Foundations of MalekBennabi's Approach to Civilization, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013.

² _ ويقابله المجتمع الطبيعي عند بن نبي، الذي يعني المجتمع الساكن البدائي المفكك والذي لم توحدته الفكرة الدينية. يراجع بن نبي، مالك، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، 2000، ص9

³ _ بن نبي مالك، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، 1991، ص 84.

⁴ _ بن نبي مالك، شروط النهضة، ص30.

⁵ _ بن نبي مالك، شروط النهضة، م.س، ص36.

⁶ _ بن نبي مالك، شروط النهضة، ص59.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول
"مشكلة الأفكار" يقول: "فالمشكلة مشكلة أفكار، والعالم الإسلامي منذ انحطاطه ما بعد عصر الموحدين يواجه مشكلة أفكار لا مشكلة وسائل"¹.

المشكلة في نظر المدرسة الحضارية في فهم العقل لأدوار الإنسان ولوظيفة الدين في الحياة، فحين يصبح الإيمان إيمانا جذابا دون إشعاع، أعني نزعة فردية، فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض، إذا أصبح عاجزا عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسؤولياتهم، كأولئك الذين لجؤوا إلى صوامع المرابطين منذ عهد ابن خلدون"².

بل ويذهب مالك بن نبي إلى أن التغييرات الثورية تصبح حلما من الأحلام، إذا لم تتأسس على شرط تغيير وعي الإنسان، فتحويل سلطة سياسية من يد إلى أخرى، وإعادة تنظيم إدارة الدولة، وتغيير النمط الاقتصادي، وإسناد وظائف لأبناء الوطن كانت بالأمس بيد المستعمرين، لن تكون سوى تغييرات سحر للأبصار وتغييرات سطحية ما لم يتوجه التغيير للإنسان من الداخل"³.

في المقابل تحتل المسألة السياسية، لكن بمعناها المثالي، منزلة متقدمة لدى مدرسة المنهاج، إذ ترى هذه المدرسة أن أول عطب مس كيان الأمة كان عطبا سياسيا، صودر فيه حق الجماعة وحريتها في اختيار من يحكمها بالانتقال من الحكم الشوري الذي جسد حرية الاختيار والتداول إلى الملك العضوض والجبري الذي جسد مصادرة كافة الحريات السياسية.. ومع هذه الهزة العنيفة اهتزت كل القيم التابعة واستسلم العقل لمتطلبات القهر ومسارات التبرير الفقهي لحكم المتغلب بالقوة والسيوف.

¹ _ بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر المعاصر، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، 2002، ص12.

² _ بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص32.

³ _ بن نبي، مالك، بين الرشاد والتهيه، دمشق: دار الفكر، 1978، ص43_44.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

كان السلطان في تاريخ الحكم الإسلامي يأتي إلى العرش عن طريق المرحوم أبيه، فهو لا يعرف من أمور الدولة سوى أن يتمتع بميراث أبيه، ويداري الجلاوزة والجلادين الذين يؤيدونه في تدعيم هذا الميراث.. لقد كانت الخلافة على عهد الراشدين انتخاباً فأُمسست بعد ذلك تمثيلاً مسرحياً¹.

ولاشك أن نظام ولاية العهد هو نقض لمبدأ الحرية في الاختيار، لأنه يخالف ما يسمى مبدأ الشورى الإسلامي، الذي يعتمد على اختيار الأمة لمن يتحمل مسؤولية إدارتها مع محاسبته وعزله إن اقتضى الأمر، يعتدل أو ينعزل كما يقال.

ومن لدن بني أمية ومن جاء بعدهم "ذهبت معاني الخلافة ولم يبق منها إلا اسمها، وحتى البيعة الشكلية التي كانت باقية اندثرت، واستمر حرمان الجماهير من المشاركة في شؤون الحكم"².

2.2.1_ الوسائل:

رغم اتفاق المدرستين في استلهام الروح السلمية والمقاومة بكسر الواو، إلا أنه من الطبيعي حين تختلف الأولويات أن تختلف الوسائل الموصلة للغايات والمقاصد، ولهذا سجدت المدرسة الحضارية تتوسل بوسائل التوعية والتعليم وسيلة للتحرر من قبضة التخلف والاستعمار، في حين تتوسل المدرسة المنهجية بما تسميه وظيفة المنهاج ألا وهي انتزاع الإنسان من قبضة دين الانقياد للتسديد الباطل الذي يتحكم فينا أفراداً وجماعات، ليتذوق معنى دين التحرر من كل القيود الأرضية التي تأسر الإنسان وتقعده به عن الفاعلية وتشل منه الإرادة، دين التحرر هو دين الله، ودين الانقياد هو

¹ _ علي الورد، وعاظ السلاطين، دار كوفان لندن، ط2، 1995، ص267

² _ فهد المالكي وربع المالكي. مختصر الثقافة السياسية، الأردن: دار ابن الجوزي، ط1، 2013، ص30.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

دين البشر¹، إننا إزاء "دين ضد الدين" كما كتب علي شريعتي، ولهذا حين تراهن مدرسة المنهاج على الخروج السلمي على الاستبداد، فإنها لا تراهن في هذا الخروج والانتزاع على المقاومة الفردية والتغيير الفردي، لأنه غير مُجد بسبب قوة التيار، وإنما على انتماء للكتلة الفاعلة أو الجماعة بمعناها "الحي"²، انتماء يكون على رأس أولوياته تحقيق هذه الغاية بالتدريب النفسي والتربوي على مغالبة أسباب القعود وطلب الراحة والعجز، لأنه "إذا كانت الجماعة مركبة من عناصر تميل للراحة، وتستعجل النتائج، وتتجنب التعب، وتخاف من الموت، وتعجز عن الإنجاز الدقيق الطويل النفس، فالفشل محقق"³.

2_ في نقد مفهوم الحرية عند الغرب

لقد راهنت المدرستان الحضارية والمنهجية على توجيه النقد الضروري لمفهوم الحرية الذي حملته التجربة الغربية بكافة نماذجها، والرهان على البعد النقدي في تقويم الأفكار كان عند رائدي المدرستين من منطلق مبدئي لتجاوز أخطاء الحركات الإصلاحية السابقة، ذلك أن غياب النقد المنهجي والموضوعي هو الذي حرم التجارب السابقة "من فرز ما هو إيجابي مما هو سلبي في منظومتي المفاهيم ومنهجية الإنجاز على حد سواء، ولم يسمح للوعي الحضاري بالانتشار في الأمة لتخليصها من الفكر

¹ - يميز ابن عربي في فص حكمة روحية من كلمة يعقوبية بين دينين: دين عند الله ودين عند الخلق، يراجع: ابن عربي الحاتمي. فصوص الحكم وخصوص الكلم. تحقيق أبرار أحمد وعبد العزيز سلطان المنصوب، باكستان، 2015، ص192.

² - يقول الإمام ياسين متسائلاً ومستشكلاً مفهوم "الجماعة" "الميت" في التاريخ: "من فارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية. لكن أين الجماعة؟ أي قطيع الرعية الأخرس عن الحق؟"، يراجع: ياسين، عبد السلام. المنهاج النبوي، البيضاء: ط1، 1981، ص453.

³ - ياسين، عبد السلام. المنهاج النبوي، م.س، ص 298.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول
الطفيلي المأزوم، وتحريرها من الكواجب الفكرية والنفسية والاجتماعية التي أثقلت
كاهلها وحددت فاعليتها الحضارية"¹.

1.2_ نقد المدرسة الحضارية للحرية الغربية:

لم يكن موقف مالك بن نبي سلبيا من الحضارة الغربية كما هو شأن سيد
قطب²، "فهو لم يرفضها رفضا كاملا ولم يعتبرها ظاهرة طارئة، بل نظر إليها على أنها
تجربة تستوجب النظر والدراسة"³. يقول مالك بن نبي: "فمن العبث إذن أن نضع
ستارا حديديا بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الإسلامي، والحضارة الحديثة"⁴.

ويرى مالك بن نبي أن العالم الإسلامي إذا ما أدرك أن "صدق الظواهر الأوروبية
مسألة نسبية فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيتعرف
على عظمتها الحقيقية، وبهذا تصبح الصلات والمبادلات مع هذا العالم أعظم خصبا"⁵

ويلاحظ القارئ أن مالك بن نبي يؤسس نظريته لمسألة الحرية على مفهوم
الإنسان، الذي يسبق ويختلف من منظومة حضارية إلى أخرى، وينبه إلى أن هناك
أساسا غيبيا يؤطر فلسفة الإنسان في الإسلام "حتى إن الضمير الإسلامي لا يمكنه أن
يفصل مفهوم الإنسان عن هذا الأساس الغيبي دون أن ينفصل هو عن الإسلام الذي
قرن هذا المفهوم بتكريم الله"⁶، من هنا إذا انفصلت الحرية عن "الضمير" أنتجت

¹ _ الطيب، برغوث. محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، دار قرطبة، ط2،
الجزائر، 2004، ص11.

² _ للمزيد عن هذه المقارنة يراجع:

Mbaye Lo, Understanding Muslim Discourse, UPA, 2009.p102.

³ _ عوض يوسف نور، نقد العقل المتخلف: بحث في أزمة الوجود الحضاري عند فقراء العصر التقني، بيروت: دار
القلم، 1985، ص17.

⁴ _ بن نبي مالك، شروط النهضة، ص43.

⁵ _ بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، م.س، ص 112.

⁶ _ بن نبي مالك، في مهب المعركة، دمشق: دار الفكر، ص181.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

انحطاطا لا تقدما وفوضى لا نظاما، وهذا من منطلق أن العالم الغربي عند المدرسة الحضارية في ميسس الحاجة لا للعلم والتقنية لإقامة التوازن، وإنما إلى الضمير، "فروح القرن التاسع عشر التي ادعت تحقيق سعادة الإنسان بواسطة الآلة قد انتهت إلى إفلاس فلم يعد العالم ينتظر الخلاص على يد العلم ولكن في أن يبعث الضمير الإنساني من جديد، والعبقرية الإفريقية لا تستطيع أن تنقده باكتشاف طريقة جديدة في صناعة الكوتشوك أو وسيلة جديدة في تحليل الذرة، ومن ثم فما ينبغي أن تقدمه لخدمة السلام هو الضمير لا العلم"¹.

وترى المدرسة الحضارية أن الحرية بمعناها الغربي ظلت طوال مسيرة تطورها "عنصرية" و"نخبوية" و"بيضاء" أي أنها حق للإنسان الأبيض دون غيره، الإنسان الأبيض الذي عمل على ترسيخ حرته على حساب حريات شعوب ومجتمعات وثقافات تمت إبادتها وتهديم حضاراتها تحت مسميات زائفة ومضللة، وهي حرية "جزئية" أي لا تتناول تركيبية الإنسان وشموليته كما لا تتناول قضية المساواة بين البشر ولهذا رافقها "الاستعمار" كعدوان على حريات الشعوب المختلفة، وهذا واحد من مظاهر تراجع "الروح"، لأن "الروح والروح وحده، هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض"².

ويمتد نقد المدرسة الحضارية للحرية في تاريخ الغرب إلى عهود التأسيس في المجتمع الأثيني للديمقراطية الأولى التي لم تكن تعير العبيد أي منزلة في هذه الديمقراطية، فقد كان "الرقيق من مقومات النظام الاقتصادي، حتى إن أحدا لم يفكر في إطار هذا النظام في وضع مبدأ لتحرير الرقيق فيكتمل بذلك تقويم الإنسان

¹ - بن نبي مالك، مشكلة الثقافة، بيروت: دار الفكر، 1989، ص 127.

² - بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، م.س، ص 31.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

فيه، بينما يأتي الإسلام فيقرر هذا المبدأ بكل وضوح: فيشمل بذلك تقويمه الإنسان الذي وقع في قيد الرق، بمقدمات أو أصول فقهية نجدها في القرآن وفي السنة، وتكون في الواقع تشريعاً لعتق الرقيق بصورة تدريجية¹.

ومن الأسس الفارقة التي سلطت عليها المدرسة الحضارية نقدها هو تمييزها بين الأخلاق الدينية والأخلاق اللادينية، "إن الأخلاق اللادينية بقدر ما لهذا التعبير من معنى تقييم أعمال الإنسان على أساس المنافع الشخصية العاجلة التي صارت أساس المجتمع المدني، على أن الأخلاق الدينية التوحيدية تحترم أيضاً المنفعة الشخصية ولكنها تمتاز برعاية منافع الآخرين، وهي بذلك تدفع الفرد إلى أن ينشد دائماً ثواب الله قبل أن يهدف إلى فائدته"².

2.2_ نقد المدرسة المنهجية للحرية الغربية:

أسست مدرسة المنهج بناءها على مفاهيم تنتمي للثقافة الإسلامية أو لنقل القرآنية تحديداً، من منطلق أن النهضة الحقيقية لا تكون بالاستعارة ولا بالاستيراد العقيم الذي يرسخ التبعية وهي نقيض الحرية، وإنما بالانطلاق من معطيات الذات الحضارية؛ وعلى رأسها البعد الثقافي الذي يشكل الدين العائد إلى مسرح الحياة أساسه ومركز الهوية فيه، أو كما عبر ريجيس دوبري: "على مرأى من الملاء، يضيء الإسلام تماسكا وحيوية على عمليات استعادة الشعوب هويتها السلبية"³.

تنتقد المدرسة المنهجية أسس الليبرالية باعتبارها نموذجاً في الحرية الغربية يخلق "المعاناة" ويفتقر إلى الشعور بـ"الإنسان"، وتركز المدرسة المنهجية نقدها لقيم الحرية المرسلة والاحتكار، يقول عبد السلام ياسين: "إن رفض الرأسمالية لا يعني

¹ - بن نبي مالك، تأملات، دمشق: دار الفكر، 1989، ص 81.

² - بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، دمشق: دار الفكر، ط 4، 1987، ص 207.

³ - ريجيس دوبري. نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت: منشورات الآداب، ص 10.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

رفض وجود رؤوس أموال حرة، بل يعني رفض الأمراض الأنانية التي تطراً على الفِطْر فتجمع بها. وإن رفض الرأسمالية لا يعني رفض المبادرة الحرة الشخصية أو الجماعية في شركات، إنما يعني إبعاد التضامانات الاحتكارية، ورفع الأسعار التعسفي، وطلب الربح المادي على حساب المصلحة الاجتماعية، واستبعاد العامل الأجير واستغلاله"¹.

لأجل ذلك يلمس القارئ نزعة التحفظ لدى الإمام ياسين على مبدأ المبادرة المرسلة، لهذا نجده في الوقت الذي ينتصر لها في مواجهة المركزية يسيجها بقيد المراقبة التي تضمن المصلحة العمومية أو كما يسميها بيتر كوسلوفسكي بمبدأ التصحيح²، يقول: "لا نتمادَ ولا نغتَرَّ بالحرية المرسلة، حبُّها على غارها، للمبادرة والمقاولة. إذ لا بد من توجيه سياسي مرن. وإلا تألفت المبادرة من بيننا مع المبادرات في السوق لا تهتم إلا بالربح، ولا تعمل لتعاون المسلمين وتوحيد المسلمين.

نتذكر أن مطلوبنا عمران أخوي عماده كفالة الأمة من عوزها وعجزها، وقوامه الكفاية والقوة. والمبادرة المرسلة تلتحق بالرأسمالية الأنانية متى تُرك حبُّها على غارها."³

هذا الرفض والنقد يأتي صريحاً في سياق آخر، ويأتي شبيهاً بما ذهب إليه عضو الحزب المسيحي الديمقراطي لودفيج إرهارد الذي عمل مستشاراً لألمانيا عقب الحرب وأنقذها من أزمة كبيرة، وهو صاحب نظرية "اقتصاد السوق الاجتماعي" وصاحب كتاب "الرفاهية للجميع"⁴، وقد عرف عنه رفضه تبني النموذج الأمريكي بحذافيره، يقول الإمام ياسين: "يجب نبذ النموذج الرأسمالي عدو الإنسان، ذلك الوحش الذي

¹ _ يراجع: ياسين، عبد السلام. في الاقتصاد، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط 1، 1995، ص 97.

² _ يراجع:

Peter Koslowski, Principles of Ethical Economy, Kluwer Academic Publishers, 2001, p50.

³ _ ياسين، عبد السلام. حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط 1، 1994، ص 205.

⁴ _ Ludwig Erhard, La Prosperite pour Tous, Trad Jacques Rueff, Plon, 1959.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

يحمل في طبيعته خطر العدوان على المجتمع البشري بما فيه من أنانية لا تعرف إلا مصلحة الفرد، تجيز له افتراس الآخرين بالناب والمخلب. لا نستطيع بالرأسمالية أن نلبي حاجة الشعب للتجهيزات الأساسية، والصحة، والتعليم، والرشاء، وسائر مقومات الحياة الكريمة العامة. فالرأسماليون يوجهون السوق، ويتحكمون فيها، ولا يستثمرون إلا في المشاريع السريعة الربح، لا يأمهون بعمل العاطل، ولا بحق المسكين".¹

3_ في تأسيس مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي

1.3_ الحرية في المدرسة الحضارية

1.1.3_ التربية على الحرية:

يجب أن تعمل التربية على تحرير الإنسان من داخل الثورة الثقافية أولاً حسب ما تراه المدرسة الحضارية، لأن طبيعة التغيير تبدأ من حرية الإرادة حسبما تفيد الآية الكريمة: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" الرعد:11، وهو ما يجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، بمعنى أن التربية تعمل على غرس المسؤولية عن الفعل بعد أن تمنح الإنسان الوعي بقيمة وجوده.

وتعتبر المدرسة الحضارية أن التربية الشعبية والمدرسية كلاهما يجب أن يُحررا الإنسان من عقدة "المستحيل" و"السهل"، فليس هناك شيء سهل وليس هناك شيء مستحيل، ولكل هناك مشكلة واقعية حلها الذي تنحصر القضية في تطبيقه بحسب الجهد الذي يستلزمه، لهذا فقد حان الوقت لكي نتحرر من جميع ضروب العطالة التي توقف الجهد، ومن سائر أعدار العطالة التي تبرر كسلنا كما يشرح مالك بن نبي.²

¹ _ ياسين، عبد السلام. في الاقتصاد، م.س، ص85.

² _ بن نبي مالك، آفاق جزائرية، ترجمة الطيب شريف، الجزائر: مكتبة النهضة، ص190.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية إدريس مقبول

التربية على الحرية هي تربية على التحضر¹، ذلك أن التربية وسيلة فعالة لتغيير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يُكون معهم مجموعة القوى التي تغير شرائط الوجود نحو الأحسن دائماً، وكيف يُكون معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ².

2.1.3_ الحرية عند إنسان الحضارة:

الحرية عند إنسان الحضارة هي حرية تنبني على تقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الأفراد، وهي العلامة التي تؤكد خروجه من طور الغريزة، يقول مالك بن نبي: "لقد قرر الإسلام الحرية السياسية وحرية العمل وحرية التنقل وحرية التعبير، كما قرر الحريات الفردية على أساس مهم في التشريع الإسلامي حيث تقدم فيها مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد"³.

ويعتبر مالك بن نبي أن التوجيه العام الذي يقرر الحريات الفردية ويحميها في كل اتجاه في الإسلام، "يضع في الوقت نفسه الحدود الملائمة لهذه الحريات في حديث مشهور إذ يقول عليه الصلاة والسلام كما رواه البخاري: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في

¹ - يميز ابن نبي بين ثلاث مراحل: مرحلة ما قبل التحضر وفيها يسيطر على الإنسان عالم الأشياء رغم بدائيته وفقره فيصيبه الركود، ويبدب الضعف في شبكة علاقاته، ومرحلة التحضر وفيه تنطلق في المجتمع الدوافع النفسية نحو الإنجاز الخلاق بتركيب مزجي متوازن بين عالم الإنسان وعالم الأفكار وعالم الأشياء ومرحلة ما بعد التحضر أو مجتمع ما بعد الموحدين وهو وضع انتكاسي ومتدهور تعود فيه السيطرة لعالم الأشياء. يراجع: بن نبي مالك، مشكلات العالم الإسلامي، ص 41.

² - بن نبي، مالك، القضايا الكبرى، م.س، ص 100.

³ - بن نبي مالك، تأملات، م.س، ص 80_81

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية إدريس مقبول
نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على
أيدهم نجوا ونجوا جميعا".

فهذا الحد الموضوع لكل حرية فردية في ظروف معينة، يكون أساسا مهما في
التشريع الإسلامي تقدم فيها مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد. ولكن العمل يجري
على أساس التخفيف الأدبي والمادي من حدة الاستثناء المسلط على حريات الفرد في
مثل هذه الظروف. ومما يحكى بهذا الصدد أن امرأة يهودية أرادت أن تحتفظ بملك لها
يقع داخل الحدود التي عينها التخطيط لبناء مسجد عمر في بيت المقدس، فأراد القائم
بالمشروع تنفيذ المخطط دون التفات إلى وجهة نظر المدعية، على اعتبار أسبقية
المصلحة العامة، ولكن المدعية رفعت قضيتها إلى الخليفة الذي أوفاهما رغبتهما، وربما
كانت وجهة نظره مقررة على أساس أن بناء مسجد لا يكون مصلحة عامة بالنسبة إلى
يهودية¹.

من جهة أخرى تعطي المدرسة الحضارية الأولوية عند إنسان الحضارة في المجال
الاقتصادي للتحرر من سلطان المال والاهتمام بالشق الاجتماعي والجماعي إلى جانب
تعزيز "قيمة العمل"، بمعنى تنمية مشاعر الواجب والإيثار والتقاسم والتضحية، لهذا
فتنمية الإنسان مقدمة على تنمية المال، وإذا فهمت هذه القضية فستكون النتيجة
المنطقية حينها أن ربط النهضة بالحرية الليبرالية المتوحشة أو ربطها بأي عامل
خارجي.. بقروض أو استثمارات خارجية مدعاة لفشلها، لأن تلك المخارج لا تشكل
قاعدة يقوم عليها مخطط ما، فلا بد من العمل على أساس قاعدة "كل الأفواه تستحق
قوتها وكل السواعد يجب عليها العمل"².

3.1.3_ تحرير الضمائر أولا:

¹ _ بن نبي مالك، تأملات، م.س، ص 86.

² _ بن نبي مالك، بين التيه والرشاد، م.س، ص 175.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

تنطلق مدرسة الحضارة من قاعدة أن تحرير الإنسان لا يأتي من ذهنية المطالبة بل من ذهنية الواجب، وهو ما يعني تحرير الضمائر من الأنانيات والحسابات الضيقة وروح الانتهازية، ويعطي على ذلك أمثلة كثيرة يقابل فيها بين ما يستدعيه منطق السياسة من ترسيخ ثقافة المطالبة في النفوس والعقول، وما يستدعيه منطق التوعية والتثقيف والتربية من ترسيخ لثقافة الواجب، ومن الأمثلة التي يقدمها نموذج غاندي في سعيه لتحرير الهند، حيث كان غاندي يرى أن جذور الحق كامنة في الواجب¹، "وبالتالي فقد اختار الواجب على أنه الأصل؛ ونحن ندرك أهمية هذا الاختيار وتأثيره الخطير الحاسم، ليس فقط على مرحلة ثورية، وإنما على عصر البناء الاجتماعي الذي جاء بعدها. فلقد وفر الشعب الهندي على نفسه عبء أزمة أخلاقية حين ارتبط كفاحه من أجل الاستقلال بطريق الواجب تحت قيادة غاندي، فلم يعرف الصدمة التي تأتي عقب التحرر، ولم يعرف الانهيار الذي يعقب هيجان الحمى"².

إن تحرير الضمائر في المدرسة الحضارية يعني تربيء الإنسان لمهام المستقبل التي تتطلب تضحيات وبدلاً مثلما تتطلب استغراقاً في العمل وتقديساً للعمل خارج حسابات الربح الشخصي الضيقة وبناء الأمجاد الفردية، لأن الخروج من التخلف ومن مرحلة ما قبل التحضر أو العودة من مرحلة ما بعد التحضر إلى مرحلة التحضر

¹ - يقول غاندي: "يمكن الحصول على الحرية فقط من خلال المعاناة الذاتية، إلى أن يدرك معارضونا خطأ أساليبهم، ويتوقفوا عن اضطهادنا من خلال فرض إرادتهم علينا.. أما أي طريقة أخرى للحصول على الحرية فهي اغتصاب واستيلاء، فالحرية تعني مقاومة العنف على مستويين: رفض العنف من الآخرين، ومقاومة إغراء ممارسته على الغير". يراجع:

ديستين إليس هاوس، حرية بلا عنف، مقاومة الإرث السياسي الغربي، ترجمة داود سليمان القرنة،، الرياض: العبيكان للنشر، 2018، ص58.

² - بن نبي مالك، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر بانندونغ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1992، ص112.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول
تقتضي "وعيا" و تقديرا للعمل المنتج كيفما كان نوعه، والذي يعود بالنفع على الجماعة، وهي مسألة "ثقافية" في المدرسة الحضارية.

وإرجاع قضية التحرر إلى الثقافة، يجد مستنده في المدرسة الحضارية في التمييز الذي تضعه بين العلم والثقافة، وإعطاء الأولوية للثقافة على العلم رغم أهميته، لأنه "في الأوقات الصعبة في التاريخ: الثقافة هي التي تكون طوق النجاة للمجتمع، حين يتعرض لخطر الغرق"¹.

ولأن العلم ذو طبيعة غير شخصية، أي أنه موضوعي، بمعنى أن "رجل العلم يكون دائما إنسانا يراقب الأشياء، ليسيطر عليها، وليحسنها، تلك هي النظرة المنهجية الديكارتية لعالم الأشياء. لكن الثقافة أكثر من ذلك، إنها تخلق الإنسان الذي يراقب ذاته في بادئ الأمر. تلك هي نظرة الغزالي أو باسكال اللذين كانا يبحثان عن تناسق بين عالم الظواهر وعالم الداخل، تلك هي النظرة التي تسمح للإنسان أن يسيطر على الأشياء التي ابتدعتها عبقريته، أي بكلمة مختصرة أن يتحضر"².

4.1.3_ التحرر من الأفكار الميتة والمميتة:

التقليد طوق يمنع الفرد والجماعة من تحقيق حريتهما، وسواء كان التقليد لنماذج في التاريخ أو في الحاضر، فإن الحرية هي تَخَلُّصٌ من سلطان هذه النماذج التي لم ولن تنفع إلا حيث تركت جذورها، يسميها مالك بن نبي "النفائيات" أو "الجزء الميت من الحضارة"³.

في الفصل السادس عشر من كتابه "مشكلات الأفكار" يعالج مالك بن نبي الأفكار الميتة والأفكار المميتة"، ويعتبر أنه في عالم الثقافة التي تفتقر إلى الحرية

¹ - بن نبي مالك، من أجل التغيير، دمشق: دار الفكر، ص55.

² - بن نبي مالك، من أجل التغيير، م.س، ص55.

³ - بن نبي مالك، مشكلة الأفكار، م.س، ص150.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

الحقّة، يمكن أن نجد نمطين من الأفكار متجاورين، "أفكار منسلخة عن جذورها، وهي بالتالي ميتة، مع أفكار استوردت بصورة سيئة من الخارج من عالم ثقافي آخر تركت جذورها فيه فأضحت لذلك مميتة"¹.

وعملية التحرر تقتضي الاهتمام بالانفصال عنهما معا داخل دائرة الفكر والثقافة وبناء الوعي، فمن يعبد التراث كمن يعبد الحداثة كلاهما واقع في عبودية ويفتقر إلى الحرية، ذاك يعبد صنما قديما وهذا يعبد صنما جديدا، ذاك لا يهتم بأن يحمل معه أفكارا ميتة متعفنة لم تعد نافعة، والثاني لا يشعر بأنه يحمل أفكارا مميتة يمكن أن تغتال وجوده الحضاري وتنسفه بأن تجعل منه مجرد نسخة ضعيفة وشائخة لوجود حضاري آخر.

إنهما معا، الأفكار الميتة والأفكار المميتة، مظهران للمأساة الاستعمارية، مترجمين في تعبير ثقافي، وفي سياق التمييز ترى المدرسة الحضارية أن الأفكار الميتة التي خلفها لنا مجتمع ما بعد الموحدين "تبدو أشد فتكا"²، ومن هنا يأتي مبرر الدعوة لتحرير العقل والاجتهاد كمدخل للنهضة الحضارية.

5.1.3_ الحرية وفكرة القابلية للاستعمار:

تعتبر المدرسة الحضارية أن فكرة الحرية في التاريخ كان من ورائها أسباب سلبية هي التي مهدت للمطالبة بها وعينت قيمتها وهي التي مهدت لبناء الحضارات، والاستعمار من هذه الأسباب السلبية ذات الوجه الإيجابي الموقظ، فمما "لا جدال فيه أن الاستعمار قد حرك جزءا من الإنسانية" ويستعير مالك بن نبي من توينبي استعارة عن الاستعمار تصور الشعوب البدائية الساكنة على الكورنيش النائي في الجبل، والذي يعد في رأيه قاعدة الانطلاق للمجتمعات المتطورة نفسها، عندما وجدت

¹ _ بن نبي مالك، مشكلة الأفكار، م.س، ص 147.

² _ بن نبي مالك، مشكلة الأفكار، م.س، ص 148.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

هذه المجتمعات نفسها في فجر التاريخ، في طريقها إلى تسلق الجانب الوعر من الحضارة، فالمجتمعات البدائية قد بدأت بدورها في تسلق هذا الجانب بفضل الاستعمار، وأن سوطه اللعين هو من عرفهم قيمة الحرية، إذ أيقظ المتأخرين الذين ما زالوا يأخذون حمام الشمس على الكورنيش شأنها في ذلك شأن الأبراص¹.

وفي مناقشتها للمعامل الخارجي والداخلي المانعين من النهضة، ترى المدرسة الحضارية أن القضية منوطة بالتخلص مما يستغله الاستعمار في "أنفسنا استعدادا لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين: "أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم"².

إن فكرة القابلية للاستعمار La colonisabilité التي تكلم عنها ابن نبي³، وهي التعبير الأولي عن إرهابات القابلية لفقدان الحرية والتخلي عنها بسهولة لصالح المغتصب وحكم القوي المستغل، إن الوجود يصبح مع القابلية للاستعمار وجودا معزولا فاقدًا للحرية على هامش التاريخ⁴.

والاستعمار في نظر مالك بن نبي ليس من أسباب التخلف بل هونتيجة له، فالتخلف هو الذي يقف وراء الاستعمار وليس العكس، إذا فالتخلف بالنسبة لمالك

¹ - ابن نبي مالك، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر المعاصر، 2001، ص 49.

² - ابن نبي مالك، شروط النهضة، م.س، ص 154_155.

³ - يراجع للمزيد:

Malek Bennabi, Abderrahman Benamara, Colonisabilité, Dar el-hadhara, 2003.

⁴ - ابن نبي مالك، القضايا الكبرى، م.س، ص 31.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية إدريس مقبول
بن نبي هو نتيجة لمرحلة طويلة من الانهيار في عالم الأفكار والثقافة، وهاته المرحلة الطويلة من التخلف، يسميها مالك بن نبي مرحلة ما بعد الموحدين.

2.3_ الحرية في المدرسة المنهاجية

1.2.3_ الحرية قيمة مركبة من الشجاعة والمسؤولية:

لا غرو أن الحرية شرط ضروري وأساسي للمسؤولية، ففي جميع الأديان وجميع الفلسفات لا يعتبر الإنسان مسؤولاً حتى يكون حراً، أي لا يكون مسؤولاً إلا بما صدر عنه بحرية واختيار، فالحرية على هذا التفسير هي الشرط الأول في المسؤولية، ولا خلاف في ذلك بين المسؤولية أمام القانون أو أمام الله أو المسؤولية أمام الضمير، ومن هنا جاء رفع الحرج عن المكروه والمضطر في الشريعة بسبب أنهما لا يقصدان الفعل، لأن الفعل الحر يصدر عن قصد، وقد جمع ياسين في تعريفه للحرية بين قيمتين¹؛ شجاعة ومسؤولية، يقول: "الحرية مسؤولية، الحرية شجاعة"².

وترى المدرسة المنهاجية أن الإنسان في تصرفاته وكافة أفعاله مسؤول، ومسؤوليته نابعة من سيادته وحرية، وعلى قدر اتساع سلطته وتحققه بحريته تكون مسؤوليته وتكون محاسبته، وعلى قدر ضعفه وعجزه يكون إعفاؤه من مسؤوليته بنزوله من منطلق العزمات إلى منطلق الترخصات، فالمسؤولية قرينة الحرية والقدرة.

¹ _ نعتقد أنه قد تم الحديث عن الحرية بمعنى الشجاعة وأيضاً بمعنى الالتزام والمسؤولية لكن على نحو منفصل، يراجع على سبيل المثال:

_ Forrest Church, Freedom from Fear: Finding the Courage to Act, Love, and Be, St. Martin's Press, 2005.

_ Osho, Freedom: The Courage to Be Yourself, St. Martin's Press, 2007.

_ Paulo Freire, Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage, Rowman and Littlefield publisher, 2001.

² - ياسين، عبد السلام. الشورى والديمقراطية، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط 1، 1996، ص 89.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

والحرية ترسخ على قدر ما في المجتمع من أصوات تندد بالظلم والاستبداد، وأيضاً على قدر ما فيه من مستعدين للتضحية من أجلها بمسؤولية، وإلا فإنها تبقى حلماً وردياً يراود النائمين.

يخبرنا ياسين وهو المعروف بحساسية لغوية عالية أن "كلمة" مسؤولية" في الدارج من لغة العصر تعني شعوراً ما بالتبعة، وخوف ما من لوم الناس، وبحث ما عن راحة الضمير، واعتزاز ما بإظهار الكفاءة على حمل الأعباء وإنجاز المهمات. أما معنى المسؤولية حين يلفظ بها رسول الله ﷺ وتفهمها العقول وتعيها القلوب التي تقرأ القرآن وتعيه فهو الوقوف بين يدي الله عز وجل غدا يوم القيامة ليُسأل الإمام والرجل والمرأة والأب والابن، ويُجازوا عن أعمالهم، يُثابون إن أحسنوا عملاً، ويعاقبون إن أساءوا.

المفاهيم تترلق، وتخرج من نظام علي إلى نظام، فتفقد قوتها وأصلتها ومغزاها. المسؤولية كما نستعمل الكلمة اليوم لفظ تَرْجَم معنىً أجنبياً. فهو جريحٌ يؤنّ مما أصابه من دحرجة وزحلقة مثل سائر الألفاظ العربية الترجمانية عن لغة الثقافة العالمية¹.

ويكون ارتهان الحرية كحق بالمسؤولية كواجب في المدرسة المنهجية من لوازم الشخصية المواطنة حتى يرتقي المجتمع برمته بعيداً عن الفهم الضيق وسوء التقدير والتصرف المتشنج وكل أشكال التخلف حيث يصبح التهرب من المسؤولية ديدن الناس، وحيث تستحيل حالة اللامسؤولية جزءاً من "الحرية المعطوبة" ومن نظام يختار السهولة والرخاء على حساب ما تتطلبه الحياة من المسؤولية والالتزام بالواجبات، لأن المسؤولية في المنهاج ترتبط بالصبر والإرادة والاحتكام²، وإلا فإننا

¹ _ ياسين، عبد السلام. العدل، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط1، 2000، ص 301.

² _ ياسين، عبد السلام. التنوير، م.س، 15/1.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول
سنكون إزاء حالة معاكسة سلبية يندفع الناس فيها بالغريزة دون تفكير، يوازي ذلك ضعف الشعور بالمسؤولية الذي لا يخلف وراءه سوى الشعور بالتفاهة والفراغ¹.

2.2.3_ الحرية وتأسن الكائن:

الحرية في المنهاج النبوي هي القيمة التي بها يكون "الكائن" "إنسانا"، وتبعاً لذلك فإن المواطن الفاقد للحرية هو فاقد للمسؤولية وللإنسانية ولشروط أساسي من شروط "المواطنة" لا تقوم إلا به، وهي الفكرة التي كرس جون ستورات مل جهده لبحثها في الفصل الثاني من كتابه "عن الحرية" خصوصاً حرية التفكير والتعبير²، فكل جهود الإنسان عبر تاريخ التنوير العالمي، إنما كانت جهوداً من أجل تحريره وتمكين إرادته من القول والعمل كحق من حقوقه المقدسة، لارتباطها بالتكريم الكيفي الذي نص القرآن الكريم عليه. ذلك أن "الإنسان الذي يمد يديه لطلب الحرية ليس بمتسول ولا مستجد، وإنما هو يطلب حقا من حقوقه التي سلبته إياها المطامع البشرية. فإن ظفر بها فلا منة لمخلوق عليه، ولا يد لأحد عنده"³.

لا يكون الإنسان حراً فعلياً في المدرسة المنهجية حتى يتخلص من سلطانين: الهوى الذي يرمي بالكائن الإنساني في درك الحيوانية اللاأخلاقية و الخوف الذي يُفقد القدرة على الإبداع وَيَسْثُلُّ حركته في اتجاه المستقبل.

قد يتصور الإنسان نفسه حراً، وهو في الواقع أسير لأناه وهواه، يقول هذا الغافل: "الحرية هي استقلال أنايتي عن كل وازع أخلاقي أو ديني. لا يعرف "الأحرار" إلا عبودية شهوتهم، يحدها فقط القانون الوضعي الذي يقف مثل جندي المرور لكيلا

¹ - بكار، عبد الكريم، مدخل إلى التنمية المتكاملة، دمشق: دار القلم، ط1، 1999، ص164.

² _ John Stuart Mill, On Liberty and Other Essays, 2010, p 13.

³ _ مصطفى لطفي المنفلوطي. النظرات، بيروت: دار الثقافة، 1/126.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية إدريس مقبول
تصطدم "حرية" هذا بحرية ذلك، ولكيلا تفسد شهوة هؤلاء و"مصلحتهم" اللذاتية الاستهلاكية بشهوة أولئك"¹.

وإذا كان الفقر من طبيعته أن يطلب الغنى كما تطلب العبودية الحرية. فإن الحاجة الفطرية تدفع إلى ما يحقق مطمح الكرامة الإنسانية. فإن حصل أن وقف حاجز يمنع المجتمع عن أهداف العدل والحرية، فإن الجواب هو الثورة والانتفاضة لطلب ما فقد، ذلك أنه أعز ما يطلب².

"الحرية" في نظرية المنهاج النبوي مثلما هي كل الأفعال والمواقف والتصرفات والميولات الحيوية، مجال معنوي بامتياز لا ينتهي بالدنيا الفانية "وانتهى كل شيء. الحرية الفردية، والإنتاج والتوزيع الاقتصاديان، والتحزب السياسي مع المؤمنين، أفعال لا تُقصد لذاتها، ولا لهدف حضاري أرضي. إنما تكسب معناها وشرفها لما تؤدي إليه من مصير بعد الموت"³.

"الحرية" في المدرسة المنهاجية أن تتحرر من قبضة السوق، أن تتحرر من كونك "شيئا" يلهث وراء "أشياء" يستهلكها وتستهلكه، يقضمها وتقضمه.. أن تتحرر من سلطان الاستهلاك الذي لا يتوقف عن قيادتك..عندها فقط تكون إنسانا..

3.2.3_ الحرية والكيونة المجادلة:

الحرية هي التي بمستطاعها أن تصنع عالما حيا يتجادل ويتحاور بلا وصاية ولا أبوية، وإلا فإن أفق الفكر الواحد والزعيم الواحد والنظام الواحد من شأنه أن يؤشر

¹ - ياسين، عبد السلام. العدل، م.س، ص 168.

² - ياسين، عبد السلام. الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية، ط1، 1987، ص 6.

³ - ياسين، عبد السلام. مقدمات في المنهاج، ط1، 1989، ص 63.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية إدريس مقبول
على نهاية الإنسان.. ولا يُعوّل في النهاية_ كما جاء في المنهاج_ على أي شكل من أشكال
التنظيم والاجتماع الذي تقوده الطباق الفردية المتسلطة¹.

إن الحرية ليست حقا يمارس في نطاقات دون غيرها، ولا على جنس دون آخر،
بل هي مبدأ يرتقي ليشمل كل النشاط الإنساني، لأنها فوق الظواهر "حقيقة"، بل هي
نفسها تساوي "الحقيقة" كما يعبر مارتن هايدجر²، ومنه تحرير المرأة لتكون في
مستوى الوجود الرسالي الذي يضعها على قدم المساواة مع الرجل في مجال الالتزامات
والأحكام، فهي حينئذ لا تقل مسؤوليتها عن مسؤوليته، فقد دفع بهن من خلال التربية
النبوية إلى انتزاع حقوقهن وممارستها علنا في مجتمع كان يقيم بناءه على علاقات
تسلطية وتوظيفية بل استغلالية بين الرجل والمرأة، فكان للمنهاج النبوي أثره وتأثيره
الواضح في انقلاب المفاهيم والقيم بين أفرادها، وانتقلت القيم الجديدة بين شرائحه
ممهدة لمجتمع عمران أخوي جديد على أسس حقوقية جديدة، إذ "تعلمت المهاجرات
من الأنصاريات مراجعة الرجال والدفاع عن حقوقهن. وهي فضيلة تبيّن بها لم
يرفضها الإسلام، بل سمع الله قول التي جادلت نبيه في زوجها"³.

فالحرية لا تتجسد إلا حيث يتجسد الحق في الجدل والإعراب عما في الضمير..

4.2.3_ الحرية وإعادة ترتيب سلم الحقوق الكونية:

إن لحرية الأفكار سلطانا أعظم مما يظن الناس، لكن ذلك لا يظهر إلا في المدى
البعيد، ولهذا وجب العناية بتحرير الفكر بالمعنى الإيجابي للتحرير، ذلك أن الحرية
باعتبارها حقا من حقوق المواطنة في المنظور المنهاجي تختلف عن المفهوم الغربي، لأن
الحرية في المنظور الإسلامي لا تستلزم إسقاط حقوق الله ولا حقوق الوالدين ولا

¹ _ ياسين، عبد السلام. المنهاج النبوي، م.س، ص. 299.

² هايدجر، مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة، 1977، ص. 152.

³ _ ياسين، عبد السلام. التنوير، م.س، 180/1.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهاجية إدريس مقبول
حقوق الإنسانية، بل هي لا تنفصل عن المسؤولية في رعاية هذه الحقوق بخلاف
المنظور الغربي الذي يقدر "الفردانية" ولا يرفع عليها أي قيمة أخرى.

المدرسة المنهاجية في تفتيشها عن مسألة المعنى في الفكر السياسي الذي يبدأ من
الغاية التي تدور عليها كل نظيراته ومحاولاته في فهم "قضية الإنسان الأولى"، "قضية
القضايا" أو "أم القضايا"، حق الإنسان في معرفة الله الذي لا يقبل التفاوض، وهو
أحد ما انشغلت به هذه المدرسة وانكبت عليه، "حق الإنسان الأعظم. -وهو حقه أن
يعرف خالقه ومآله بعد الموت، - تولى عنه الفكر الحديث السائد، وألغته السياسة
الحديثة"¹. لهذا كان من مهمات السياسة في المدرسة المنهاجية رفع هذا الحجاب
وبسط طريق الحرية أمامه ليعرف حقه المركزي، جاء في كتاب "إمامة الأمة": "حقُّ
الإنسان في التحرر من كل هذا الذي يصرفه عن ربه، يلهيه عن مصيره إليه في دار
البقاء، هو مَجْمَعُ حقوقه في الإسلام ومدارها"².

تولى عنه الفكر الحديث لأنه ميتافيزيقا لا تناسب العصر، وألغته السياسة
الحديثة لأنه يطرح عليها سؤال الأخلاق في "الفعل السياسي"، و"السياسة" الحديثة
تتجنب هذا الطريق لأنه يدخل عليها من النافذة روح "الدين" الذي أخرجه من
الباب..

¹ - ياسين، عبد السلام. حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، م.س، ص 230. وجددير بالذكر أن مفهوم الحق في معرفة
الله لم يتفرد الإمام إلا بإدراجه ضمن حقوق الإنسان، وهي مسألة تجديدية، وإلا فإننا نجد لدى بعض المفكرين
المسيحيين، يراجع:

Philippe Boucher, L'Homme en face de la Bible: ou droits respectifs de la Bible sur l'Homme et de
l'Homme sur la Bible, Imprimerie de C. H, LAMBERT, paris 1841 ,p119. George D. Shollenberger, The
First Scientific Proof of God: Reveals God's Intelligent Design and a modern creation theory,
Bloomington, Indiana, 2006; p10. Stanley J. Grenz, Denise Muir Kjesbo, Women in the Church: A
Biblical Theology of Women in Ministry, usa, 1995, p15.

² - ياسين، عبد السلام. إمامة الأمة، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 2009، ص 98.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

إن معنى "الحق في معرفة الله" لا يمكن أن يكون إلا في عالم تسوده "الحرية" ويسود فيه التعايش، وبالمناسبة المنهاج النبوي نفسه لا يمكنه أن يتحقق إلا في مناخ "الحرية"، فنحن نتقاسم هذا العالم مع الآخرين لكي نشكل لحمة إنسانية واحدة، لكنها متعددة وتقوم على اختلاف لانهائي... في مناخ الحرية، والحرية وحدها يمكن أن تنفتح عين الإنسان على الحقيقة.. ورحم الله المنفلوطي حين قال: "الحرية شمس يجب أن تشرق في كل نفس، فمن عاش محروما منها عاش في ظلمة حالكة، يتصل أولها بظلمة الرحم، وآخرها بظلمة القبر"¹.

5.2.3_ حرية المعتقد وإنهاء بدعة الامتحان:

هناك اعتقاد فاش في الأوساط الأكاديمية الغربية يعبر عنه أحد نقادهم وهو الألماني دييترسنغاس² مفاده أن الطابع الشمولي والدعوي للإسلام يجعل منه رافضا للحرية و للتعددية ولقيمها، والحقيقة أن التعددية الثقافية في المجتمع الإسلامي علامة حضارية كانت وستبقى آية على سماحة الإسلام واستيعابه للاختلاف الناشئ بين الناس بالفطرة، ولا يتصور قيام مجتمع إنساني من وجهة النظر المنهجية من غير أن يكون للتنوع والتعدد الثقافي وجود وحضور، وهذا التعدد ليس بالضرورة تعدد تناقض وإن كان لم يمتنع تاريخيا، بل هو في كثير من الأحيان تعدد تنوع يفضي إلى الإخصاب والإغناء، ولقد أقر الإسلام وجود الإيمان والكفر والتعايش مع غير المسلمين، كما "عاش المسيحيون ولا يزالون في كثير من بلاد المسلمين في أمن وأمان وحفظ الإسلام حقوقهم وأموالهم وأماكن عبادتهم"³.

¹ _ مصطفى لطفي المنفلوطي. النظرات، م.س، 1/126.

² _ دييتير، سنغاس. الصدام داخل الحضارات، التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة شوقي جلال، دار العين للنشر، ط 2008، 1، ص 78.

³ - الغنوشي راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية،، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1993، ص 261.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

يحكي لنا عبد السلام ياسين كيف "عاش اليهود عدة قرون في كنف خليفة الأندلس باعتراف المؤرخين اليهود أنفسهم الذين أكدوا أن العصر الذهبي للشعب اليهودي يقع جغرافيا وتاريخيا في إسبانيا المسلمة. فبينما كان اليهودي في باقي أصقاع أوروبا مطاردا منبوذا من مجتمعات تعتبره قاتلا لابن الإله وسليلا للجنس الذي خان المسيح وصلبه، كان اليهود والنصارى في إسبانيا المسلمة يتمتعون بالحقوق التي أعطاهما الإسلام لأهل الذمة - أهل الكتاب خاصة وللأقليات عامة -"¹.

لم يكن الإسلام "الحق" ليعاقب الناس على ما يعتقدون، ومنظومة حقوق الإنسان في فكر الإمام ياسين إذا كانت تراد لإفشاء الرخاء، والأمن، وحرية الاعتقاد، والتحرك، والتنقل، فكل هذا تضمنه الشريعة الإسلامية².

والمدرسة المنهجية لا ترى نصب المشانق للناس بسبب اختلاف عقائدهم ولا ثقافتهم، بل إن الناس أحرار في أن يعتقدوا ما يشاؤون ما دامت حريتهم محصورة في نطاق الفكر المتسع ولا تشكل تهديدا للوحدة الجماعة ولا تهديدا لوحدة الوطن، وقصة "الردة" يجب فهمها في سياقها حتى يتحرر العقل المسلم من كل قيد إلا ما كان من أصول قرآنية تلح على "الحرية" أولا وأخيرا، مثلما تلح على أن محاكمة العقائد عند الله وليست في الدنيا "إن الذين يلحدون في آياتنا لا يخفون علينا، أفمن يلقى في النار خير أمن يأتي أمنا يوم القيامة اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير" (فصلت:40).

إن البدعة التي ليس بعدها بدعة هي بدعة "الامتحان" التي سودت تاريخ الأمة بما اقترفته أنظمتها الفردية من كبائر محاكم التفتيش عن العقائد سنية كانت أو معتزلية، إن الدين في أصله لا يكون إلا اختيارا وقناعة، يقول ياسين: "ما الدين عقيدة رسمية لدولة تفرض على الناس الخضوع لها. ما الإسلام مذهبية حزب سياسي يقوم

¹ _ ياسين، عبد السلام. الإسلام والحداثة، وجدة: مطبوعات الهلال، ط1، 2000، ص115.

² _ ياسين، عبد السلام. إمامة الأمة، م.س، ص 98.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول

تنظيمه على انضباط ثوري. وما الدين بمعزل عن الدولة وعن التنظيم السياسي. وما الدين قضية شخصية يتسامح بصدها المسلم مع الكافر، والتائب مع المرتد. الكافر اختار لنفسه فلا إكراه في الدين. ولا يمكن أن تفرض على الخلائق بالضغط الخارجي إخلاصا هو شرط أن يكون الدين عند الله ديننا، والإسلام إسلاماً¹.

6.2.3_ الحرية وفكرة القابلية للاستبداد:

تقر المدرسة المنهجية بأن المجتمعات تظل عرضة للاستبداد إذا لم يرتفع منسوب الحرية فيها ليعبر الناس كلهم عن آرائهم بحرية يكفلها القانون ويحميها وتغرسها التربية والتعليم وتنميتها، وقد وفرها رسول الله ﷺ لأصحابه ورباهم عليها من خلال سماحته واتساع أفقه، بما هو الأفق معرفيا تجسيد لـ"مدى الرؤية الذي يشتمل على كل شيء يمكن رؤيته من نقطة نظر معينة"² كانت هي القرآن يومئذ، فقد رباهم ﷺ على استشعار قيمة الحرية، على أنه لا سبيل إلى السعادة في الحياة، إلا إذا عاش الإنسان فيها حرا يقول كلمته ويعبر عن مشاعره ويبدي موقفه، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع النصيحة ويجسد قيمتها سواء كانت من رجل أو امرأة، بل إن المرأة كانت أقدر في بعض السياقات على إنقاذ الوضع³، فقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فرغ من قضية كتابة الصلح قال لأصحابه: "قوموا فانحروا ثم احلقوا" حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد، دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى

¹ _ ياسين، عبد السلام. الشورى والديمقراطية، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ط 1996، 1، ص 141

² _ غادامر، هانز جورج. الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس: دار أوبا، 2007، ص 412.

³ _ ياسين، عبد السلام. التنوير، م.س، 354/2

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول
فعل ذلك، نحر بُدنة ودعا حالقه فحلقة، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم
يخلق بعضًا، حتى كان بعضهم يقتل بعضًا غمًا¹.

هكذا يتبين لنا أنه "لا سبيل لنقل الحق إلا من خلال الانفتاح على الناس،
ضمن نظام سياسي يسمح بالحوار وتبادل العلم بعيدا عن القهر والترويع"².

وتوظف المدرسة المنهجية مفهوم "اقتحام العقبة" أداة تحليلية وإدراكية لواقع
مقاومة "الانحراف"، اقتحام العقبة الذي حملته سورة البلد، طريق للتحرر المعرفي
والسياسي والاقتصادي، معرفيا بمقاومة الشرك الذي يفسد فكر وعقيدة الإنسان،
وسياسيا بمقاومة الاستبداد الذي يفسد كرامة الإنسان، واقتصاديا بمقاومة الاحتكار
الذي يفسد معاش الإنسان بإدخال الفقر والمسغبة عليه.

وهذه كلها غايات ومرام لا تتحقق إلا بتصور بنائي متدرج، يجعل من الإنسان
مركز كل تغيير مطلوب، ومصدر كل تنمية أو تقدم مرغوب، حرية الإنسان
واستقلاله أولا من "التبعيات المرهقة"، ف"ليس التقدم الصناعي، ولا الرخاء
الاقتصادي، ولا الكفاءة الفكرية، ولا الاستقرار السياسي ماهيات قائمة بذاتها،
وأشياء تبتاع وتلصق بواقع متخلف أو تلبسه كما يلبس الثوب. فمن الحكام على
المسلمين من يستورد الخبراء والمصانع الجاهزة والمديرين الأكفاء يزرعهم في البلاد،
وينفق كل مدخرات المسلمين في الصفقات الهائلة التي تتحلب لها أفواه الشركات
الكبرى والحكومات الغربية. بذلك الاستيراد وهذا الإنفاق تنزوع في بلادنا مراكز
لامتصاص ما عندنا من أموال وتصديرها للخارج. تلك الأموال أصبحت لفساد وجوه
إنفاقها سببا آخر لزيادة تخلفنا، إذ فاتنا أن نركز بها جهدنا على تحويل الإنسان،

1- البخاري، كتاب الشروط، رقم 240/2732.3

2- لؤي صافي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، منشورات
الفرقان، سلسلة الحوار 44، ط3، 2001، 251.

الحرية في منظور الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة في تراث المدرستين الحضارية والمنهجية إدريس مقبول
وتعويده الاعتماد على الذات، وتجنيده لإصلاح الزراعة، وتأسيس صناعة على
مستوانا¹.. وهذا هو عنوان الحرية والتحرر الحقيقي.

خاتمة

أما بعد، فإن كلا المدرستين الحضارية والمنهجية قد اهتمت بموضوع الحرية
من زوايا متنوعة، يجمعهما هاجس الليل الذي عاشته الجماعة في ظل الاستعمار كما
في تجربة مالك بن نبي وفي ظل الاستبداد السياسي كما في تجربة عبد السلام ياسين،
وواضح أن نقاط الالتقاء بين المشروعين كثيرة إذا ما قورنت بنقط الاختلاف
لجوهرانية الحرية في منظوريهما، فالحرية كقيمة في ذاتها لا تحتاج إلى تبرير وإنما الذي
يحتاج إلى تبرير هو تحجيمها والحد منها أو اغتصابها، وحينها لا يمكن العيش إلا
باستردادها، والحرية كما مر معنا هي التي تنطلق من الداخل عبر تحرر الكائن من
ضرورات الطبيعة إلى تحرره من سلطان استغلال الإنسان لأخيه الإنسان اقتصاديا
وسياسيا، ولاشك أن طبيعة التجارب التي حكمت العلاقة مع الغرب تحديدا كان لها
تأثير واضح على بعض الفروق التي ظهرت على مستوى التفضيلات والأولويات، فقد
عاش مالك ابن نبي شطرا من حياته في فرنسا طلبا للعلم والمعرفة وعرف الغرب من
خلال معاناة حقيقية، إذ عانى من العنصرية والتمييز الذي لاحقه طوال عمره، في
المقابل عاش ياسين معاناة مع الاستبداد من داخل تجربة الحصار والإقامة الجبرية
التي فرضت عليه وعلى أفكاره، فكانت مناسبة للتفكير مليا في أهمية هذا البعد
الحيوي في تحديد إنسانية الإنسان.. والوعي الجذري بأهمية الدفاع والنضال عن
الحرية الإنسانية المنظمة والمسؤولة، لأن الحرية الفوضوية لن تكون أفضل من
حاضر الاستبداد وماضي الاستعمار.

¹ _ ياسين، عبد السلام. في الاقتصاد، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ، ط1، 1995، ص 18.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية

عبد السلام طويل
رئيس تحرير مجلة الإحياء

تقديم:

ترنو هذه الورقة إلى مقارنة مفهوم الدولة المدنية، وما يتصل به من استشكالات ترتبط أساسا بمدى الارتباط بين تعدد واختلاف السياقات التاريخية والسياسية والفكرية والإيديولوجية، وتعدد الفهوم حولها، والمواقف منها. كما تسعى إلى محاولة إبراز مدى تأثير تعدد الأطر المرجعية الحاكمة لتحديد ماهية، وخصائص، ومقومات، وهوية، ووظيفية، الدولة المدنية، في تسعير الصراع الإيديولوجي بين مختلف الفرقاء السياسيين حول امتلاك هذا المفهوم، وتوظيفه من خلال استراتيجيات متباينة للتأويل..

إذ بينما يجري طرح مفهوم الدولة المدنية كخيار سياسي ثقافي، بل وتاريخي لتجاوز واقع التأخر التاريخي الذي لازالت تعاني منه المجتمعات العربية بدرجات متفاوتة، نلاحظ اختلافا وتباينا، بل وتناقضا جوهريا في تصور مختلف القوى السياسية والإيديولوجية للدولة المدنية وفي رهاناتها عليها.. مما يجرده من قيمته التاريخية والوظيفية كإطار دستوري وقانوني ديمقراطي متوافق عليه، وكشكل من أشكال الاجتماع السياسي للجماعة الوطنية.

وهو ما لن يتحقق إلا من خلال العمل على تحرير مفهوم الدولة المدنية في صلته القوية بمفهوم المجتمع المدني من مختلف هذه التوظيفات الإيديولوجية، والارتقاء به ما أمكن من المستوى السجالي المطبوع بالكثير من الذاتية إلى المستوى الوظيفي الموضوعي، ليمثل أرضية صالحة لتأسيس اجتماع سياسي مبني على التوافق مع مختلف القوى الحية في المجتمع، وهو ما لن يتحقق إلا بالتوافق على إبرام تعاهد سياسي حقيقي بين إرادات مدنية واعية مستقلة ومسؤولة.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

الأمر الذي بات يقتضي، أكثر من أي وقت مضى، العمل على أجرأة المفهوم، عبر تحديد ماهيته وخصائصه ومقوماته. وهو ما لن يتم إلا بالوعي بالسياق التاريخي؛ الثقافي والسياسي والاجتماعي لتبلوره ابتداءً، والوعي، تبعاً لذلك، بتعدد المفهوم تبعاً لتعدد السياقات.. والرهانات.. وتعدد المرجعيات الحاكمة له.

أولاً: الأصول النظرية لمفهوم الدولة المدنية.

لعل أهم مصدر تأصيلي وتأسيسي حديث، لمفهوم الدولة المدنية في صلتها القوية بمفهوم "الحكم المدني"، و"المجتمع المدني"، كتاب "جون لوك"؛ "في الحكم المدني". ولذلك كان لزاماً العودة إليه لاستجلاء معالم مفهوم الدولة المدنية الذي نحن بصدد مقارنته.

يميز "جون لوك" بين "المجتمع المنزلي" الذي يتشكل من أفراد الأسرة والعبيد، وسلطة الأب، و"المجتمع السياسي أو المدني" مماهايا بينهما، معتبراً أن المقصد من المجتمع الأول يتمثل في "التناسل وتوفير أسباب المعاش للأولاد، حتى يبلغوا أشدهم، فهو مجتمع طبيعي، أما المجتمع المدني فهو مجتمع اختياري، غرضه المحافظة على حياة المرء وحرية الطبيعية وأملاكه ودفن عدوان الآخرين عنه.

وإذ يلتحق به الفرد يتنازل عن حقه الطبيعي بتنفيذ القانون الطبيعي والاقتصاص من المعتدين عليه للجماعة، فتصبح هذه الجماعة، إذ ذاك، الحكم الوحيد في الخصومات التي تنشأ بينه وبين أقرانه، لها وحدها صلاحية تنفيذ القانون وإنزال العقوبات بالمجرمين، وعن هذه السلطة العامة التي تكتسبها الجماعة، بتنازل أبنائها عن حقوقهم الفردية في تأويل القانون الطبيعي وتطبيق أحكامه، تتفرغ السلطانان الأساسيتان في الدولة: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية¹.

¹ جون لوك، "في الحكم المدني"، ترجمة، ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص (ح) من المقدمة.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

فليس من مجتمع سياسي إلا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي للجماعة، تنازلاً تاماً شرط أن لا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذي تقره تلك الجماعة. وإذ يبطل الحكم الفردي على كل فرد، تصبح الجماعة الحكم الوحيد الذي يفصل في كل الخصومات التي قد تنشأ بين أفراد ذلك المجتمع في القضايا الحقوقية، بناء على قواعد عادلة يطبقها رجال خولتهم الجماعة تطبيقها، وتنزل بالفرد الذي قد يرتكب جرائم ضد المجتمع العقوبات التي أقرها القانون¹.

فما ينشئ المجتمع السياسي ويكونه، وفقاً لـ"جون لوك"، إن هو إلا "اتفاق فئة من الناس الأحرار، الذين يؤلفون أكثرية، على الاتحاد وتأليف مثل هذا المجتمع. وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتنشأ كل حكومة شرعية في العالم"². إذ "عندما خلق الله الإنسان فرض عليه ظروفًا قاهرة؛ من الضرورة والمنفعة والرغبة ألجأته إلى حياة الاجتماع، لعلمه أنه مخلوق لا يصلح لحياة العزلة، وجهزه بالإدراك والنطق كي يستمر عليها وينعم بها"³.

إن المعيار المحدد للدولة المدنية، من وجهة نظر جون لوك، يتمثل في كونها دولة حق وعدالة وقانون؛ ذلك أن "كل الذين يؤلفون جماعة واحدة، ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل، يلوذون بهما وبوسعهما البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنما يعيشون معاً في مجتمع مدني. أما الذين لا ملاذ عام لهم على الأرض، فهم ما يزالون في "الحالة الطبيعية"، لأن كلا منهم الحكم والجلاد في كل ما يعنيه من شؤون"⁴.

ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية إدراكاً صحيحاً ونستنبطها من مصدرها الأصلي يدعونا "جون لوك" أن "نفحص عن الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه:

¹. المرجع نفسه، ص 188.

². المرجع نفسه، ص 197.

³. المرجع نفسه، ص 183.

⁴. المرجع نفسه، ص 188.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأموالهم وبنواتهم كما يرتأون، ضمن إطار سنة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيدوا بمشيئة أي إنسان. وهو وضع من المساواة أيضا؛ حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ: فلا يكون حظ أحد منهما أكثر من حظ الآخر"¹.

ومع أن الحالة الطبيعية حالة مطبوعة بالحرية، إلا أنها تنأى عن كل معاني الإباحية؛ فالإنسان في هذه الحالة "يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته، بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها. فللحالة الطبيعية قانون طبيعي يخضع له الجميع. وما ذلك القانون إلا العقل الذي "يعلم البشر جميعا، لو استشاروه، إنهم جميعا متساوون وأحرار"².

فالمجرم، إذ يخرق القانون الطبيعي، "يكون كمن أعلن أنه يرتبط بقاعدة غير قاعدة العقل والعدالة العامين، وهي القاعدة التي وضعها الله معيارا لأعمال البشر من أجل سلامتهم جميعا. وعندها يصبح خطرا على البشر: إذ يكون قد امتهن الرابطة التي كان من شأنها أن تكف عنهم الأذى والعدوان وفصمها"، ومع ذلك، "يعاقب كل جرم بمقدار من العنف يكفي لإقناع مقترفه أن الجرم تجارة خاسرة ويحمله على التوبة ويردع الآخرين عن اقتراف جرم مثله".

ومن جهة أخرى، يسلم "جون لوك" بأن الحكم المدني هو العلاج الأصيل لآفات "الحالة الطبيعية": وهي آفات جسيمة حقا في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصما وحكما في الوقت ذاته.

وإذا كان الحكم المدني لا يمكن تصوره، كما سلفت الإشارة، إلا من خلال الاتفاق والتعاقد، إلا أنه ليس تعاقدًا كما اتفق، وإنما تعاقد على تأليف جماعة

¹. المرجع نفسه، ص 140.

². المرجع نفسه، ص 140.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طويل

واحدة وكيان سياسي واحد. بحيث "قد يتعاهد الناس ويتعاقدون على غير ذلك وهم ما يزالون في الحالة الطبيعية"¹.

وبمقتضى هذا التعاقد يتم الحد من الحرية الطبيعية التي تفيد، من وجهة نظر "جون لوك" "الاستقلال عن كل سلطة عدا القانون الطبيعي"²، كما تفيد "التحرر من عسف الآخرين وعدوانهم"، وهو ما لا يمكن تصوره في غياب القانون، ولذلك ينفي بشدة الزعم بأن الحرية تعني "حرية كل امرئ أن يفعل ما يشاء"؛ إذ من أين لأي امرئ أن يكون حرا، إذا كان بوسع كل فرد أن يتسلط عليه متى طاب له؟ وإن الحرية إلا حرية المرء في الاستقلال بشخصه وأفعاله ومقتنياته وسائر ممتلكاته، ضمن نطاق القوانين التي سنت من أجله، وتديبرها كما شاء، بحيث لا يخضع لإرادة أي إنسان متجبر، بل لإرادته هو وحسب"³.

ثانيا: أهم خصائص الدولة المدنية.

تتأسس الدولة المدنية بناء على الإرادة المشتركة للجماعة أو الأمة، وتحقق بسيادة الروح المدنية التي تتسم بالتسامح، والتعاون، والغيرية، والاحترام المتبادل من أجل العيش المشترك، وذلك من خلال تأسيس أجهزة ومؤسسات سياسية وقانونية غير خاضعة لتأثير القوى والنزوعات الفردية أو المذهبية، أو الطائفية تتكفل بتنظيم الحياة العامة، وحماية الملكية الخاصة، وفرض سيادة القانون على الجميع دون تمييز.

وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بفضل التربية؛ ذلك أن "من يتكلم عن التربية، التي تجعل من الإنسان الحيواني إنسانا إنسانيا، أو التي تفتح عين الفرد على

¹. المرجع نفسه، ص 144-145.

². المرجع نفسه، ص 150.

³. المرجع نفسه، ص 170.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طويل

الغاية التي من أجلها يعيش، يتكلم حتما عن الدولة. كل مربي لا بد له من مربي، والدولة مربية المربين"¹.

وعلى هذا الأساس فإن الدولة المدنية تقوم بناء على المقومات والأركان التالية:

1. سمو القانون، وانطباقه على الجميع.
2. سيادة الأمة.
1. الفصل بين السلطات.
2. استقلال القضاء.
3. التعددية الحزبية، والنقاش العام..
4. المجتمع المدني.
5. التداول السلمي على السلطة بناء على الآلية الديمقراطية.
6. الحق في المعارضة السياسية.
7. التعاقد القائم على العقلانية الدستورية والمؤسساتية، وعلى المشروعية المعبرة عن رضا وموافقة الجماعة.
8. الفصل الإجرائي بين الدين والسياسة.
9. مبدأ المواطنة؛ بحيث أن الأفراد الذين يعيشون في كنف هذه الدولة لا تتحدد هويتهم بدينهم، ولا بإقليمهم، ولا بوضعهم الاجتماعي، ولا بسلطتهم، أو طائفتهم.. وإنما بكونهم أعضاء أحرار في مجتمع لهم حقوق وعليهم واجبات متساوية.
10. نظام مدني من العلاقات، والقيم، والسلوك، والثقافة، والروح، المدنية: (السلام، التسامح، الاختلاف، الغيرية، المساواة في الحقوق والواجبات، الثقة في عمليات التعاقد.. التربية المدنية، والثقافة المدنية القائمة على الاتفاق والتوافق..).

فإذا كان القانون يؤسس في الدولة المدنية قيمة العدل، وإذا كانت الثقافة المدنية تؤسس فيها قيمة السلام الاجتماعي، فإن المواطنة تؤسس في الدولة المدنية

¹ عبد الله العروي، "مفهوم الدولة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط8، 2006، ص 19.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

قيمة المساواة، مثلما يؤسس الدين لقيمة التراحم، انطلاقاً من الإيمان بوحدة الأصل الإنساني، وحرية المعتقد الديني.

وإذا كان مفهوم المواطنة في ظل الدولة المدنية يتحدد بالمشاركة الفاعلة للمواطنين؛ بحيث يرتقون بمدنيتهم بشكل دائم، ويلتزمون التزاماً مسؤولاً بكل ما هو عام: الصالح العام، المبادئ العامة، الخير العام، فإن وسيلة الدولة المدنية لتحقيق الاتفاق العام، والصالح العام، والخير العام للمجتمع، يتمثل في الحكم الديمقراطي القائم على تداول السلطة، وعدم احتكارها من قبل أي فرد أو نخبة أو نزعة إيديولوجية..

ولا تتحقق الديمقراطية إلا إذا توافرت الدولة المدنية على مجال عام، يحقق التواصل الاجتماعي بين الجماعات المختلفة والآراء المختلفة بشكل ديمقراطي، من خلال النقاش، والتداول، والتواصل بشكل موضوعي ومحيد ومستقل عن أية وصاية؛ بحيث أن المواطنين في الدولة المدنية لا يجب أن يعيشوا كمواطنين لا مبالين، بل يتعين أن يكونوا في أغلبهم؛ من المواطنين النشطاء، الذين يعرفون حقوقهم وواجباتهم بشكل جيد، ويشاركون مشاركة فعالة في تحسين أوضاع مجتمعهم، بحيث يرقون بمدنيتهم على نحو دائم، ويخلصون إخلاصاً كبيراً لكل ما هو "عام": الصالح العام، والملكية العامة، والمبادئ العامة، وكل ما يتصل بالخير العام¹.

ومع أن الدين يمثل في الدولة المدنية عاملاً أساسياً في بناء الأخلاق العامة، وهو ما نلمسه بقوة لدى "جون لوك"، إلا أن الدولة المدنية لا تقوم على الدمج بين الدين والسياسة، وإنما على الفصل الإجرائي الذي يحول دون استخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية خاصة بطائفة أو مذهب على حساب الجماعة الوطنية ومصالحها

¹. أحمد زايد، ماذا تعني الدولة المدنية؟ أنظر الرابط الإلكتروني: www.shorouknews.com

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طويل

العامة. وبذلك تتمكن الدولة المدنية من احترام عقائد كل من يعيش على أرضها ولا تعادي الدين¹.

فالدين فضلا عن كونه يمثل بعدا أصيلا من أبعاد الحقيقة الوجودية للإنسان والمجتمعات، يعد جزء لا يتجزأ من منظومة الحياة، فإلى جانب دوره كمصدر وباعث على قيم وأخلاق الاستقامة، والوفاء، والصدق، والالتزام، فإنه يمثل باعنا قويا على الفاعلية التاريخية والحضارية للأفراد والأمم؛ بفضل حثه لهم على العمل والإنجاز، والنجاعة، والإتقان، والنجاح في الحياة باعتبار كل ذلك؛ يندرج ضمن مفهوم العبادة والتقرب إلى الله.

وأهم ما في الأمر هنا، أنها لا تمارس أي تمييز بين المواطنين بفعل الاختلاف في الدين أو الجنس أو الخلفية الاجتماعية.. ولذلك فإن مؤسسات الدولة المدنية يترأسها مدنيون منتخبون، يخضعون للمساءلة والمحاسبة، ولا تدار بواسطة عسكريين أو رجال دين، وإنما تدار بواسطة أهل الاختصاص في الحكم والإدارة والسياسة، والثقافة، والاقتصاد.. غير أن هذا لا يعني استبعاد المواطنين المتدينين من المشاركة في تدبير الشأن العام للجماعة الوطنية بصفتهم مواطنين كامل الأهلية..

ثالثا: مفهوم الدولة المدنية بين الدلالة العلمية والتوظيف الإيديولوجي².

الملاحظ، أن التداول حول مفهوم الدولة المدنية في المجال الثقافي العربي الإسلامي المعاصر، غالبا ما يتجاوز البعد العلمي والإجرائي الموضوعي، ليأخذ أبعادا سجالية وأيديولوجية بادية. انطلاقا من أن مفهوم الدولة المدنية، مثله مثل المجتمع المدني، "يندرج تداوله، حسب برهان غليون، في سياق محاولة تجديد عقائدية

¹. مصطفى كامل السيد، الدولة المدنية في مشروع الدستور، أنظر الرابط الإلكتروني:

www.shorouknews.com

². للوقوف على مفهوم الإيديولوجيا، أنظر: محمد سبيلا، "الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية"، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1992.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

الحدائة التي فقدت قدرا كبيرا من مشروعيتها ومصداقيتها. ولذلك، وحتى يتسنى استخدام مفهوم المجتمع المدني، كمكان أصيل من مكونات الدولة المدنية، بصورة عملية وإفادة منه في التحليل النظري للمجتمع العربي يدعونا غليون إلى تحريره من التباسات ثلاثة:

الالتباس الأول: يقوم على المقابلة بين المجتمع المدني، بما هو منظومة قيمية تحيل أساسا إلى قيمة الحرية والتحرر، وبين السلطة والدولة بما تنطويان عليه من قيم والقهر والضبط؛ ذلك لأن "المجتمع المدني" في حقيقة أمره ما هو إلا نوع متقدم من السياسة أو من المجتمع السياسي، هو مجتمع الديمقراطية أو دولة الديمقراطية، وهو مجتمع لا يخلو هو كذلك من استبداد وقهر.

والالتباس الثاني: مصدره المطابقة بين مفهوم المجتمع المدني ومفهوم الشأن الخاص المتعلق بالفرد وحياته الشخصية، في مقابل الشأن العام والدولة التي تهتم بالأمر الوطنية. ومقتضى هذا التصور أن التحرر والتقدم في اتجاه الديمقراطية رهين بالعودة إلى الفردية وسيطرة المصلحة الشخصية.

أما الالتباس الثالث: فمصدره النزوع إلى وضع مفهوم المجتمع المدني في مقابل مفهوم "المجتمع الأهلي"، وخلفية هذه المقابلة الأيديولوجية توظيف المفهوم توظيفا سياسيا في وجه التيارات أو الحركات التي ينظر إليها بما هي تيارات أو حركات حاملة للقيم التقليدية¹.

فجميع هذه الالتباسات أو الاختلالات تجنح في الواقع إلى تحويل مفهوم المجتمع إلى عقائدية اجتماعية حديثة مناهضة للعقائدية الإسلامية، وتؤسس للتحالف الجديد الذي يتكون اليوم بين النخب الحديثة الخائفة على وضعها السياسي ومواقعها من جهة، والدولة والسلطة الشمولية أو الاحتكارية التي ينظر إليها

¹ - برهان غليون، "بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية"، بيروت: مجلة المستقبل العربي،

مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 158، 1992، ص 105.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طويل

من هذا المنظار بوصفها ضماناً أساسية لاستمرار حركة التحديث والعقلنة الاجتماعية من جهة أخرى¹.

غير أن الوضع السياسي العربي العام سيتغير إلى حد كبير، بعد موسم الثورات العربية، لتتغير معه الإصطفافات والمواقف من الدولة المدنية، وتزداد المفارقات بصدد المفهوم وتوظيفاته، والثانيات التي تحكمه؛ من التقابل بين الدولة المدنية والدولة العسكرية تارة، وبينها وبين الدولة الدينية تارة أخرى، وما يستتبع ذلك من جدل حول التمايزات القائمة بين مفهوم الدولة الدينية والدولة الشيوقراطية. وبين الدولة المدنية والدولة العلمانية من جهة، والدولة الديمقراطية من جهة أخرى. وكذا التمييز بين الدولة الإسلامية والدولة الدينية.

فبينما يذهب أنصار الدولة المدنية إلى أنها "تحتزم عقائد كل من يعيش على أرضها، وتحتفل بأصحاب العقائد المختلفة، وهي بالقطع لا تعادى الدين"²، يصر خصومها على اتهمها بـ"الدولة التي تفصل الدين عن الحياة؛ أي تنحيه، وتنبد أحكامه، ولا تسمح أن تبنى العلاقات بين الناس في المجتمع على أساسه". مشددين على أن "الدولة الإسلامية ليست "دولة مدنية" تفصل الدين عن الحياة؛ لأنها تجعل الإسلام أساس وجودها وأساس كل شيء فيها. وهي أيضاً ليست "دولة دينية" بالمعنى الروحي الكهنوتي، إذ لا يوجد أي تشابه بينهما مطلقاً، بل ما بينهما هو التناقض"، بدعوى أن "الدولة الدينية الروحية" دولة إلهية مقدسة تستمد سلطتها من الله، ولا يجوز لأحد محاسبتها؛ لأن أوامرها، مع كونها صادرة منها، فهي في رأيها إلهية لا تقبل المناقشة³.

¹ المرجع نفسه، ص 106.

² مصطفى كامل السيد، الدولة المدنية في مشروع الدستور، أنظر الرابط الإلكتروني:

www.shorouknews.com

³ الدولة الإسلامية والدولة المدنية، حزب التحرير، ط1، 2011، ص7. انظر الرابط الإلكتروني:

/http://arabic.hizbuttahrir.org

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طويل

ومقابل التأكيد على أن الشعب هو الذي يضع الدستور ويسن القانون، يجري التشديد، بالمقابل، على أن الدستور والقانون في الإسلام أحكام شرعية مستنبطة من الأدلة الشرعية"، أكثر من ذلك، فهم يعتقدون أن "فكرة حقوق الإنسان، تعد منبثقة عن عقيدة فصل الدين عن الحياة؛ التي هي عقيدة الغرب الكافر، (وهي الفكرة التي يزعمون أنها) تخالف الإسلام وتضاده¹".

وحتى من يتبنون مفهوم الدولة المدنية من الإسلاميين، يتبنونه من موقع المفاصلة والتمايز مؤكدين أن "مفهوم المدنية عندنا يختلف عن مفهوم المدنية لدى الغرب والمتغربون والعلمانيون، الذين يمثلون امتدادا سرطانيا في فضائنا الثقافي يريدون تسويق العلمانية تحت مصطلح المدنية، فليست لدينا مشكلة مع المدنية، والشيخ محمد عبده، رحمه الله، يقول: السلطة مدنية والحاكم مدني وسلطة شيخ الإسلام والقاضي والمفتي هي سلطة مدنية، وهذا وضوح من جانبنا في قبول مصطلح المدني لكن بمعناه عندنا وليس بمعناه الغربي اللاديني أو العلماني²".

وبينما تجري المماهة بين الدولة والمدنية والدولة العلمانية من منطلق إيجابي مع الحدائين؛ معتبرين أن "الدولة العلمانية والدولة المدنية هما شيء واحد، يقوم على أساسين؛ القانون الوضعي وعدم التمييز بين المواطنين. وهي بذلك تكون الدولة التي تستجيب لشروط العصر، وتستطيع الالتزام بالمواثيق والمعاهدات الدولية في الحقوق، التي تجد الدول نفسها مضطرة للموافقة عليها تحت ضغط تقدم مسيرة البشر للحصول على حرياتهم³"، تجري نفس المماهة، لكن بغرض الإدانة والتشهير،

¹ المرجع نفسه، ص 7-19.

² الدكتور محمد عمارة لـ«الأهرام»: البديل الحضاري المطروح على النطاق العالمي هو "الإسلام"، بقلم: بدوي طه،

انظر الرابط الإلكتروني: <http://digital.ahram.org.eg>

³ أنور مغيث، الدولة المدنية والدولة العلمانية.. هل هناك فرق؟ انظر الرابط الإلكتروني:

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

دون أدنى وعي من الفريقين بتعدد دلالات كل من العلمانية، والحداثة، والإسلام تبعاً لتعدد السياقات التاريخية، والتأويلات المذهبية، والتوظيفات الإيديولوجية..¹

وما يؤكد الطبيعة السجالية، السياسية، والإيديولوجية لكثافة توظيف موضوع الدولة المدنية، على غرار المجتمع المدني، في مواجهة الدولة الدينية، النظر إليه باعتباره شعاراً لجأت إليه النخبة الثقافية العلمانية "بعد أن رأت ما فعلته جماعات الإسلام السياسي في أفغانستان، وقبلها باكستان وإيران، وأخيراً، ما رأت من آثاره المدمرة في السودان التي انتهت بها تيارات الإسلام السياسي إلى انفصال الجنوب عن الشمال، خصوصاً بعد غياب التسامح الديني، وتصاعد درجات العنف.."²

فمع تثمين جابر عصفور، وإشادته باجتهاد الشيخ محمد عبده الذي لا يزال، من وجهة نظره، "صالحاً هادياً"، وهو الاجتهاد القائم على أصول خمسة للإسلام: "أولها؛ النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وثانيها؛ تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، وثالثها؛ البعد عن التكفير، ورابعها؛ الاعتبار بسنن الله في الخلق، وخامسها؛ قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها"، إلا أنه ظل مقتنعاً أن "اختيار اصطلاح الدولة المدنية، كان اختياراً موفقاً واحترافياً في آن، وذلك على الرغم من كل ما قيل من أن الإسلام لم يعرف الدولة الدينية كما عرفتها أوروبا، وأنه دين مدني.."³

ومعلوم أن الشيخ محمد عبده في سياق رده على فرح أنطون سنة 1902، حاجج على أن الإسلام لا يتعارض مع العقل والعلم، كما لا يتعارض مع الحضارة والمدنية، بل

¹. يذهب حزب التحرير في أدبياته إلى أن لفظ "المدنية" لا يدل على التقدم ولا الرقي، إذ أن "المدنية" اصطلاح غربي، ولا يدل عند واضعيه لا على الرقي ولا على المدنية؛ فليست المدنية نقيضاً للتأخر والفساد، ولا نقيضاً للقربة أو البادية، وليست كذلك نقيضاً لسلطة العسكر كما توهم البعض، وإنما هي نقيض لسلطة الكنيسة وحسب. ومن هنا كانت الدعوة إلى "الدولة المدنية" هي ذاتها الدعوة إلى العلمانية، ولكن باسم جديد؛ تجديداً للعلمانية".

². جابر عصفور، تأصيل معنى الدولة المدنية، انظر الموقع الإلكتروني لجريدة الأهرام:

<http://www.ahram.org.eg/>

³. المصدر نفسه.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

ودلل على أن الإسلام دين مدني يحمل رسالة حضارية، والسلطة فيه سلطة مدنية وليست سلطة ثيوقراطية بأي وجه من الوجوه.

وتأكيدا لهذا المعنى، لا يتردد محمد عبده في الجزم؛ أن "الإسلام قد هدم أي سلطة دينية ومحا أثرها، ولم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه." وأن رسول الله كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً، قال الله تعالى: "فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر". مشدداً على أن الإيمان يحزر المؤمن من كل رقابة كهنوتية، و"يرفع عنه كل رق إلا العبودية لله وحده. وليس "لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد".

مستدلاً على ذلك بعدة مقتضيات شرعية منها؛ أن المسلمين يتناصحون، والأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار. ولا يجوز لها ولا لأحد منها، أن يتجسس على عقيدة أحد.. كما لا يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته، أو يتلقى أصول ما يعمل به إلا عن كتاب الله وسنة رسوله، لأنه لا واسطة بين العبد وربّه.

وعلى كل مسلم أن يحصل من الوسائل ما يؤهله لهذا الفهم. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الثيوقراطية بوجه من الوجوه. كما لا سلطة دينية في الإسلام سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم.

تأسيساً على انتفاء وجود أية سلطة دينية في الإسلام، يبلور محمد عبده أصلاً ثانياً مفاده أن السلطة في الإسلام سلطة مدنية، والحاكم فيها مدني ليست له أية قداسة. مستدلاً على هذا الأصل بكون الحاكم في الإسلام لا يحوز على أية عصمة، ولا يتلقى الوحي، وليس من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة، ولا يخصه الدين في فهم القرآن الكريم والعلم بالأحكام الدينية بأي امتياز، ولا يرتفع به إلى منزلة خاصة. والأهم من ذلك، أن للناس تقويمه إذا اعوج، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

وإذا فارق الكتاب والسنة في حكمه، تعين عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه. فالأمة، أو من يمثلها، هي من ينصبه، وهي صاحب الحق في السيطرة عليه، أي هي مصدر السلطات، وهي التي تخلعه متى رأت المصلحة في ذلك¹.

كما هو جلي، فإن هذا التنظير لمدينة الحاكم، ينطلق من أصل إخضاعه لسلطة الأمة، وسد كل أبواب الاستبداد والاستفراد بالسلطة. وفي المقابل يرفض محمد عبده، كما سلف الذكر، خلط الحكم من منظور الإسلام بالحكم الثيوقراطي، أو السلطان الإلهي القائم على نظرية التفويض الإلهي..

وإذا كان الإسلام قد أجهز عن أية سلطة دينية، ورفض الاعتراف بها للسلطة السياسية العليا، فإنه قد نزعها عن أي مؤسسة تمارس سلطة من السلطات في المجتمع الإسلامي. وبمقتضى ذلك لم يجعل الإسلام لم يجعل للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام، أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام. وكل سلطة كلف بها أحد منهم، فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي².

وتأكيداً منه للحد الفاصل بين صلاحيات الحاكم وصلاحيات هؤلاء؛ يقول: "وقد قررت الشريعة الإسلامية حقوقاً للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية، وإنما السلطان مدير البلاد بالسياسة الداخلية، والمدافع عنها بالحرب وبالسياسة الخارجية، وأهل الدين قائلون بوظائفهم، وليس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم ورفع المظالم إن أمكن³.

¹ الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، ط 1، 1441 هـ 1993 م، دار الشروق، القاهرة، ص: 307.

² عبد المعطي محمد بيومي، الإسلام والدولة المدنية"، كتاب الهلال، القاهرة، العدد: 650، ط 1، 2005، ص: 59 وما بعدها.

³ المرجع نفسه، صص 304-309.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

بعد أن تبينت لنا المعالم الكبرى لموقف الشيخ محمد عبده من طبيعة السلطة في الإسلام، وبعد أن نستحضر خلاصة موقف جابر عصفور¹، من اجتهادات الشيخ، معتقداً أن "هذا التأسيس الذي وضعه الإمام محمد عبده، متابعاً أستاذه الأفغاني ومضيفاً إليه، هو أحد الأصول المهمة التي بنى عليها، اليوم، اجتهادنا في فهم الدولة المدنية، والدعوة إليها بادئين من مشاكل زمننا وتعدد أحواله.."، كيف لنا أن نفسر، على ضوء ذلك، استمرار الاحتراب الأيديولوجي والسجال السياسي حول إشكال قد يبدو أن لا أصل موضوعي له في نظر البعض؟ وهل لمخاوف النخب العلمانية والحداثية من المشروع السياسي الإسلامي المعاصر ما يبرره؟

سوف نرى من خلال العنصر التالي أن لمثل هذه المخاوف ما يبررها، دون أن ينفي ذلك وجود تدافع حقيقي من داخل المرجعية الإسلامية بين التيار الإحيائي المنغلق، وتيار الخوارج الجدد، وتيار ما بات يسمى بـ"المسلمين التقدميين"، أو "المسلمين المستقلين" الذين يمثلون امتداداً نوعياً لفكر الإصلاحية الإسلامية وفكر النهضة.

وهو تيار راكم تجارب واجتهادات معتبرة في مجال التأصيل للقيم الحديثة في المتن والتجربة التراثية، وتأول الإسلام بما ينسجم مع القيم الإنسانية الكونية التي لا تتعارض مع مقاصد الإسلام الكبرى.

رابعاً: التصور الإحيائي² لمفهوم الدولة المدنية.

¹. باعتباره نموذجاً للمثقف الحداثي الداعي إلى التنوير.. والمناهض في مختلف كتاباته للمشروع السياسي الإسلامي.
². ارتبط مفهوم الإحيائية، في تعبيره عن تيار فكري وإيديولوجي طهوري إشكاليته الأساسية هوياتية، برضوان السيد وبوجه خاص في كتابه الموسوم: "الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية"، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 1، 2004. لأخذ فكرة أوضح عن الإحيائية في صلتها بالمقارنة بالإصلاحية لدى رضوان السيد أنظر: سعيد بنسعيد العلوي، "الإصلاحية والإحيائية: قراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، مجلة رواق عربي، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد: 49-50، 2008، ص 107-118.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

يتمثل الخطاب الإحيائي الإسلامي مفهوم الدولة الإسلامية من منطلق أن "الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو تصور مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حضيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله¹."

فالحاكمية في الإسلام "مختصة بالله وحده، لا يشاركه ولا ينازعه فيها غيره، ذلك أن التوحيد، كما فسره القرآن، يستلزم أن يكون الله وحده هو المعبود بالمعنى الديني المعروف. ليس ذلك فحسب، بل يستلزم أن يكون الله وحده هو الحاكم المطاع، والأمر الناهي، والشارع بالمعنى السياسي والقانوني أيضا²."

غني عن البيان أن عبارة "الحاكمية" قد اشتقت بشكل مغلوط من مقولة "إن الحكم إلا لله" و"لا حكم إلا لله". وهي مقولة رفعها الخوارج في وجه الإمام علي بن أبي طالب بعد أن قبل بالتحكيم في صراعه مع معاوية³، تم سرعان ما تلقفها الأمويون من بعدهم في سعيهم لتكريس الحكم الجبري..

ويزعم دعاة "الحاكمية" بوجه عام أن السياسة ونظام الحكم في الإسلام يعدان من أصول الدين: أي أنهما دين ووحى لا دخل لإرادة الإنسان ولا اجتهاده فيه.. وبذلك فهم "يخلطون بين أصول الدين وقواعده وعباداته: أي بين الثوابت التي حكم بها الله

¹. أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور"، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، ص 77-78. أنظر كذلك: أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط 4، 1980، ص 231.

². أبو الأعلى المودودي، "مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة"، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ط 5، 1994، ص 143.

³. أنظر: أحمد أمين، "ضحى الإسلام"، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 2004، ص 237-249.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

تعالی.. و بین شؤون الدنیا، ومنها سیاسیة الأمة والمجتمع سلما وحربا وعمرانا¹، رغم أن هذا الخلط لم یکن موجودا فی معظم التراث السیاسی الإسلامی².

ویترتب علی ذلك أن القول بالحاکیمة یفضی إلى أیلولة صاحب السلطة وکیلا عن الله؛ ما دام الحاكم مجرد منفذ لشریعة الله بصفته صاحب السلطة الأصلي، فما أن یتم إسناد السلطة ونسبها مباشرة إلى الله حتی تغدو "دینا ووحیا وسلطة دینیة" ویسمی متولیها "حاكما ب"الحق الإلهی" ونائبا عن الله، وخیلفه له وظلا³.

ولا یخفی أن الزعم بأن السلطان السیاسی لله ولس للبشر یفضی، لا محالة، إلى فرض الوصایة علی الأمة باسم الدین، وتجریدها من حق الولاية علی نفسها، وحرمانها من أن تكون هی مصدر السلطة والمسئولة عن ممارستها..

كما أن القول بالحاکیمة، بالشکل الذی نجده لدى الإحیائیة الإسلامیة، یؤدي إلى تزویر المعنی القرآنی لمصطلح الحكم؛ الذی منه اشتقت لفظة الحاکیمة، وحسابه دالا علی معنی النظام السیاسی أو السلطة السیاسیة، والحال أن معظم الاستخدامات القرآنیة لـ"الحکم"، كما سوف نرى ذلك بتفصیل مع الأنصاری، یرد بمعنی القضاء والفصل فی المنازعات، أو بمعنی الحکمة ورجاحة الرأی، وبالتالي لا صلة له بالخلافة أو بالنظام السیاسی⁴.

كما أن القرآن لم یستعمل لفظ "الخیلفة" بمعنی الحاكم. فهو "یقرر أن الإنسان خیلفة الله فی الأرض، والمقصود الإنسان کنوع ولس هذا الإنسان أو ذاك، بل الإنسان سواء کان حاکما أو محکوما، مصلحا أو مفسدا: ﴿وإذا قال ربك للملائكة إني

¹. أحمد شوقی الفنجری، "کیف نحکم بالإسلام دولة عصریة"، القاهرة: هیئة المصریة العامة للکتاب، 1990، ص 24. أنظر كذلك: محمد عمارة، "الدولة الإسلامیة بین العلمانیة والسلطة الدینیة"، م، س، ص 51.

². سیف الدین الأمدی، "أبکار الأفكار فی أصول الدین"، تحقیق أحمد محمد المهدی، ج 5، القاهرة: دار الکتب والوثائق القومیة، مرکز تحقیق التراث، ط 2002، ص 117-304.

³. أحمد شوقی الفنجری، "کیف نحکم بالإسلام دولة عصریة"، م، س، ص 32.

⁴. عبد الإله بلقزیز، الدولة فی الفكر الإسلامی المعاصر"، م، س، ص 242.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴿ (البقرة: 29)¹."

إن "نظام الحاكمية" كما تبلور مع المودودي وسيد قطب وعبد السلام ياسين لا يمكن إلا أن يفضي إلى إنتاج "طبقة سياسية- دينية (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من "الإناثة الإلهية" لها سلطة تعلو على كل نقد أو محاسبة شبيهة بتلك السلطة التي كان يتمتع بها رجال الإكليروس في أوروبا المسيحية الوسيطة قبل الإصلاح الديني والثورة²."

وهو ما عبر عنه بشكل صريح المودودي بقوله: "لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية³". وبذلك يكون، بحق، "أول مفكر إسلامي حديث يحدث انعطافاً في مفهوم السياسة والسلطة في الإسلام، خارج الدائرة الشيعية، ينتهي به إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي، وفكرة ولاية الفقيه، وإلى أن يتماهى مع نظرية "الحق الإلهي" التي كانت إيديولوجيا سياسية للدولة الدينية المسيحية في أوروبا قبل النهضة⁴."

يتحدد مبدأ الحاكمية، أول ما يتحدد، من منطلق أن "الله رسم للدولة الإسلامية هدفها وواجبها، وحرم على المسلمين الحاكمين أن يحكموا بغير ما أنزل الله وإلا كانوا كافرين، ظالمين، فاسقين"; إذ مهما صلينا وصمنا فرادى وتحاكمنا إلى القاضي الشرعي في شؤون أحوالنا الشخصية ثم "أعرضنا عن الشريعة في الفضاء

¹. محمد عابد الجابري، "العقل الأخلاقي العربي"، م، س، ص 144.

². المرجع نفسه، ص 205.

³. أبو الأعلى المودودي، "نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور"، م، س، ص 34.

⁴. عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص 205. أنظر: محمد ضريف، "الإسلاميون المغاربة: حسابات السياسة في العمل الإسلامي 1969-1999"، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999، ص 51.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

العام، في تسيير شؤون الحكم، في الاقتصاد، في الإدارة، في علاقتنا بالغير، في التعليم، في العادات، في وضع الدستور، في فروع القانون، فما جزاء من يؤمن ببعض كتاب الله ويكفر ببعض إلا خزي في الحياة الدنيا، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب¹."

فالأمر محسوم عند الإحيائيين؛ فلنسنا مسلمين "إن زعمنا أننا نعبده في الصلاة والزكاة ونحكم غير شريعته في الشأن العام"² وهنا يبدو التقاطع قويا بين مفهوم الحاكمية لدى عبد السلام ياسين³ ومفهومها لدى كل من أبي الأعلى المودودي⁴ وسيد قطب..

فنظام الحكم الإسلامي "لا ينفصل، لديهم جميعا، مبدأ وعملا عن باقي فروض الدين؛ الحكم الإسلامي عروة الدين ومستمسكه وجامعه"⁵، ولا يقلل من هذه الحقيقة وهذا اليقين كون السلطان قد "خذل القرآن وخاصمه في تاريخنا منذ بكوره" مادام أنصار هذا الخطاب موقنون أن أمر الأمة لن ينصلح "إلا برأب الصدع بين شريعة القرآن ووازع السلطان"⁶.

إن هذا الربط الوثيق بين الدين والسياسة قد نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العام، والفقه السياسي، إلى علم الكلام؛ بحيث تصير مسألة عقدية من مسائل أصول الدين.. ومعنى ذلك أن الخطاب السياسي للإحيائية الإسلامية لم يكتف بمجرد

¹ عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، م، س، ص 134-135.

² عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، م، س، ص 67.

³ مع أن عبد السلام ياسين لا يكاد يمثل إلا امتدادا للأطروحات الأساسية للمودودي وسيد قطب، وأن نصوص هؤلاء أكثر أصالة في التعبير على ما نحن بصدد، إلا أن تركيزنا عليه يستمد مقصديته من الحرص على إبراز عنصر الاستمرارية في هذا الضرب من التأويل السياسي لحقائق الإسلام. وهي الاستمرارية التي تحتاج منا المزيد من المسألة والتمحيص اهتداء بالمنهجية التي تربط التأويلات بشروطها السياسية وسياقاتها التاريخية.

⁴ أنظر: أبو الأعلى المودودي، "الخلافة والملك"، م، س، 1978. أبو الأعلى المودودي، "مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة"، م، س. أبو الأعلى المودودي، "الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة"، م، س.

⁵ عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، م، س، ص 239.

⁶ المرجع نفسه، ص 270.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى درجة إسباغه "طابعا قدسيا" على تلك العلاقة "لقطع الطريق على أي تساؤل حولها متقاطعا، في ذلك كما سلفت الإشارة، مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام".¹

وفي انتظار إقرار مبدأ الحاكمية، في مواجهة دولة القانون²، يجري العمل حثيثا لتأسيس "دولة القرآن" التي تقتضي "أن يجتهد المجتهدون أهل القرآن والسنة وهم على بصيرة من أمر الله تعالى ونهيه، ومن الواقع وبشاعته، ومن الصلاح المرجو وشروط ترويض الواقع القبيح عليه، فيقننوا الشريعة تقنيننا.. ويضعون بين يدي القوانين التفصيلية دستوراً يستهدي القرآن، لاشيء غير القرآن، ويستضيء بالسنة لاشيء غير السنة".³

وجب التنبيه هاهنا أن الاتجاه الإحيائي لا يهدف من وراء نقده لتضخم الطلب على السياسة والدولة إلى فك الارتباط بين الدين والسياسة، والدعوة والدولة، بقدر ما يسعى إلى تكريس أولوية الدين والدعوة على السياسة والدولة، أما الوحدة بينهما فتشكل مقصداً كلياً لدى زعماء هذا الاتجاه.⁴

¹. عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص 130. لا بد من التأكيد أن عبد السلام ياسين، كما تمت الإشارة إلى ذلك في موضع آخر، يأخذ مسافة واضحة من الفقه السياسي الشيعي حينما يؤكد "أن نظام الحكم الإسلامي.. هو نظام الشورى مؤسسته في القمة الخلافة. وللخليفة حقوق وواجبات. حقه أن يطاع فتجتمع كلمة الأمة، وتلتف جهود الأمة. واجبه أن يخضع للشورى، واجب المسلمين أن لا يولوا أحداً أمرهم إلا عن شورى". أنظر: عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، م، س، ص 239.

². يتضح ذلك من سياق تساؤل عبد السلام ياسين الاستنكاري: "هل نلتقي مع اللايبكيين الديمقراطيين عندما ينشدون دولة القانون ونشد نحن دولة القرآن؟ هل لنا معهم لقاء ونحن نضمها شورى قرآنية نبوية راشدية وهم يخطونها ديمقراطية لايبكية؟" أنظر: "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين"، م، س، ص 62-63.

³. عبد السلام ياسين، "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين"، م، س، ص 63.

⁴. يتساءل أحد رموز هذا الاتجاه متشوقاً: "أين تلك الوحدة التي تشخصت في النبوة والخلافة الراشدة حيث كان الداعي القرآني هو الأمر النهائي المسك بالسلطان خدمة للقرآن؟" دون أدنى مراعاة لخصوصية واستثنائية التجربة السياسية النبوية. أنظر: عبد السلام ياسين، "العدل: الإسلاميون والحكم"، م، س، ص 91.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

غير أن "سيادة القرآن" تكاد تختزل في سيادة فئة مخصوصة تشمل من جرت تسميتهم بـ"أهل القرآن": "السيادة للقرآن، وعلماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن. لهم السيادة والكلمة الأولى. ولرجال الحكم نترك نظام الحكم وأبهة البرتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة لينصرفوا إلى شغلهم. تحت النظر والمراقبة والتوجيه، والسيادة الفعلية والخلقية¹."

يتضح إلى أي مدى جاء هذا النص مكرسا لتراتبية هيراركية واضحة؛ فهو لا يكتفي بتأكيد السيادة المرجعية للقرآن وحاكميته التي لا يمكن الاعتراض عليها في كنف مجتمع مسلم متى ارتضى الإسلام بملء اختياره ومنتهى وعيه وأهليته.. إنما الاعتراض على اختزالها في فئة مخصوصة تصبح هي صاحبة السيادة الفعلية والكلمة الأولى، ذلك أن هذا الاتجاه يقر بما لا يدع مجالاً للتأويل أن "علماء الملة الخاشعون لله هم أهل القرآن ولهم السيادة والكلمة الأولى"، وهي ليست سيادة رمزية وأخلاقية، وإنما هي في الآن نفسه "سيادة فعلية وخلقية".

أما مظاهر هذه السيادة المتمثلة في مظاهر الحكم فتؤول للحكام وفي هذا يقول عبد السلام ياسين: "ولرجال الحكم نترك مظاهر الحكم وأبهة البرتوكول ومراتب الدولة ودواوين الإدارة.. الأمر الذي يعني أن سلطة رجال الحكم لا تستمد من الأمة صاحبة السيادة، وإنما من الفئة المخصوصة صاحبة السيادة الفعلية.

وهو تفويت للسلطة يقترب من مستوى التفضل والتنازل عن شيء لا رغبة ظاهرية لهم فيه رغم أنه يقع في حوزتهم وصميم نفوذهم أو بالأحرى، فهم "يتنازلون" عن سلطة يعتبرونها شكلية ولذلك فقد جرى نعتها بـ"مظاهر الحكم وأبهة البرتوكول" للإمساك بالسلطة الفعلية.. وهو ما جرى الإفصاح عنه بالقول: "لينصرفوا إلى شغلهم تحت النظر والمراقبة والتوجيه والسيادة الفعلية والخلقية"

¹. عبد السلام ياسين، "العدل: الإسلاميون والحكم"، م، س، ص 632.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

وغني عن البيان أن عبارة " لينصرفوا إلى شغلهم"، خاصة في السياق التداولي المغربي، تستبطن كل معاني التبعية والوصاية والتراتبية..¹

وتبعاً لذلك، فإن أولوية الدعوة على الدولة تجد ترجمتها هاهنا في أفضلية الداعية على السياسي؛ ما دام "علماء الدين" أسى من أهل المعارف الدنيوية الذين يصفهم بـ"الفضلاء" مهما بلغت قيمة معارفهم فإنها لاتسموا إلى مستوى "علم علماء الدين" الذين لا ينبغي أن ترتبط صفة العلم إلا بهم..²

كما يحذر من أن "يسرق الخبراء من خارج الدعوة المفاتيح فيصبح الأمر دولة بلا دعوة"، وذلك حينما يغدو "إشراف الدعوة على الدولة رخوا من بعيد. الأمر الذي يفيد، بمنطق المخالفة، أن إشراف الدعوة على الدولة يراد له أن يكون حديدياً مستحكماً يخضع فيه منطق السياسة النسبي لمنطق العقيدة المطلق وهنا يكمن مأزق الخطاب السياسي الإحيائي..

وهو الخطاب الذي يتحدث عن "الوطن الإيماني المشترك" القائم على "المواطنة القلبية"³ و"النسب الروحي" حيث لا تكتمل جماعة المسلمين "الخارجة من محضنها التربوي الروحي في المسجد" إلا في النظام السياسي الشوري.. كما لا "يكتمل المجتمع المدني إلا في النظام السياسي الديمقراطي"، وبينما يتمثل "العامل المؤسس في النظام

¹. أنظر: عبد السلام طویل، "العلمانية في الفكر الإسلامي المعاصر: عبد السلام ياسين نموذجاً"، ضمن كتاب، الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية"، تنسيق محمد مالكي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2008، ص179-226.

أنظر كذلك:

- Burhan Ghalioun, L islamisme et la crise de l autoritarisme", Paris, numéro spécial sur Politique et religion, dirigé par Georges Labica de la revue MM, avril 1995.

². المرجع نفسه، ص220.

³. المرجع نفسه، ص186.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

السياسي الشوري" في "الضمير الخلقى والنسب الروحي" فإن العامل المؤسس في النظام السياسي الديمقراطي الحقوقي القانوني هو العقلنة..¹

الملاحظ أن مفاهيم "الوطن الإيماني المشترك" و"المواطنة القلبية" و"النسب الروحي" تحيل كلها لمفهوم سيد قطب المركزي "جنسية المسلم عقيدته" الذي اتخذ منه عنوانا لفصل كتابه "معالم في الطريق" وفيه يؤكد أن "لا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوا في "الأمة المسلمة" في "دار الإسلام"، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيحة بينه وبين أهل الله.. ويواصل في نفس السياق أن "الوطن دار تحكّمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله.. هذا هو معنى الوطن اللائق "بالإنسان". والجنسية عقيدة ومنهاج حياة.

"ليخلص إلى "أنه لا إسلام في أرض لا يحكّمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته، ولا دار إسلام إلا التي يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه، وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية.. وليس بعد الحق إلا الضلال..²

والأهم من كل ما سبق، أن شرط الدخول في المواطنة الإيمانية والمجتمع الأخوي هو: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين﴾ (التوبة:11)³. ليتأكد بذلك أن المواطنة المؤهلة للانتماء للمجتمع الأخوي، الذي يشكل جوهر الاجتماع

¹ عبد السلام ياسين، "الشورى والديمقراطية"، م، س، ص 154.

² سيد قطب، "معالم في الطريق"، بيروت: دار الشروق، والدار البيضاء: دار الثقافة، ص 151-161. يقارن طارق البشري في نص بليغ وعميق بين سيد قطب وسلفه حسن البنا قائلا: "إن المسافة بين فكر البنا وفكر قطب كبيرة إلى الحد الذي تبدو فيه الفجوة بينهما غير قابلة للجسر، بل إلى الحد الذي يسوغ القول فيه إن العلاقة بينهما علاقة قطعية وانفصال؛ ففكر حسن البنا فكر انتشار وذبوع وارتباط بالناس بعامّة، وهو فكر توثيق العرى. وفكر سيد قطب فكر مجانية ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين. فكر حسن البنا فكر يزرع أرضا، وينثر حبا، ويسقي شجرا، وينتشر مع الشمس والهواء. أما فكر سيد قطب، فهو يحفر خندقا، ويبني قلاعاً عالية الأسوار سامقة الأبراج، قلوها ممتنعة. والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب (...). لقد تبلور الفكران، فكر الانتشار وفكر المصادمة. وقام كل على مسافة، ليؤدي الوظيفة التي ترشحها له الظروف في كل حال، وتنميا الأوضاع في كل أن".

أنظر: طارق البشري، "الملاحم العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر"، م، س، ص 33.

³ عبد السلام ياسين، "العدل: الإسلاميون والحكم"، م، س، ص 192.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

السياسي كما يتصوره ويدعوا إليه هذا الخطاب، إنما هي مواطنة دينية عقائدية قائمة على النسب الروحي.. وهو ما يتناقض، بشكل جلي، مع نموذج الاجتماع السياسي المنفتح والمتعدد الذي تؤسس صحيفة المدينة¹.

وتبرز الملامح العقائدية لنموذج الاجتماع السياسي الذي تؤسس له وتبشر به كتابات الإحيائية الإسلامية المحدثه، أكثر ما تبرز، من خلال العلاقة القوية التي تقيمها بين مفهومي "القومة على منهاج النبوة"، و"الولاية"؛ إذ لا قومة دون "ولاية" بما هي تضافر جماعي على الجهاد، وتوحيد للجهود، وتناصر وتفاعل لصيق بالواقع..

فهي "اللحام الكلي الجامع لوحدة المؤمنين حاملي الرسالة، المخاطبين بالقرآن المتأمرين بالمعروف المتناهين عنه.. فلا التوحيد بالاقتصاد، ولا بالقوة، ولا بالقومية، ولا بقانون الدستور، وقسم الوطنية، يستجيب للمعيار القرآني، بل الولاية هي اللحمة الجامعة هي القاعدة العاطفية الإيمانية"². وبالتالي فإن المبدأ المؤسس والحاكم للاجتماع السياسي الإسلامي وفقا لهذا التصور مبدأ عقائدي يقوم على مفهوم "الولاية" وليس مفهوما سياسيا بندمك على مفهوم المواطنة..

وغير بعيد عن هذا المعنى وصف الخميني الحكومة التي يناضل من أجلها بكونها "حكومة إلهية"، "موافقة لحكم الله"³ يقوم نظامها على مقتضى أحكام الإسلام، تتولى فيها نخبة الفقهاء، بناء على ولاية الفقيه، أمر الولاية العامة على الأمة.

¹. عبد السلام طویل، "إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر.."، مدارك، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2012، ص 127 وما بعدها.

². المرجع نفسه، ص253.

³. الموسوي الخميني، "الكوتر: مجموعة من خطابات الإمام الخميني التي تتضمن تسجيلاً لوقائع الثورة الإسلامية خلال الأعوام (1962-1978)، ج3، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، 1996، طهران، ص12. أنظر: عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص230.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

وهي نفسها الحكومة التي قامت في إيران منذ ثورتها؛ الحكومة التي تتركز فيها السلطة في يد "الولي الفقيه" مرشد الثورة وقائد الجمهورية، ولا يكاد يبقى فيها لرئيس الجمهورية المنتخب شيئا يذكر من سلطات رؤساء الجمهوريات.

فرغم أن الجمهورية الإسلامية تعتمد مبدأ الانتخاب لتشكيل "مجلس الشورى" ورئاسة الجمهورية، إلا أن الصلاحيات الدستورية لـ"مجلس الشورى" ورئيس الجمهورية تبدو محدودة أمام سلطات "الولي الفقيه" أو "مرشد الثورة" الذي يملك صلاحية حل البرلمان وعزل رئيس الجمهورية، كما يقود الجيش و"الحرس الثوري"، وغيرها من المؤسسات الأمنية والإعلامية، والدينية (حق الفتيا).. بل إن سلطتهما لا تضاهي حتى سلطة "مجلس الخبراء" الذي يعد هيئة لتمثيل رجال الدين، أو سلطة "مجلس تشخيص مصلحة النظام".¹

لقد كرست نظرية "ولاية الفقيه" نموذج الدولة الثيوقراطية من خلال القول بـ"الحق الإلهي" وفرض إكليروس شيعي على رأس النظام السياسي.. وتبعاً لذلك فلا تمثل السلطة حقاً مدنياً وسياسياً عاماً، وإنما تعكس حقاً دينياً لمن يتمتعون بحق الولاية وهم أوصياء النبي والإمام في زمن الغيبة. والولاية تعد وفقاً للفقهاء السياسي الشيعي من أصول الدين وأركان الإسلام، فهي بهذا المعنى تعد مسألة عقدية..

كما أن سلطة الفقهاء "الأوصياء" ليست مستمدة من الأمة، بل من "الوصية"، ولذلك فهي قائمة على أحكام الدين باعتبارهم ممثليه الرسميين، وليس للأمة أن تشاركهم أو تراقبهم أو تحاسبهم²..

¹. Azdeh Niknam, "Le statut de la Charia en Iran: de L'islamisme au post islamisme", Esprit, Paris, N° 277, 2001, p. 139-153.

². إن هذا الاتجاه العام لا يلغي بعض الاجتهادات الجريئة في الفقه السياسي الشيعي التي قالت بسيادة الأمة وولايتها عن نفسها، كما دافعت عن المشروعية الديمقراطية الدستورية..أنظر بوجه خاص: محمد مهدي شمس الدين، السيد حسين فضل الله، وقبلهما محمد حسين النائيني..

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

لم تكتف نظرية "ولاية الفقيه" بوراثنة نظرية "الإمامة" في إقامة التماهي بين النبي والإمام "المعصوم"، وإنما أضافت عليها تماهيا جديدا بين الفقيه المجتهد الجامع للشرائط، وبين النبي والإمام. لترتفع دولة الفقهاء و"الحكومة الإسلامية"، بذلك، إلى "مرتبة من القداسة" التي تعد خاصية مميزة لكل "دولة دينية" لا تكون الأمة مرجعها وإنما الفقيه النائب عن الإمام والنبي..

وليس غريبا أن نتقل مع "ولاية الفقيه" من عصمة إمام لا يخطئ؟! إلى عصمة دولة لا تحاسب من قبل شعبها ونوابه؛ لأنها أيضا لا تخطئ، ومن هنا نفهم كيف أن إسقاط الشورى والاستعاضة منها بمبدأ "التعيين" ظل حاكما وعي فقهاء الشيعة حتى اليوم على الرغم من أن "ولاية الفقيه" حررتهم من مأزق "الغيبة الكبرى"..¹

الملاحظ أن خطاب الحاكمية يتقاطع، كما سلفت الإشارة، مع خطاب "ولاية الفقيه" وخطاب الإمامة الشيعي بوجه عام؛ من حيث تعبيرهما المشترك عن تصور سياسي موحد لدولة دينية تقوم على فكرة "الحق الإلهي": أي على دولة الحاكم فيها هو الله وشرعة الإسلام، والقائمون على أمر الولاية فيها هم رجال الدين.

مع فارق أساسي بين الخطابين؛ فبينما نجد "ولاية الفقيه" متواصلة مع تراثها الفقهي الإمامي في الكثير من عناصرها وأسسها، فإننا نلفي "الحاكمية" منقطعة بشكل جلي عن تراثها الفقهي السني قديمه وحديثه، مقابل تواصلها مع المذهب الشيعي حول الإمامة والسلطة.

وهو التواصل الذي يبرر اشتراكهما في التنظير لنموذج سلطة واحد يشرع لقيام "كهنوت إسلامي"² يقوم على ادعاء الوكالة عن الله في الولاية الدينية أو السياسية، ومن ثم الحكم باسمه فيما يوازي القول بنظرية "الحق الإلهي" في تعبيرها المسيحي القرسطي..

¹. عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص 232.

². المرجع نفسه، ص 234.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

والواقع أن مذهب الشيعة في الإمامة القائم على العصمة لا يجد ما يبرره أو يشرعنه في الإسلام، وأن مصدر نظريتهم سابق على الإسلام بحيث يعود إلى "الكسروية الفارسية" التي عادة ما يجري حكم كسرى في إطارها بمقتضى "الحق الإلهي". كما يعود إلى "القبصرية الرومانية" قبل أن تعتنق المسيحية حينما "كانت ذات الإمبراطور مقدسة إلهية".¹

وفي هذا السياق تذهب الأدبيات السنية الحديثة والمعاصرة إلى أن الجانب السياسي أو الدنيوي في الممارسة النبوية داخل دولة المدينة لم يكن مشمولاً بالعصمة على غرار الجانب الديني؛ وذلك انطلاقاً من التمييز القاطع التي تقيمه هذه الأدبيات بين "الرسالة" و"السياسة" بين الدين والدولة؛ بحيث أن الرسالة تقوم على وجود نبي معصوم يوحي إليه.. بينما تفترض السياسة وجود قائد سياسي يجتهد ويستشير فيما لم يرد فيه نص..

وبناء على هذا التمييز فإن السنة النبوية "منها ما هو دين ومنها ما هو سياسة"؛ بحيث أن ما اندرج منها تحت أمور السياسة وشؤون الدنيا لا يعد ديناً.. وإنما شأننا دنيوياً يقوم على الرأي والاجتهاد..²

وهو ما يؤكد "برانية فكرة السلطة الدينية عن الإسلام" وينسف أزعومتي "الحاكمية" و"ولاية الفقيه"، بل ويسائل بجديّة مفهوم "الدولة الإسلامية" المعاصر نفسه؛ باعتبارها دولة الشريعة والشورى؛ من منطلق أن الإسلام، هنا، ليس مجرد صفة خارجية أو ملحقة بها، بل هو فيها المحتوى والمضمون؛ كما أن وصفها بالإسلامية لم يكن بكونها دولة المسلمين.. لأن المسلمين يمكن أن يقيموا دولة مدنية من دون أن يتخلوا عن إسلامهم متى أقاموا التمييز بين الديني والسياسي.³

¹. محمد عمارة، "الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية"، القاهرة: دار الشروق، 1988، ص 80-81.

². المرجع نفسه، ص 16-17.

³. عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص 237.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

خامسا: الدولة الإسلامية دولة مدنية أم دولة دينية؟

مع أن الفقه السياسي الإسلامي المعاصر يتفاعل مع هذه الاعتراضات والتحفظات بشكل إيجابي لا يخلو من نفس تجديدي يسعى لرسم فواصل دقيقة بين المفهومين مستخلصا أن "الفرق الأساسي بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية هو أن الأولى تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، بينما في الثانية.. فإن الله مصدر القانون، بينما الأمة مصدر السلطة. ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع، والحاكم في المقدمة منهم"¹، إلا أن لمعترض أن يعترض: ألا يعد القول بأن الأمة مصدر للسلطة غير ذي موضوع، متى كانت الشريعة هي مرجعية تلك السلطة، ومادامت الشورى، في أفضل حالات التعبير عنها، هي النظام السياسي المطابق لدولة تمثل الشريعة مرجعها القانوني؟

رغم كل التراث النقدي للسلطة الدينية في أدبيات الفقه السياسي الحديث والمعاصر من خلال السعي "لإسقاط فكرة العصمة وانتماء السياسة والإمامة إلى أصول الدين" والتأكيد، بالمقابل، على الطبيعة المدنية للسلطة في الإسلام، إلا أن الاعتراض على هذا التصور يظل قائما بدعوى أن هذا التراث التجديدي رغم جرأته لا يملك أن ينفي انشداد الدولة إلى الإسلام، ولا أن ينفي حاجة الإسلام إلى الدولة².

خاصة وأن محاولة دعاة الدولة الإسلامية الرامية إلى تمييزها عن الدولة الدينية لم تنجح في تبديد الاستفهام الذي طرحه تسميتها بالإسلامية؛ لأنه من داخل هذه الهوية الدينية للدولة يمكن لأنواع أخرى من "الحاكمية" أن تخرج إلى الوجود كما خرجت "حاكمية" قطب من التباسات مفهوم البنا وعبد القادر عودة للدولة

¹. فهدى هويدي، "الإسلام والديمقراطية"، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993، ص185.

². عبد الإله بلقزيز، "الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر"، م، س، ص238.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

الإسلامية.. ولذلك، يبدو لهذا الرأي أن "الحدود بين المفهومين والنموذجين ما زالت مفتوحة في غياب رسم دقيق للتخوم بينهما في الخطاب الإسلامي المعاصر¹."

إن جوهر هذا الاعتراض ينصب، كما هو جلي، على طبيعة المرجعية الحاكمة لطبيعة السلطة والنظام السياسي في الإسلام؛ وكأن هذه المرجعية ليست موضوع اختيار أصلي يتأسس عليه "تعاقد سياسي" واضح المعالم؛ بحيث أن "البيعة في الإسلام، سواء بيعة النبي في العقبة (الأولى والثانية)، والمعاهدة المعروفة بـ"صحيفة النبي"، ومبايعة أبي بكر خليفة للنبي، ومبايعة عمر ثم عثمان ثم علي، كل ذلك تم بعد مشاورات وتسويات واشتراط شروط²."

إن هذه الطبيعة التعاقدية القائمة على الاختيار الأصلي لنوعية الاجتماع السياسي هي التي جعلت الفقه السياسي المعاصر يعتبر أن الإقرار بأن المصدر الأساسي والمرجعية الحاكمة للقانون الإسلامي هي الكتاب والسنة "لا يعني مصادرة جهد البشر، أو إغلاق الباب دون الاستفادة من المصادر الأخرى، وإنما يعني أن القرآن والسنة هما الإطار المرجعي الذي يهتدي به؛ بحيث يشترط في كل الأحوال ألا يتعارض الجهد البشري المبذول مع ما هو قطعي الثبوت والدلالة.. ولا مع مقاصد الشريعة في نهاية المطاف" خاصة وأن أي قانون لا بد له من مصدر ومرجعية حاكمة³..

غير أن الفاحص لأكثر أدبيات الفقه السياسي الإسلامي المعاصر انفتاحاً يلحظ حالة من التوتر وعدم الوضوح فيما يتصل بطبيعة الحكم والسلطة في الإسلام؛ ففي الوقت الذي يجري فيه التشديد على مدنية السلطة في الإسلام يجري التأكيد على أن "حاكمية الشريعة في الدولة شرط لتحقيق الإيمان بالدين"؛ بدعوى أن "الإسلام ليس بالدين الذي نزل ليقف الرسول به عند حدود البلاغ.. وإنما هو دين جاء ليقممه

¹ المرجع نفسه، ص 239.

² محمد عابد الجابري، "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"، نقد العقل العربي (4)، م، س، ص 227.

³ فهبي هويدي، "للإسلام والديمقراطية"، م، س، ص 186.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

الناس معيارا حاكما للعمران، وليجسد نظما وسياسات في الدنيا، وأعمالا ترد عليهم يوم القيامة.."

فإسلامية الدولة، وفقا لهذا التصور، "ليست مجرد سبيل لتحقيق المصلحة الدنيوية، وإنما هي تكليف من تكاليف الدين" أكثر من ذلك، فإن هذا الفقه يذهب إلى حد الجزم أن هناك "تعاقد قرآني بين الأمة وبين أولي الأمر على إقامة "الدولة الإسلامية"¹.

غير أن هذا التوتر سرعان ما جرى تفسيره بخصوصية العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام؛ حيث تتميز الدولة عن النبوة والرسالة، بكون الأولى اختيارا بشريا وبناء مدنيا، وبكون الثانية اصطفااء إلهيا لا شأن للناس فيه، وبكون الدولة ثمرة للاجتهاد البشري، بينما الدين وضع إلهي..

على سبيل الختم:

بالإضافة إلى أهمية تأكيد الطبيعة المدنية للسلطة والحكم في الإسلام، خلافا للمقاربة الإحيائية، فإن بالإمكان نسبة المجتمع المدني إلى المدينة، ليس على أسس القرابة اللغوية فحسب، ولكن لأن المدينة ليست مكانا اجتماعيا فحسب، وإنما هي الميدان الذي تتبلور فيه الجماعة قلبا وقالبا. علما بأن الانتماء إلى الجماعة لا يعني بالضرورة الانتماء إلى الدولة، خاصة في التجربة التاريخية العربية الإسلامية؛ إذ نجد في الأمة والجماعة الأسس التي ينهض عليها المجتمع المدني..

لا سيما حينما نأخذ بافتراض أن القرآن والسنة لم يوجها أي خطاب إلى الحكومة، ولكن الخطابات كلها موجهة إلى الأمة، وما الحكومة سوى أداة من أدوات كثيرة تصطنعها الأمة لأداء مهمة الاستخلاف في إقامة الحق والعدل وسائر أحكام الشريعة ومقاصدها الكبرى في حفظ الدين والعقل والنفس والمال والحرية..ذلك أن

¹. محمد عمارة، "الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين"، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط1،

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

مركز الثقل في البنية الإسلامية ليس سلطة الحكومة بل سلطة المجتمع الإسلامي، وذلك من خلال ما خوله الإسلام للأمة، أفراداً وجماعة، من حقوق لا سلطان للدولة عليها.

والذي يؤكد هذا العمق المشترك بين "الديني والمديني" في الإسلام أنه بقدر امتلاء التراث الإسلامي، قرآناً وسنة، بشواهد ضد النمط الرعوي، والحالة البدوية الخالصة الناجمة عنه والمحكومة بأعراف القبيلة وجفاء البادية؛ فإنه يحفل بالمقابل وبوعي شديد الوضوح، بشواهد تؤكد طبيعته الحضارية ورسالته التحضيرية¹.

ولعل من أبرز هذه الشواهد تأكيد القرآن الكريم أن جميع الرسل الموحى إليهم من الله لا يتم اختيارهم إلا من أهل الحضرة: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم من أهل القرى﴾ [سورة يوسف: آية: 9- 10]، والقرى هي المدن في المصطلح القرآني؛ وذلك معنى وصفه مكة المكرمة بأهل القرى. وقوله تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك قرءانا عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها﴾ [الشورى: 7] ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا﴾ [القصص: 59] فالبعثة إذن لا تكون مطلقة إلا في أم الحواضر، أي المركز الحضاري بلغة العصر.

ذلك لأن معظم التكاليف الدينية في الإسلام لا يمكن تأديتها على الوجه الأكمل، إلا إذا كان المرء مقيماً مستقراً في مدينة أو حاضرة. وعندما يدخل في سفر تخفف التكاليف وتقصّر. بحيث أن السفر يمثل حالة وسطى بين الاستقرار الحضري، والتنقل البدوي، ولهذا فإن "تكاليف الدين تختلف في الحضر عنها في السفر عنها في البادية. ففي كل من السفر والبداءة لا يكون الإنسان فيهما مستقراً قادراً على أداء

¹. محمد جابر الأنصاري، "التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمته"، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. 1999، 2، ص: 125 إلى 150.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طويل

التكاليف الشرعية المطلوبة منه، لهذا تقصر الصلاة ويباح الفطر في رمضان ولا تجب صلاة الجمعة¹.

هذا الارتباط العضوي بين طبيعة التعاليم الإسلامية والحياة الحضارية في المدن، مرده أساسا إلى تلك الحقيقة المحورية والأساسية التي قررت موقف الإسلام من هذه المواجهة بين البادية والحاضرة، وهي أن "حياة البدو تجعل من الصعب على الشخص، إن لم يكن من المستحيل، أن يصبح مسلما حقيقيا".

ويتأكد هذا الربط العضوي، في التصور الإسلامي، بين الحياة الدينية والحياة المدنية من خلال تحريم الإسلام وسيلة الاكتساب الأساسية في البداوة وهي الغارة والسلب والنهب، وإعلائه من قيمة احترام العمل بما يتفق مع حياة الإنتاج في المدينة، وكذا نقضه النظرة البدوية المحترقة للعمل المني بمختلف أنواعه، والشواهد في هذا الخصوص كثيرة، من نصوص قرآنية وحديثية ووقائع تاريخية.

فضلا عن الدلالة الفقهية والأصولية لمفهوم الجماعة، يفرض "مفهوم المجتمع المدني" بدلالاته الحديثة و "المجتمع الأهلي" بمعانيه القديمة، الاهتمام بالدلالة الاجتماعية لمفهوم الجماعة. وذلك يوضح أن التأكيد القرآني على قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنحى التربوي البارز الذي يلح على وحدة المشاعر العامة، وإبراز الألفة والأخوة والرابطة العضوية، بما هي ملامح لا ينبغي تجاهلها أو إهمالها في العلاقات الاجتماعية والإنسانية بين أفراد الأمة، كل ذلك يساعدنا على فتح باب التأويل الاجتماعي على مصراعيه².

¹. المرجع نفسه، ص129.

². أنظر: عبد السلام طويل، "المجتمع المدني والدولة: دراسة مقارنة بين النموذج الحضاري الغربي والنموذج الحضاري العربي الإسلامي"، مجلة البحوث والدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، العدد34، 2000، ص168-176.

الدولة المدنية وسؤال المرجعية..... عبد السلام طویل

وهنا تبرز الأهمية القصوى للوعي بصراع التأويلات حول الإسلام بوجه خاص، والتراث العربي الإسلامي بوجه عام؛ وما يقتضيه ذلك من حرص على تدعيم أكثر التأويلات عقلانية ومقاصدية لديننا وتراثنا.. وأكثرها انسجاماً مع روح وقيم العصر..
والوعي بأن دائرة العفو أو الفراغ التشريعي، في مجال النظرية السياسية الإسلامية، وتديير الشأن العام للجماعة في الإسلام، بالغة الاتساع، كما تندرج ضمن المجال التوفيقي الاجتهادي، القائم على معايير العقل، والمصلحة، ومقاصد الإسلام الكبرى في الحرية، والعدالة، والمساواة، والكرامة الإنسانية..

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

إشكالية الحرية السياسية في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية

عبد الرحيم العلام،
أستاذ الفكر السياسي والقانون
الدستوري
جامعة القاضي عياض

يقول المؤرخ المغربي أحمد الناصري: «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها قطعاً تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً... واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه، وبينها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم»¹

ويقول المؤرخ التونسي ابن أبي ضياف «لذلك قالت حكماء الإفرنج: الرأي حر، ثم يعلق: «لا يخفي أن الرق في نفسه غير قاذح في الفطرة الإنسانية، ولا ينافي أخلاق الكمال والدين لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل»².

يتضح من النصين الذين استهلنا بهما هذه الدراسة أنه إلى أمدٍ قريب لا يزال الفكر الإسلامي متوجساً من مسألة الحرية، وحيناً من استمرارها أو تبيئتها ضمن البيئة العربية الإسلامية. وإن كان سؤال الأسئلة الذي يفرض علينا نفسه في هذا السياق هو: إذا كان هذا هو حال بعض الفكر الإسلامي الحديث حيال مفهوم الحرية، فما هو موقف الفكر الإسلامي الكلاسيكي من هذه التيمة؟ ويتفرع عن هذا السؤال سؤال آخر مكمل: ما هو الوضع الذي آلت إليه ممارسة الحرية بوجه عام والحرية السياسية بوجه خاص ضمن المجال السياسي للمسلمين؟

¹ الناصري: الاستقصاء، الدار البيضاء، 1945، ج 9/ ص 114 و115. اقتبس عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الطبعة 5، 1993، ص 11

² ابن أبي ضياف: الإتحاف، تونس، ج 1، ص 23. عن العروي: مفهوم الحرية، ص 12.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

بداية، لا بد من توضيح أننا لسنا بصدد بحث مفهوم الحرية بشتى تجلياته، وإنما بحثنا ينصب بشكل أساس على تناول مفهوم الحرية السياسية مع التعرّيج، بما يسمح به المجال وبما يُسهّم في معالجة الإشكالية، على بعض تمظهرات الحرية من قبيل حرية الفكر والعقيدة. كما يجدر التنويه أننا سنركّز، من أجل الإحاطة بالموضوع، على بعض الدراسات التي تناولت مسألة الحرية بشكل عام والحرية لدى المسلمين بشكل خاص، محاولين تركيب ما قد يكون تفرّق في هذه الدراسات¹، ومن تمّ الخلوص إلى نتائج من شأنها تأكيد أو نفي الفرضية التي انطلقنا منها وهي المتعلقة بغياب مفهوم الحرية ممارسة وفكراً في تجربة المسلمين، ولهذا نقترح الاشتغال على الموضوع وفق المحاور التالية: أولاً: تعريفات؛ ثانياً، مفهوم الحرية في الفكر الغربي؛ ثالثاً، الحرية السياسية في الفكر والممارسة السياسية لدى المسلمين؛ رابعاً: الحرية في الفلسفة السياسية الإسلامية؛ ثم الانتهاء إلى بعض الأفكار الختامية.

أولاً: تعريفات.

إننا على وعي تام بأن ما نحن مقبلون عليه لا يمكن حسمه من خلال القواميس اللغوية، وذلك لكون البحث في المفاهيم² يستدعي تتبّع الممارسة الواقعية وليس فقط اللغوية. حقا، إن اللغة تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ ولذلك لا يمكن إنكار أهمية التحليل اللغوي، لكن يجب في الوقت نفسه الانتباه إلى حدوده. إذ يعتقد الكثيرون، حسب عبد الله العروبي، "أننا نذهب طبيعياً من الكلمة إلى المفهوم.

¹ نشير هنا إلى كتاب "الحرية في الإسلام" لفرانز روزانتال، وكتاب "مفهوم الحرية" لعبد الله العروبي، وكتاب "السلطة في الإسلام لعبد الجواد ياسين"، وكتاب "لغة السياسة في الإسلام" لبرنارد لويس، فضلا عن كتابات أخرى توسّلنا بها كمراجع إضافية.

² يقصد بالمفهوم فلسفياً: معرفة الشيء على وجهه، ومنه مشكلة الفهم. وبوجه عام: ما يتكون لدى شخص ما عندما يكون قادراً على الفهم والتعبير عنه باقتدار لغوي. وعبر تاريخ الفكر الفلسفي، كان سقراط أول فيلسوف يقوم بالتركيز على التصورات المحيرة المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، بيروت، 1979، ص 189. عن ياسر قنصوه: إشكالية المفاهيم المعاصرة: تحولات التفكير أم انحرافات؟ مجلة التسامح، ع 27، 2009.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

هل هذا صحيح؟ كيف نستطيع أن نحدد المجال اللغوي الذي يجب أن نحلله لو لم يكن عندنا مفهوم مسبق؟" ويضيف العروي، "من أشار علينا بفتح القاموس في مادة حرّز لو لم نكن نعرف أن كلمة حرية هي التي تعبّر عن المفهوم الذي هو موجود في أذهاننا، والمفهوم الموجود بالطبع في أذهان المستشرقين هو المفهوم اللبرالي للحرية. هل يجب أن نتعجب إذن إن لم نجد في القاموس ما تصورناه مسبقا في أذهاننا؟"¹

لتحرير هذه الأسئلة لابد أولا من التوجّه رأسا صوب القواميس العربية للتأكد من خلوها أو تضمّنها لما قد يتوافق والمفهوم الغربي لكلمة «حرية»، على الرغم من أننا مُلزمون في مرحلة ثانية بتحرير مفهوم الحرية في الثقافة الغربية نفسها، حتى نتبيّن ما استشكل علينا لغويا ومفهوميا.

تُعفينا بعض الدراسات التي رجع أصحابها إلى المراجع اللغوية من أجل تتبع كلمة «الحرية» في مصادرها، من إعادة البحث في الموضوع، سيما وأنا لسنا بصدد التحرير اللغوي، وإنما هدفنا الحرية كمفهوم وممارسة تاريخية، وإن كانت العودة إلى المصادر الأصلية في هذا المجال من شأنها تعميق الدراسة، إلا أن المجال لم يتح لنا أكثر مما بحثناه.

إن الآراء المسجّلة حول الموقف من الحرية متناثرة هنا وهناك في ثنايا المؤلفات الإسلامية؛ وقد تتبع أحد المتخصصين في الموضوع، هذه الآراء وأعاد تجميعها وتنظيمها. دون أن يعني ذلك أنه قام بالاستقصاء الكامل لكافة مواطنها. بل كان تركيزه على ما أسماه "الشخصيات الجذّابة التي كانت لها أحيانا مواقف متفرّدة فيما يتّصل

¹العروي: مفهوم الحرية، ص 14

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

بالموضوع"¹. ومع هذا، فإننا نأمل أن نستطيع من خلال أبحاث مستقبلية استعادة البحث في هذا المجال بدل الاقتصار على ما أنتج قديما أو حديثا.

في هذا السياق يقول روزانتال: «تظهر تعريفات الحرية في عدد من المواطنين، وتعكس اتجاهات متباينة في عالم الفكر الإسلامي. لكن هذه التعريفات ليست بالتنوع والتردد الذي يأمله الباحث، ذلك أن تتبعها في بعض الأماكن التي يتوقع وجودها فيها يبقى بغير طائل. ففي رسالة الكندي حول الحدود على سبيل المثال لا نجد شيئا عن الحرية، كما أن الكلمة لا توجد في قواميس التعريفات التي وضعها الفلاسفة المسلمون. أما الفقهاء في كتبهم الأصولية فيوردون قوائم بالتعريفات، إلا أنه ليس من المدهش ألا تكون تعريفات الحرية مضمّنة فيها، لأنها لم تكن مصطلحا فنيا أساسيا في هذا المجال»².

المستفاد من هذا التقرير أن القواميس اللغوية العربية التي رامت تعريف «الحر» و«الحرية»، وعلى الرغم من كثرتها وتعددها، إلا أنها لا تُفيد في إخراج مصطلحي «الحر» و«الحرية» من المقابلة بينهما وبين اصطلاحي «العبد» و«العبودية»؛ إذ لم يكن مصطلح الحرية حاضرا في الاستخدام التقليدي إلا بمعنى واحدا هو المعنى المقابل للعبودية، فالإنسان «الحر» هو من ليس عبدا بالمفهوم القانوني الفقهي³.

¹ فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، ط 2، دار المدار الإسلامي، 2007 ص 16.

² قارن على سبيل المثال قائمة تعريفات ابن حزم: إحكام الأحكام، القاهرة 1345، 5/1 وما بعدها. عن روزنتال: الحرية، ص 37.

³ وردت مشتقات اللفظة في القرآن 8 مرات، وفيما عدا الآية 35 من آل عمران فإن الآيات الأخرى كانت جميعها تشيرا إلى المعنى المقابل للعبودية أي العبد. أما في آية آل عمران [إذ قالت امرأة آل عمران إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم] فإن محررا تعني خالصا مفرغا للعبادة، وهو استخدام خام لأصل المادة لغويا يرجع بها إلى معنى الطلاقة من القيد بوجه عام. عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام (2) نقد النظرية السياسية، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت 2009 ص: 67.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

نجد هذا التأويل مثلا عند الجرجاني الذي يقول: "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار. وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المراتدات لفناء إرادتهم في إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار"¹.

تظهر الحرية في التحديدات اللغوية ذات الخلفية الفقهية الدينية كميزة للإنسان الأخلاقي، حيث تقترن حرية الإنسان بالسّمات الخيرة، في مقابل السمات الشريرة التي يتّصف بها العبد. ولم يختلف الأمر كثيرا عند من يسمّهم أركون بـ«دعاة النزعة الإنسية في الفكر الإسلامي» فابن مسكويه مثلا، يُعرّف الرّجل الحرّ بأنه الرجل المتحرّر من سيطرة الشهوات الحيوانية القوية، وذهب إلى أن الحرّية "فضيلة السخاء، وأنها أحد فروع العقّة. فهو يرى الحرية على نحو يجعلها فيه مرتبطة بزوال الملكية أو الامتلاك على النفس، كما يجعل زوالها معلقا على مدى ما يمتلكه أو يميل إليه الإنسان..."².

وفي السياق ذاته، حاول الراغب الأصفهاني في معجمه لمفردات القرآن أن يقدم تعريفا للحرية يقيم تمايزا بين بعدها الشرعي وبعدها الأخلاقي، حيث حدد الحرّ أولا بأنه يقابل العبد ثم فرق بين ضربين للحرية³. أما فخر الدين الرازي فإنه يقدّم لنا تعريفا فلسفيا للحرية لا يخرج عن ما يراه حرية للنفس وهو ما يقع ضمن التقليد الأخلاقي الذي يربط الحرية بما هو ذاتي؛ ففوق الرازي تعني حرية النفس «إما ألا تكون الأخيرة تائقة بغيريتها إلى الأمور البدنية، وإما أن تكون تائقة، فالتى تكون تائقة هي

¹ روزنتال: الحرية في الإسلام، ص 52

² نفسه، ص 148

³ الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن (القاهرة 1324) 1/109. عن روزنتال: الحرية...ص 49.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

الحرية وإنما سمّينا هذه الحالة بالحرية، لأن الحرية في اللغة تقال عن ما يقابل العبودية...»¹.

ولقد لاحظ عبد الجواد ياسين، بحق، أنه على مستوى علم الكلام، وهو علم تجريد نظري، لم يستخدم مصطلح الحرية كمقابل للجبر. وعلى مدى الجدل الكلامي حول هذه القضية بين المعتزلة والجهمية والأشاعرة لم يبرز مصطلح "حرية الإرادة"، واستخدمت في مقابل الجبر مصطلحات أخرى مثل «خلق الأفعال» و«القدر» و«الاختيار»؛ فالجبر في تعريف الأشاعرة هو نفي «الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى»²، أما الاختيار فيشرحه الشهرستاني عن المعتزلة بأن «الباري تعالى عارف، ولا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر، الطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله»³. فالمسألة إذن، يضيف ياسين، تتعلق بالقدرة أكثر مما تتصل بالإرادة، من حيث هي تبحث في إطار العلاقة بين الإنسان العبد المخلوق وبين الله المقتدر الخالق وفقاً لتقنيات علم الكلام الدينية⁴.

وإذا ما أردنا مسaire عبد الله العروي في تمثّيه المتّصل بكوننا بحثنا في القاموس عن مادة "حرّر" فقط لأننا كنا نعلم أنها تقابل الكلمة الأوربية التي تعبّر عن مفهوم الحرية كما نتصوره مبدئياً، واستخلصنا من القاموس أن الكلمة العربية ضيقة بالنسبة للمفهوم الغربي. ونتساءل أيضاً مع العروي: أو لم نرتكب هنا خطأ منهجياً؟ أولم يكن التحليل اللغوي ناقصاً؟ أولم يكن من الواجب علينا أن نتحقّق من عدم

¹ فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية (حيدر آباد 1343 هـ) أورده روزانتال في الحرية في الإسلام. ص 51

² الشهرستاني، الملل والنحل، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت 2004، ص 67.

³ نفسه ص. 68.

⁴ ياسين: السلطة 2 (م.س) ص 32.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

وجود مفردات أخرى تُشارك مفهوم الحرية كما تتمثله حالياً؟ علينا، والحديث للعروبي، أن نتقل من اللغة إلى الثقافة ومن الثقافة إلى التاريخ الوقائعي، بحثاً عن كلمات أخرى، عن رموز أخرى، مرادفة لكلمة حرية في مفهومها الحالي¹. ولتجنّب هذه المحاذير، قمنا بمحاولة لاستجلاء بعض المفردات التي من شأنها قراءة الموضوع من زاوية مغايرة. فبصرف النظر عن ما ألمعنا إليه سلفاً، فيما يتّصل بكون التحديدات اللغوية والتنظيرات الفقهية لم تُخرج كلمة الحرية عن سياق «التحرر من الرغبات الدنيا» و «حب الشهوات والتعلق بالحياة»، حيث لم يُقابل الفقهاء مسألة الإلزام بالواجبات الدينية بمفهوم الحرية، وإنما جعلوا ذلك مقابلاً لمفردة «الاباحة»، وبه تمّ تنظيم العلاقة بين الإله "المُبِيح" والإنسان المتلقي «المباح له»، فإن هناك بالفعل كلمات أخرى متعدّدة من شأنها التدليل على حرية الإنسان لكن بما هي مقابلٌ للعبودية، من قبيل "التخلية وإطلاق السراح، والاعتناق، والخلاص". والفكرة الأخيرة متصمّنة في الجذر "خلص" الذي يستخدم عادة لشرح كلمة حر. أما الاختيار فهو مصطلح فني ذو أهمية خاصة، ذلك لأنه يشير إلى الإرادة الحرة، ففي المناقشات التي أثيرت حول "حرية الإرادة" استخدمت كلمة "إرادة" أيضاً بالمعنى نفسه².

يمكن إرجاع ذلك إلى أن الفكر الإسلامي لم ينظر إلى «الاختيار» بالموازاة مع الحرية ولا اعتبره أحد مظاهر ذلك الترتيب المعقد لها بل بقي اصطلاحاً محدود الاستخدام. أضف إلى ذلك، يقول روزانتال: «أن المصطلح فقد الكثير من زخمه المضموني تحت تأثير توجيهات الفكر الكلامي الإسلامي المتعلق بالإرادة الحرة. لقد حددت الإرادة الحرة هذه لتعني القدرة على الاختيار في موقف ما»³، حيث كانت مسألة «الجبر» معروفة لدى العرب قبل الإسلام، كما تنبّه إلى ذلك صاحب كتاب «الحرية في

¹ العروبي: مفهوم الحرية، ص 14

² روزانتال: الحرية في الإسلام، ص 31

³ نفسه، ص 32

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

الإسلام: «إذ عنى الجبر «سلبا تاما للإرادة الحرة، ولقد كانت هذه الفكرة أوضح مفهوم ميتافيزيقي عندهم. لهذا السبب فإن جبرية ما قبل الإسلام كانت موضوع دراسات حديثة مستفيضة نسبيا. وهذه الدراسات لم تتعرض على أي حال لمفهوم الحرية»¹.

ولتفسير هذا المنحى في النظر إلى فكرة «الحرية»، يقترح روزنتال أن نبحث عن أصل مفهوم الحرية في النطاق القانوني وفي عصور ما قبل التاريخ؛ فالإنسان الحر في رأيه. كان من الوجهة القانونية مختلفا عن العبد الذي كان ملكا له؛ لذا فإن تعريف الحرية لا يثير أية مشكلات عندما توجد العبودية باعتبارها مؤسسة، لأن الحرية في هذه الحالة هي كون الإنسان حرا في مقابل أن يكون عبدا. ولقد كان فهم الحرية بهذا المعنى واضحا تماما ومقبولا بشكل عام، واحتاج الأمر إلى جهود عقلية كبيرة للابتعاد عنه ولإعطاء «الحرية» مفهوما جديدا يوسع من معنى المفهوم القديم لها. إذ تمكّنوا من دفع الحرية على الطريق الذي جعلها إحدى الأيديولوجيات التي تحدّد المسار التاريخي للعالم.²

يعود بنا هذا الطرح التاريخي لقضية الحرية، وربطها بالوجود المؤسّستي للعبودية، إلى البدايات الأولى لبروز التنظير لفكرة الحرية، سيما وأن الكثير من الفلاسفات السياسية القديمة لم تكن ترى في احتفائها بقيمة الحرية أي تعارض مع دفاعها عن البنية التراتبية للمجتمع، فالفلسفة الإغريقية مثلا، لم تكن ترى في العبودية نقيصة وجب تجاوزها، وخير مثال على ذلك نجده في التصوّر السياسي الأفلاطوني، الذي دافع من خلاله أفلاطون عن تراتبية المجتمع وتعدد طبقاته، حيث إلى جانب الأحرار يوجد الجند والأحرار، وكل فئة تتكفل بما يتلاءم وقدراتها البدنية والعقلية.

¹ روزنتال: الحرية في الإسلام، ص 33

² المرجع السابق، ص 17.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

لما كنا سنعود لعرض ملامح الحرية في الفكر الغربي، فإننا نفضّل ختم هذه الفقرة بالنتيجة الآتية: إن التحديدات اللغوية لم تسعفنا في تبين مسألة الحرية في الفكر الإسلامي، ربما بسبب اختلاف ما نكوّنه ذهنياً عن مفهوم الحرية في عصرنا الحالي عن ما كان سائداً خلال العصور القديمة، أو ربما لأسباب تتعدى هذا التأويل إلى ما هو ثقافي وسياسي واجتماعي، وهو ما سيدفعنا إلى مغادرة المعجم اللغوي باتجاه الاجتماع الديني والسياسي. كما أن من المفيد التطرّق، بشكل وجيز، لمفهوم الحرية الذي أنتجه الفكر الغربي حديثاً لكي نعود بعد ذلك للبحث عن ما يقابله في الفكر الإسلامي والممارسة التاريخية للمسلمين.

ثانياً: مفهوم الحرية في الفكر الغربي.

تبيّن الدراسات أن الفكر الغربي الحديث لم يرث مفهوم الحرية كما هو متعارف عليه اليوم، بل لقد واجه هذا الفكر تصوراً عن الحرية شبيهه بالرؤيا الإسلامية في الموضوع، إن لم نقل أنه مطابق لها، وهو ما صعّب القدرة على التمييز بينهما؛ فالمدراش اليهودي يرى بأن «الإنسان الحر الوحيد في العالم هو الذي يطبق أحكام ألواح الشريعة»¹. وهو ما عبّر عنه، مثلاً، متصوّفة الإسلام وزهّاده بالفكرة نفسها وبأشكال متمايضة. وهذه الفكرة تبرز بأجلى معانيها في قصة لقمان السرخسي الذي يُروى أنه «التمس من الله أن يحزّره من عبوديته، أو من موقفه كعبد في مقابل الله. وكانت الحرية التي منحت له هي الجنون»².

أما الفكر المسيحي، ورغم رفضه لفكرة تأليه الحاكم، إلا أنه أقام مقابل هذا التفكير تصوراً آخر مفاده أن الحاكم إنما يحكم بمقتضى حق إلهي مقدس؛ ذلك أن الحاكم، وإن لم يكن إلهياً، إلا أنه ظلّ الله على الأرض، وهو يحكم بإرادة الله وتفويض

¹ نفسه، ص 23.

² نفسه.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

منه، وأن طاعته بناء على ذلك واجبة، ومناقشته ممتنعة، ومسؤوليته مُرجأة إلى الحياة الآخرة¹ (سنورد¹ في المحاور القادمة نصوصا إسلامية تتطابق وهذا المنحى من النظر).

بالإضافة إلى ذلك، هناك مفهوم الحرية الذي يعني تسليم الفرد للقانون والنظام الإلهيين، وهو ما يعنينا هنا مباشرة لأنه ينطبق كما هو واضح. على السائد في الفكر الإسلامي. لقد حدث هذا في الواقع؛ فكما يقرر غارديه (Gardet)، رغم كل الاختلافات، فإن المفهومين الإسلامي والمسيحي للحرية يشتركان في أمر واحد، كلاهما على حد سواء يقف ضد البحث اللامشروع عن حرية متوهمة ولفظية... فالمسيحي كالمسلم [سنأتي على تبيان ذلك] ليس عنده حسّ بالحرية إلا إذا كان على توافق تام مع نفسه ومع نظام أسى².

وفي ظل مثل هذا التفكير تعلق السلطة فوق الحرية، ويستند الاستبداد إلى أساس متين، ويبدو أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريدون نوعا من المصالحة مع السلطة الزمنية، بحيث يتكون لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما تشاء دون رقيب أو حسيب مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بها. وبناء على ذلك، ورغم دعوة المسيحية إلى الحرية والمساواة بين البشر، فإن تلك الحرية والمساواة فُسرتا تفسيرا روحيا خالصا «يعلو» فوق مطالب الحياة ومقتضياتها، على اعتبار أن تلك المطالب والمقتضيات إنما هي من قبيل الأعراض الزائلة وأن المهم في «مدينة الرب» هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا³.

¹ يحيى الجمل: الحرية في المذاهب السياسية المختلفة، مجلة عالم الفكر، المجلد 1، العدد 4، مارس 1971، ص 140.

² روزنتال: الحرية في الإسلام، ص 22.

³ نفسه.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

إذا كان هذا هو حال التصور الديني لمسألة الحرية في الفكر الديني الغربي، فكيف تصدى دعاة الاستنارة والحرية لهذا المنحى من التفكير؟

لقيت محاولات تحديد الحرية بمصطلحات جامعة . والحديث هنا لروزانتال . فشلا ذريعا كما كان متوقعا، وذلك بدءا بالتعريف المنسوب إلى أرختياس الذي أعطى لـ«Eleuthon» وجودا منفصلا باعتباره مدخلا للفصل بين المصطلحين النسبيين للسيد والعبد. هذه المحاولات كانت باعتراف أصحابها، تترك المسألة حيث بدأت بها، وتستخدم الحرية مصطلحا تعسُفيا لتحدد بعض الأمور التي تدخل في أي مصطلح آخر حتى العبودية نفسها¹. وهكذا، فإن المضمون النهائي لمفهوم الحرية؛ نعني الحرية الوجودية هو عند ياسبرز «عصي على الإدراك...إن الحرية لا يمكن أن تدرك، أو تفهم بعمليات فكرية موضوعية. إنني واثق أنها موجودة، ليس بفكري، بل بوجودي²، ليس بتأملاتي حولها وبحثي عن معنى لها، ولكن بأني أعيشها؛ فكل ما يقال حول الحرية هو في الواقع وسيلة للتواصل، والحرية هي موضوع سوء فهم مستمر، كما أنها لا تقدم لنا إلا إشارات غير مباشرة فقط»³.

¹قارن روزانتال: الحرية في الإسلام، ص 21

² نفس الفكرة يدافع عنها عبد الله العروي بقوله: «إن البدوي يمارس الحرية مع أن العالم الجغرافي يراه خاضعا لقوانين لا تتغير، ويعطي البدوي للحضري فكرة عن الحرية خارج القوانين الإصلاحية. وحتى داخل = الدولة يستطيع الفرد، وراء متراس القبيلة أو العائلة أو الحرفة، أن ينفي أوامر السلطان. في المجتمع إذا واقع الحرية أوسع من مفهومها. في نطاق الدولة السلطانية نجد الحرية كهدف، كرمز، كحكم ضمني على الاستبداد القائم. وهذه الطوبى تؤثر في الذهن والسلوك وبالتالي في علاقة الحاكم والمحكوم. إن الحرية في نطاق الدولة لا تعدو كونها تعبر عن ذاتها بكيفية عكسية، في شكل طوبوي، لكن الدولة لم تكن تمثل بالنسبة للفرد إلا حيزا ضيقا. إن حيز الحرية مواز ومخارج لحيز الدولة. لكن حيز الدولة ضيق وحيز اللادولة (أي حيز الحرية) واسع». العروي: مفهوم الحرية، ص 24.

³ نفسه.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

لكن، وعلى الرغم من كل هذه المحاذير، فإن العديد من المفكرين والمنظرين تصدّوا لمحاولة التحديد المفهومي للحرية، وفي هذا السياق يبدأ روسو كتابه العقد الاجتماعي بعبارته المشهورة: «لقد ولد الإنسان حراً. وهو اليوم مقيد بالأغلال في كل مكان...كيف حدث ذلك؟ لست أدري»¹. في الواقع، لم يكن روسو يجهل تماماً السبب الرئيسي الذي حال دون إطلاق حرية الإنسان، ولكنه حاول استفزاز العقل البشري من خلال دعوته إلى تعقل وضعه وطرح الأسئلة التي كانت محرّجة آنذاك. لقد عنى روسو بسؤاله معالجة دور الفُهومات الدينية في تكريس هذا الوضع وإطالة مُدّياته؛ فصاحب "العقد الاجتماعي"، يُدرك بأن الحرية قميّنة في الوجود الإنساني، ومع ذلك تجده تارة يطرح الموضوع على صيغة السؤال الاستنكاري، وتارة أخرى يتوسّل بغيره للبرهنة على قوله، وفي هذا السياق نجده يستشهد بما كتبه الماركيز دارجنسون من قبيل قول الأخير: "يكون كل شخص في الجمهورية حراً كامل الحرية في ما لا يعود بالضرر على الآخرين". قبل أن يجيب بنفسه على هذه الإشكالية بقوله "ألا إن ذلك لهو القيد الثابت والذي ليس بممكننا أن نرسم قيّداً أصح منه"².

لم يكن روسو وحده من دافع عن قيم الحرية، بل لقد سبقه إلى ذلك منظر آخر للعقد الاجتماعي؛ فجون لوك يُعتبر من أوائل الفلاسفة الذين احتفوا بشكل كبير بقيمة الحرّية، ودافعوا عنها، حتى إنه يمكن القول بأن روسو بالمقارنة مع جون لوك يعتبر أقلّ دافعاً عن قيمة الحرية؛ فالحرية الطبيعية للفرد بالنسبة لصاحب "الحكومة المدنية" تعني عدم خضوعه لأية قوة على وجه الأرض أو الوقوع تحت سيطرة السلطة القانونية أو السماح لأي مخلوق يفرض إرادته عليه، إلا قانون الطبيعة وما يمليه من أحكام، وحرية الفرد في المجتمع تعني عدم خضوعه لغير سلطة

¹ الجمل: الحرية في المذاهب السياسية المختلفة، ص 145

² جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية

للترجمة، ط1، بيروت، 2011، ص 248

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

القانون القائمة، دون اعتبار لأية سيادة أو إرادة مستمدة من قانون آخر، وعندئذ يصبح للحرية معنى مغاير ينقله لوك عن "سيرروبرت فيلمر"، ويتضمن هذا المعنى مبدأ "حرية المرء في أن يفعل ما يشاء، ويحيا بالطريقة التي يراها، ولا يرتبط بأية قوانين"، دون أن يعني ذلك بالنسبة لجون لوك أنتكون حرية الأفراد في ظل الحكومة غياب وجود نظام دائم يلتزمونه، بل لا بد من نظام "يسري على جميع أفراد المجتمع، ويكون للطاقة القانونية كيان واضح فيه. وإذ ذاك يصبح لي مطلق الحرية في التصرف على شرط ألا تتعارض هذه الحرية مع حريات الآخرين أو تنتقص منها، كما أن الحرية الطبيعية لا تخضع لغير قانون الطبيعة"¹.

وبعد قرون على فلسفتي النهضة والأنوار استُعيد، أو بالأحرى استمر، الحديث عن الحرية في أوساط الفكر الغربي، حيث اعتُبرت الحرية بمظاهرها الثلاثة: حرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التصرف، هي أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي جميعا. ومن أشهر من اهتم بهذا الموضوع «جون ستيوارت مل» الذي رأى أن «الفكرة القائلة بأن من واجب الإنسان حمل غيره على إطاعة أوامر الدين هي الأصل والأساس لكل ما ارتكبه البشر من ضروب الاضطهاد الديني، فإذا سلّمنا بصحتها وجب أن نسلم بمشروعية كل ما وقع من حوادث ذلك الاضطهاد"². ولم يكتفِ مل بمطلب الحرية المدنية، بل لقد نافح، إلى جانب أقرانه ومعاصريه، عن الحريات السياسية، ونقبتس له في هذا المضمار قوله: "إن دولة تقرّم رعاياها لتجعلهم مجرد أدوات خنوعة لخدمة مشاريعها، حتى وإن كانت هذه المشاريع مفيدة، ستعجز في النهاية عن القيام بمنجزات كبرى اعتمادا على أقزام"³.

¹ جون لوك: الحكومة المدنية، ترجمة مجد شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، (د.ت)، ص 27

² جون ستيوارت ميل: الحرية، ترجمة، طه السباعي، مطبعة الشعب، ط 1: القاهرة 1922. ص 220

³ نفسه

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

الواضح من خلال هذه القراءات وغيرها أن الفكر الغربي، في معظمه، رفع من درجة مفهوم الحرية، وقربَه من دائرة القداسة، ليس الحرية بما هي قضايا شخصية أو مدنية لا يحق للدولة أن تتدخل فيها أو تُوجِّهها، ولكن أيضا بما هي حقُّ المواطن في المشاركة السياسية والاعتراض على الحكم، وحق الثورة على الأنظمة المستبدة، حتى عُدَّت مسألة تغيير الأنظمة السياسية بطريقة سلسلة إحدى أهم سمات الديمقراطية، «الدولة تكون حرة من الناحية السياسية إذا أتاحت مؤسَّساتها السياسية لمواطنيها حق تغيير حكومة قائمة دون سفك دماء متى ما كانت الأغلبية راغبة بذلك. أو بصورة أكثر اختصارا: نحن أحرار إذا كان بإمكاننا التخلص من حكامنا دون إراقة دماء»¹. لهذا، فالحرية معناها قبل كل شيء انعدام القيود. ويفهم من هذا أنها تعني أن للفرد القدرة والحرية على اختيار طريقه الخاص في الحياة، دون التعرُّض لقيود مُجحفة مفروضة من الخارج: "إنك لا تستطيع كما قال روسو أن تجبر الناس على الإيمان بالحرية"². إذ تتطلَّب الحرّية دائما تقييد السُّلطة السياسية، "ولن يتحقَّق للحرية وجود ما لم يقدِّم حكام الدولة. إذا ما اقتضت الضرورة. حساهم للشعب. لهذا آمن بيركليس إيمانا قويا بأن الشجاعة هي سر الحرية"³.

هذا، ويميّز الفكر الغربي بين الحرية والتحرُّر؛ فالتحرُّر بالنسبة إلى حنة أرندت "قد يكون هو شرط الحرية لكنه لا يقود إليها أليا، وإن فكرة الحرية التي ينطوي عليها التحرر لا يمكن أن تكون إلا سلبية، لذا فحتى النية بالتحرر لا تتشابه مع الرغبة في الحرية، ولئن كانت مثل هذه الحقائق منسية في الغالب، فلئن التحرر كان هو الطاغى دائما وأن أساس الحرية كان غالبا ما يلفّه الغموض، إن لم نقل إنه كان عقيما

¹ كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية، ترجمة عقيل يوسف عيدان، مركز حوار للثقافة، ط1، الكويت 2009، ص44.

² هارود لاسكي: الحرية في الدولة الحديثة سلسلة: اخترنا لكم 543. مطابع الاعلانات الشرقية، ص 53

³ نفسه، ص 55

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

بالكامل"¹. من هذا المنظور، تُمسي قضية الحرية من القضايا المستحدثة في الفكر الإنساني، وخاصة الحرية السياسية التي كانت غير موجودة، وربما كانت الإنسانية غير مشغولة بها، وهكذا أضحى من البديهي، تقول أرندت، حتى في النظرية السياسية، "أن نفهم من الحرية أنها ليست ظاهرة سياسية، وإنما على العكس، السلسلة الحرة من الأفعال غير السياسية التي يبيحها كيان سياسي ويضمها للأفراد الذين يكونون هذا الكيان"².

إن ما يميّز الحرية في العالم القديم عن تلك التي أضحت من أهم سمات العالم الجديد، هو دخول الدولة الحديثة على ساحة الفعل السياسي والاجتماعي؛ فوجود الدولة ارتبط بأدوارها حيال احترام الحقوق والحريات وتنفيذ القوانين التي يوافق عليها الشعب، حيث الدولة هي الحامية للحرية. ومع أن نشأة الدولة الحديثة لم تكن بالضرورة مرتبطة بحماية الحرية، إلا أن الفرق بين الدولة القديمة والدولة الحديثة، يكمن في أن الأولى "كانت تتجسّد في شخص، في القديم مصالح الدولة تتطابق مع مصالح الأمراء. وابتداء من عصر الثورة، أخذ المواطن يتعامل مع الدولة تعامل الند للند، حيث احتفظت الدولة بسلطتها، أي بقوتها التي جعلها تحظى بالاحترام وتشكل المصدر الوحيد للثقة بها وتمنحها اختصاصات وسلطات ولكنها فقدت نفوذها السلطوي"³. ومن ثمّ أصبحت مهمة حماية الحرية تخضع للاختصاص المزدوج للدولة والمجتمع المدني؛ فالأخير هو الحريص الفعلي على بقاء الحريات وضمنان عدم انتهاكها من قِبل الأشخاص الموجودين في سدّة الحكم، فإذا ما تهاونت الدولة في حماية

¹ حثّة أرندت: في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008، ص 39.

² نفسه.

³ Proudhon; Théorie de l'impôt; 1861; Chapitre 2. بتوسّط من: محمد الهيلالي وعزيز لزرقي: الدولة، (نصوص مترجمة)، دفاتر فلسفية نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، ط. 2011، ص 42

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

الحرية، وجب على المواطنين تنبيه الحكّام لذلك بمختلف السُّبل. ومن أهم السبل التي دافعت عنها الفلسفة السياسية نجد: الانتخاب الحر والمباشر بشكل دوري، وحق الاعتراض والتظاهر، والحق في الثورة على حكم الطاغية في حالة انسداد الأدوات السياسية، وانتشار الفساد والاستبداد.

إذا كانت هذه هي بعض تجلّيات الحرية بوجه عام والحرية السياسية بوجه خاص في الفكر الغربي، فكيف فهمت الحرية في الفكر الإسلامي القديم؟ وكيف مُورست الحرية السياسية في التاريخ السياسي للمسلمين؟

ثالثا: الحرية السياسية في الفكر والممارسة السياسية لدى المسلمين.

أفادتنا الفقرات أعلاه في تملّك فكرة ملخّصة عن الحرية في اللغة العربية، وتعيين مفهوم الحرية كما نظر له الفكر الغربي، حيث أكملنا بالتحليل الثقافي التحليل اللغوي. ولم نجد في القواميس ما قد يتطابق مع المفهوم الحديث للحرية كما تصوره فلاسفة النهضة والأنوار، وكما ورثناه كليا أو جزئيا. فهل إذا ما انتقلنا إلى مُساءلة المتن الفكري للمسلمين وممارستهم السياسية سنصادف ما يوازي الحرية في التأليف الغربي؟

لقد وردت كلمة الحرية في بعض التأليف الإسلامي، ولكنها لم تحمل المعاني التي أضحت لصيقة بمفهوم الحرية في العصر الحديث، ففي الكتابات الصوفية نُظر للحرية على أنها تعني «التحرر من قيود الأهواء وتمزيق الحجاب للتعرض لنور الشمس... فمحور رسالة الأنبياء هي هذه المسألة وما سواها هي هوامش وتفرّعات لها، فعندما يتحرر هذا الصقر من القيود ويستعدّ للطيران، فإنه في هذه الصورة يرى جميع ما في الأرض تحت جناحيه، وعندما يجد الإنسان أن يده مقيدة في مقام العمل فإن ذلك معلول لتقييد قدم الروح على مستوى السلوك المعنوي. فالأشخاص الذين لا يعيشون الحرية في واقعهم النفساني ووجودهم الباطني ولم يتحرّكوا في خط تحرير

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

أنفسهم من قيود الأهواء فإنهم لا يستطيعون في الخارج تحرير الآخرين»¹. أما في الكتابات السياسية، فقد كان الفكر السياسي التقليدي يَعْرِفُ الحاكم العادل ويتكلم عن العدل كأساس للملك، ولكنه لم يعرف المحكوم صاحب الحق في المشاركة، ولم يتكلم عن الحرية كمنقيض للاستبداد أو الطغيان. أي أن الحرية بالمعنى السياسي لم تناقش داخل هذا الفكر، رغم طول وعمق النقاش الذي دار حول الحرية بالمعنى الكلامي الميتافيزيقي تحت عنوان الجبر والاختيار، ورغم تناولها بالمعنى الأصولي الفقهي تحت عنوان الإباحة والتكليف².

يلاحظ برنارد لويس أن الاستخدامات الأولى لمصطلح الحرية بالمعنى السياسي الصريح في البلاد الإسلامية، جاءت من الإمبراطورية العثمانية³ في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وكان ذلك بتأثير أوروبي واضح تم أحيانا بشكل مباشر عبر الترجمة. نقرأ للويس في هذا الصدد «المصطلح الإسلامي الذي يعبر عن الحر يدل، حتى القرن الثامن عشر، على مغزى شرعي بادئ ذي بدء واجتماعي في بعض الأحيان على ما تقتضيه الشريعة. ولم يستخدم المصطلح "حر" والمصطلح "عبد" في سياق سياسي. وليس الاستخدام الغربي المعتاد لمصطلح الحرية والعبودية كاستعارات بالنسبة للحقوق المدنية والحكم الاستبدادي معروفا في لغة استخدام الإسلام

¹ عبد الكريم سروش: الدين العلماني، ترجمة، أحمد القبنجي، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت 2009، ص 187.

² عبد الجواد ياسين: مفهوم الحرية، ص 31.

³ يوافق في ذلك المستشرق صاحب كتاب الحرية في الإسلام بقول: «إن حقيقة كون مصطلح "حر" في تاريخه المضموني يعني أكثر من مجرد الحرية، هو أمر بالغ الأهمية. إذ إنه خارج نطاقه القانوني يتحول مصطلح "حر" إلى تعبير غامض بين مصطلحات اللغة المتنوعة. على هذا يمكن القول: إن العربية لم تعرف مصطلحا يستخدم استخداما عمليا للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة، حتى جاء التأثير الغربي في مطلع العصور الحديثة فأعطى معنى جديدا لمفرد "الحرية" القديم». روزانتال: الحرية في الإسلام، ص 31

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

السياسي الكلاسيكي، هناك حقا معالجات للحكومة المستقبحة والحكومة المستحسنة، لكن المقولة المطروحة ليست الحرية بل العدالة»¹

اللافت في المسألة هو أنه على الرغم من وجود مدارس كبيرة في التاريخ الإسلامي تدافع عن فكرة الحرية، مثل مدرسة المعتزلة، إلا أن المضمون الذي حملته تلك المدرسة للحرية لا يخرج كثيرا عن باقي المضامين التي تعطيها إياها القراءات الصوفية والفقهية؛ إذ كان "ثمة مقابل للمصطلح الغائب هو الجبر، سواء كانت منصوصة أو أصلية، وكان ثمة مقابل للمصطلح الغائب هو التكليف. أما بالمعنى السياسي، فلم تكن فكرة الحرية بما هي موضوع ماثلة تحت أي اسم، ولم تناقش على الصعيد النظري كحق للمحكوم في مواجهة الحاكم، ولم تتبناها بهذا المعنى فرقة فكرية أو مدرسة فقهية، ولم يكن لها مقابل في الاستخدام السلفي مثل الجبر الكلامي والتكليف الأصولي. كما أنها لم تُبحث حتى في إطار المقابلة بين الحاكم وبين الله، بحيث يكون الاستبداد افتتاتا على الحاكمة العليا لله"². غير أن أسئلة مهمة ينبغي بحثها في هذا السياق، وهي الأسئلة المتعلقة بما إذا كان غياب كلمة الحرية السياسية مقترن بغياب الموضوع، أم أن هناك ما يدل على وجود الموضوع رغم غياب المسعى؟ وهل نُوقشت مسألة الحرية في الحقل السياسي بنفس المقدر الذي عرفته الكلمة في الكتابات الكلامية والصوفية؟ وهل استطاعت الفلسفة السياسية الإسلامية، بعد اصطدامها بالرافد اليوناني، أن تملأ الفراغ الذي تركته الكتابات التقليدية؟

قبل معالجة التساؤل المتعلق بمسألة تأثير الفلسفة السياسية اليونانية على الفكر الإسلامي، نفضّل التعرّيج على تناول الفقه الإسلامي للبدائل المقابل للحرية، وتوظيف حكام الدول المتعاقبة للتنظير الفقهي من أجل تكريس مزيد من الاستبداد

¹ برنارد لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة، إبراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993، ص 103

² عبد الجواد ياسين: مفهوم الحرية، ص 33.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

وتقييد الحريات. لأننا نعتقد. كما سنُبرهن على ذلك. أن في مقابل إبعاد مفهوم الحرية في جانبه السياسي، استُبعدت أيضا الحرية بما هي حرية الاعتقاد وحرية التصرف، بل تم التنظير لما يخالف الحرية ويؤصل للاستبداديين السياسي والديني. لقد راح معظم الفقه الإسلامي يبحث عن ما يبرّر به واقع القهر والتغلب الذي باشرته الأنظمة السياسية المتعاقبة، متوسّلة في ذلك بظاهرة التنصيب السياسي وتأويل الآيات وابتكار الأحكام. يُورد الماوردي في معرض دفاعه عن كون «السلطان ظل الله في الأرض»، العديد من خصائص الملوك، مشيرا إلى أن الله «جعلهم عمار بلاده، وسماهم رعاة عباده، تشبها لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم، تمثيلا لرعاياهم، بالإضافة إليهم بها، ولهذا المعنى سماهم الحكماء ساسة، إذ كان محلّهم من مسوسيهم محل السائس مما يسوسه من البهائم والدواب الناقصة الحال من القيام بأمر أنفسهم، والعلم بمصالحها ومفاسدها، وسَمّوا أفعالهم الخاصة بهم سياسة. ولذلك كانت الأمم الماضية في الأيام الخالية والعرب خاصة تسميهم "أرباب الأرض" والأرباب مطلقا»¹.

بهذا النص وغيره كثير في المصنفات الإسلامية، يكون الإنسان قد تدحرج من مرتبة الإنسانية صوب الحياة البهائية، حيث سيادة مفهوم الراعي والرعية، والنظر إلى الإنسان كفاقدٍ للإرادة والقدرة على تدبير شؤونه الحياتية. ولم يُكتفَ بذلك، وإنما تمّت شرعنة بعض الظواهر السياسية الغريبة على الطبيعة البشرية، من قبيل تبرير الانقلابات التي يمارسها الحكام، وتسويغ تغلّبهم بمسوّغات شرعية. يروي في هذا المجال أبو يعلى في الأحكام السلطانية عن أحمد ابن حنبل ما يلي: "ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسُيّ أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت

¹ أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1988، ص 63.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

ولا يراه خليفة إمام، برا كان أو فاجرا"¹. لسنا بهذه القراءة أمام إعدام لحرية الإنسان في الاعتراض على الحاكم المتغلب وحسب، بل أمست حرية الأحلام محرمة؛ فحسب رأي ابن حنبل لا يمكن للمرء أن ينام ولا يرى . مجرد الرؤية . في الحاكم المتغلب أميراً له بغض النظر عن عدله أو جوره.

يشرح ابن تيمية هذا الأمر بقوله:«المقصود من الإمام إنما يحصل بالقدرة والسلطان..والقدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له وإما بقهره لهم...»². ولم تكن هذه الأقوال منفصلة عن الواقع أو سابقة عليه، بل إن الدراسات التاريخية بيّنت أن الممارسة السياسية هي من دفعت بالتأليف الإسلامي إلى نهج مسلك التبرير والتسوية. وفي هذا الإطار نقراً في كتب التاريخ قول معاوية لمن يسميهم الفقه "رعية": «والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيوفي هذا مجالدة»³. والمضمون نفسه نجده في تصريحات عبد الملك بن مروان، فهو القائل «والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه»⁴. كما كان أمر سليمان بن عبد الملك «اجمع الناس ومرهم بالبيعة، فمن أبي أضرب عنقه»⁵

إن التأليف الإسلامي والممارسة السياسية كما دوّنتها كتب التاريخ، لا تدع مجالاً للشك بأن الحرية السياسية قد غابت عن الفقه ولم يوجد لها تطبيق على المستوى العملي. بل إن نقيض الحرية هو ما صادفه دارسو الآداب السلطانية ضمن مؤلفات النصح والإرشاد، وخلّده المؤرّخون. ولم تكن الحرية السياسية هي الغائب الوحيد عن

¹ أبو يعلي محمد بن الحسن الفراء: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت 1982، ج 24، ص 24. أورده عبد الجواد ياسين في السلطة في الإسلام، السابق، ص 84.

² ابن تيمية، منهاج النبوة، ج 1، ص 189، 190. أورده ع الجواد ياسين في السلطة في الإسلام، السابق، ص 84.

³ اقتبس عبد الجواد ياسين من: ابن عبد ربه: العقد الفريد، دار الكتب العلمية، ط 3، 1987، ج 4، ص 170.

⁴ نفسه، ص 178.

⁵ السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 258، عن عبد الجواد ياسين، السلطة...ص، 109.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

المجال الإسلامي وإنما شمل الأمر حرية التعبير والاعتقاد أيضا؛ إذ على عكس كل النصوص القرآنية التي تُقرّ مبدأ الحرية الدينية وفق مبدأ «لا إكراه في الدين»، اجتهد الفقه في ابتداع مجموعة من الآراء التي ضربت هذا المبدأ في مقتل واستحال إلى نقيضه.

ويمكننا في هذا الإطار أن نسوق بعض النصوص والمواقف التي تزخر بها كتب التراث، حيث التشجيع على عدم التسامح في العقيدة، وقتل المخالف في الرأي، واستتابة «البُغاة»، فضلا عن أن التاريخ شاهدٌ على حوادث قتل مروعة راح ضحيتها أناس اُقتروا "جريمة" الحرية؛ ففي الفقه الشافعي، مثلا، يُعرف البغاة بأنهم «مسلمون خالفوا الإمام ولو جائرا بخروج عليه»¹، أما في فقه المالكية، فالبغاة «طائفة من المسلمين خالفت الإمام الذي ثبتت إمامته باتفاق الناس عليه لمنع حق الله أو لأدمي وجب عليها كزكاة... أو خالفته لإرادتها خلعه أو عزله، لحرمة ذلك عليهم وإن جار، إذ لا يعزل السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق بعد انعقاد إمامته، وإنما يجب وعظه»².

وينقل عبد الجواد ياسين نصا مطوّلا لابن قدامة في المغني من باب قتال أهل البغي، يتضمن شرحه لرأي مالك في الموضوع، ونكتفي بأن نقتبس منه: «.....وقال مالك في الإباضية وسائر أهل البدع يُستتابون فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم. قال إسماعيل ابن إسحاق: رأى مالك قتل الخوارج وأهل القدر (المعتزلة) من أجل الفساد الداخل في الدين كقطاع الطريق فإن تابوا وإلا قُتلوا على إفسادهم لا على كفرهم. وأما من رأى تكفيرهم فمقتضى قوله: إنهم يستتابون وإلا قتلوا لكفرهم كما يقتل

¹ ياسين: السلطة (م س) ص 170

² ابن عبد البر: الاستذكار، مؤسسة النداء، أبو ظبي 2002، المجلد 9، ص 588، 560. عن عبد الجواد ياسين:

السلطة... 170

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

المرتد»¹. فالنصوص الواردة أعلاه تجاوزت مسألة التحريض على قتل من خرج مسلحاً على الحكام، إلى الدعوة لقتل من نصح الحكام ونهاهم عن الجور تطبيقاً للمبدأ القرآني «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». بل إن حكم القتل قد شمل مؤمنين مسلمين لكنهم لا يعتقدون بمذهب الحاكم وفقهاءه. فكيف لفقهِ لا يستطيع أن يتقبل من يخالفه تأويل النصوص، أن يدافع عن الحرية السياسية وحرية الاعتقاد وحق غير المؤمنين في تولّي شؤون الحكم، وحق المرأة في المساهمة في تدبير الشأن العام؟ إجمالاً، هل من يعارض الحرية الدينية وحرية التصرف، بمقدوره تقبل الحرية السياسية؟ وهل يمكن الفصل بين تجليات الحرية أو تمييزها إلى مستويات ميتافيزيقة وأخرى دنيوية؟

يمكن القول إن معالجة هذه الأسئلة تحتاج إلى التطرق للموضوع من مختلف الزوايا؛ إذ جرت العادة بأن يتم التمييز مبدئياً بين مستويين من مستويات الحرية: الأول هو المستوى الفلسفي الوجودي الذي يضيف إليه الإسلام، والمجتمعات الدينية الأخرى، بعداً كلامياً ميتافيزيقياً، والثاني هو المستوى الاجتماعي². حيث يقيم الفقهاء المسلمون تلقائياً فصلاً قاطعاً بين هذين المستويين من مستويات الحرية؛ فمفهوم حرية الإرادة وحرية الاختيار يُعبّر عنه بمصطلح يختلف عن ذلك الذي يستخدم للتعبير عن الحرية الاجتماعية كما فصلنا فيه سلفاً. وعندما تكون المسألة متصلة بتحديد العلاقة النسبية للحرية بأوضاع عملية خاصة، أو بمشكلات نظرية معينة، يمكن هذين المستويين أن يتشعبا مرة أخرى.

يقرر الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز أنه «يمكن على المستوى الاجتماعي أن يكون هناك تمايز بين الحرية الشخصية والمدنية والسياسية؛ فالحرية الشخصية

¹ ابن قدامة: المغني، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص 58. راجعه في عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام 2، ص 171

² روزنتال: الحرية في الإسلام، ص 19.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

تعني تصرف الإنسان بأمره الخاصة، إنها يمكن أن تقوم في غياب الحريتين المدنية والسياسية، كما كان الحال على سبيل المثال في روسيا القيصرية، وذلك إذا ما أتاحت للفرد الاحتياجات الاقتصادية الأساسية. أما الحرية المدنية فلا يمكن أن تزدهر إلا في مجتمع الأمن والقانون؛ وإن في غياب الحرية السياسية، كما كان عليه الحال في ألمانيا القيصرية، أما الحرية السياسية فتتلخّص في أن يكون لكل مواطن الحق في اختيار من يحكمه، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية¹.

أما حرية الفكر التي تساعد على التأكد من منطوقية آرائنا، فتحتاج إلى الآخر من أجل اختبارها، حيث إن "حرية الفكر مستحيلة بدون حرية سياسية. ويعني ذلك أيضا أن الحرية السياسية شرط مسبق للاستخدام العقلي لكل فرد"². فهي لم تكن واردة في التاريخ الإسلامي وتاريخ الأديان بصورة عامة، ذلك أن بعض الأشخاص طالبوا الحرية الباطنية فقط، فهؤلاء كانوا يرون أن الوصول إلى حقيقة الشّرع إنما هو من خلال طلب الحرية الباطنية، ولهذا "عاشوا بعيدا عن الحياة السياسية فلم يهتموا بالظلم والجور الذي كان يحيق بالناس، فالعدو الأساس في نظرهم يكمن في باطن الإنسان ويمثل نفسه الأمانة بالسوء، وعلى الإنسان أن يتحرك في حياته للتخلص من هذا العدو الغاشم"³.

رابعا: الحرية في الفلسفة السياسية الإسلامية.

أتاح لنا المحور السابق تبين رأي القواميس اللغوية والمؤلفات الفقهية وجانب من الممارسة السياسية التاريخية، فيما يتصل بقضية الحرية، حيث اتّضح أن المفهوم الذي نكوّنه اليوم عن الحرية لم يكن مفكّرًا فيه ضمن مجالات المسلمين السياسية

¹ اقتبسه روزنتال عن : K.Jaspers, Philosophie, 2 ed. (Berlin –Heidelberg 1984), 437 روزنتال: الحرية في

الإسلام، ص 19-20

² بوبر: في الحرية، ص 39

³ سروش: الدين العلماني، ص 170

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

والفكرية. غير أن هذا الأمر لم يكن واردا لدى الفكر السياسي والفلسفي الإسلامي كله؛ إذ يمكن أن نصادف فكرة الحرية في بعض الكتابات التي اعتنت بالتنظير لما تسميه الحكم القويم أو المدن الفاضلة؛ وذلك بتأثير من الترجمات العربية للفلسفة اليونانية وعلى رأسها كتابات أفلاطون وأرسطو.

سنحاول، بقدر ما يسمح المجال، أن نمثل لهذه الكتابات بمثالين طبعاً التداول السياسي الإسلامي بطابعهما، وتركنا لهما كبير الأثر في البلاد الإسلامية من الناحية النظرية على الأقل، نقصد بالقول هنا كل من الفارابي صاحب طوبا «المدينة الفاضلة»، وابن رشد الذي يعتبر من كبار الفلاسفة الذين عرفتهم البلاد الإسلامية. فهل استطاع مفهوم الحرية اختراق الفكر الإسلامي من خلال تنظيراتها، أم إن التأطير الديني والبيئة غير المؤاتي كانا أقوى من أن تتوغل الحرية في الفلسفة الإسلامية؟

لقد حضر كل من «الحرية» و«الاستبداد» كمفهومين سياسيين في كتابات بعض الفلاسفة المسلمين، كما برز حضور "المحكوم" ودوره في الحياة المجتمعية والسياسية. ومع أن هذا الحضور كان في سياق التعليق على سياسات أفلاطون وأرسطو، حيث الفارابي في معرض وصفه للمدينة الجماعية: «هي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلص بنفسه يعمل ما يشاء، وأهلها متساوون وتكون سنتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصغر، وأن يكون أهلها أحراراً يعملون بما شاءوا، وهؤلاء لا يكون لأحد منهم على أحد منهم ومن غيرهم سلطان»¹. ويتربط على هذه القول أن "رئيس المدينة الفاضلة هو الذي ينفرد وحده بتدبير أمورها: فليس هناك أي إنسان

¹ أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 110. بتوسط من منى أحمد أبو زيد: المصطلح المدني عند الفارابي

وفي الفلسفة الإسلامية، مجلة التفاهم، ع 39، 2013، ص 63

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

أو هيئة أخرى يمكنها أن تستقطع جزءاً من سلطانه»¹. من هنا، فإن سلطة الرئيس الأول في التشريع تكون "أعظم قوة وأوسع مدى من غيره؛ فهو الدستور، والمقتدى به في سيره وأفعاله، والمقبولة أقاويله ووصاياه، وله أن يدبر بما رأى وكيف شاء. وتكون التشريعات الصادرة منه مستمدة إما من الوحي الإلهي المباشر الذي يفيض من الله إلى العقل الفعّال ثم إلى قوته المتخيلة بواسطة العقل المستفاد"². مآل هذا النظام السياسي الذي يرتئيه منظر الفلسفة السياسية الإسلامية هو أن "الملك أو الإمام هو بماهيته وبصناعته ملك وإمام، سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد، أطيع أو لم يطع وجد قوماً يعاونون على غرضه أو لم يجد"³.

هذا المنحى الطّارد لعنصر الفرد من المدينة الفارابية الفاضلة، سيتعزّز من خلال تعداده للمدن وموقفه من للحرية، فهو يقابل ويضادّ المدينة الفاضلة بمدن يعتبرها جاهلة أو فاسقة أو ضالة. بينما يُسلّط جامّ غضبه على قيمة الحرية بحسبه إياها مصدراً للشُرور بل هي الشر بعينه، فالحرية هي من خربت المدينة وجعلت منها جاهلة⁴، وهي (الحرية) رذيلة يتوجّب على الرئيس الأول أن يحاربها ويقضي عليه، أو هي نتيجة للمدينة الجاهلة لكونها تتيح للأفراد العمل بمعزل عن سلطات الرئيس.

تتناقض إذن مدينة الفارابي و الحرية التي هي دُئد المدينة الجاهلة، والسبب في نظره أن "كل واحد من أهلها مطلق خال بنفسه يعمل ما يشاء، أهلها يتساوون وستهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً. ويكون أهلها أحراراً يعملون ما

¹ مصطفى سيد أحمد صقر: نظرية الدولة عند الفارابي، دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي، " مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، 1989، ص 70.

² الفارابي: فصول منتزعة، ص 66. بتوسّط: صقر: نظرية الدولة، ص 92

³ نفسه.

⁴ أبو نصر الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق فوزي مري النجار، المطبعة الكاتوليكية، ط 1، بيروت، 1964، ص

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

يشاؤون ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما نزول به حريتهم. ومن ذلك يحصل منهم أخلاق كثيرة وشهوات متعددة والتذاذ بأشياء لا تحصى كثيرة. فأهلها يصبحون طوائف كثيرة وهمم كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثيرة"¹

إن هذه الأفكار وغيرها من الطروحات السياسية للفارابي المتنازعة مع الإنسان بصفته المفردة والمنحازة إلى الحكم المطلق الذي يجب على الناس أن تقلده وتنصاع له، هي ما أسهمت في تضعيف المشروع الفكري والفلسفي لأبي نصر الفارابي، الأمر الذي عرضه إلى كثير من النقد والاستدراك، فهو "يلجأ إلى إسقاط مصطلحاته بشكل صريح على واقع الدولة الإسلامية أو تاريخها، بل اتجه مباشرة إلى التأليف في الفكر السياسي المجرد، واصطنع لنفسه نموذجاً خاصاً للمدينة المثالية، هو بعينه مدينة أفلاطون الفاضلة بعد تطعيمها ببعض المفاهيم "الدينية" الإسلامية المشربة بمسحة لا تخفى من الأفلاطونية المحدثة، فالدولة عنده مثلما هي عند أفلاطون تتمحور حول الرئيس الذي يجب أن يكون فليسوفاً أو . وهناك تبدأ إضافة الفارابي . نبياً أو إماماً². لقد عاش الفارابي في "مجتمع يختلف في بنيته ومكوناته الحضارية الثقافية عن المجتمع اليوناني، إن مجتمع الفارابي، مجتمع الدولة العربية الإسلامية، ذو بنية هرمية الشكل، في قمته الخليفة، تليه فئات "الخاصة" بينما تعمّر "العامة" قاعدته العريضة". لقد أخذ الفارابي³ ، والقول للجابري، هذا المجتمع "كمعطى قائم يفرض

¹ صقر: نظرية الدولة، (م.س)، ص 53.

² ياسين: السلطة (2) ، ص 63

³ في الوقت الذي لم يتعامل فيه الفارابي مع "كتب أفلاطون إلا من الزاوية الميتافيزيقية، يؤكد الجابري، فرغم أن العلاقة بين السياسة والميتافيزيقيا في الفكر اليوناني علاقة عضوية ووشيجة، إلا أن ما يجب الانتباه إليه هو أنه بينما بنى اليونان مدينتهم الالهية (الميتافيزيقيا) على غرار مدينتهم السياسية، قلب الفارابي الوضع قلباً، إذا راح يشيد المدينة الفاضلة، مدينته السياسية، على غرار المدينة الالهية التي شيدتها الفلسفة الدينية الحرائية الهرمسية على أساس فكرة الفيض. ليس هذا وحسب بل لقد ربط الفارابي "الصلاح" في السياسة بـ "صلاح"

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

نفسه ولا يترك المجال للتفكير في بديل آخر، تماما كما أخذ أفلاطون المجتمع اليوناني ذا الطبقات الثلاث (العيبد، الحراس، الحكام) كمعطى واقعي يفرض نفسه كما يفرض الكون الطبيعي نفسه عن الفكر والخيال، كما لم يفكر أفلاطون في تغيير هذا الواقع القائم، إذ مثل هذا التغيير كان من اللامفكر فيه عنده، لذلك ركز جهوده في البحث عن أفضل السبل لجعل هذا الواقع القائم متوازنا ومنسجما بصورة تحاكي توازن وانسجام أجزاء الكون كما يتصوره اليونان". ويضيف صاحب نقد العقل السياسي أن "ذلك ما فعله الفارابي الذي قدّمت له نظرة "الفيض" التي روّجتها الأفلاطونية المحدثة أساسا لتشييد تصور للكون قوامه بنية من ثلاثة عناصر أو ثلاث مراتب: العقل الأول (=الله) الذي فاضت عنه العقول السماوية (=الملائكة) التي تدبر عالم ما تحت فلك القمر، ثم هذه "المدبرات" نفسها، ثم عالم العارض والإنسان"¹.

إننا أمام تصور إلهي ثيوقراطي للمدينة، فهذه الأخيرة هي محض للناس من أجل التّساكن وتحصيل السعادة دون أن تكون لها أدنى مشاركة في الحياة السياسية، ما دامت السياسية مقتصرة على الحاكم الفيلسوف أو النبي. فالفارابي يقترح مدينة إلهية²، مصدر الحكم فيها مرتبط بالوحي عن طريق العقل الفعّال المستند إلى الفيض الإلهي لصالح الرئيس الأول. لقد "تجاوز الفارابي تلك المماثلة التي تقول بها الآداب

المعتقدات الدينية الفلسفية". هذا ما وصف به الجابري فلسفة الفارابي السياسية، وذلك ضمن تقديمه لترجمة كتاب: ابن رشد: الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، إشراف عابد الجابري، مركز دراسة الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1998، ص 22

¹ محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسة الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997، ص، 79

² فالفارابي لم يهتم بالجانب الذي شغل أفلاطون لما كان بصدد التنظير لمدينته الفاضلة، وهو الانشغال بعنصر التربية بالنسبة لرجال الدولة؛ إذا سلك الفارابي مسلكا مغايرا أبان عنه من خلال عنوان كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة". إن "المدينة تتلخص، من منظور، في آراء" أهلها، فهي فاضلة إذا كان أهلها يعتقدون في "المبدأ الأول" (الله) وفي "التواني" أي العقول الفلكية التي هي الملائكة". من تقديم الجابري لـ "ابن رشد: الضروري في السياسة، ص23.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

السلطانية بين الإله والحاكم، بأن جعل رئيس المدينة الفاضلة سابق على القول في شكلها وصفاتها"¹.

ما يمكن استخلاصه من كلام الفارابي هو أن الأخير وقع ضحية اختلاط بعض المفاهيم الواردة على الثقافة الإسلامية بتلك التي نمت فيها حياته البيولوجية والفكرية، إذ لم يقو على التمييز بين مفهومي الطاعة والحرية، مما دفعه إلى محاولة . نرى أنها غير موفقة . من أجل المزج بين حمولات ودلالات هذه المفاهيم. ربما ذلك ما دفع أركون إلى طرح السؤال: كيف يمكن لإنسان أن يطيع إنسانا آخر يتمتع بممارسة السلطة؟ قبل أن يجد إجابته عند الباحث الفرنسي مراسيل غوشيه الذي يقول بأن أصل هذه العلاقة، أي علاقة الطاعة، هو «مديونية المعنى». ما الذي يعنيه ذلك؟ إنه يعني أنني . والقول لغوشيه أقبل بطاعة ذلك الشخص الذي يُشبع رغبتى في التوصل إلى معنى مليء. وبالتالي «فأنا أطيعه طبقا لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي؛ وعندئذ تتحول السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس. وهذا ما حصل في التاريخ. فقد استمد الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديدة من الوحي، وذلك في عالم المسيحية كما في عالم الإسلام»².

أما ابن رشد في تعليقاته على جمهورية أفلاطون فقد فهم رأيه بأن على كل إنسان أن يقتنع بأنه إنسان حر. إن شكل الدولة التي تمثل الحرية هو الديمقراطية. ويبقى هنا على كل حال احتمال تحول الزيادة في الحرية لغير صالحها. إن الإنسان المنحط يستطيع أن يدعي لنفسه الحرية المطلقة³. غير أن التمعّن في ما يقصده ابن رشد بالديمقراطية يدفع بنا إلى القول بأن هذا الفيلسوف لا يكن كبير تقدير للديمقراطية كما نُظّر يونانيا، فأفكاره حول الموضوع لم تصل مداها المتصل

¹ ابن رشد: الضروري في السياسة (تقديم الجابري). ص 22

² محمد أركون: العلمانية والدين، الإسلامية المسيحية الغرب، دار الساقي، ط 3، بيروت، 1996. ص 65

³ روزنتال: الحرية في الإسلام، ص 151

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

بالتأسيس النظري لمفهوم الحرية السياسية، بل لحِقْمها اشتراطات وتنبهات تطابق بموجبها المفهوم الفلسفي للحرية باصطلاحات قواميس اللغة والفقهاء والمتصوفة. يقول ابن رشد محذرا من الإفراط في المطالبة بالحرية: «وبصورة مماثلة فإن سبب تحول الدستور الجماعي (الديمقراطي) إلى استبدادي حينما يعود فقط إلى الإفراط في طلب الحرية وزيادتها من غير حد»¹.

ويستدعي ابن رشد التاريخ الإسلامي في معرض مسامرة أفلاطون بخصوص تحول المدن الفاضلة إلى مدن كرامية، معتبرا أن التجربة الإسلامية قد عرفت الأولى والثانية قائلا: "وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة في هذه الجزر"². بهذا المنظور تكون "دولة" من يسميهم العرب "الخلفاء الراشدون" تقابل المدينة الفاضلة عند أفلاطون، والفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة يقابل الإمام رئيس الدولة الراشدة؛ فوفقا لأبن رشد، "حد الفيلسوف هو بعينه حد الملك والشارع والإمام، كلها بمعنى واحد، ما دام الإمام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في أفعاله، والذي يؤتم به ومن هذه صنعته هو بصورة تامة فيلسوف وهو الإمام بصورة مطلقة"³. أما المضمون الأيديولوجي لمدينتي أفلاطون و"الخلافة" فابن رشد يقابل "الفلسفة أو الحكمة التي تُسبغ على مدينة أفلاطون وصف الفاضلة، بالشرع الذي قامت عليه الدولة الإسلامية الأولى"⁴.

¹ ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، محاوراة الجمهورية، دار الطليعة، بيروت، ط 2، ص 210.

² ابن رشد: الضروري، ص 184.

³ نفسه، ص 139.

⁴ ياسين: السلطة 2، ص 35.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

وفي إطار نقده للواقع السياسي المائل أمامه (540 هـ تاريخ استيلاء الموحدين على قرطبة)، بفعل انقطاع "أصحاب السيادة والمراتب" عن "السياسة الكرامية التي نشأوا عليها"، و"صار أمرهم إلى الدنيويات"، يقرّر ابن رشد أنه "إنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيهم قلة"¹. هل يُفضي هذا التصور بآبن رشد إلى التماهي مع الأدبيات السلطانية التي تجعل الدين صِنُوً للسياسة والمدينة وتمنع عن الإنسان قيمة الحرية، أم أن الواقع السياسي الذي عاشه ابن رشد والتحوّل الذي صاحب امتعاض الحكم الموحدّي (يعقوب المنصور) من الفلاسفة وأهل الرأي جعل فيلسوف قرطبة يُحافظ على خيط رفيع مع الشريعة؟

الواقع أن الظروف السياسية إبان حياة ابن رشد لم يكن لها تأثير على مواقفه السياسية فحسب، بل دفعته، إلى الخلط بين المدينة الجماعية (الديمقراطية) وبين حكم الجماعة الذي كان سائدا في عصره، وهو الخلط الذي دفعه إلى انتقاد هذا النوع من المدن باعتباره إياها تُحكم بناء على ما يقرّره رؤساء البيوت، يقول: "بيّن أن البيت في هذه المدينة هو المقصد الأول. والمدينة هي من أجله، ولذلك كانت المدينة أسروية في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة (...). ولعل أغلب المدن الموجودة اليوم هي جماعية. والرجل الذي هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة تدبير، بها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها، وهذه المدينة هي التي ترى العامة أنها أحق بالحرية، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد، ببادئ الرأي، أنه أحق بأن يكون حرا"²، مضيفا: "فأما الجماعية فهي التي يكون فيها كل واحد من الناس مطلقا ويفعل ما يرغب فيه...ولذلك ينشأ في هذه المدينة جماع الأشياء المختلفة مما هو في

¹ محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسة الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1998، ص 257.

² الجابري: ابن رشد، ص 253.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

المدن الأخرى.... ولذلك تنشأ في هذه المدينة كل الصناعات والهيئات، وتكون معدة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن"¹.

إن ما يمكن استخلاصه من عرض أفكار ابن رشد السياسية . وهي ليست خلاصة بالمعنى التقليدي فالبحث في فكر ابن رشد ينبغي أن يظل مفتوحا . هو أن فيلسوف قرطبة حاول التمايز عن النموذج الطباوي لأفلاطون والفارابي، مُفضلاً أن يخفّض من سقف الاشتراطات على مشروعه السياسي، وهو ما جعل مشروعه يستمّ بنوع من الموضوعية والمقبولية، وإن لم تتعَيّن ملامحه الرئيسية، سيما في ما يتعلّق بأهمية مسألة الحرية، فهو تارة ينتصر لها ويحسبها من جوهريات الإنسان، وتارة أخرى تجده ينتقد الحرية ويعدها من سلبيات المدينة "الجماعية"، ويدعو إلى ترشيد طلب الحرية.

يضاف إلى النقد المضموني الموجه للفلسفة الإسلامية التي اعتنت بالحرية، نقد آخر مس هذه المرة جانب الممارسة؛ فمع افتراض أهمية هذه الأفكار التي تتناول الأشكال المتغيرة للمدن والمتعلقة بعظمة الحرية وأهميتها الكبرى عند المفكرين المسلمين، فقد ظلت كلها تأملات نظرية ولم تُمتحن بالتجربة الواقعية في الحياة السياسية، ويمكن لأحلام الديمقراطية أن تكون قد راودت بعض الفلاسفة كابن رشد، ويمكن أن يكونوا قد عملوا على إقناع الحكام بأهمية وضع فكرة الحرية موقع الامتحان، بيد أن النجاح لم يحالفهم في هذا المضمار².

وهكذا نخلص إلى القول بأن مفاهيم الحرية التي بلورتها الثقافة السياسية المعاصرة، غابت كليا عن الثقافة الإسلامية لغة وفقها وتصوفا، كما حضرت بشكل خجول في الفلسفة السياسية لبعض المفكرين المسلمين، أو كان التناقض سمة

¹ ابن رشد: الضروري في السياسة، ص 174

² روزنتال: الحرية في الإسلام، ص 153.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

معتنقها؛ فبعض المفكرين انتهجوا في كتاباتهم منهج «لكل مقام مقال»، فعندما يكتبون في الفقه والسياسة الشرعية تجدهم في خصام مع الحكام، ولما يكتبون في نصح الملوك والآداب السلطانية، تجدهم يناقضون أنفسهم، محاولين تبرير واقع التغلب والقهر الذي حاط بالمجال السياسي في عصرهم أو العصور التي سبقتهم. رأينا ذلك في كتابات ابن حنبل وابن تيمية والغزالي...، فمن ناحية تجدهم أشداء على الحكام كلما تعلق الأمر بمسألة فقهية أو كلامية، وفي ذات الوقت ينصاعون للأمراء ويدعون لطاعتهم بالرغم من انتهاكهم للحريات الفردية والجماعية¹.

من هنا، تبرز الحاجة إلى التمييز بين المضمون الميتافيزيقي الذي تضيفه أغلب الكتابات الإسلامية على مفهوم الحرية، وبين المضمون الليبرالي الذي ترتئيه الأدبيات السياسية الحديثة والمعاصرة، حيث لا يمكن الفصل بين تجليات الحرية الميتافيزيقية والطبيعية والمدنية والسياسية، و"ينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة اختلاف في المفاهيم"². وهو ما شكّل الضمير النفسي التاريخي للشعوب المسلمة، وبسط تأثيره

¹ يمكن هنا أن نقارن بين ما كتبه أبو حامد الغزالي بصفته الفقيه في كتابه إحياء علوم الدين، وبين كتاباته السياسية بصفته ناصحاً ومقرباً من ملوك بني بويه. في الإطّار الأول يحذر الغزالي بقوة من أخطار تعدي السلطة السياسية على الحرية الفردية، متبعاً في ذلك التقليد الكلاسيكي في التعبير عن أفكاره بشأن العلاقة بين السلطة السياسية والرعية، والتي تشكل تحدياً للحرية أعظم خطورة من العبودية. إذ أن الأخيرة تعني امتلاك يمين العبد من قبل الجهات الأقوى اقتصادياً. أما الطغيان السياسي الذي يسميه الغزالي «الجاه» فهدفه الإخضاع الإرادي للأحرار من قبل أولئك الذين يمتلكون السلطة. إن هذا الإخضاع لا يعني عبودية أجسامهم فقط بل عبودية العقول أيضاً. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، المجلد 3، ص 241. أورده فرانز روزنتال في: مفهوم الحرية (م س) ص 158. أما في السياق الثاني فنقرأ له: «اعلم وتيقن أن الله اختار من بني آدم طائفتين: وهم الأنبياء؛ ليبينوا للعباد على عبادته الدليل.... واختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض كما يسمع في الأخبار: السلطان ظل الله في أرضه، فينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله ظله في الأرض، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعتة وطاعته، ولا يجوز معصيته ومنازعتة... فينبغي لكل من أتاه الله البدن أن يحب الملوك والسلاطين، وأن يطيعهم فيما يأمرون. ويعلم الله تعالى يعطي السلطنة والمملكة، وأنه يؤتي ملكه من يشاء». الغزالي: سير الملوك، ص 15، مقتبس من: محمد خاتمي: الدين والفكر في فح الاستبداد، ص 252.

² العروى: مفهوم الحرية، ص 17.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

على التفكير الفلسفي والديني إلى عصرنا هذا، ولم تسلم الممارسة السياسية من هذا التأثير سواء أكانت ممارسة تاريخية أو ما يعتمل اليوم داخل المجال السياسي والثقافي والاجتماعي في البلدان الإسلامية.

على سبيل الختم.

قد نكون توفقنا في عرض إشكالية غياب مفهوم الحرية في الفكر والممارسة الإسلاميين، وقد نكون أخطأنا المنهج على أساس أن تجربة المجتمع الإسلامي، كما ذهب إلى ذلك عبد الله العروي، في مجال حرية الفرد أوسع بكثير مما يشير إليه نظام الدولة الإسلامي التقليدي¹، غير أن الإدراك حاصل، كون الحرية، بما هي مفهوم وممارسة في التاريخ والحاضر شكّلت شبه غياب عن ساحتي النظر والفعل في البلدان العربية والإسلامية²؛ فكتب التاريخ تزخر بحوادث قتل الخلفاء والأمراء وتنفيذ الانقلابات والمؤامرات السياسية³، وهو ما يدلّ على أن الوسيلة الوحيدة التي توقّرت آنذاك لتداول الحكم هي العنف المسلح، علاوة على أن الكتب الفقهية خلّدت العديد

¹ ربما سمح ضعف سيطرة الدولة في التاريخ الإسلامي على كافة المجال الترابي، بهامش من الحرية في الضواحي والمناطق البعيدة عن المركز، خاصة في ظل وجود ذلك التخارج بين الدولة والحرية؛ فحيثما تقلصت سلطة الدولة كلما اتسع مجال الحرية والعكس أيضا صحيح.

² سيما وأن مفهوم الحرية المتداول اليوم في الأوساط الفكرية والسياسية في البلدان الإسلامية ليس مُنتجا جوانيا، بل هو من إفراز التفاعلات البرانية، شأنه في ذلك شأن باقي المفاهيم المستحدثة، وذلك بتأثير من مختلف العوامل من قبيل الاستعمار والثورات، فكثير من المصطلحات المستعملة في العالم الإسلامي ففي أواسط القرن 19 أضحت تحمل مدلولات أخرى، إذ نجد مثلا الكلمة التركية (فطن/ وطن/ Vatan) المستعملة حتى ذلك الحين لتصف مكان ولادة المرء أو إقامته، تستخدم تحت تأثير الثورة الفرنسية، للدلالة على معنى آخر، هو الوطن/المواطن؛ أما مصطلح الحرية، الذي كان قبل سنة 1800 يستخدم باعتباره تعبيراً قانونياً يقابله الرّق والعبودية، فقد غدا له مضمون سياسي، يمكن مراجعة هذا الموضوع عند: إريك هوبزباوم: عصر الثورات، أوروبا (1789-1848)، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، 2007، ص 129

³ للتفصيل أكثر في هذا الموضوع يمكن مراجعة الكتابات التي أرخت لحوادث القتل في التاريخ الإسلامي، ومنها كتاب: تاريخ الاغتتيال السياسي في الإسلام، لهادي العلوي، دار المدي، ط 4، 2004.

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

من المقولات الدالة على أن مجال الحرية الفكرية والاعتقادية قد حُفَّ بالمخاطر والتهديدات، وما صمود أسماء ضحايا حرية الفكر والرأي رغم محاولات التعقيم، إلا دليل إضافي على ذلك.

أما حاضرا فمسألة الحرية بوجه عام والحرية السياسية بوجه خاص لا بد أن تحاط بالعناية اللازمة، مع التأسيس لفضاء عمومي يساعد على الاستخدام الجماعي للعقل، فضلا على أنه ينبغي بدل مجهود أكبر على المستوى الثقافي والسياسي من أجل معالجة تلك النظرة التي يحاول الساسة تسويقها فيما يتصل بمسألة ربط الحرية السياسية بالرفاه الاقتصادي، حيث لا ينبغي أن نعزو الرفاه المادي والتقدم إلى الديمقراطية والحرية وحسب، فالحرية ليست موردا يوصل إلينا خيارات الحياة إلى منازلنا، والديمقراطية لا تضمن إنجاز أي شيء، وبالتأكيد لا تضمن تحقيق معجزة اقتصادية، فمن الخطأ بل من الخطر إلى أبعد الحدود، أن يجري تعظيم الحرية بإخبار الناس أنهم سيكونون على ما يرام بمجرد أن يصبحوا أحرارا. إن أقصى ما يمكن قوله عن الديمقراطية أو الحرية، حسب كارل بوبر، هو إنهما تمنحان قدراتنا الشخصية قليلا من القدرة على التأثير في رفاهيتنا.

لا ينبغي أن نختار الحرية السياسية لأننا نأمل بحياة مريحة، ولكن لأن الحرية نفسها تمثل القيمة النهائية التي لا يمكن تحجيمها بقيم مادية. يجب أن نختارها بطريقة ديمقراطية الذي قال ذات مرة: إنني أفضل الحياة الفقيرة في ظل الديمقراطية على الغنى في ظل حكم مستبد... إن الفقر في الديمقراطية أفضل من كل ثراء في ظل الأرستقراطية أو الأوتوقراطية لأن الحرية أفضل من العبودية.

فكم هي عميقة تلك القصة التي أوردها روزنتال في سياق دفاعه عن الحرية، قائلا: «لقد فضل ديوجنيس الفقر على خدمة الملوك: رآه رجل من أطباء الاسكندر يغسل بقلا ليأكله فقال له: لو غشيت الملك لم تفتقر إلى أكل هذا، فقال له

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

ديوجنيس: وأنت أيضا لو اقتصررت على أكل هذا لم تصير عبدا مملوك بعد أن كنت حرا¹.

المراجع:

-ابن رشد: الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان، إشراف عابد الجابري، مركز دراسة الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1998.

-أبو نصر الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق فوزي ميري النجار، المطبعة الكاتوليكية، ط1، بيروت، 1964.

-إريك هوبزباوم: عصر الثورات، أوروبا (1789-1848)، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007.

-برنارد لويس: لغة السياسة في الإسلام، ترجمة، إبراهيم شتا، دار قرطبة، ط1، 1993

-جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2011، ص249.

-جون ستيوارت ميل: الحرية، ترجمة، طه السباعي، مطبعة الشعب، ط1؛ القاهرة 1922.

-جون لوك: الحكومة المدنية، ترجمة محمد شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، (د.ت).

-حنّة أرندت: في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008.

-عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة 6، 1998.

¹ روزنتال: الحرية في الاسلام، ص 156

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

-عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام (2) نقد النظرية السياسية، ، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت 2009.

-عبد الكريم سروش: الدين العلماني، ترجمة، أحمد القبنجي، مؤسسى الانتشار العربي، ط1، بيروت 2009.

-فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، ط 2، دار المدار الإسلامي، 2007.

-كارل بوبر: في الحرية والديمقراطية، ترجمة عقيل يوسف عيدان، مركز حوار للثقافة، ط1، الكويت 2009.

-محمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسة الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 1998.

-محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسة الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997.

-محمد أركون: العلمانية والدين، الإسلامية المسيحية الغرب، دار الساقى، ط 3، بيروت، 1996.

-محمد الهيلالي وعزيز لزرقي: الدولة، (نصوص مترجمة)، دفاتر فلسفية نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، ط1، 2011.

-محمد خاتمي: الدين والفكر في فخ الاستبداد، دراسة في الفكر السياسي للمسلمين بين ازدهار الحضارة الإسلامية وانهارها، مكتبة الشروق، ط 1، القاهرة 2001

-هادي العلوي: تاريخ الاغتيال السياسي في الإسلام، ، دار المدى، ط 4، 2004.
-هارود لاسكي: الحرية في الدولة الحديثة سلسلة: اخترنا لكم 543 . مطابع الإعلانات الشرقية (د.ت)

إشكالية الحرية السياسية

في فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية عبد الرحيم العلام

المجلات:

-ياسر قنصوه: إشكالية المفاهيم المعاصرة: تحولات التفكير أم انحرافات؟
مجلة التسامح، العدد 27، 2009.

-يحيى الجمل: الحرية في المذاهب السياسية المختلفة، مجلة عالم الفكر،
المجلد 1، العدد 4، مارس 1971.

-منى أحمد أبو زيد: المصطلح المدني عند الفارابي وفي الفلسفة الإسلامية، مجلة
التفاهم، ع 39، 2013

مصادر وردت في الدراسة:

-الشهرستاني، الملل والنحل، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت 2004.

-الغزالي: المستصفى من أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993.

-أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة،

1988.

-أبو يعلى محمد بن الحسن الفراء: الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت

1982.

-الفرايبي: آراء أهل المدينة الفاضلة، دار الطليعة، بيروت، ط 2، ص 110.

-ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، محاوراة الجمهورية، دار الطليعة،

بيروت، ط 2.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:
أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي: أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة

الحسين أخدوش.

تمهيد الموضوع

لماذا توماس هوبز تحديدا وليس غيره من فلاسفة الحداثة السياسية؟ يتوقع من قارئ هذا المقال أن يثير هذا السؤال، تحديدا نوعية العلاقة بين هذا المفكر الحديث وواقعنا الثقافي المغربي المعاصر. وذلك لأنّه يظهر للوهلة الأولى أنّ لا علاقة بيننا وبين فكر توماس هوبز تاريخيا وثقافيا؛ اللهم إذا كنّا أردنا المجازفة بإسقاط نموذج الفكري على واقعنا الراهن؛ إذ كيف لمحاولة فكرية تنتهي إلى شروط نظرية ومنهجية تخصّ زمن القرن الثامن عشر في أوروبا أن تفيدنا في فهم واقعنا؟

كيفما كان السؤال حول طبيعة أفكار هذا الفيلسوف، فإنّها تكتسي قيمة ابستمولوجية كبيرة في فهم ماذا حدث مطلع العصر الحديث حين القطع مع التقليد النظري القروسطي للسياسة والفكر المدني. فالمعروف أنّ العلم الجديد للطبيعة والفلك والرياضيات قد تمكّن من شقّ طريقه للتأسيس العقلاني مع غاليلي وديكارت وكبلير ثم قبلهم كوبرنيك الذي دشّن للثورة العلمية الحديثة. وقد أفاد هذا الانتعاش الجديد للعلوم النظرية والفكر العقلاني الجديد الفيلسوف هوبز في بلورة نمط تفكير مختلف في السياسة والأخلاق عماده النموذج الآلي السببي الناشئ.

في مقابل هذا الحراك العلمي والمعرفي الأوروبي، لم يشهد الفكر العربي والإسلامي أي نشاط مثمر في هذه الحقبة التاريخية، اللهم بعض الأحداث البسيطة، سواء من الناحية التاريخية (تميزت فترة القرن السابع عشر بسيطرة العثمانيين على المنطقة العربية، وصاحب ذلك من ابتزاز وصراعات وتراجع دور الثقافة العربية حتى مع صعود النظام المملوكي في مصر)، أو الثقافية (سيادة الاجترار في مختلف مناحي

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

الثقافة والعلم والفقه)، والسياسية (الاستبداد العثماني والمملوكي والسلطاني وسيادة الإقطاع)، للبحث عن تأسيس نموذج كيان سياسي ومدني يستجيب لخصوصياتنا الحضارية.

وتظهر المقارنات بين الحالتين الأوروبية والعربية في فترة القرن السابع عشر حركية ثقافية علمية نظرية فكرية ومنهجية جرّاء استتباعات الثورة الكويزنيكية المستجدة في أوروبا في مختلف مناحي الحياة، ويوازي ذلك في الضقة الجنوبية سيادة الجمود ودخول الثقافة العربية فيما يمكن أن يطلق عليه حالة الشرود والتراجع على مختلف الأصعدة. لذلك، سوف نجازف بالقول بأنّ الحالة العربية السائدة زمن توماس هوبز هي ما تكون عن طرح الإشكالات المنهجية والنظرية التي سوف تشغل هذا الفيلسوف.

لكن، كيف يمكن إسقاط نظرية هوبز في السياسية وكذا مفهومه للدولة على واقعنا العربي؟ هل يمكن الحديث لهذا الإسقاط عن مشروعية تاريخية نظرية وصلاحية منهجية؟

لبحث هذه الإشكالية، يلزمنا قبلا تحديد مكانة فكر هذا الفيلسوف ضمن سياقه النظري، ليتسنى لنا معرفة قيمته وصلاحيته ومن ثمّ إمكانية معرفة حدود اتخاذه نموذجا فكريا لمقاربة السؤال السياسي (والدولة) في سياقنا المغربي. لكن، كيف يمكن موضعة فكره هذا الأخير ضمن تاريخ الفكر النظري؟ وما هذا الشيء الذي أنجزه هوبز ويمكن أن يكون له الفضل في مقاربة إشكالية الدولة المدنية في سياقنا الثقافي الراهن؟

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي: أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

1- في مكانة نموذج توماس هوبز في تاريخ الفكر العقلاني الحديث

يَعْتَبِرُ توماس هوبز¹ من المفكرين المحدثين المهتمين بمفهوم الدولة المدنية والحق الطبيعي «Droit Naturel» في مطلع الفلسفة السياسية الحديثة لبداية القرن السابع عشر. فبينما كان سعي فلاسفة القرن السابع عشر متوجّها نحو تأسيس نظرية فلسفية للمعرفة، تتماشى والمستجدات العلمية والنظرية التي تمخضت عن الثورة الكوبرنيكية. لقد انصرف جهد هؤلاء في ذلك العصر إلى البحث عن كيفية إصلاح العقل وتجديد منهجه، وذلك حتى يواكب مستجدات الثورة النظرية والمنهجية لتلك الفترة التاريخية، مثلما فعل الفيلسوف ديكارت.²

Thomas Hobbes¹ (1588م إلى 1679م) فيلسوف إنجليزي حديث درس بجامعة Oxford حيث تخرّج منها، كانت اهتماماته موزعة بين دراسة اللغات القديمة والفلسفة والعلم الحديثين. عاصر كلا من "ديكارت" و"غاليلي" الذين أثرا في عصره. نشر القسمين الأساسيين من مذهبه الفلسفي عن "الجسم" و "الإنسان" بين عام 1655م و 1658م. لكن يبقى كتاب «the Leviathan» الذي ظهر في لندن أول مرة سنة 1651م وهو أهم مؤلف له في مجال الفكر السياسي. وقد ترجم إلى العربية عدّة ترجمات غير أننا اقتصرنا على ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، الطبعة الأولى، نشرة كلمة ودار الفارابي للطبع والنشر، بيروت، 2011.

² المعروف أن أبحاث الفيلسوف ديكارت (1596م إلى 1650م) في هذه الفترة كانت كلها تتمحور حول العلم الجديد الذي بدأ يتشكل في تلك الفترة؛ أي الفيزياء كعلم يبحث عن تأسيس جديد وفق تلك المعطيات النظرية للثورة الفلكية التي أحدثتها أبحاث كل من: Copernicus و Galilée ثم Kepler في دراسة قوانين الحركة. فقد كتب ديكارت كتاب العالم «Le monde» سنة 1633 خصّصه للدفاع عن الرؤية العلمية العالم بعيدا عن التصورات التقليدية الأرسطية والكنسية، غير أنه لم ينشره في وقته خوفا من اضطهاد الكنيسة له. ثم ألف أيضا كتاب: مقال في المنهج «Discours de la méthode» سنة 1637 بالفرنسية، وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية عدّة مرات كان أهمّهما ترجمة جميل صليبا بعنوان: "مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم"، بيروت، عن اللجنة الدولية لترجمة الروائع، سنة 1953. ثم صدرت ترجمة أخرى أظنّها أحسن وأغنى بحواشئها وشروحها في الهامش للمترجم عمر الشارني عن المنظمة العربية للترجمة تحت عنوان: "حديث الطريقة"، في طبعته الأولى لسنة 2008. وجدير بالذكر أن هذا الكتاب كان مرفوقا في أصله بثلاثة دراسات علمية حول: البصريات، والهندسة، والآثار العلوية، وهي كلّها دراسات لم تترجم بعد. ثم بعد ذلك نشر ديكارت كتابه الأساسي: تأملات ميتافيزيقية «Méditations métaphysiques» سنة 1641.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

غير أنّه، وفي غمرة هذا البحث النظري والمنهجي المبذول من طرف مفكري هذه الفترة التاريخية، قام هوبز بصرف فكره إلى أمور السياسة والاجتماع خلافا لما كان يحظى بالأولوية في ذلك الزمن من أمر العلم الفيزيائي والمعرفة العقلية. لقد قام صاحبنا بذلك دونما الخروج عن براديعم النزعة الطبيعية الآلية المستشرية في أوساط فلاسفة القرن السابع عشر يوم ذاك، فلم يستطع، من جهته، أن يقاوم تأثير نموذجية علم الفيزياء الناشئ على مقاربتة للقضايا الأخلاقية والسياسية خاصة، وللإجتماع البشري بصفة عامة.

كان هوبز يعتبر الدولة جسما حيث يمكن إخضاعها لنفس الطريقة التي نتعامل بها مع باقي الأجسام الفيزيائية الأخرى حين دراستها. لذلك أخضع دراسة مسائل السياسة لهذا التوجه الفلسفي الجديد القائم على النزعة الطبيعية الآلية. وقد تجسّد ذلك لديه بشكل واضح حين اعتبر أنّه بفهمنا للطبيعة البشرية بصورة آلية، نكون عند ذلك قد استطعنا أن نغيّرها ونتغلب عليها باستخدامنا للمنهج العقلاني، تماما مثلما فعل ديكارت في دراسته النظرية لانفعالات النفس لدى الإنسان.¹

قام هوبز، في ظل هذا المناخ الفكري المتّسم بغلبة المنهج العقلاني، على تأسيس فلسفة سياسية عقلانية من خلال أسس ودعائم النزعة الآلية الناشئة في أواخر القرن السابع عشر. ولقد ساهمت تصوراتها المادية للطبيعة الإنسانية في تجاوز المنظور القروسطي العتيق للسياسة والأخلاق معا، حيث عمد إلى ربط الانشغال بالسياسيات بالمقتضيات النظرية والمنهجية للمعرفة الفيزيائية الناشئة، وخصوصا بالطبيعة الإنسانية التي نظر إليها في زمنه على أنّها طبيعة عقلية وفكرية بالأساس.²

¹ آمن هوبز بضرورة فهم الطبيعة البشرية وفق الفهم الطبيعي الآلي، إذ بهذا الشكل من الفهم نستطيع أن نغيّرها ونتغلب عليها باستخدام المنهج العقلي الذي يقدر على تزويدنا بوسائل توجيه الخوف والانفعالات السلبية.

² بخصوص هذه النقطة تحديدا، كان هوبز بشكل عام متفقا مع التراث الذي يمتدّ حتى سقراط، والذي يرى أن أهداف الحياة الأخلاقية والسياسية وطابعها، تتحدّد عن طريق الرجوع إلى الطبيعة الإنسانية. لكنّه، بالمقابل،

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

ولقد فتح بهذه المجاوزة نقاشا فلسفيا جديدا بصدد مجموعة من المفاهيم الأخلاقية والسياسية التي كانت حكرا على الأوساط الدينية والأرستقراطية لعصره مثل: الحق، القانون، المجتمع، الحكومة، العدالة الخ. غير أنّ العودة إلى تصوراته بهذا الخصوص لا تكمن أهميتها فيما تتيحه من فهم للحياة المدنية الاجتماعية والسياسية فقط؛ وإنما أيضا في ما تكشف عنه من دلالات وأبعاد تاريخية وابستمولوجية أفضت إلى تبلور نقاشات نظرية فلسفية حديثة حول الإنسان باعتباره فردا واعيا داخل مجتمعه.

والواقع أنّ ذلك كان من إفرزات الثورة الكوبرنيكية التي أفضت قيام مفهوم الذات المفكرة الواعية بذاتها وبالعالم الذي توجد فيه، والتي صاغ إطارها الميتافيزيقي ديكارت بشكل مخالف لما جرى عليه التقليد الأرسطي المتراجع أمام طموح العلم الجديد في القرن السابع عشر.¹ استخلص هوبز ما يترتب عن هذا المستجد النظري (ظهور مفهوم) من القضايا العملية السياسية والأخلاقية، فعمل على بحث وضعية الإنسان داخل الحياة المدنية والاجتماعية من خلال تأسيس فلسفي عقلاني جديد للسياسة، بحيث تقوم على أساس علمي صرف.²

حدّد الطريقة التي تضع بها الطبيعة المعايير للسياسة بشكل مختلف تماما عن هذا التراث؛ حيث عمد إلى تأسيس نظرية خاصة به عن فكرة "حالة الطبيعة" مستمدة من انفعالات الإنسان وذلك لما تجاوز تلك المشكلة السيكلوجية القديمة القائلة بوجود طبيعة عقلية ومدنية سابقة لدى الإنسان. أنظر بهذا الخصوص: ليو شتراوش وجوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية (مادة توماس هوبز)، ترجمة محمود سيد أحمد؛ مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، ج 1، المشروع القومي للترجمة: 809 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).

¹Alain de Libera : Archéologie du sujet; éd Vrin. Paris, 2010. p 33

² بالنسبة لـ "هوبز"، كما بالنسبة لـ "ميكافيلي" قبله بقليل، فقد أخفق الفلاسفة السياسيون الكلاسيكيون فيما ذهبوا إليه من أفكار سياسية وأخلاقية، وذلك لأن هدفهم كان مثاليا وبعيدا جدا عن الواقع لما سنوا قوانين أخلاقية لدول خيالية، مثل أنموذج الجمهورية لأفلاطون. يؤكّد هذا التجديد لدى هوبز الباحث (Jaques chamberland) أنظر بهذا الخصوص أطروحته للدكتوراه من جامعة موتريال تحت العنوان التالي:

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

عمّد هوبز، لأجل هذه المهمة النظرية، إلى تجاوز فكرة أرسطو حول كون الإنسان حيوان مدني بطبعه؛ وذهب بخلاف ذلك إلى ما اعتبر الحالة الطبيعية أولى من الحالة المدنية التي تنشأ عن إدراك الإنسان لقوانين العقل وشرور الحالة الأولى الدالة على الانفعالات القابضة في أعماقه، والتي تفرض عليه التصرف في أغلب الأوقات وفقاً لآلياتها الحيوية لتشكّل طبيعته الخاصة.

أولى هوبز اهتمامه لدراسة هذه الانفعالات، مكتشفاً أن الدوافع الحقيقية للسلوك الإنساني إنما تكمن في تلك الميول المشكّلة لطبيعته البشرية التي تستوجب الدراسة العلمية والسياسية. وذلك لأجل اكتشاف عناصرها الأولية البسيطة التي يمكن أن تتحلّل على ضوءها القوانين السياسية والأخلاقية الضرورية لقيام الجسم السياسي (الدولة). لذا، اهتم هوبز بالطبيعة الإنسانية التي طالما اعتبرها ضرورية لاكتشاف العناصر الأولية، والبسيطة التي تسمح بأن تعالج على ضوءها بعض القواعد والقوانين السياسية.¹

هكذا، غدت فكرة "حالة الطبيعة" المستمدة من تصورات هوبز حول الميول الإنسان، منطلقاً نظري المعالجة المشكّلة السيكولوجية القديمة المتمثلة فيما إذا كان الإنسان بطبعه كائناً سياسياً واجتماعياً. فلما حدّدت الفلسفة السياسية الكلاسيكية الإنسان بكونه حيواناً عاقلاً وسياسياً، فقد وقعت في خطأ شنيع حيث يلزم من هذا القول أنّ يكون بمقدور جميع البشر العيش في إطار حياة مدنية سابقة وأصلية، حتى من دون تعاقدات أو عهود مبرمة فيما بينهم.²

— Jaques chamberland : Le cantus chez Hobbes, thèse de doctorat en philosophie, Op. cite. P 312

¹«Nous avons considéré la nature humaine autant qu'il était nécessaire pour découvrir les premiers et les simples éléments dans lesquels les règles et les lois de la politique peuvent se résoudre, et c'est le but que je m'étais proposé.» T. Hobbes: «De la nature humaine», op. Cite, p.118.

² État de nature, Dictionnaire de philosophie, Noëlla Baraquin, Paris, Armand-Colin, 2007

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

ولمّا كانت حالة الطبيعة تفرض القول بأن الكائن البشري لم يكن بطبعه كائنًا سياسيًا ولا اجتماعيًا، حيث من المفترض أن تكون المجتمعات البشرية قد مرّت من الحالة الفوضوية قبل المرحلة الاجتماعية والسياسية،¹ فإنّ للمسألة التاريخية أهمية كبرى بالنسبة لفهم وضعية التعاقد الجديدة المترتبة عن تجاوز الحالة الطبيعية. لذلك، فعالة الطبيعة المقصودة في حديث هوبز عن الحق الطبيعي ليست، في واقع الأمر، سوى فترة تاريخية مفترضة نظريًا ومنهجياً لتحليل مختلف الدوافع والانفعالات التي من شأن فهم آليات اشتغالها المساعدة على تأسيس المجتمع المدني التعاقدية. فالدوافع الطبيعية (الغرائز والأهواء) ميكانيزمات طبيعية تقبع في انفعالات النفس، حيث يسمح تحليلها وتفسيرها الوقوف على منبع الشعور بالحاجة إلى المجتمع المدني (الحكومة)، أي تلك الطبيعة البشرية العدوانية المتأصلة في البشر.

كان مقصود توماس هوبز من فرضية حالة الطبيعة بحث الميول الطبيعية الموجودة في أعماق الإنسان، التي عندما ننطلق منها لبحث المسائل الأخلاقية لدى الإنسان نكتشف أنّها الميول التي تدفع الناس للتصرّف بوحشية وخوف وكبرياء.² وانطلاقاً من ذلك، أولى هوبز بحث الطبيعة الإنسانية أهمية قصوى لتأسيس الجسم السياسي (الدولة المدنية)؛ وقد اعتبر معرفتها، واكتشاف حقيقتها، مسألة ضرورية في صياغة تصوّر عقلاّني ناضج وواضح بعناصر الحق الطبيعي، وكذا بالسياسة والأخلاق بشكل عام. فلكي نُكوّن فكرةً واضحة لعناصر الحق الطبيعي والسياسة، فإنّه يلزم معرفة طبيعة الإنسان، بل ومعرفة ماذا يعني الجسم السياسي؟ وماذا يعني بالقانون.³

¹État de nature, Dictionnaire de philosophie, Christian Godin, Paris, Fayard, 2004

² أنظر: تاريخ الفلسفة السياسية. الجزء الأول، مرجع سابق، ص 577

³ « Pour se faire une idée claire des éléments du droit naturel et de la politique, il important de connaitre la nature de l'homme, de savoir ce que c'est qu'un corps politique et ce que nous entendons par loi. » T. Hobbes: «De la nature humaine», op. Cite. P 43

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

ولأجل هذه المهمّة صاغ هوبز فكرته عن "الطبيعية الإنسانية" كفرض عقلي ونموذج معرفي يمكن أن تُقاس به مختلف الإضافات الأخلاقية والمدنية التي سوف تُنضَافُ إلى الحالة الطبيعية الأولى.¹ والظاهر أنّه يمكننا أن نعتبر هذا المسلك، في تحليل هذا الفرض العقلي، بمثابة أنموذج "الفراغ" النظري المحض الذي ينبغي أن يؤدي في مجال الأنثروبولوجيا ما كان يؤديه أنموذج "الفراغ" في مجال الفيزياء الحديثة حين البرهنة على حركة الأجسام التي تسقط في وسط فارغ.²

لذلك، يُعدُّ بحث انفعالات النفس وميولها محاولة منه للنفاذ إلى خصوصيات الطبيعة الإنسانية لأجل تأسيس الحق الطبيعي تأسيساً طبيعياً. ويوجد لدى هوبز هذا النزوع النظري القوي لتأسيس فيزياء خاصّة بالطبيعة الإنسانية،³ بحيث تختصّ بدراسة سلوك الإنسان المدني من مدخل سياسي عقلاني، وتسمح في ذات الوقت بفهم موضوعي للكيفية التي تؤدي بها انفعالاته الشعورية وميوله الطبيعية إلى التنازع والمناقسة والحرب مع غيره، ومن جهة أخرى إلى البحث عن الاتفاقات والتعاقدات التي من شأنها أن تجنّبه الانقراض والهلاك بالبحث عن السلم والأمن.⁴

¹ غالباً ما يدعو هوبز أن نفهم السلوك البشري بالوقوف على الطريقة التي تعمل بها الأهواء والانفعالات التي تقبع في طبيعتنا البشرية، والتي تدفعنا للقيام بتلك السلوكات التي نقدم على فعلها، وتكون عبارة عن ميكانيزمات نفسية للبحث عن حالة السلم انطلاقاً من الخوف والأمل. أنظر بهذا الخصوص كلامه في أسباب نشوء الدولة وقيامها، الفصل السابع عشر من الليفيتان، الترجمة العربية، ص 175.

² أنظر بهذا الخصوص مقال عبد العزيز لبيب، المنشور في مجلة التفاهم تحت عنوان "نظرية العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو، العدد 39، شتاء 2013.

³ نستخدم عبارة "فيزياء الطبيعة الإنسانية" للإشارة إلى أهمية المقاربة الطبيعية والزعة الآلية التي اعتمدها هوبز في دراسة وتحليل انفعالات الإنسان الطبيعي.

⁴ يجب التأكيد على أن الغريزة من خلال الانفعالات والميول، هي نفسها التي تحمل إنسان الطبيعة على المناقسة والحرب مع أفرانه، وفي نفس الوقت هي التي تحمله كذلك على الإذعان للخوف والرعب من الموت جراء الحرب الدائمة. لذلك كان من الضروري البحث عن حل ثالث أقل خطورة وأكثر أماناً من حال الطبيعة المرعب.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

أفضى هذا التحليل الفيزيائي للطبيعة الإنسانية لدى هذا الأخير إلى استخلاص نتيجة نظرية ومنهجية معا، تقول بحتمية قيام التعاقد السياسي بين البشر لأجل استمرارهم في الحياة. لذلك فإنّ عملية التنازل عن الحق الطبيعي المطلق، هو ما يسمح بفسح المجال لقيام الهيئة السياسية التي ستتولى تسير أمور الناس وتديريها تفاديا للفناء الجماعي.¹ ولعلّ من الدلالات العميقة لهذه النتيجة أن تحدّد وجود الإنسان لا على أنّه حيوان سياسي بطبعه، كما كانت السياسة المدنية الكلاسيكية تقول بذلك سابقا؛ بل أساسا على أنّه كائن طبيعي حرّ² قادر على تأسيس حياة مدنية مشتركة بينه وبين غيره، نتيجة خوفه من الضرر الكبير الذي قد يلحقه جزاء تمسّكه الأناي بحقه الطبيعي المطلق.

ولئن كان الاجتماع الإنساني يشترط تنازل أفراده عن حريتهم المطلقة التي هي حق طبيعي لهم، وذلك لصالح إنشاء جسم سياسي يكون بديلا عن حالتهم الطبيعية الأولى؛ فلأنّ الفكرة السياسية التي يمكن أن تمكّنهم من التعايش هي حتمية التعاقد

¹ يمثل الخوف من الموت في تحليل هوبز لانفعالات الإنسان الباعث الأساسي الذي يدفع الناس إلى التنازل عن حقوقهم الطبيعية، ومن ثمّ التفاوض لأجل التفاهم والتعاقد بينهم لتأسيس الجسم السياسي القادر على رعاية حالة السلم بينهم. يسمي هذا التنازل الناجم عن الخوف من الفناء الشامل، جزاء حرب الكل ضد الكل، حالة تنازل جميع الأفراد عن الحقوق الطبيعية المطلقة لصالح طرف ثالث يمثل مجموع القوى الممكنة، أي الدولة القوية الراعية والسااهرة على تنفيذ بنود التعاقد السابق دون أن تكون هي مقيدة بعهد آخر غير حفظ السلم والأمن بين رعاياها. أنظر كتاب الليفيثان، الترجمة العربية، الفصل السابع عشر: في أسباب نشوء الدولة وتعريفها، ص 175.

² جدير بالذكر أنّ تحديد مفهوم الحرية كما يستعملها توماس هوبز لا ينفصل عن الفكرة الفيزيائية السائدة حول الحركة في القرن السابع عشر، حيث اتخذ معناها دلالة التضاد مع مبدأ العطالة كما جاء به غاليلي. =لذا يرى هوبز أنّ الحرية، حسب الدلالة الصحيحة لهذه الكلمة، هي غياب العوائق الخارجية: تلك العوائق التي تعطل أحيانا جزءا من قوة الإنسان لعمل ما يريد، ولكنها لا تستطيع منعه من استعمال القوة المتبقية في حوزته حسب ما يمليه عليه حكمه وعقله. أنظر بهذا الخصوص تعريفه للحرية في كتاب الليفيثان حين صرّح: "وأعني بالحرية، وفقا لمعنى الكلمة الصحيح، غياب المعوقات الخارجية؛ وهذه المعوقات قد تذهب غالبا بجزء من قوة الإنسان على

فعل ما يريد..."، مأخوذ من الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 139

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

المدني القاضي بضرورة أن يمنحوا جميعهم كلّ قوتهم لصالح شخص واحد هو العاهل، أو لصالح مجلس من النواب الممثلين لهم، بحيث يكون ذلك سبيلا عقلانيا لاختزال إرادتهم إلى إرادة واحدة أقوى وأصلح عن طريق التصويت بالأغلبية.

ولعلّ ما يعنيه ذلك، أنّ تعيين شخص واحد أو مجلس نواب واحد يحمل شخصية كلّ مواطن منهم على أن يعترف أنّه، نفسه، صاحب كل تلك الأفعال التي يقوم بها (أو يتسبب في عملها حامل هذه الشخصية) في الشؤون ذات العلاقة بالسلام والأمن العامّين. لذلك سوف يلزم من هذا الأمر أن يلغي جميع الناس إرادتهم أمام إرادة الحاكم المطلق الذي تعاقدوا على أن يسوسهم وفق تعاقده مسبق، بالتالي يلزم إسقاط أحكامهم الفردية أمام حكمه.

يمثل هذا أكثر من الاتفاق والوثام؛ بل إنّه ما يشكّل وحدتهم الحقيقية متمثلة في شخص واحد. إنّها وحدة تنتج عن اتفاق كل شخص مع الشخص الآخر، بالشكل الذي يمكن للواحد أن يقول للآخر: أخول هذا الشخص أو ذاك المجلس، وأتنازل له عن حقي في حكم نفسي، وذلك شريطة أن تتنازل عن حقلك له وأن تصادق على أعماله مثلي. وعندما يتم هذا الاتفاق بهذا الشكل، فإن الجمهور الذي اتحد في شخص واحد يسمى المجتمع أو الدولة باللاتينية «Civitas» الشيء الذي يخلق التنين أو ما سيسمّيه هوبز بالوحش الكبير، أو بعبارة أخرى تدل على صيغة المبالغة: هذا الإله الفاني الذي نكون نحن المواطنين مدينين له على سلامنا وأمننا.

هكذا، نشأت الدولة من رحم التعاقدات التي تمّت بين الحاكم الأسى (العاهل) ومجموع الأعضاء المشكّلين للجماعة المدنية (الرعايا)، وذلك للمحافظة على السلم واستمرارية الجسم السياسي (الدولة). لكن، ما هي أهم الدلالات المستفادة من هذه التأسيسية النظرية للدولة والسياسة معا في نموذج توماس هوبز النظري للاجتماع المدني؟

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

1. في قيمة التأسيس العقلاني للسياسة في النموذج الفلسفي لتوماس هوبز

لقد سبق وأن عرّف هوبز الدولة بكونها شخصية واحدة، تنتج عن الاتفاقيات المتبادلة التي صادق كل فرد من الجمهور على أعمالها، لكي يتسنى لها استخدام قوتهم ووسائلهم جميعاً من أجل السلام والأمن العامين.¹ بيد أنّ ما يكشف عنه هذا التعريف هو أنّ الدولة بما هي جسم سياسي هي تجسيدٌ واقعي لسلطة قويّة ومطلقة: سلطة الحاكم القويّ. يبقى المواطنون في مقابل ذلك مجرد رعايا يلزمهم التنازل بموجب التعاقد المبرم عن كلّ حقّ أو حريّة من شأنها أن تلحق ضرراً بالأمن العام.

يظهر الشخص الحاكم أو الهيئة الحاكمة ههنا بكونها سلطة مستبدّة وغير مقيّدة بأيّ التزام سوى ضمان السلام. لكن بفضل ذلك أمكّن للنّاس أن ينتقلوا من حياة الطبيعة المتوحّشة إلى حياة المجتمع السياسي المتّسمة بالأمن والاستقرار والخضوع للسلطة العليا.² والبيّن من هذا التّصوّر أنّ نظريّة هوبز في الدولة قد اختصرت المجتمع المدني (الجسم السياسي) كلّه في حاكم مطلق أو هيئة مستبدّة، في حين تجاهلت حقوق باقي الأفراد بجعلها كامل السلطة بيد جهة واحدة ووحيدة (الحاكم / الهيئة الحاكمة). يُظهر هوبز ههنا تعارضاً بيننا مع أرسطو الذي كان لا يؤمن بنظام الحكم المطلق، حيث لم يكن يثق بحكم الفرد الواحد حتّى في الحالة التي تكون السلطة السياسية بيد الفيلسوف، مادام القانون الضامن الوحيد لنظام الحكم الصالح.

ليس ما يهّم بالنسبة للفيلسوف هوبز تأسيس الحرية السياسية، لأن ذلك سابق لأوانه، وإنّما تأسيس فكرة الدولة المدنية وفقاً لقوانين العقل الطبيعية كنتيجة لرغبة المواطنين في البقاء والتمتع بالأمن والسلام؛ ومن ثمّ فالجسم السياسي ثمرة

¹ أنظر الفصل السابع عشر من الليفيّتان، من الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 175.

² لطالما استند أنصار الملكية المطلقة في إنجلترا وفرنسا لويس الرابع عشر إلى هذا التّصوّر الفلسفي المحافظ.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

للإرادة النابعة من مصلحة الفرد الخاصة ذاتها. إنها نتاج الفن والحيلة والإرادة الإنسانية التي تقوم على إدراك المواطن لمصالحه الخاصّة والعامّة بمعزل عن الحروب والخوف والشرور الدائمة.

أسس هوبز لرؤية فلسفية جديدة كلّ الجدّة في السياسية والأخلاقية والاجتماع المدني، انطلاقاً من معتقده النظري القاضي بضرورة البحث عن أساس عقلائي للحق والقانون والدولة، والسياسة بصفة عامة.¹ وكان بناء الدولة المدنية الحديثة بالنسبة إلى هذه الفلسفة يسير وفق معقولية الحاجة لتخطّي الطبيعة الإنسانية المتوحّشة والبدائية التي تهدّد كيان الفردي والجماعي معا بالخراب والدمار. ساهم هذا الفرض الفلسفي في تأكيد ضرورة البحث عن نموذج مدني سياسي تعاقدي، تحكمه قوانين العقل الوضعية بدلاً عن الغرائز القابعة في الطبيعة العدوانية للناس وما تفرزه أنانيتهم المحدودة.²

ولقد كان مفهوم الجسم السياسي بداية نظرية ومنهجية لترسيخ فكرة إنشاء الدولة المدنية من خلال فكرة الحقّ الطبيعي بدلاً عن الحقّ الإلهي القروسطية السائدة إلى حدود ذلك الزمان. وقد لزم من فكرته تلك أن يتصرّف الحاكم المدني وفق

¹ يميّز هوبز بين فكرة الحق الطبيعي وفكرة القانون الطبيعي؛ فقانون الطبيعة (Lex Naturalis) هو أمر، قاعدة سلوك عامة، أوجدها العقل لمنع الإنسان من عمل أي شيء يدمر حياته أو يجرده من الوسائل لحمايتها أو يحذف ما يعتقد أنه الأفضل لحمايتها. ولأن المهتمين بالموضوع خلطوا ما بين Lex et Jus، بين الحق والقانون، فمن الضروري التمييز بينهما. الحق هو الحرية في العمل أو الإحجام عن العمل. بينما القانون يلزم الإنسان بواحد منهما. ولهذا فإن الحق والقانون يختلفان تماماً كاختلاف الواجب والحرية، ويتعارضان في علاقتهما بنفس القضية المصدر السابق، نفس الفصل.

² حسب هوبز، يقال عن مجتمع أنه تأسس عندما يتفق جمهور من الناس ويتعاهدون، كل واحد مع كل واحد آخر، على التالي: بغض النظر عن الشخص أو المجلس الذي يمنح من قبل الجزء الأكبر من الناس حق تمثيل شخصيتهم جميعاً (أي أن يكون مثلهم)، فعلى كل واحد منهم، سواء صوت مع أو ضد ذلك، أن يصادق على جميع أفعال وأحكام هذا الشخص أو المجلس. وكأنها أعماله وأحكامه وذلك لكي يعيش المتعاقدون بسلام فيما بينهم وفي حماية من الناس الآخرين. أنظر الفصل السابع عشر من الليفيتان.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

التعاقد المبرم بدلا من فكرة التفويض الإلهي اللاهوتية الشهيرة في الأنظمة الثيوقراطية السائدة في العصور الوسطى. لذلك، ومصداقا لهذا التصور، أصبحت سلطة القرارات السياسية فيما يخصّ تدبير الشأن العام تُفهم على أنّها تفويض مدني للسلطة المدنية الحاكمة التي هي التعبير الأسمى عن إرادة المجموع.

فالبيّن إذاً أنّ المنظور الهوبزوي قد جعل سلطة الحاكم للدولة المدنية فوق الجميع، وهذا ما جعلها بمثابة وحش كبير/ تنين يحوز القوّة المطلقة على الأفراد أعضاء هذا الجسم السياسي الذي يهدّدهم بالعقاب الوخيم من العودة إلى حالة الطبيعة. لذلك كان وجود هذا الجسم السياسي الكبير يفسّر وفقا لمعقولية الحاجة إلى تخطّي الحالة البدائية للكائنات المدنية المُهدّدة لوجودهم.¹

تمكّن هوبز، إذاً، بتأويله الفلسفي للكيفية التي يتأسّس بها الجسم السياسي (الدولة) من تطبيق منهج الفيزياء في السياسة على صنف من الموضوعات المختلفة (المواطن، المجتمع، الرغبات، الميول) من خلال تفسيره العقلاني لدينامية الميول الطبيعية البشرية. بيد أنّه حتى وإن نجح في تطبيق هذا المنهج على الموضوعات السياسية عبر محاكاة أنموذجية الفيزياء في توخي الدقّة، إلّا أنّ في ذلك مجازفة نظرية كبيرة في ذلك العصر؛ حيث من غير الممكن أن يلائم المنهج الآلي موضوعات السياسة والأخلاق المتّسمة بكونها مرنة جدّا، وتشمل مجال السيكلوجيا والمصالح والاعتبارات التاريخية والثقافية.

¹ حسب هوبز، يقال عن مجتمع أنه تأسس عندما يتفق جمهور من الناس ويتعاهدون، كل واحد مع كل واحد آخر، على التالي: بغض النظر عن الشخص أو المجلس الذي يمنح من قبل الجزء الأكبر من الناس حق تمثيل شخصيتهم جميعا (أي أن يكون مثلهم)، فعلى كل واحد منهم، سواء صوت مع أو ضد ذلك، أن يصادق على جميع أفعال وأحكام هذا الشخص أو المجلس، وكأنها أعماله وأحكامه وذلك لكي يعيش المتعاقدون بسلام فيما بينهم وفي حماية من الناس الآخرين. أنظر الفصل السابع عشر من الليفيتان.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

لذلك سرعان ما أوقعه خلطه بين الوقائع الطبيعية والوقائع التاريخية، دون توخي الحذر من كون الأولى وقائع تجريبية صرفة بينما الثانية أحداث ثقافية إنسانية، في التعميم المخلّ بالمنهج الفيزيائي ذاته. ولقد ظهر ذلك فيما بعد، عندما تبين أنه ليس صحيحا التعامل مع الوقائع الاجتماعية والسياسية كما لو أنّها فيزيائية ميكانيكية صرفة.¹

ورغم كونه يستحق لقب فيلسوف فيزياء الطبيعة البشرية من حيث كونه استطاع أن يسحب منهج الفيزياء الناشئة على نوع مختلف من الموضوعات (السياسية والأخلاقية)، كما لم يسبقه إلى ذلك أحد، إلاّ أنّه أمكن للقارئ الناقد معارضة منهجه الآلي المتطرّف. ولقد حاول الفلاسفة الذين أتوا بعده، خاصة مع كانط، القول باستقلال مجال السببية الطبيعية (الظواهر الطبيعية) عن المجال السياسي والأخلاقي على اعتبار أنّ المجال الأخلاقي هو محلّ القول السببية الغائية بامتياز (الحرية) وليس الطبيعية.

وكيف ما كانت الانتقادات الممكنة توجيهها لهذا الفيلسوف، إلاّ أنّه قد تمكّن من استخلاص النتائج السياسية والاجتماعية للثورة الكوبرنيكية، خاصّة في بعدها الديكارتية الناشئ مطلع القرن السابع عشر. تأتي ذلك بعدما تمكّن الفكر العقلاني من تحييد الاعتبارات الدينية اللاهوتية في تعريف الإنسان، لصالح اعتباره ذاتا واعية في مقابل العالم الذي هو موضوع لها.

لقد جسّدت أفكار هوبز السياسية الانقلاب المنهجي للثورة العقلانية المنهجية للعصر الحديث على العصور الوسطى. لذلك كانت نظريته للسياسة المدنية نظرة موضوعية طبيعية آلية، حيث اعتبرت الإنسان مجرد كائن طبيعي يسري عليه ما يسري على باقي الكائنات الأخرى في مملكة الطبيعة. تلك كانت دلالات تأسيس

¹ibid, p.19.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

السياسة تأسيسا عقلانيا نظريا ومنهجيا في فلسفته الجديدة بالنسبة لعصره. لكن ماذا عن دلالة ذلك بالنسبة لثقافتنا التي لازالت تعتبر التصور الديني أساسيا للتنظير للممارسة السياسية؟

2. في الأهمية التاريخية لنموذج توماس هوبز للسياسة وفي فائدته لثقافتنا

انسجاما مع الإشكالية السابقة، فإنّ ما يخصّنا في قراءة هذه الدلالة التاريخية، هو بحث ما إذا كان لنظرية هوبز من دلالة وفائدة تاريخية بالنسبة للحالة الثقافية العربية التي نحن بصدد تشرحها ونقدّها. الواقع أنّ لهذا النموذج أكثر من فائدة ودلالة يمكن استفادتها من تصوّرات هذا المفكر الحديث؛ فحتى لو سلّمنا بوجود نماذج نظرية للسياسة من تاريخنا وثقافتنا العربية (الفارابي، ابن رشد، ابن باجه، ابن خلدون.. الخ)، إلاّ أنّ لتصوّرات هذا الفيلسوف راهنية لا تكتسبها أفكار هؤلاء النظّار المسلمين. فكيف ذلك؟

للتدليل على ما نزعمه هنا، علينا الاعتراف بداية بأنّ نظرة هوبز للسياسة والاجتماع إنّما هي نظرية صادرة عن البراديفم الحديث الناشئ عن الثورة العلمية للعصر الحديث في بعدهما: الفلكي الكوبرنيكي والفيزياء الديكارتية. بينما، بالمقابل، انحصرت النظريات الفلسفية العربية الكلاسيكية في طار البراديفم الأرسطي المتجاوز نظريا ومنهجيا في سياق العقلانية السياسية الحديثة. وعليه، فإنّنا لا نستطيع معاندة منطق تقدّم العقل والتاريخ بدعوى أفضلية التراث والتقليد الإسلامي للسياسة كما يمكن تخمين ذلك لدى من يفضّل تقاليد الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية على الحدائث السياسية.

يقطع هذا التمييز المنهجي الشك باليقين في كون تأسيسية هوبز للسياسة أكثر راهنية من طرق تأسيسها النظري في الثقافة الإسلامية. وإذا تقرّرت لدينا هذه القناعة المنهجية، نكون قد حسمنا مع فكرة استنبات وتأصيل مفهوم الدولة، كما أسّست لها

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

نظرية التعاقد الاجتماعية الحديثة التي تدين بالريادة لهوبز¹ قبل جون لوك وروسو. فقد وضع هذا الأخير مفهوم السياسة على طاولة البحث النظري الفكري الجديد الذي تمكّن من خلاله من تجاوز المنظورات الغائية للحياة المدنية لدى المنظرين القدامى: أفلاطون، أرسطو، أوغسطين، الأكويني، وباقي الكلاسيكيين.²

ولئن سبق المنظر غروتوس إلى التنظير لفكرة الحق الطبيعي، إلا أنّ هوبز، في مقاربتة الفلسفية لهذا المفهوم، بقي أصيلاً غير مقلد لغيره، ولا مكرّر لأحد من السابقين. وقد توسّل في ذلك المنهجية الفيزيائية في تحليل ومناقشة الظواهر الاجتماعية والسياسية، سواء من حيث القدرة على ربط منهج الفيزياء ومتطلبات تحليل موضوعات أخلاقية واجتماعية إنسانية، أو من حيث طريقة استقراء وتركيب الموضوعات السياسية وربطها بالواقع المعاش للناس.

إنّ الدرس المستفاد من هذه المحاور النظرية التي تنتهي اليوم إلى تاريخ الأفكار، نظراً لمختلف التجاوزات والتعديلات التي طالتها من طرف المفكرين الذين أتوا بعده، هو أنّ التفكير في السياسة لا يلزمه، بأي حال من الأحوال، أن ينطلق من تصوّر ديني مسبق حول شكل التنظيم السياسي المفترض قيامه بين الناس وذلك لسبب منهجي محض، كما من في البعد الاصطناعي للدولة، من حيث هي جهاز "اصطناعي" متفق حوله لتنظيم الشؤون المدنية بنقل الناس من حالة الفوضى والشتات إلى حالة النظام بداعي حفظ المصلحة العليا.³

تتنافى هذه الصبغة التقنية مع التصورات اللاهوتية الغائية التي تربط بين الدولة والإرادة الإلهية، أو قل بين الحق السياسي والحق الإلهي. تجاوزا للفكرة الدينية

¹ صالح مصباح: فلسفة الحدائفة الليبرالية الكلاسيكية: من هوبز إلى كانط؛ نشرة جداول، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص 12.

² Jean Bernhardt : Hobbes ; PUF, 2eme édition. Que sais-je, Edition Delta, Paris, 1994, p.26.

³ صالح مصباح: فلسفة الحدائفة الليبرالية الكلاسيكية، مرجع سابق، ص 90.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:

أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

التقليدية حول الحق الإلهي التي ارتكنت إليها الملكيات المطلقة في أوروبا، حاول هوبز أن يبرز أنّ الجسم الاجتماعي والسياسي الذي تجسّده الدولة من اختراع الناس، كما أنّ وحدة الشعب وتكتله وإرادته ليست مسألة طبيعية، وإنّما هي حصيلة قرار جماعي تعاقدى اتفاقي. هذا ما سعى هذا الفيلسوف تأكّيده لعصره حتى يمكنه من تجاوز حالة الركون للتصورات الدينية حول الممارسة السياسية.¹

شكلت تأسيسية هوبز للدولة المدنية فتحاً نظرياً ومنهجياً للنماذج التفسيرية الأخرى للسياسة المدنية التي أتت فيما بعد. لذا، ظهرت بعده بقليل تصوّرات عقلانية أخرى أكثر عمّقت أطروحته في المسألة السياسية، كنظرية جون لوك في الحكومة المدنية، ونظرية روسو للتعاقد الاجتماعي، وآخرون. لكن، مع ذلك، تبقى محاولة هوبز ثورة منهجية على التصوّرات الكلاسيكية للسياسة، حيث أضاف إلى تصوّر ميكيافيلي السابق عليه فكرة كون القوانين العقلية ضرورية لفصل المنهجي بين الغائية الساذجة والسببية النافعة لتسيير الحياة الاجتماعية والسياسية.

لقد ارتدّ هوبز إلى الذات لفهم طبيعة الإنسان، فكانت نظريته في الدولة محاولة لتقديم تصوّرات منهجية علمية للتغيير والتطوّر في أفق تكوين تعاقد سياسي يقوم على قوانين العقل الطبيعية القادرة على إنشاء جسم سياسي يجد فيه الجميع مصلحته. كان لهذا التأسيس ما بعده (لوك، روسو، كانط، مونتيسكيو) حيث تطوّرت فكرته لتصبح نظرية سياسية أخلاقية وحقوقية في عصر الأنوار. وقد تجلّى لديه بوضوح هذا التعاطي الجدلي ما بين السياسة والعقل فجعله يرفض فكر اللاهوت الميتافيزيقي القاصر على إدراك حقيقة الفعل السياسي بما هو ممارسة عقلانية للحياة الاجتماعية والأخلاقية.

¹ نفسه، ص 15.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:
أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

على سبيل الختم

البين من العرض السابق لتأسيسية هوبز للدولة المدنية أنّ أهميّة الاستعانة بالحس التاريخي النقدي لفهم ومقاربة موضوع السياسة ومفهوم الدولة بالخصوص يعدّ أمراً ضرورياً لتجاوز التخلّف السياسي الذي نعيشه. ولقد اتضح لنا من خلال التأويل السابق لنموذج هوبز أهميّة الأخذ بالفكر النظري العقلاني، العلي بالخصوص، لبحث موضوعات السياسة ومقاربتها بالرغم ممّا قد يطرحه ذلك من مشكلات ابيستيمولوجية معقدة.

لذلك، نعتبر قراءة تجربة هوبز الفلسفية في تأسيس مفهوم الدولة المدنية على ضوء حاجتنا الثقافية الراهنة، هي بمثابة مغامرة يلزمها الاحتياط حتى لا تقع في الإسقاط المخترل لتجربة فكرية توفّرت شروط معيّنة فنضجت. بيد أنّ ذلك لا ينبغي أن يحول دون الاستفادة منها منهجياً بالخصوص من حيث هي تجربة نظرية تأسيسية قد تفيد الباحث والدارس على فهم لماذا استعصى عندنا في حالتنا الثقافية تسوية سؤال الدولة المدنية من غير المدنية (الدينية والطائفية والعسكرية والشمولية..).

والمستشفّ من كلّ ما سبق، هو أنّ سرّ النقد الذي ميّز أفكار هذا الفيلسوف بالمقارنة مع منظري السياسة الكلاسيكية (أفلاطون وأرسطو)، يكمن في رفض أن يكون الإنسان حيواناً سياسياً بالنسبة لفكرة التعاقد السياسي والحالة المدنية. في مقابل ذلك عزّز فكرة أنّ الإنسان هو صاحب الإرادة السياسية في تجاوز قصور حالة الطبيعة على تحقيق الواقعة السياسية (الدولة) الممكن الاطمئنان إليها. إنّ الدرس المنهجي المستفاد من فكر هذا الفيلسوف، وهذا ما نعتقد أنّه الدرس الذي يهتمّنا في الحالة العربية بالخصوص، قصد الانتقال إلى تأسيس مفهوم تقدّمي للدولة المدنية، بما يمكّننا من تجاوز مركزية الحاكم والشيخ والزعيم، وكذا مختلف السُلط اللاهوتية والثيوقراطية التقليدية التي تستبدّ بنا في واقعنا الاجتماعي والسياسي.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:
أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

المصادر والمراجع

❖ باللغة العربية

- ارنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، المكتبة العربية، والهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
- إميل برييه: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرايبيشي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1993.
- بيير فرانسوا مورو: هوبز: فلسفة، علم، دين، ترجمة أسامة الحاج، ط الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993.
- توماس هوبز: الليفيتان، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، الطبعة الأولى، منشورات كلمة ودار الفارابي، بيروت، 2011.
- جون جاك روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، منشورات اللجنة اللبنانية، بيروت، 1972.
- حنة ارندت: في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، الطبعة الأولى، دار الساق، بيروت، 1992.
- سالم يفوت: الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، سنة 1990.
- عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.
- عبد الرحمن بدوي: فلسفة القانون والسياسة. الطبعة الأولى، وكالات المطبوعات في دولة الكويت، توزيع دار القلم في بيروت سنة 1979.
- ليو شتراوش وجوزيف كروبسي: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:
أوفي الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

- صالح مصباح: فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية: من هوبز إلى كانط:
نشرة جداول، الطبعة الأولى، بيروت، 2011.
❖ المراجع باللغة الفرنسية:

- Alain de Libera : Archéologie du sujet ; éd Vrin. Paris, 2010.
- Elisabeth Clément et autres : La philosophie de A à Z. Hatier, Paris 2000.
- Ernest Cassirer : La philosophie des lumières, tr Pierre Quillet, éd Fayard, Paris, 1966.
- Jaques Chamberland : Le cantus chez Hobbes, thèse de doctorat en philosophie, in Université de Montréal, Avril, 1999.
- Jean Bernhardt : Hobbes ; PUF, 2eme édition. Que sais-je, Edition Delta, Paris, 1994.
- Hans Blumenberg: La légitimité des temps modernes; traduction de l'allemand par: Marc Sagnol, J. Louis Schlegel et Denis Trierweiler ; éd Gallimard, 1999.
- Soraya NourSckell: La justice cosmopolitique, thèse de Doctorat, Université Paris ouest Nanterre ; 13 décembre 2012.
- Thibault Jean François: entre intériorité et extériorité: l'aporie constitutive de la pensée politique moderne; les presses de l'université laval, 2009.
- Thomas Hobbes: De La Nature humaine, tr de l'anglais: baron D'Holbach, éd Dar Alharf, 2007.

دلالات تأسيس الدولة المدنية في فكر توماس هوبز السياسي:
أو في الرّهان النظري للسياسة الحديثة..... الحسين أخدوش

- Thomas Hobbes: Léviathan, tr Gérard Mairet; éd Gallimard, F. essais, 2000.
- Thomas Hobbes: Léviathan, Chapitres 13 à 17, traduit de l'anglais par Gérard Mairet; dossier et notes réalisés par BenoîtSchneckenburger; lecture d'image par Christine Cadot, folioplus. Philosophie: 17ème siècle (Paris: Gallimard, 2007).
- Thomas Hobbes: Le citoyen, tr samuelSorbière, 1642, éd électronique, à Chicoutimi, Québec. 10 mars 2002.

❖ المعاجم:

- Dictionnaire de philosophie, Christian Godin, Paris, Fayard, 2004.
- Dictionnaire de philosophie, Noëlla Baraquin, Paris, Armand-Colin, 2007.

❖ المقالات العلمية:

- François Dugré: Fictions anciennes et modernes du politiques; Tangence, N 63, 2000.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أميرير.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير

كوثر أميرير.

تمهيد

يعتبر الإصلاح السياسي من التحديات الجسيمة التي تواجهها دول المغرب الكبير، فالانتقال من أنظمة سلطوية إلى أخرى ديمقراطية يتطلب تعديلا جوهريا ليس في بنية النظام فقط، ولكن أيضا في بنية المجتمع بكافة مؤسساته أيضا، وفي ضوء ذلك تصبح عملية التحول الديمقراطي عبارة عن انتقال تدريجي أو سريع بحسب الأحوال من النظم الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والليبرالية.

هذا ويشهد العالم العربي حالة من الغليان السياسي منذ اندلاع الحركات الاحتجاجية سنة 2011، والواضح أن هذه الثورات ليست مجرد ثورة على حكم الفرد الدكتاتوري أو حتى على منظومة الحكم التي تركز السلطات في يد الحاكم، ولكنها ثورة على الظلم الاجتماعي وإهدار الموارد وسيطرة المؤسسة العسكرية والأمنية. إنها ثورة على المركزية الشديدة وإهمال الأطراف، باختصار هي ثورة على نموذج الدولة القومية ذاته الذي نشأ مع مرحلة التحرر الاستعماري¹. حيث تمكنت ثورات الربيع العربي، وفي فترة قصيرة زمنيا، من تحريك المياه الراكدة في المنطقة العربية بعد الإطاحة ببعض الأنظمة السياسية القديمة، كما شكلت ضغوطا متزايدة من أجل الإصلاح على أنظمة أخرى اجتاحت بلدانها الاحتجاجات والاضطرابات الداخلية متأثرة بثورات الربيع العربي، وساهمت إلى حد كبير في تحريك عجلة الإصلاحات الجامدة ولو بشكل نسبي في بعض الأقطار العربية وإن كانت مؤقتة أحيانا أو بطيئة وطفيفة أحيانا أخرى. كما إعادة النقاش القديم الجديد حول مسألة إقامة الدولة المدنية من عدمه.

¹-سمير أبو زيد: الثورات الشعبية العربية وتحديات إنشاء الدولة الحديثة ضمان القيم المجتمعية كأساس للدولة

العربية الحديثة. مكتبة مدبولي 2014 ص5

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

وبما أن الدستور يعتبر أسمى تعبير عن إرادة الأمة والمحدد الرئيسي لشكل وطبيعة النظام، فقد اخترنا التركيز على محددات الدولة المدنية من الناحية الدستورية. فالدستور باعتباره المرجعية الأسمى التي تحدد القواعد الناظمة لممارسة السلطة وطبيعة نظام الحكم ومؤسسته، يجسد موضوعيا أحد أهم تمظهرات الدولة المدنية الحديثة ومحددات هويتها السياسية والاجتماعية.

إذ تعد نصوصه وما يقره من مبادئ دستورية أداة لتأمين مجتمع الدولة المدنية الحديثة من خلال تنظيم التداول الديمقراطي على السلطة وتصويب العلاقة بين المحكومين وهنا تكمن أهمية تناول المقاربة الدستورية تجاه الدولة المدنية¹. حيث يجمع الفقه على إن الجماعة السياسية لا يمكن أن تقوم من غير سلطة تحكمها وتوجه نشاطها، حيث تحدد للأفراد قواعد القانون وضوابط السلوك وتسهر على الصالح العام، من هنا فلا بد لكل مجتمع سياسي من نظام يحدد أسلوب الحكم وطبيعته وعلاقة الحكام بالمحكومين ويوازن بين فكرتين متعارضتين داخل الجماعة (السلطة والحرية) يتعلق الأمر هنا بالدستور. وهو تلك المجموعة من القواعد التي تنظم شكل الدولة ونظام الحكم وطبيعة العلاقة بين السلطات وكذلك القواعد التي تبين حقوق الأفراد وحررياتهم وضماناتهم².

هذا وقد انفجرت الثورات العربية حاملة مجموعة من الشعارات المطالبة بالحرية والديمقراطية والكرامة والتي أعادت النقاش القديم الجديد حول مطلب الدولة المدنية. فالموجة العفوية للثورات والانتفاضات وحركات التظاهر المدني التي يقودها الشباب، والتي اجتاحت المنطقة العربية والمغاربية منذ عام 2011، وضعت قضايا العدالة الاجتماعية والهوية وتوصيف الدولة في علاقتها بالدين وموقع الشريعة

¹-محمد عبد الله أبو مطر: المقاربة الحديثة للدولة المدنية في الحال العربية بعد وصول التيارات الإسلامية للحكم. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ماي 2016 ص 343

²-الحاج قاسم محمد: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية-المفاهيم الأساسية والنظم السياسية. مكتبة بروفانس الطبعة الرابعة 2009 ص 3

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

في صناعة القوانين والحريات والديمقراطية في قلب دائرة النقاش العام. من هنا اتخذ الحديث عن مسألة مدنية الدولة حيزا كبيرا من الاهتمام بين السياسيين والمثقفين والأكاديميين في المرحلة الانتقالية فأثر ذلك على مسار التطور الدستوري نحو الدولة المدنية في العديد من الدول سواء التي عرفت ثورات (تونس وليبيا) أو التي تأثرت بذلك عبر مجموعة من الحركات الاحتجاجية (المغرب الجزائر موريتانيا) وهو ما يجعل من الواجب علينا وضع دساتير المغرب الكبير موضع مساءلة حول ما نصت عليه من قواعد قانونية لبناء الدولة المدنية. التي أصبحت تشكل هاجسا حقيقيا لكل فاعل سياسي وأكاديمي خاصة على مستوى النصوص الدستورية ومدى قدرتها على التأسيس لدولة مدنية، تستجيب لانتظارات شعوب المنطقة خاصة فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة وموقعه من التشريعات القانونية وفصل السلط والتداول السلمي على السلطة وكذا دعم الحقوق والحريات والعمل على حمايتها عبر آليات فعالة.

وتبعاً لذلك نطرح السؤال الرئيسي للبحث وهو: ما هي أهم المقترضات التي نصت عليها دساتير المغرب الكبير والتي تؤسس للدولة المدنية؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة من قبيل ما هي مقومات الدولة المدنية؟ وما هي المقاربات الدستورية التي تم تكريسها اتجاه مدنية الدولة؟ وما هي أهم الآليات اللازمة لتفعيل هذه المقترضات الجديدة؟

-الهدف من الدراسة-

الهدف الأساسي يكمن في البحث في دساتير بلدان المغرب الكبير من اجل استشراف واقع ومستقبل الدولة المدنية، وكذا رصد حجم الانتقال الحاصل نحو المفهوم الديمقراطي للدولة المدنية وذلك عبر رؤية تحليلية للنصوص التي تحدد هوية الدولة ومصادر التشريع وتنظيم الحقوق والحريات في تلك النصوص الدستورية، وكذا أهم الآليات التي يحتاجها الدستور لتفعيله بشكل جيد.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

- المناهج المتبعة:

المناهج التي سيتم توظيفها في هذه الدراسة للإجابة على الإشكالية، تتمثل في الاعتماد بالأساس على المنهج المقارن، للوقوف على المعالجة الدستورية لمدينة الدولة في مجموعة من الدول.

- محاور الدراسة:

لنحقق الهدف من هذه الدراسة قسمنا البحث إلى ثلاثة مباحث، نناقش في المبحث الأول الجانب النظري المتمثل في شروط قيام الدولة المدنية، المتمثلة أساسا في الديمقراطية ووجود دستور ديمقراطي وكذا فصل حقيقي للسلطات، كما سنتطرق في نفس المبحث للمبادئ المؤسسة للدولة المدنية والتي يجب توفرها في كل دستور.

أما المبحث الثاني فقد خصصناه للجانب التطبيقي المتعلق بالمعالجة الدستورية للدولة المدنية، في مجموعة من دساتير المغرب الكبير حيث سنحاول إلقاء نظرة على توصيف الدولة المدنية في هذه الدساتير وأهم المقومات التي تندرج في إطارها كهوية الدولة وعلاقة الدين بالدولة والحقوق والحريات. وسنتناول في مبحث أخير الضمانات الأساسية لتفعيل وثيقة الدستور.

المبحث الأول : شروط قيام الدولة المدنية.

بعد عقود من التسلط والإقصاء والديكتاتورية التي عاشتها شعوب المنطقة العربية، أعاد الربيع العربي النقاش من جديد حول شكل وطبيعة ووظيفة الدولة سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية، وحتى الاقتصادية وبصيغة أخرى أعاد مطلب الدولة المدنية إلى النقاش.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

الدولة المدنية باختصار هي التي يستطيع أن يعيش في كنفها كل فئات المجتمع باختلاف انتماءاتهم الإيديولوجية، والعرقية، متمتعين بكافة حقوقهم غير خاضعين لأية ضغوطات أو مضايقات أو إقصاء من إي جهة كانت¹.

وبالتالي فإن مرجعية الدولة المدنية تأخذ بعين الاعتبار التنوع وتحمي الهويات المرتبطة بالفرد وبحقوقه وحرياته وتتجاوزها إلى مبادئ أكثر عدالة كمبدأ المواطنة ومبدأ سيادة القانون. فالدولة المدنية هي الضامن للتعدد والتنوع الفكري والديني والثقافي واللغوي، معتمدة في ذلك على مجموعة من الوسائل والآليات المتعارف عليها دولياً. وبالتالي فهي عبارة عن تنظيم عقلائي للمجتمع، فالدولة المدنية تمنح فيها الحقوق والواجبات على أساس المواطنة مما ينتفي معه أي تمييز بين المواطنين بسبب الدين أو اللغة أو اللون أو العرق أو الجنس أو الجنسية، في إطار سيادة القانون واحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

هذا بالإضافة إلى أن الدولة المدنية تعمل على احترام التعددية وحماية حقوق المهاجرين، والتداول السلمي للسلطة، التي تستمد شرعيتها من اختيار الشعب، وتخضع للمحاسبة من قبله أو من ينوب عنه. هذا وترتكز الدولة المدنية على مجموعة من المقومات.

المطلب الأول: الرهان على الديمقراطية

تعتبر الديمقراطية هي النظام السياسي الذي يتولى فيه الشعب السلطة، فالسلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية منبثقة من الشعب، وتحكم أيضا باسم الشعب، والشعب باختياره يقوم بتنصيب حكامه.

الديمقراطية كنظام حكم سياسي يهدف إلى مشاركة الشعب في الحكم بطريقة مباشرة في الحالات التي يكون فيها ذلك ممكناً. أو بطريقة التمثيل النيابي، بالإضافة إلى

¹- إبراهيم خليل عليان: الدولة الدينية والدولة المدنية مقدم لمؤتمر بيت المقدس الثالث بفلسطين سنة 2012 ص 17 وما بعدها.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

ضرورة وجود آليات قانونية كفيلة بضمان تجسيد الديمقراطية عمليا فالفكرة تبقى مجرد خيال في حال غياب إطار دستوري وقانوني وقضائي يضمن تنفيذها، من وسائلها أيضا ضمان كل الحقوق المدنية والسياسية مما يوفر الحرية السياسية التي تخول للجميع التعبير عن آرائهم بكل حرية¹.

فالديمقراطية لها بعض الوسائل التي تهدف من ورائها حسن استخدام الشعب لسيادته، كالانتخاب والاستفتاء الشعبي والاعتراض وغيرها. ولكن هذه الوسائل تبقى حبرا على ورق ما لم تجعل الحكومة نفسها مسؤولة عن ضمان حسن تطبيقها².

على هذا الأساس، فالديمقراطية ليست مجرد آلية يصل من خلالها حزب ما إلى السلطة، فالأمر لا يتعلق بتوصيف سياسي مشيب يعيب الاستتار بسلطة، أو مجرد مطية للحكم وفيما بعد إيجاد موانع ديمقراطية تسير أصحاب الفكر المحافظ. اليوم الرهان هو التشجيع بالديمقراطية كقيمة إنسانية وكفاءة تديرية لنظام الحكم انطلاقا من مقومات الكفاءة الديمقراطية.

وفي هذا الصدد يزعم بعض الباحثين أن معوقات تحقيق الانتقال نحو الديمقراطية، بسلاسة وبسرعة في بلدان الربيع العربي والمغاربي متعلقة، بالبنية الفكرية-السياسية لمجتمعات هذه الأقطار الثائرة. وانطلاقا من تحليل هذه البنية، نرصد جملة من المعوقات منذ مطلع العقد الثاني من الألفية الحالية، ويتعلق الأمر بانحسار الفكر الليبرالي الديمقراطي في هذه البلدان. ضعف الوعي السياسي في مجتمعاتنا.

¹-أحمد صابر حوحو: مبادئ ومقومات الديمقراطية كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة محمد خيضر بسكرة مجلة المفكر العدد الخامس ص326.

²-نفس المرجع السابق ص330.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

وهو ما يصعب فهم لغة الخطاب السياسي المتداول الآن والتي تؤسسه أهداف وشعارات كبرى من قبيل الديمقراطية، دولة القانون، الانتخابات، الدولة المدنية، أسلوب التفكير الشمولي لدى أطراف المشهد السياسي العربي.¹

وبالتالي فالديمقراطية كنظام يتطلب تفعيلها التشعب بمبادئ الديمقراطية، فلا يمكن الحديث عن تطبيق فعلي وحقيقي لها ما لم يتم تكريس مجموعة من المبادئ والأسس التي بدونها لا معنى للديمقراطية، وهنا يمكن لنا الحديث عن بعض العناصر المهمة في أي نظام ديمقراطي.

أولا وجود دستور ديمقراطي: والدستور هو مجموعة من القواعد التي تنظم شكل الدولة، ونظام الحكم وطبيعة العلاقة بين السلطات واختصاصاتها، وكذلك القواعد التي تبين حقوق الأفراد وحررياتهم وضماناتهم... مهما كان مصدرها ودرجاتها بالهرم القانوني أو كانت عرفية.²

فالدستور له صفة إلزامية وعلى الجميع سواء حاكمين أو محكومين التقيد به والامتثال لقواعده وعدم مخالفتها. كما أن كل القوانين الأدنى يجب أن تستمد قواعدها من مبادئ الدستور وأن لا يكون هناك تعارض بينها تحت طائلة البطلان.

فالديمقراطية المعاصرة هي اليوم ممارسة تجري وفق شرعية دستور ديمقراطي يرتكز على المبادئ العامة المشتركة للدستور الديمقراطي، كما يقيم المؤسسات والآليات ويوفر الضمانات القانونية وضمانات الرأي العام الواعي والمستنير الذي تعبر عنه منظمات المجتمع من أحزاب سياسية ونقابات جمعيات وأجهزة الإعلام الحرة النزيمية ذات الاهتمام بالشؤون العامة، وإذا كان الدستور الديمقراطي لا يضيره أن

¹- خالد الجهالي: المال السياسي لما بعد الحراك الإقليمي الدولة المدنية كرهان. حوارات مجلة الدراسات السياسية والاجتماعية العدد 1-2015 ص 57

²-الحاج قاسم محمد: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية-المفاهيم الأساسية والتنظيم السياسية-المكتبة بروفانس الطبعة الرابعة 2009 ص 41

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

يكون تعبيراً عن توافق مجتمعي على حدود الممارسة الديمقراطية، إلا أنه لا يجوز أن يؤدي بذلك إلى جمود ذلك التوافق، وإنما يجب أن تكون هناك مرونة تسمح بأن يعكس التوافق الحاجة لمقتضيات التعاقد المجتمعي المتجدد بتجدد الحاجات المجتمعية وتغير الظروف وموازين القوى في ضوء ثوابت المجتمع.¹

ثانياً فصل السلطات: يعتبر مبدأ فصل السلط من المبادئ المركزية في أي نظام سياسي ديمقراطي، بحيث يضمن استقلال كل واحدة في أداء وظائفها، فنجد سلطة تشريعية، مهمتها وضع القوانين والمصادقة عليها، وسلطة تنفيذية مهمتها تطبيق وتنفيذ القوانين، وسلطة قضائية مهمتها الفصل في المنازعات.

ونظام فصل السلط له مزايا متعددة من بينها صيانة الحرية ومنع الاستبداد، لأن تركيز السلطة في يد هيئة واحدة يؤدي إلى إساءة استعمالها، والقضاء على حريات الأفراد.

في ذلك يقول مونتسكيو "لقد أثبتت التجارب الأبدية أن كل إنسان يتمتع بسلطة سيء استعمالها، أو يتمادى في هذا الاستعمال حتى يجد حدوداً توقفه، إن الفضيلة نفسها في حاجة إلى حدود، وللوصول إلى عدم إساءة استعمال السلطة يجب أن يكون النظام قائماً على أساس أن السلطة تحد السلطة".²

كما أن مبدأ فصل السلطات يحقق احترام القوانين ويكفل تطبيقها تطبيقاً سليماً وعادلاً، كما يعمل على تقسيم وظائف الدولة بين هيئات مختلفة ومستقلة، مما يؤدي إلى إتقان هذه الهيئات وإجادتها لعملها.³

¹ علي خليفة الكواري وآخرون: المسألة الديمقراطية في الوطن العربي. الطبعة الأولى مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2000 ص31

² -الحاج قاسم محمد: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية-المفاهيم الأساسية والنظم السياسية-المكتبة بروفانس لطبعة الرابعة 2009 ص63

³ -مرجع سابق ص100.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

كما أنه يساهم بشكل كبير في تحديد المسؤوليات وعدم ترك مجال للتداخل بينها. غير أن تقسيم السلط والفصل بينها لا يعني أن هناك قطيعة بين هذه السلط، بحيث يمكن التعاون بينها غير أن درجة وطبيعة العلاقة تختلف باختلاف طبيعة الأنظمة السياسية بين تلك التي تأخذ بالنظام البرلماني وتلك التي تأخذ بالنظام الجمهوري.

ثالثا تعددية حزبية: التعددية السياسية نظام سياسي يسمح لكافة التيارات الفكرية والسياسية المتواجدة أو المنتمية إلى دولة ما من المشاركة في تدبير الشأن العام، شريطة احترامها لقانون الدولة والتعاقد المجتمعي، و يعد الحزب تجمع سياسي لأفراد يسعون إلى تحقيق مشروع مجتمعي موحد.

رابعا تداول سلمي للسلطة: يقصد بتداول السلطة وجود آليات لانتقال المنصب السياسي إلى آخر سواء كان شاغل المنصب رئيساً للجمهورية أو للوزراء في النظم الرئاسية والبرلمانية على الترتيب.

وقد شاع هذا التعبير في الفقه الليبرالي الغربي على أساس النظر إلى التداول السلمي للسلطة باعتباره أحد معايير وجود نظام ديمقراطي على النمط الغربي¹.

بمعنى ممارسة السلطة بشكل سلمي ودوري بناء على قانون انتخابي واضح وديمقراطي وعلى أساس نتائجها، وبناء على قانون أحزاب يضمن التعددية الحزبية ويسهل عملية تأسيس الأحزاب.

المطلب الثاني: المبادئ المؤسسة للدولة المدنية

-أولا سيادة القانون: هي من الضمانات الأساسية لقيام دولة مدنية مبنية على احترام الحريات وحقوق الإنسان وأصل من الأصول الدستورية، حيث أنه لا أحد يعلو

¹-صفي الدين خربوش:تداول السلطة في الوطن العربي بين التشريعات والتطبيقات.مقال نشر بتاريخ

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أميرير.

عليه. وتطبيقه يعني أن السلطة الحاكمة يكون تصرفها وتصريفها لشؤون الحكم وفق القوانين مدونة ومكتوبة ومعلنة ومنشورة وإجراءات مقننة ومعلومة ومقررة، لا تتعارض مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ومن ثم فإن هذا المبدأ يمثل ضماناً ضد الحكم المتعسف والجاثر¹.

ويعتبر مبدأ سيادة القانون هو أساس الحريات التي تتمتع بها المجتمعات الديمقراطية والمتقدمة، كما أنه أساساً لنظام والاستقرار في نظم الحكم فيها. فهو المبدأ الذي يمكن الناس من حل الخلافات والنزاعات على نحو عقلائي وبصورة متحضرة، ويساعد الناس في ضمان حقوقهم، كما يساعد النظم الحاكمة في تسيير دفة الحكم بسلاسة، فلا أحد يعلو على القانون. من ثم يمثل هذا المبدأ -حال تطبيقه- حسم الكثير من القضايا الخلافية لأنه صادر عن مؤسسة منتخبة ممثلة للشعب.

هناك العديد من المبادئ التي تعتبر سمة من سمات سيادة القانون من قبيل: - أن تحتكر الدولة استخدام القوة في حلها للنزاعات في أي من البلدان ويصل الحد إلى أن يستخدم العنف فيه خارج سيطرة الدولة، فإن ذلك يعتبر بلد خارج عن السيطرة وليس البديل لسيطرة الدولة على القوة أن يسيطر أمراء الحرب على هذه الدولة ففي كلتا الحالتين يعتبر هذا شكلاً من أشكال الأمن غير الشرعي من الناحية القانونية."

- أن يعتمد الأفراد على مضمون القانون في تسيير حياتهم اليومية وعلى وجود مؤسسات العدالة. وحتى نستطيع أن نقول عن حكم ما أنه قانوني يجب أن يستوفي بعض الشروط، ومن أهمها أن يتم فرض العقوبات على مخالفة قاعدة ما، و يجب أن يكون له ما يبرره بالرجوع إلى القاعدة نفسها وليس مجرد قدرة الحكومة على فرض عقوبات أو فرض الامتثال عبر استعمال القوة. و حينها يمكن أن يقال عن دولة ما أنها

¹- دليل إلى الدولة المدنية انجاز الحركة الشبابية لمنتدى بدائل المغرب تأطير الحسين اعبوشي بدعم من السفارة البريطانية بالمغرب. www.forumalternatives.org ص 20.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

حقا تخضع لحكم القانون فقط حين ينظر الشعب للدولة وقانونها على أنهما شرعيان، وهذا يعني أن الشعب يوافق وينضوي إراديا تحت مظلة القانون¹.

وهنا لابد من الإشارة إلى الدور الذي يلعبه القضاء الدستوري في ضمان احترام القانون وضمنان عدم انتهاك أي قاعدة قانونية، ولنا في القانون المقارن تجارب كثيرة في حماية القانون من أي انتهاك قد يطاله من أي سلطة. وبإيجاز فإن سيادة القانون تتصل بالعلاقات بين المحكومين وبين من يحكمونهم وكذلك العلاقات بين الكيانات الخاصة سواء كانت هذه الكيانات أشخاصا طبيعيين أو أشخاصا اعتباريين مثل الجمعيات والشركات وهو أمر يستحق التشديد لان هناك من يحاجون أحيانا أن سيادة القانون معنية حصرا بالحد من ممارسة الحكومة لسلطاتها إلا أنها ليست كذلك.

-ثانيا استقلال القضاء: كمرتكز لدولة الحق والقانون، والضامن لممارسة الحقوق والحريات يعني استقلالية كل من القاضي بصفته المنفردة والسلطة القضائية بصفة عامة. ومن الضمانات الأساسية لاستقلال القضاء وجود مجلس أعلى للقضاء طبقا للمعايير الدولية يكون من بين اختصاصاته: النظر في السياسة العدلية والجنائية وتقديم مقترحات في شأنها، وتأطير القضاة وتعيينهم وترقيتهم وتأديهم وفق مقاييس موضوعية، وتقديم التقارير السنوية للسلطتين التنفيذية والتشريعية.

ولاستقلال السلطة القضائية مجموعة من الآثار على مأسسة الدولة المدنية، سواء من الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، فالنظام القضائي المستقل يشكل الدعامة الرئيسية لدعم الحريات المدنية وحقوق الإنسان، وعمليات التطوير الشاملة، والإصلاحات في أنظمة التجارة والاستثمار، والتعاون الاقتصادي، الإقليمي والدولي، وبناء المؤسسات الديمقراطية. فالأمن القانوني والأمن القضائي من المبادئ

¹-حسين عكلة الخفاجي: سيادة القانون. مقال نشر بموقع دنيا الوطن بتاريخ 2015-06-08.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أميرير.

التي يجب أن تسود أي تشريع سواء كان تشريعاً أساسياً أو عادياً أو فرعياً لكونه عنصر من عناصر شيوع الثقة في المجتمع¹.

-ثالثاً المواطنة: وهنا نؤكد على قيمة مفهوم المواطنة إذ لا يمكن لدولة الإكراه والتسلط القائمة على العنف والاستبداد أن تتبنى مفهوم المواطنة، فهذا المفهوم في مضمونه السياسي يقوم على الموازنة الحقيقية بين متطلبات النظام والسلطة ومستلزمات المواطنة والكرامة الإنسانية لهذا لا يمكن الحديث عن دولة مدنية بدون مواطنة².

فالمواطنة هي تكريس الانتماء الجمعي تحت مفهوم ودلالة الانتماء للدولة وليس لشيء آخر. بمعنى آخر انصهار كل أفكار الروابط العرقية أو الدينية أو المذهبية في معنى المواطنة بمعناه الشمولي المتجانس.

فمفهوم المواطنة بشكل بسيط هي انتماء الإنسان إلى بقعة أرض أي الإنسان الذي يخضع للقوانين الصادرة عن سلطة الدولة، ويتمتع بشكل متساو مع باقي المواطنين بمجموعة من الحقوق ويلتزم بأداء مجموعة من الواجبات اتجاه الدولة التي ينتهي إليها.

-رابعاً الحريات: فهي مطلب فطري قامت ثورات الشعوب من أجلها كانت هي البداية لإشعال الشرارة للخلاص من شعور العبودية واستقلال الإنسان عن أخيه الإنسان. فالواقع أن الحقوق والحريات العامة لا تتمثل في مبدأ واحد وإنما هي مبادئ عديدة تتصل بأعوان الحريات العامة المختلفة كالحريات الشخصية وحرية العقيدة وحرية الرأي وغيرها.

¹-مصطفى بنشريف وفريد بنته: الأمن القانوني والأمن القضائي. موقع العلوم القانونية marocdroit.com

²-خالد الهالي: المال السياسي لما بعد الحراك الإقليمي الدولة المدنية كرهان. حوارات مجلة الدراسات السياسية والاجتماعية العدد 1-2015 ص 35.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

والسؤال المطروح هنا هل نحن أمام إرهاصات الدولة المدنية في دساتير المغرب الكبير؟ ذلك ما سنحاول أن نستشفه من نصوص الدساتير في المبحث الثاني.

المبحث الثاني: إدماج الصفة المدنية للدولة في دساتير المغرب الكبير.

لقد أدت الحركات الاحتجاجية في المنطقة إلى تسليط الاهتمام أكثر على الدور الذي يمكن أن يلعبه الدستور كضامن لتوازن السلط وكأداة لتكريس المبادئ التي نادي بها ، وبطبيعة الحال لم يكن من المعقول القبول بدستور يكون طيعا في يد الحاكمين. بل كانت الحاجة إلى حركة دستورية تقيد سلطات الحاكمين، وتمنح معنى أوسع للحرية من ذلك الذي تعودنا عليه في المنطقة العربية وبالتالي وجود دولة تحكم بمقتضى نصوص الدستور وليس من خارجه.

فجاء مطلب الدولة المدنية ذلك المطلب القديم الجديد الذي عاد للواجهة مع الأحداث المتسارعة في المنطقة العربية ليفرض نفسه كخيار لا رجعة فيه أمام صناع القرار، وليطرح الحاجة الملحة لوجوب إرساء مقومات الدولة المدنية في المنطقة وهنا سندعرض أهم المقومات والضوابط التي تم تكريسها في دساتير بعض دول المغرب الكبير والتي تؤسس لشكل دولة مدنية.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

المطلب الأول: التوفيق بين الدين والدولة المدنية في دساتير الربيع العربي.

تعتبر علاقة الدين بالدولة من المواضيع التي طرحت بشدة في فترة صياغة دساتير الربيع العربي، حيث إن المنطقة المغربية تتوفر على مجموعة من الأقليات الدينية والأطياف غير المسلمة¹.

فكان لا بد من إيجاد صيغ تضمن التوافق. فالتعايش بين الدين والدولة المدنية يستدعي احترام مجموعة من الآليات أولها التمييز بين القناعات الدينية والقناعات السياسية، المتمثلة في احترام الحياد الديني للدولة والحياد السياسي للدين، وهذا كله رهين بقناعة المؤمنين بأن العقيدة الدينية شأن خاص لا يمكن فرضه على الآخرين في المجال العمومي. ثم تدير الشأن الديني من طرف الدولة عبر القواعد القانونية الصادرة عن المؤسسات التمثيلية والمعبرة عن الإرادة العامة للمواطنين. فالقانون هو الذي يحدد الأماكن المخصصة للدين، ويضع حدا للتوظيف السياسي للدين.

بالنسبة لتونس فيشكل دستورها الصادر سنة 2014²، نموذجا في التوفيق بين الدين والدولة المدنية، فقد نص الفصل الأول من الدستور على أن الإسلام دين الدولة، فيما نص الفصل الثاني منه على أن "تونس دولة مدنية تقوم على المواطنة وإرادة الشعب وعلوية القانون" وأتى بخاتمة الفصل الأول والثاني أنهما من الفصول التي لا تقبل التعديل.

¹-رغم أن أغلبية سكان المنطقة المغربية يعتنقون الدين الإسلامي إلا أن هناك أقليات مسيحية، موزعة على الدول المغربية، بشكل متفاوت وقدرت تقارير نسبة المسيحيين في المغرب بـ0.9 في المئة، أما الجزائر فقد أشارت تقارير صحافية إلى أن بها 0.5 في المئة من المسيحيين، ويمثل الأجانب الأوروبيون المشتغلون في البلاد عددا كبيرا منهم، إضافة إلى جزائريين تحولوا من الإسلام إلى المسيحية. وتصل نسبة الكاثوليك من مجموع المسيحيين في تونس إلى 88 في المئة، حسب تقرير للخارجية الأميركية. التقرير ذاته يوضح أيضا أن أغلب مسيحي ليبيا، البالغ عددهم 50 ألفا، ينحدرون من دول أفريقيا جنوب الصحراء إلى جانب المصريين المهاجرين، وعدد قليل من الأميركيين والأوروبيين المقيمين في ليبيا.

²-الدستور التونسي لسنة 2014 لموقع الالكتروني www.albawsala.com

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

ويستفاد من تحصين الفصلين عن كل تعديل دستوري أنهما يشكلان ركيزة أساسية لتصور الدستور للدولة التي يؤسس لها وتقوم على نظام ديمقراطي تشاركي في إطار دولة مدنية استلهمت مقوماتها في سياق التمسك بتعاليم الإسلام ومقاصده المتسمة بالانفتاح والاعتدال وبالقيم ومبادئ حقوق الإنسان الكونية¹.

كما نص الفصل السادس على أن "الدولة راعية للدين كافة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي تلتزم الدول بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدسات ومنع النيل منها كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف والتصدي لها"².

ويمكن اعتبار هذا الفصل نقلة نوعية وثورة دستورية بل حضارية بمعنى الكلمة. ذلك أنه أول فصل دستوري لدولة عربية إسلامية يكرس صراحة حرية الضمير. فإننا يمكن أن نستخلص أن اعتراف الدستور التونسي لسنة 2014 بالإسلام ديناً رسمياً للدولة لا يتعارض مع تكريس حقيقي وحماية فعلية للحرية الدينية³.

ويعد نص الفصل الأول من الدستور الذي اعتبر الإسلام دين الدولة أول الفصول التي تم التوافق في شأنها عند صياغة الدستور. حيث توصلت الأطراف السياسية لاتفاق بينها يقضي بأن تتم المحافظة على الفصل الأول من دستور الجمهورية الأولى لتجنب الانقسام حول هوية الدولة خصوصاً وأن الفصل المذكور بات يعد في نظر الدارسين نموذجاً توفيقياً لتصور علاقة الدولة بالدين: فيقطع تماماً مع فكرة الدولة التيقراطية من دون أن يقطع كل علاقة للدين بالدولة كما في الدولة

¹ محمد عفيف الجعيدي: المسألة الدينية في الدستور التونسي. مقاله نشرت على موقع المفكرة القانونية 22 فبراير 2014

² -الدستور التونسي لسنة 2014 لموقع الإلكتروني www.albawsala.com

³ -خالد الدبابي: الحرية الدينية في الدستور التونسي لسنة 2014 colloque international organisé le 28 2014

février et 1 mars 2014 à tunis ص 74.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

العلمانية. وفيما أن التصريح بكون دين الدولة هو الإسلام قد أثار اعتراضات طيف من دارسي القانون على اعتبار أن الدولة شخص اعتباري لا عقيدة له والدين عقيدة يفترض أن تنسب للشعب لا للدولة، إلا أن المدلول الاصطلاحي لمقولة دين الدولة الذي يعد من المفاهيم المتداولة في الدساتير المقارنة يفرض تجاوز الاعتراض للبحث في آثار التصريح بالإسلام كدين للدولة.¹

وكمثال على ذلك الدستور الدنمركي لسنة 1953 حيث ينص في الفصل 4 على أن الديانة الإنجيلية اللوثرية هي الديانة الرسمية للدولة. وبالتالي لا وجود للتعارض في التنصيب على دين أغلبية الشعب وبين حق كل فرد في اختيار دينه.

بالإضافة إلى نص الفصل السادس الذي ينص على "أن الدولة راعية للدين كافة لحرية المعتقد...." نجد الفصل 31 يقر أن "حرية الرأي والتفكير والتعبير والإعلام والنشر مضمونة لا يجوز ممارسة رقابة على هذه الحريات" ويكتسي هذان الفصلان أهمية قصوى في مجال تكريس الحرية الدينية. فحرية الضمير² المنصوص عليها في الفصل السادس تتكامل مع حرية التفكير المنصوص عليها في الفصل 31. فحرية التفكير هي حرية عامة شاملة تنطوي على حرية الفكر العلمي والأكاديمي وحرية النظر الفلسفي والتدبر الديني وحرية العقيدة والإيمان...³

في حين لم يتعرض الدستور إلى مسألة علاقة الشريعة الإسلامية بقوانين الدولة. ويبدو أن الالتزام بمدنية الدولة من جهة كما نص عليها الفصل الثاني من الدستور والالتزام بفكرة أن الشريعة في مقاصدها، تعد من المصادر المادية للقوانين كجزء من أحكامه، كانت الدافع لمنع التنصيب عليها (الشريعة) بشكل قد يؤدي للالتباس في الالتزام بتأسيس نظام ديموقراطي يقوم على المواطنة.

¹-محمد عفيف الجعيدي : مرجع سابق.

²-تعتبر حرية الضمير من الحريات الأساسية والمقومات المهمة في النظام الديموقراطي والدولة المدنية .

³-خالد الدبابي : الحرية الدينية في الدستور التونسي لسنة 2014.مرجع سابق ص 75.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

ويعتد تجاوز السلطة التأسيسية التونسية التي تتكون غالبية أعضائها من نواب ينتمون لحزب حركة النهضة ذات التوجه الإسلامي لإشكالية علاقة الشريعة بالقانون تجسيدا عمليا لفكرة أن الالتزام بتعاليم الإسلام لا يؤدي للتشدد وإنما يقوم على البحث عن مقاصد الشريعة في انفتاحها ويدل ذلك على تطور لخطاب أصولي في اتجاه إنهاء فكرة الصراع بين مدنية الدولة والفكر السياسي الإسلامي¹.

وبذلك يكون المشرع الدستوري في تونس قد تمكن إلى حد كبير من إنهاء الخلاف حول قضية شغلت الرأي العام في مرحلة إنجاز الدستور. والمتعلقة بموقع الدين والشريعة في الجمهورية التونسية وذلك من خلال نصوص واضحة وصريحة في تحديد مكانة الدين داخل الدولة تمنع أي لبس في الموضوع.

أما في المغرب، فقد أصبحت قضية نزع الطابع الديني عن بعض فصول الدستور، أو على الأقل التخفيف منها، مطروحة بحدة منذ الإصلاحات التي جرت بداية عقد تسعينيات القرن الماضي، في دستوري 1992 و1996.

أما أهمما طرح من ملاحظات واقتراحات للعلاج، فتعلقت تحديدا بالفصل 19، الذي ظل على امتداد كل دساتير المغرب منذ الاستقلال (1962. 1970. 1972. 1992 . 1996)، موضوع تجاذب بسبب مضمونه والتأويلات التي طالته.

فالفصل ينص على إمارة المؤمنين، أي يمنح الملك لقب "أمير المؤمنين" وتأسيسا على هذا اللقب، تم اللجوء إليه بكثافة لتأويل مقتضيات وأحكام الدستور بشكل وسع سلطات الملك، وضخم مجالات تدخله على حساب باقي المؤسسات الدستورية. يضاف إلى هذا الفصل، وجود أحكام في الدستور أضفت على شخص الملك طابع القداسة لذلك، كانت مطالب بعض الأحزاب السياسية والمنظمات الحقوقية والجمعيات المدنية إعادة النظر في هذا الفصل، وما يرتبط به من أحكام،

¹-محمد عفيف الجعدي: مرجع سابق .

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

وهذا ما استجاب له بشكل كبير الدستور الصادر في سياق الحراك العربي سنة 2011.

في نفس الوقت يقدم دستور 2011¹ في ديباجته المملكة المغربية على أنها دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، ويضيف الفصل الثالث²، منه على أن الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد ممارسة شؤونه الدينية، ويؤكد الفصل³ 41 بأن الملك، أمير المؤمنين وحامي حى الملة والدين والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية. ترسم هذه النصوص من القانون الأسى المحدد لشكل الدولة وطبيعة النظام السياسي ونمط الحكم، معالم دولة ذات طبيعة دينية يتولى تدبير شؤونها الدينية والسياسية أمير المؤمنين.

أما ما يتعلق بحرية المعتقد، فلا تحظى حرية المعتقد في المغرب بأساس قانوني دستوري، ورغم الجدل الذي رافق التعديل الدستوري الأخير لسنة 2011، فإن الفصل الثالث ينص على أن (الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية) دون التنصيص صراحة على الحق في الاعتقاد بالرغم من أن هذا الحق هو أحد أهم ركائز المواثيق الدولية لحقوق الإنسان التي صادق عليها المغرب، ويحيل هذا الفصل على أن للدولة المغربية دين رسمي وهو الدين الإسلامي، مع كل ما يترتب على ذلك من ملاءمة على مستوى باقي المقتضيات الدستورية أو على مستوى النصوص القانونية الأخرى الجاري به العمل.

بالإضافة إلى اعتبار الدولة المغربية هي الضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية، لكل واحد، مع اعتبار أن المقصود بالشؤون الدينية هي فقط الشؤون الخاصة بالدين الرسمي للدولة المغربية، أي الدين الإسلامي على المذهب السني

¹-الدستور المعدل، الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 2.22.92 بتاريخ 12 شعبان الموافق ل 19 يوليوز 2011. إصدارات مركز الدراسات وأبحاث السياسة الجنائية سلسلة نصوص قانونية شتنبر 2011 العدد 19.

²-الفصل 3 من دستور المملكة المغربية. سلسلة المعرفة القانونية للجميع. الطبعة الأولى 2011.

³-الفصل 41 من الدستور المغربي مرجع سابق.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

والعقيدة الأشعرية والفقهاء المالكي. وهو ما جعل العديد من الباحثين يؤكدون على أن دستور المملكة المغربية لسنة 2011 يرسم معالم دولة دينية ومن جهة أخرى يضع اللبنات الأولى للدولة المدنية.

أما في موريتانيا، فتتص ديباجة دستورها على تمسك الشعب الموريتاني بالدين الإسلامي الحنيف كما يؤكد على أن الدين الإسلامي يعتبر المصدر الوحيد للتشريع. وتأكيدا لذلك نجد المادة الأولى من الدستور تنص على أن موريتانيا جمهورية إسلامية، كما تنص المادة الخامسة على أن الإسلام دين الدولة والشعب وانسجاما مع ذلك نجد المادة 23 من الباب الثاني المتعلق بالسلطة التنفيذية تؤكد على أن رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة والإسلام دينه¹.

وانطلاقا من نص الدستور الموريتاني يتبين أن المشرع الدستوري اتجه إلى النص على الإسلام دين الدولة في نفس الوقت الذي عمل على إيراد بعض المفاهيم والانتماءات الهوياتية كالوحدة الوطنية والقيم الإنسانية وكرامة الإنسان، أما الإحالة الدستورية المتعلقة بدين رئيس الدولة فتجد ذريعتها في توجه المشرع الدستوري إلى انسجام ما يعتنقه رئيس الدولة من دين مع الموروث الثقافي والتاريخي للأغلبية الموريتانية التي تدين بالإسلام. غير أنه في المقابل لم يتضمن ما يفيد حرية المعتقد التي تعتبر أحد ركائز الدولة المدنية. على عكس الدستور الجزائري الذي ينص على أنه لا مساس بحُرمة حرية المعتقد وحُرمة حرية الرأي. وان حرية ممارسة العبادة مضمونة في ظل احترام القانون². أما فيما يتعلق باعتبار الدين الإسلامي مصدرا للتشريع فلم يتضمن الدستور الجزائري ما يفيد ذلك باستثناء التنصيص على الإسلام دين الدولة³.

¹-دستور الجمهورية الموريتانية 1991 www.pal-lp.org الوكالة الموريتانية للأنباء.

²-المادة 36 من الدستور الجزائري <http://www.akhbareyoum.dz/ar/images/logo3.png> الجريدة الرسمية

عدد 14 مارس 2016 .

³-المادة 2 المرجع السابق

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

أما في ليبيا التي لم تستطع إلى الآن إقرار دستور توافقي بين كافة الأطراف فقد تم اقتراح مسودة توافقية لمشروع الدستور¹، مقدم من عدد من أعضاء لجنة التوافقات الدستورية في البيضاء يوم 16 أبريل 2017 ومن بين ما نصت عليه مواد المسودة نجد المادة 6 التي تعتبر أن الإسلام دين الدولة وأن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع.

وبالتالي فمسألة تحديد دين الدولة وتحديد دور الدين في التشريع، تعرف اختلافا من نظام دستوري لآخر، فإذا اتفقت دساتير المغرب الكبير على اعتبار الدين الإسلامي دين الدولة فقد اختلفت في مسألة اعتبار الدين الإسلامي مصدرا للتشريع، فهناك دساتير أقرت بذلك كدستور موريتانيا وهناك دساتير لم تنظم هذه المسألة أو لم توضح مكانة الدين الإسلامي كمصدر للتشريع كتونس والمغرب وليبيا.

وهنا نجد رأيين مختلفين حول مسألة جعل الدين الإسلامي مصدرا للتشريع فهناك اتجاه مؤيد، يرى أن دسترة الشريعة كمرجعية للنظام القانوني تستجيب للموروث التاريخي والثقافة الدينية لأغلبية شعوب دول المغرب الكبير كما يعتبر الشريعة الإسلامية تشكل نظاما قانونيا معاصرا إلى جانب كونها نظاما دينيا.

إلا أن في مقابل ذلك اعترضت الأقليات الدينية وغيرها من النخب المدنية والعلمانية على إضفاء صبغة دستورية على الدين كمصدر للتشريعات الوضعية حيث رأت أن ذلك سيؤدي إلى الإخلال بمبدأ المساواة بين المواطنين في هذه التشريعات، ويتناقض مع الطابع الوضعي الذي تنسم به التشريعات القانونية، علاوة على أنه سيفضي إلى ترسيخ مزيد من حضور البعد الديني في المنظومة القانونية للدولة على نحو قد يشكل تهديدا لهوية الدولة المدنية.

¹-مقترح مسودة توافقية لمشروع الدستور مقدم من عدد أعضاء لجنة التوافقات الدستورية منشورة على الموقع

الرسمي لقناة ليبيا يوم 20 أبريل 2017

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أميرير.

بناء عليه ومن خلال المقترضات الدستورية السابق ذكرها يمكن القول، أنه على الرغم من أن هذه النصوص لم يؤد حتى الآن إلى إقرار واعتماد تشريعات وقوانين تنظم علاقة الدولة بالمجتمع على أساس هوياتي ديني إلا أن ذلك لا ينفي افتقار تلك المدونات إلى مقاربة دستورية شمولية لإشكالية علاقة الدين بالقانون بصفة عامة في الحالة المغربية، وهي إشكالية يبدو أن تعاطي المشرع الدستوري معها جاء على أساس عدم اعتماد آليات محددة وملزمة للإبقاء على نوع من المرونة في الممارسة التشريعية عند أعمال النص على الدين كمصدر للتشريع خصوصا في ظل تعدد المذاهب في الفقه الإسلامي واختلاف في التنظيم الكثير من المسائل القانونية¹.

وهذا ما يفسر إلى حد ما عدم الالتزام المطلق للمشرع سواء في تونس أو باقي الأنظمة الأخرى بمبادئ الشريعة الإسلامية في كل ما يصدر عنه من تشريعات وقوانين، واقتصار هذا الالتزام على التشريعات التي يصعب فيها تجاهل هذه المبادئ كقوانين الأحوال الشخصية والمواثيق².

وهنا نتساءل عن كيفية تعاطي هذه الدساتير مع مسألة توصيف الدولة وما تضمنته من حقوق وحرّيات.

¹- للمزيد عن إشكالية تطبيق الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع انظر محمد حلمي عبد الوهاب (أين يكمن الخلل في فهم دور الشريعة والدستور في العالم الإسلامي) معهد كيتو منبر الحرية 16 ديسمبر 2008.

²- محمد عبد الله أبو مطر: المقاربة الحديثة لمدينة الدولة في الحال العربية بعد وصول التيارات الإسلامية للحكم. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ماي 2016 ص380 و381.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

المطلب الثاني:توصيف الدولة والحريات في دساتير الربيع العربي

تعتبر المواطنة من المفاهيم التي اختلفت التعريفات في شأنها، إلا أن هناك إجماعاً بين هذه التعريفات على اعتبار المواطنة الركيزة الرئيسية لعلاقة الفرد بالدولة القائمة على أساس الولاء السياسي-المدني، والتي بموجبها يحظى الفرد بمجموعة من الحقوق والحريات المواطنة بالمساواة مع غيره من المواطنين في الدولة¹. فالدولة المدنية ونظامها القانوني يجب أن لا تقوم على أي ذاتية تمثل الدولة الطائفية أو دولة الجيش أو دولة الحزب والإيديولوجية، فكل هذه الأشكال متناقضة تماماً مع الدولة المدنية التي هي بالأصل دولة المواطنين.

بالنسبة لتونس، يعتبر الدستور التونسي إنجازاً فيما يتعلق بالحقوق والحريات ومبدأ المواطنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحقوق والحريات في الدستور التونسي لم تقتصر على الباب الثاني، بل نجدها في توطئة الدستور، وفي الباب المتعلق بالمبادئ العامة، وفي الأبواب والفصول المتعلقة بالرقابة القضائية، وبالسلطة التشريعية، وبالهيئات المستقلة.

من أمثلة هذه الحقوق والحريات نجد مانص عليه الفصل 32² من الدستور التونسي على أن الوصول إلى المعلومات حق مكفول وتم أيضاً إصدار قانون حرية المعلومات³، ولا يشير إلى أية قيود خاصة، على غرار تلك المنصوص عليها في الفصل 49⁴، ويعد هذا الفصل-فصل32- ذا أهمية بالغة، لأنه يؤصل لأحد الحقوق الملحة في

¹-ناصر نصار: في التربية والسياسة متى يصير الفرد في الدولة العربية مواطناً؟الفلسفة بيروت دار الطليعة 2000 ص17.

²-الفصل32من الدستور التونسي2014الموقع الإلكترونيwww.albawsala.com.

³-قانون أساسي عدد 22 لسنة 2016 مؤرخ في 24 مارس 2016 يتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

⁴-ينص الفصل49 على انه" يحدد القانون الضوابط المتعلقة بالحقوق والحريات المضمونة بهذا الدستور وممارستها بما لا ينال من جوهرها.ولا توضع هذه الضوابط إلا لضرورة تقتضيها دولة مدنية ديمقراطية وبهدف حماية حقوق الغير، أو لمقتضيات

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

الممارسة السليمة للديمقراطية، كما أنه يؤكد مبدأ الحرص على الشفافية والتداول المتاح للمعلومة للجميع، عدا تلك التي تتعلق بالأمن القومي أو بضرورات قضائية ظرفية.

بالإضافة إلى الفصول 37.36.35 التي تضمن حرية تكوين الأحزاب والانتخابات والجمعيات وحرية الاجتماع والتظاهر السلمي والحق النقابي. وأكثرها كان موجودا في دستور 1959. ولكن الإضافة هنا تكمن في الإطار القانوني لهذه الحقوق والحرريات، الذي سبق وضع الدستور الجديد لتعلقه بالشأن السياسي والانتخابي من جهة ولتعلقه بأصل الحق من جهة أخرى. فالتأمل مثلا في المرسوم المتعلق بتنظيم الأحزاب السياسية الصادر سنة 2011 يرى في مقارنته بالقانون الأساسي المؤرخ في 1988 (والذي تم إلغاؤه بمقتضى هذا المرسوم) أكثر مرونة في شروط تأسيس الأحزاب السياسية وتسييرها.¹

في حين نص الدستور التونسي في الباب الأول على أن تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها كما ينص على أن تونس دولة مدنية، تقوم على المواطنة وإرادة الشعب، وعلوية القانون، وأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات.

وبالتالي فمقارنة بسيطة بين النص الدستوري الحالي والدستور التونسي لعام 1959 توضح أن المشرع الدستوري قد عمد إلى النص على الكثير من الحقوق والحرريات الأساسية التي أغفلها الدستور السابق لكن هذا لا يمنع من توجيه عدة انتقادات في مجال تنظيم الحقوق والحرريات، من بينها أن بعض المواد الخاصة بالحرريات العامة صيغت بطريقة تفضي لاحقا إلى تأويلات تحد من ممارسة هذه

الأمن العام، أو الدفاع الوطني، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة، وذلك مع احترام التناسب بين هذه الضوابط وموجباتها. وتتكفل الهيئات القضائية بحماية الحقوق والحرريات من أي انتهاك.

¹ -هاجر قلدش: الحقوق والحرريات الجماعية بالدستور التونسي في جانفي 2014 colloque international .

organisé le 28 février et 1 mars 2014 à tunis ص 60.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

الحريات كالنص الوارد في المادة 6 من الباب الأول، حيث جاء في المادة أن الدولة راعية للدين كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي تلتزم بنشر قيم الاعتدال والتسامح، وبحماية المقدسات ومنع النيل منها كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتخريض على العنف والكراهية والتصدي له. فهذا النص قد يجري تفسيره على أنه يتيح للدولة إمكان سن قوانين وتشريعات تقلص حرية الرأي والتعبير بحجة المس بما هو ديني ومقدس. الأمر الذي يترتب عنه إفساح المجال أمام فرض مزيد من القيود على الحريات العامة¹.

كما يرى بعض المنتقدين أن النص على حرية الإعلام في المادة 31 والحق في الإعلام في المادة 32، لم يجر تضمينه آليات الحماية والضمانات الدستورية الكفيلة بإعمال وممارسة هذه الحقوق من طرف المواطنين². فيما يخص المغرب. فقد تعهد في دستور 2011 بالتزام ما تقتضيه المواثيق الدولية لحقوق الإنسان من مبادئ وحقوق وواجبات، حيث أكد في ديباجته تشبثه بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها عالمياً، والتزامه بجعل الاتفاقيات الدولية سامية على التشريعات الوطنية³. كما يضمن الفصل 19 تمتع المرأة والرجل، على قدم المساواة، بالحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والثقافية والبيئية، ويؤكد سعي الدولة إلى تحقيق مبدأ المناصفة بين الرجال والنساء. كما يقر بأن المواطنين أحرار ومتساوون في الحقوق والحريات، ويشكلون مصدر السلطات التي يفوضونها لمن يمارسها بالنيابة عنهم في إطار نظام حكم ملكي دستوري، وديمقراطية اجتماعية وبرلمانية، حيث ينص الفصل 2 من الدستور على ما يلي: السيادة للأمة، تمارسها مباشرة بالاستفتاء، وبصفة غير مباشرة

¹ المرصد العربي للأديان والحريات: تقرير المرصد حول الصياغة الأولى للدستور المعلنة في غشت 2012
www.observatoire-religions.org

² قراءة قانونية في مسودة الدستور التونسي الجديد حول حماية حرية التعبير وحرية الإعلام
موقع 2012/11/12 www.article19.org

³ -ديباجة الدستور المغربي 2011 مرجع سابق.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

بواسطة ممثليها. تختار الأمة ممثليها في المؤسسات المنتخبة بالاقتراع الحر والنزيه والمنتظم، ويضيف الفصل 6 على أن القانون هو أسى تعبير عن إرادة الأمة والجميع، أشخاصا ذاتيين أو اعتباريين، بما فهم السلطات العمومية، متساوون أمامه، وملزمون بالامتثال له. فالقانون يصدر عن البرلمان المنتخب والحكومة تسهر على تنفيذه والسلطة القضائية تعمل على فرض احترامه من أجل ضمان الحقوق والحريات. كما نص الدستور المغربي في الفصل 9 من الأحكام العامة على أنه: يضمن لجميع المواطنين حرية التجول وحرية الاستقرار بجميع أرجاء المملكة. حرية الرأي وحرية التعبير بجميع أشكاله وحرية الاجتماع وحرية تأسيس الجمعيات وحرية الانخراط في أية منظمة نقابية وسياسية حسب اختيارهم ولا يمكن أن يوضع حد لممارسة هذه الحريات إلا بمقتضى القانون.

وبالتالي إذا كان الدستور ينظم سلطة الحكم، و يبين فصل السلطات و اختصاصاتها، و يضع الضمانات الأساسية لحقوق الأفراد و الحريات، و تنبثق عنه مبدأ الشرعية و سيادة القانون. فإن الإشكال يطرح في حالة انتهاك هذه الحقوق و الحريات، الأمر الذي يتطلب توفير و إيجاد ضمانات قانونية لأجراً و تنزيل مقتضيات الدستور، و خلق الآليات المؤسساتية الكفيلة بحماية حقوق الإنسان و حرياته الأساسية لضمان عدم انتهاكها و القطع مع ماضي الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان¹.

أما الدستور الجزائري الذي شهد عدة تعديلات كان آخرها سنة 2016 فقد تضمن العديد من المقتضيات التي تصب في خانة تعزيز الحقوق والحريات من أمثلة ذلك نجد المادة 35 من الفصل الرابع المتعلق بالحقوق والحريات حيث تنص على انه تعمل الدولة على ترقية الحقوق السياسية للمرأة بتوسيع حظوظ تمثيلها في المجالس

¹-مصطفى بن شريف وفريد بنته: الضمانات الدستورية للحقوق والحريات أي دور للقضاء. موقع العلوم القانونية

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

المنتخبة يحدد قانون عضوي كيفيات تطبيق هذه المادة. وهو ما يعتبره البعض أنه تعزيز للإصلاحات التي تعرفها الدولة الجزائرية منذ 1999 م. وتمكين المرأة من ممارسة حقوقها السياسية. وتجسيدا لمبدأ المساواة بين المواطنين وتأكيدا على إرادة الدولة الجزائرية في العمل على ترقية حقوق المرأة تنفيذا لالتزاماتها الدولية¹. كما أن حرية التعبير بما في ذلك حرية الصحافة بمختلف أنواعها المكتوبة والسمعية والبصرية و على الشبكات الإعلامية أصبحت غير مقيدة بأي شكل من أشكال الرقابة الردعية المسبقة شريطة عدم استغلال هذه الحرية للمساس بكرامة الغير و حرياتهم و عدم إخضاع جنحة الصحافة لعقوبة سالبة للحرية². بل الأكثر من ذلك تمت إضافة حق جديد و هو الحق في الحصول على المعلومة المادة 51. كما أنه وتكريسا لحماية التراث الثقافي أقر المشرع الدستوري حقا جديدا هو الحق في الثقافة للمواطن وهو ما أشارت إليه المادة 45. كما أنه في مجال ضمان حرية الابتكار الفكري والفني والعلمي وحقوق المؤلف تعمل الدولة على ترقية البحث العلمي و تثمينه خدمة للتنمية المستدامة للأمة.

أما موريتانيا فقد خضعت لتطورات سياسية هامة، فمنذ استقلالها عرفت ثلاثة دساتير، صدر الأول منها سنة 1959 و أقر مجموعة من الحقوق منها إمكانية تأسيس أحزاب سياسية وتجمعات على أساس احترامها للمبادئ الديمقراطية والسيادة الوطنية ووحدة الجمهورية. وما أن حصلت على الاستقلال التام حتى بادرت إلى وضع دستور جديد سنة 1961، والذي أكد في ديباجته على تعلق الجمهورية الإسلامية الموريتانية بالمبادئ الديمقراطية كما ينص عليها إعلان حقوق الإنسان 1789 والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر 1948، وأقر مجموعة من الحقوق والحريات بما فيها حرية التجمع والتعددية الحزبية، لكن سرعان ما عمل على

¹-سلطاني ليلة فاطمية: الحقوق والحريات في ظل التعديل الدستوري الجزائري عام 2016. مقال نشر بالعدد 7 من مجلة جيل الأبحاث القانونية المعمقة لشهر أكتوبر 2016، ص 33.

²-المادة 50 من الدستور الجزائري.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

التضييق على هذه الحريات واتجه نحو إقرار الحزب الواحد الذي كان له الأثر البالغ في الممارسة السياسية وعلى الحقوق والحريات، حيث رسخ شخصانية السلطة. واستمر العمل بهذا الدستور إلى غاية إلغاء العمل بمقتضياته عندما استولى الجيش على السلطة لتدخل البلاد في فترة استثنائية استمرت إلى حدود وضع دستور جديد سنة 1991 والذي يمكن اعتباره أهم تجربة دستورية وسياسية عرفتها موريتانيا، حيث أعاد الأمل إلى نفوس المواطنين بالعيش في ظل تجربة ديمقراطية تصان فيها كرامة الفرد ويسمح له بممارسة حقوقه وحرياته العامة وأولى اهتماما كبيرا لهذه المسألة، سواء من حيث توسيع مجال هذه الحقوق أو من حيث الضمانات التي يوفرها لممارستها، حيث أدرج قائمة مفصلة للحقوق والحريات العامة في متن الدستور تضم 22 مادة¹. تشمل عدة حقوق مثل الملكية والإضراب وحرية الإبداع الفكري وغيرها من الحقوق الأساسية.

وسواء تعلق الأمر بالدستور الجزائري أو الموريتاني أو المغربي والتونسي وحتى مسودة مشروع الدستور الليبي فالملاحظ أن معالجة المشرع الدستوري المغربي لموضوع الحقوق والحريات الأساسية لا تختلف عن غالبية الدساتير العالمية بإقرار مجموعة من الحقوق والحريات التي تشمل الجيلين الأول والثاني من حقوق الإنسان، و تحتل مكانة مهمة، حيث تصدرت هذه الدساتير مقدمات أكدت تشبثها بالديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان وسيادة القانون وإرساء قواعد دولة المؤسسات، سواء بطريقة مباشرة (المغرب وموريتانيا)، أو غير مباشرة (الجزائر). وخصصت فصولا متعددة للحقوق والحريات، غير أن مجال هذه الحقوق يختلف حسب التوجه السياسي الذي انتهجه المشرع الدستوري من قطر لآخر، ومن دستور لآخر ومن مرحلة لآخرى في القطر الواحد.

¹-أمل المرشدي: الحقوق والحريات الأساسية في الدساتير المغربية. أكتوبر 2016 <https://www.mohamah.net/law/>

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

وبالتالي فقد حاولت دساتير المغرب الكبير الاستجابة بشكل أو بآخر للمطالب التي طرحت من قبيل المجتمع والمواطنين، وهوية الدولة، وقضية السلطة والسياسة، حيث يمكن لنا أن نلاحظ في دساتير المغرب الكبير تأكيد النص الدستوري على أن الحكم للقانون والسيادة للشعب، عبر التداول السلمي على الحكم، بواسطة الانتخابات الحرة والنزيهة وعلى مبدأ فصل السلطات والتوازن بينها.

فقضايا الهوية وتوصيف الدولة، كانت من بين أهم الأسئلة التي طرحت في مرحلة الاحتجاجات، وكانت الحاجة ملحة لتدبير الاختلاف بين مختلف التيارات سواء الإسلامية أو العلمانية، وهو ما جعل دساتير ما بعد الربيع العربي تدخل في إطار دساتير الجيل الجديد من دساتير الحقوق.

وهو الأمر الذي يساهم لا محالة في إعادة بناء دولة مدنية قادرة على فرض وجودها، فلا خيار أمام الأنظمة المغربية سوى الاحتكام للآليات الديمقراطية، وتعميق المصالحة بين المجتمع المدني والسياسي.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو هل التنصيب على هذه المقتضيات كاف لنقول أننا أمام دولة مدنية؟ أم لا بد من وجود ضمانات قوية تضمن عدم حدوث انتهاك أو خرق للنص الدستوري؟

المبحث الثالث: الضمانات الأساسية لتفعيل دساتير المغرب الكبير.

كما سبق القول فبناء الدولة المدنية هو عبارة عن صيرورة من المراحل والإجراءات لا يمكن اختزالها فقط في وجود وثيقة دستورية، بل لابد من اتخاذ إجراءات مصاحبة في اتجاه تأمين مسار الانتقال الديمقراطي، وضمان مشاركة فعالة لجميع الفاعلين السياسيين، كما تستلزم الضرورة التنبيه إلى أن تفعيل الدستور يتطلب ثقافة سياسية، ومواكبة متشعبة بمبادئ الممارسة الديمقراطية، وهو ما يحتاج أولاً إلى تأويل ديمقراطي لنصوص الدستور، ثانياً يحتاج إلى نخبة سياسية واعية بقيمة اللحظة، ومجتمع مدني قادر على النضال والترافع من أجل صون

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

المكتسبات التي تم تحقيقها، وإصلاح الاختلالات التي مازالت محل اختلاف، وذلك لن يحصل إلا بوجود إيمان وقناعه لدى الجميع على أن الدولة المدنية هي المدخل للإصلاح السياسي.

المطلب الأول: التأويل الديمقراطي لنصوص الدستور.

إن الدستور وثيقة تعاقدية، ورغم اتسامها بالسمو، فهي تبقى وثيقة جامدة تستمد حيويتها من الممارسة و التفعيل ولا ترتقي جودتها، مهما علت عند التحضير و الصياغة، إلا بارتقاء الفاعل السياسي وحيويته، حيث أن غياب القدرة عند الفاعل السياسي على الانسجام مع الوثيقة الدستورية و التفاعل الجريء معها، يجعله عاجزا عن تنزيل مقتضياتها و عن تفعيلها.

فالتفسير الدستوري يهدف إلى تحديد معنى القاعدة القانونية وبيان مداها وذلك بواسطة عدم الوقوف على المعنى الظاهر المباشر الذي يخلص من ألفاظ النص، وإنما يكشف المفسر عن المعنى الحقيقي للقاعدة القانونية، محاولا الوصول إلى روح التشريع حتى يقف على مختلف العناصر التي صاحبت إرادة المشرع الدستوري عند وضع الوثيقة الدستورية¹ فتفسير النصوص الدستورية يقتضي من الجميع اليقظة عند التفسير واعتماد دستور ديمقراطي، وتجنب الغموض الذي قد يفضي بالدستور إلى عدم تحوله إلى عقد اجتماعي جديد. فالتفسير هو عملية ذهنية ترافق عملية تطبيق القانون من خلال نقله من الدرجة العليا إلى الدرجة الدنيا.

وبما أن بعض الدساتير المغاربية هي نتاج لضغوط الشارع كما أنها تعبير عن مرحلة تحول في المنطقة العربية بما تضمنته من مبادئ ومقومات الدولة الديمقراطية، فيجب على التأويل الدستوري أن يسير في هذا السياق استجابة لإرادة الشعب في تحقيق خطوة في مسار الانتقال الديمقراطي وبناء الدولة المدنية. أما إذا لم يتم ذلك فإنها تبقى أساسا نظريا لا روح فيه.

¹- طه رمزي الشاعر: النظرية العامة للقانون الدستوري. مطبعة جامعة عين شمس القاهرة 1979 ص 275.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

إن تفسير الدستور ونظرا لطبيعة النصوص الدستورية، يمكن أن يقود إلى تطوير المنظومة الدستورية كما يمكن أن يؤدي إلى تهجيرها، فللطرف المعتمد أثر كبير على المنظومة الدستورية¹.

فتفسير النص الدستوري يتطلب تحديد المفاهيم بشكل دقيق والأخذ بعين الاعتبار التوجهات الفكرية التي يقوم عليها الدستور، وتحديد الاتجاه الذي يربط نصوصه بعضها ببعض، وبتعبير آخر الرؤية التي أدت إلى صياغة النص الدستوري، ولا يمكن فهم النص بمعزل عن النصوص الأخرى فهذه الرؤية لا يمكن أن نعزلها عن الواقع السياسي حيث يوضع الدستور في ضوء معطياته الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، بهدف تحقيق الانتظام العام والاستقرار².

فالدساتير عادة ما تصاغ بجمل مقتضبة وموجزة فيها الكثير من العموميات وأحيانا الغموض وتبتعد عن التحديد القاطع، ولهذا ينبغي بالضرورة لاستخراج الحكم الدستوري من دليله الدستوري يستدعي الأمر اللجوء إلى التفسير لإزالة الغموض والإبهام وتبيان القصد الحقيقي للنص الدستوري³. ومن بين أشكال الغموض التي تتسم بها عادة الدساتير نذكر على سبيل المثال:

✓ الغموض المتدرج ويحدث عندما يحيل الدستور إلى الأشياء والظواهر التي تحدث في الواقع ولكن دون تحديد بعض خصائص التغيير، مثل التي تكون في الأنواع والكميات والمساحات...

✓ الغموض التركيبي يحدث عندما يستخدم الدستور التعبيرات التي تفتقر إلى الإشارة إلى تلك الصفات والخصائص الضرورية والكافية، وفي كل الأحوال يشير إلى بعض الخصائص ذات الصلة دون أن يؤدي إلى تحديد دلالتها.

¹-عصام سليمان: تفسير الدستور وأثره على المنظومة الدستورية. الكتاب السنوي للمجلس الدستوري اللبناني 2002 المجلد 6 ص 15.

²-فس المرجع ص 365.

³-نفس المرجع ص 369.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

✓ الغموض الذي يكتنف النص المفتوح ويحدث ذلك عندما يستخدم الدستور التعبيرات التي تحمل صفات أو مميزات ضرورية وكافية لتمييزها عن غيرها، والتي يوظفها مع ذلك في داخل النص الذي يولد الشكوك حول مجالات التعريف¹.

وبالتالي فالنص الدستوري يبقى وثيقة قانونية تحدد الإطار العام والأسس والمبادئ التي تنظم الدولة. ويبقى في حاجة إلى تأويل وتفسير ديمقراطي يرفع من قيمة النص الدستورية، كما يبقى في حاجة إلى فاعل سياسي ونخبة سياسية لديها الجرأة والقدرة على التأويل الديمقراطي وعلى إخراج نصوص قانونية إلى أرض الواقع تتماشى وتتوافق مع روح الدستور، بالإضافة إلى ضرورة وجود مجتمع مدني لديه القدرة على المراقبة والتصحيح عند الاقتضاء.

المطلب الثاني: دور النخبة السياسية والمجتمع المدني.

إن الديمقراطية عبارة عن مبادئ وأسس ومؤسسات وهي تبقى مجرد شعار في غياب الوسائل الكفيلة بتنزيلها وهنا يأتي دور النخبة السياسية والمجتمع المدني على حد سواء، فكل من موقعه لديه القدرة على المشاركة في البناء الديمقراطي والانتقال نحو الدولة المدنية.

وتكمن أهمية النخب السياسية في أي دولة في حجم الصلاحيات والوسائل الممنوحة لها، والتي تجعل منها الفاعل الرئيسي في أي نظام سياسي. ومع أن النخبة السياسية مفهوم له جذوره التاريخية في علم الاجتماع السياسي، إلا أنه من الصعب إعطاء تعريف شامل لهذا المفهوم.

ويشير إدريس لكروني في دراسته "النخبة السياسية وأزمة الإصلاح في المنطقة العربية" أنه كان للباحثين الإيطاليين موسكا جايتانو Mosca Gaetano، وباريتو فيلريدو Vilfredo Pareto الأثر الكبير في ذبوع مفهوم النخبة من خلال دراساتهم

¹- جابر لبوع: تفسير القواعد الدستورية. 9 يناير 2014 موقع العلوم القانونية marocdroit.com

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

الاجتماعية في بداية القرن العشرين فقد أكدنا معاً على أن المجتمعات تنقسم عادة إلى طبقتين أو جماعتين : الأولى حاكمة والثانية محكومة و كان موسكا يفضل استعمال مصطلح الطبقة السياسية ليعبر به عن الفئة الأولى في حين أن باريتو يفضل مصطلح الطبقة الحاكمة للتعبير عنها¹.

والنخبة من منظورها هي مجموعة قليلة من الأشخاص الذين توافرت لديهم شروط موضوعية (الثروة والقدرة) وأخرى ذاتية (المواهب)، بالشكل الذي يجعلها متميزة عن باقي أفراد المجتمع.

وبغض النظر عن ما يمكن إبدائه من ملاحظات حول مسار النخب السياسية في الوطن العربي، وما مرت به من أزمات خلال سنوات مضت، أدت أحيانا إلى تعطيل دورها في البناء الديمقراطي، بل جعلتها في كثير من الأحيان سببا في الانتكاس والإخفاق، فإن اللحظة الراهنة التي تتسم بكونها مرحلة انتقالية في مسار بعض الأنظمة العربية، تستدعي الحاجة الملحة إلى إعادة إنتاج نخب جديدة يكون لديها من الجرأة على التغيير والفاعلية في العمل ما يساهم في بناء الدولة المدنية التي ننشدها.

إن نجاح أي تنمية سياسية يحتاج بالضرورة إلى وجود نخبة سياسية على قدر كبير من المسؤولية برؤية واضحة واستراتيجية دقيقة، وهو ما يستلزم بالضرورة توفر مجموعة من العناصر أهمها وجود نضوج سياسي وتكوين حزبي عالي.

أما فيما يتعلق بالمجتمع المدني فقد شكل الموضوع أهمية كبرى للسياسيين والباحثين وذلك باعتبار المجتمع المدني أداة قوية للاختراق والضغط والوصول إلى المعادلات الاجتماعية الصعبة من هذا الطرف أو ذاك، وإذا كان المجتمع المدني في الفكر والممارسة الأمريكية قد اختلف تأسيسه وتطوره عن ما جرى في الفكر والممارسة الأوروبية، وذلك بسبب انبثاق المجتمع المدني قبل انبثاق الدولة القومية

¹- إدريس لكربي: النخبة السياسية وأزمة الإصلاح في المنطقة العربية. مقال نشر في الموقع الإلكتروني لمؤسسة الحوار

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

الأمريكية. فان تطور مفهوم المجتمع المدني في المغرب والوطن العربي مازال في مخاض عسير تتقاذفه المصالح والتكتيكات السياسية والصراع الطبقي والإيديولوجي والفئوي.¹

والمجتمع المدني بصفة عامة هو مجموع المنظمات واسعة النطاق غير الحكومية وغير الربحية، والتي تضطلع بمهمة تأطير الناس، والتعبير عن مشاكلهم ومشاركتهم اهتماماتهم وإيصال صوتهم للمسؤولين. وهناك من يعتبر وظيفة المجتمع المدني مكملة للعمل الحكومي.

وضمن فكرة الحديث عن البيئة الحاضنة للدولة المدنية لابد من التأكيد على الدور الاستراتيجي للمجتمع المدني، وفي هذا السياق نستشهد بما توصل إليه أحد الدارسين عندما أكد على ضرورة توفر شرط تاريخي متأصل لا محيد عنه من خلال قيام المجتمع المدني الذي يعني بالدرجة الأولى كل أشكال المقاومة ضد مظاهر الكلية والتسلط من قبل الدولة.²

فالمجتمع المدني سيلعب دورا اكبر في مرحلة ما بعد الثورة، وتحديدًا في قضايا إعادة التوازن السياسي، وبناء الإجماع وفي إحقاق العدالة الانتقالية كعناصر مؤسسية في مسار التحول الديمقراطي. وفي هذا الإطار يؤكد المفكر علي حرب أن حقيقة الحراك السياسي بعد عقود من أنظمة الحكم الشمولي يسعى لتعديل موازين القوى لصالح الفئات التي ظلت ولعقود تعاني الإقصاء والتهميش. وبالتالي تتطلع لمشاركة أكبر في صنع القرار السياسي وهنا يكمن الدور القيادي للمجتمع المدني الذي

¹-بوزيدي حسن: دور المجتمع المدني المغربي في دستور 2011. ديسمبر 2013 موقع العلوم القانونية

www.marocdroit.com

²-محمد أمين بنيس: المجتمع المدني العربي والتباسات التأصيل. مجلة وجهة نظر العدد 7/2000. ص 56.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

سيسهم في الانتقال من بنية دولة اختزلت المواطنة في قواعد السلوك والانضباط، أو بالأحرى الخنوع إلى دولة تنطلق من المواطن ولأجله.¹

فأحداث الربيع العربي ساهمت بشكل كبير في إعادة الاعتبار لدور المجتمع المدني، حيث كان لهذا الأخير الأثر الكبير في تغيير مسارات الثورة والتأثير في ردود فعل القادة السياسيين، حيث برزت الحاجة إلى وجود دور فاعل لهذه المؤسسات الوسيطة للتعبير عن آراء واحتياجات الناس. وهو ما يفرض وجود مجتمع مدني قوي كضمانة للتغيير والانتقال.

وسواء كان الحديث عن الفاعل السياسي أو عن المجتمع المدني. فنحن في حاجة اليوم إلى تعميق المصالحة بين المجتمع المدني والسياسي من أجل توسيع نطاق الحيز أو الفضاء العام، حيث الحوار العقلاني والتعاقد الحر، والتعبير المشترك والجماعي عن الهموم والمصالح والتطلعات، وبالتالي ضمان عمل حكومي جيد ومراقبة أداء الحكومات الجديدة، تحقيق العدالة الانتقالية والمساهمة في عمليات بناء الإجماع حول القضايا الخلافية مثل الدين والسياسة.²

على سبيل الختم.

انطلاقاً مما سبق يمكن القول أن الدساتير المغربية حاولت أن تكون متجاوبة إلى حد كبير مع نبض الشارع وتستجيب لروح الثورات العربية، فنصت على مجموعة من المبادئ من قبيل الديمقراطية وحقوق الإنسان والديمقراطية التشاركية وربط المسؤولية بالمحاسبة وتعزيز الرقابة القضائية على الحقوق والحريات.

غير أن هذه المبادئ تبقى في حاجة إلى وسائل وآليات لتفعيلها وترجمتها على أرض الواقع والقطع مع ممارسات سابقة أساءت للعمل السياسي. بالإضافة إلى

¹علي حرب: ثورات القوة الناعمة في العالم العربي نحو تفكيك الدكتاتوريات والأصوليات.الدار العربية للعلوم ناشرون،بيروت،الطبعة الأولى 2011.

²-خالد الهالي:مرجع سابق.ص 60.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

ضرورة إحداث تغييرات ملموسة يستشعرها المواطن العربي والمغربي في حياته انطلاقا من كون الدستور ليس غاية في حد ذاته، فالدستور لن يكون له معنى إذا لم يستشعر المواطنون تغييرا يظال حياتهم، كما يجب الإقرار بشكل صريح بسمو المواثيق الدولية على التشريعات الوطنية، والعمل على ملاءمة قوانينها معها، والسهر على ضمان استقلالية القضاء باعتباره محصنا لمرتكزات الدولة المدنية، بالإضافة إلى ضرورة ترسيخ ثقافة مدنية منخل التنشئة الاجتماعية منفتحة ومؤمنة بالتعددية والاختلاف.

فاليوم ليس هناك خيار آخر أمام الدول العربية والمغربية غير إقامة دولة مدنية وضمن التعايش السلمي بين مكونات المجتمع في مرحلة الانتقال الديمقراطي. فالرهان على الدولة المدنية هو مطلب أساسي تقتضيه المطالبة بدمقرطة الدولة بجميع أجهزتها، ودمقرطة المجتمع، في أفق التحديث السياسي، كما تستوجب إقامة دولة المؤسسات ومجتمع المواطنة. كما أن توسيع المشاركة السياسية وتوضيح مبدأ سلطة التشارك وبناء دولة الحق والقانون، بديل لا مناص منه في مجتمعاتنا لسلطة الاستبداد والتحكم ليس فقط بالنسبة للدول التي شهدت احتجاجات إبان الربيع العربي، ولكن دول المنطقة العربية والمغربية بأكملها.

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

المراجع المعتمدة

• الكتب

-الحاج قاسم محمد (القانون الدستوري والمؤسسات السياسية-المفاهيم الأساسية والنظم السياسية) مكتبة بروفانس الطبعة الرابعة 2009.

-سمير أبو زيد (الثورات الشعبية العربية وتحديات إنشاء الدولة الحديثة ضمان القيم المجتمعية كأساس للدولة العربية الحديثة) مكتبة مدبولي 2012

-نبيل عبد الفتاح (النخبة والثورة الدولة والإسلام السياسي والقومية الليبرالية) دار العين للنشر القاهرة 2012

-ناصر نصار (في التربية والسياسة متى يصير الفرد في الدولة العربية مواطناً؟) الفلسفة بيروت دار الطليعة 2000

-علي حرب (ثورات القوة الناعمة في العالم العربي نحو تفكيك الدكتاتوريات والأصوليات) الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى 2011

-طله رمزي الشاعر (النظرية العامة للقانون الدستوري) مطبعة جامعة عين شمس القاهرة 1979

-عصام سليمان (تفسير الدستور وأثره على المنظومة الدستورية) الكتاب السنوي للمجلس الدستوري اللبناني 2002 المجلد 6

-azouicabanis(le néo-constitutionalisme marocaine à l'épreuve du printemps arabe). m'harmattan, 2011

• المقالات والمجلات العلمية

-أحمد صابر حوحو (مبادئ ومقومات الديمقراطية) كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة محمد خيضر بسكرة مجلة المفكر العدد الخامس

- المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.
- علي خليفة الكواري وآخرون(المسألة الديمقراطية في الوطن العربي)الطبعة الأولى مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2000
- محمد عبد الله أبو مطر(المقاربة الحديثة للدولة المدنية في الحال العربية بعد وصول التيارات الإسلامية للحكم)المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ماي 2016
- وليم سليمان قلادة(مبدأ المواطنة) دراسات ومقالات مجلة المستقبل العربي عدد 222 ماي 2011
- محمد المساوي وعبد الإله أمين (سؤال الدولة المدنية في العالم العربي)مختبر القانون والمجتمع سلسلة الندوات 2كلية العلوم القانونية ابن زهر اكادير 2012
- سلطاني ليلة فاطمية(الحقوق والحريات في ظل التعديل الدستوري الجزائري عام 2016) مقال نشر بالعدد 7 من مجلة جيل الأبحاث القانونية المعمقة لشهر أكتوبر 2016،
- خالد البهالي(المال السياسي لما بعد الحراك الإقليمي الدولة المدنية كرهان)حوارات مجلة الدراسات السياسية والاجتماعية العدد1-2015
- أفاق الدولة المدنية بعد الانتفاضات العربية معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية 2012
- حسن طارق (في الدستورية العربية الجديدة أسئلة الهوية المواطنة مدنية الدولة ونظام الحكم)مجلة السياسات العمومية عدد خاص 01خريف 2014
- محمد حلبي عبد الوهاب(أين يكمن الخلل في فهم دور الشريعة والدستور في العالم الإسلامي)معهد كيتو منبر الحرية 16ديسمبر 2008
- خالد الدبابي (الحرية الدينية في الدستور التونسي لسنة 2014) colloque international organisé le 28 février et 1 mars 2014 à tunis

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمرير.

-محمد أمين بنيس(المجتمع المدني العربي والتباسات التأصيل)مجلة وجهة نظر

العدد7/2000

-هاجر قلديش(الحقوق والحريات الجماعية بالدستور التونسي في

جانفي2014) colloque international organisé le28 février et 1mars 2014 à

tunis

• النصوص القانونية

-الدستور المغربي 2011 الظهير الشريف رقم 1.11.91 سلسلة المعرفة القانونية

لجميع الطبعة الأولى 2011

-الدستور التونسي في 26 جانفي 2014 www.albawsala.com

- دستور الجمهورية الموريتانية 1991 WWW.pal-lp.org

-الدستور الجزائري <http://www.akhbarelyoum.dz/ar/images/logo3.png>

• المواقع الالكترونية

-محمد عفيف الجعيدي (المسألة الدينية في الدستور التونسي) مقاله نشرت على

موقع المفكرة القانونية 22 فبراير 2014

-مصطفى بن شريف وفريد بنته :الضمانات الدستورية للحقوق والحريات أي

دور للقضاء.موقع العلوم القانونية www.marocdroit.com

-مصطفى بنشريف وفريد بنته(الأمن القانوني والأمن القضائي)29يناير2016

موقع العلوم القانونية marocdroit.com

- دليل إلى الدولة المدنية انجاز الحركة الشبابية لمنتدى بدائل المغرب تأطير

د.الحسين اعبوشي بدعم من السفارة البريطانية بالمغرب. www.forumalternatives.org

المقاربة الدستورية للدولة المدنية في دول المغرب الكبير..... كوثر أمير.

- جابر لبوع (تفسير القواعد الدستورية) 9 يناير 2014 موقع العلوم القانونية

marocdroit.com

- إدريس لكربي (النخبة السياسية وأزمة الإصلاح في المنطقة العربية) مقال نشر

في الموقع الإلكتروني لمؤسسة الحوار المتمدن-العدد: 2160 - 14 / 1 / 2008

- إحسان أيوب (مفهوم المواطنة ضمن مواضيع وأبحاث سياسية) مقال نشر

على الموقع الإلكتروني لمؤسسة الحوار المتمدن العدد 0240 - 2011/02/22

- أمل المرشدي (الحقوق والحريات الأساسية في الدساتير المغربية) 3 أكتوبر 2016

<https://www.mohamah.net/law/>

- حسين عكلة الخفاجي (سيادة القانون) مقال نشر بموقع دنيا الوطن بتاريخ

www.alwatanvoice.com 08-06-2015

- صفى الدين خربوش (تداول السلطة في الوطن العربي بين التشريعات

والتطبيقات) مقال نشر بتاريخ 03/10/2004 على موقع www.aljazeera.net

- المرصد العربي للأديان والحريات (تقرير المرصد حول الصياغة الأولى للدستور

المعلنة في غشت 2012 www.observatoire-religions.org

- قراءة قانونية في مسودة الدستور التونسي الجديد حول حماية حرية التعبير

وحرية الإعلام موقع 2012/11/12 www.article19.org

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر
وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر وواقع الدولة في المجتمعات العربية

يوسف دهراجي.

يعد ماكس فيبر من مؤسسي علم الاجتماع، إذ يريده علما لفهم الفعل الاجتماعي، وفق منهجية علمية تؤكد ضمن تحليل الوقائع على إدماج القيم في عملية البحث عبر آليتي "العلاقة بالقيم" و "الحياد القيمي".

أبعد ماكس فيبر، في تعريف الدولة الحديثة، الأطروحات الوظيفية والغائية لكونها لا تسعف في استجلاء الفردة التاريخية للمفهوم. وقدم تعريفاً أثر في أغلب النظريات السياسية، يقول في كتابه الاقتصاد والمجتمع: "الدولة مقالة سياسية ذات طابع مؤسسي تستفيد بنجاح، في تطبيق القواعد القانونية، من احتكار العنف المادي المشروع"¹.

ويشكل هذا التعريف حصيلة تقاطع أطروحات قانونية وسوسيولوجية²، ويجمع متلازمتين أساسيتين³: احتكار العنف المادي المشروع، واحتكار إصدار القانون كتعبير عن صيرورة العقلنة السياسية والقانونية في الغرب.

تشرط الدولة الحديثة، بهذا المعنى، ثلاثة عناصر مُحدّدة:

1- احتكار العنف المادي المشروع.

2- احتكار القانون، إذ تصبح الدولة مصدره الوحيد.

¹ Max WEBER, Economie et société, Poket Agora, Paris 1995 (1971) p 28.

² Parmi les juristes chering sohn et Jilinek .

³ Andreas ANTER, Max Webers théorie des modernen staates, Berlin : Duncker & humblot. (1995), cité par Catherine colliot théléne, "La fin de la violence légitime?". in Revue d'études comparatives Est-ouest, vol.34, 2003, n°1.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

3- عقلنة السيطرة عبر تقنين النشاط العام وفصل مالية الدولة عن موظفيها.

الإشكالية:

إذا كان مفهوم الدولة الحديثة، بمعناه لدى فيبر، قد تحقق في الغرب، ولو بدرجات متفاوتة، فهل يسعف لاستيعاب طبيعة الدولة في المجتمعات العربية؟.

الفصل الأول: احتكار العنف المادي المشروع خاصة الدولة الحديثة

إن احتكار العنف المادي المشروع خاصة مميزة للدولة الحديثة، من منظور ماكس فيبر، جاء نتيجة صيرورة تاريخية قطعت مع تعدد المرجعيات القانونية وشخصانية السلطة. ورغم الانتقادات التي وجهت له ببروز اقتراحات بديلة لتعويضه¹ لا يتغافل عنه الباحث في العلوم السياسية والاجتماعية² لما يهتم بدراسة الدولة القائمة (الفقرة الثانية)، إذ عبّر عن رفض الأطروحات الوظيفية، التي تختزل تعريف الدولة في وظائف متباينة كضمان الحرية الفردية أو تحقيق المساواة في توزيع الموارد العمومية، ولعل توظيفه من طرف نظريات سياسية تنتمي إلى مدارس تعتمد مقتربات متعارضة³. يدل على تحقيق شرط الحياد في النظرية العلمية (الفقرة الأولى).

¹ Eric WEIL, Philosophie politique, Paris, Vrin, 1984, p.142-143.

² Raymond ARON, Les sociétés modernes, Paris, PUF, (1952)2006, "science et politique chez Max Weber et aujourd'hui", p.195 cité par Marian Eabrasu, "Les Etats de la définition Wébérienne de l'Etat" in WWW.cairn.info --196.200.176.131. Presses de sciences politiques.

³ Dominique COLAS, Sociologie politique, Paris, PUF, 1994, p.457.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

الفقرة الأولى بناء المفهوم وإبعاد الطرح الوظيفي للدولة.

يمثل بناء المفهوم أول عملية في مسلسل تطوير المعرفة العلمية، إذ تعمل الدراسات والأبحاث في العلوم السياسية على ضبطه ليلائم حاجيات النظرية التي توظفه، وقد جعل ماكس فيبر من مفهوم الدولة بناء نظرياً يستجيب لضرورات العلم، إذ يحقق شرط الحياد والعالمية، باعتباره أداة للتحليل في النظرية السياسية.

يعتبر مفهوم الدولة مركزياً في العلوم السياسية¹، وإن اختفى من حقل الاجتماعيات والسياسيات في السنوات الأخيرة لأسباب متعددة، لكنه، يحظى من منظور ماكس فيبر، بإجماع داخل النظرية السياسية، في دراسة المجتمعات التي تتوفر على كيان سياسي تنعدم فيه الشروط اللازمة لنشوء الدولة. لأن وضوح ودقة المفهوم يحول دون سقوط الدراسة في مغالطات تاريخية. هكذا وجب التدقيق في المفهوم الفيبري والنظر في ملاءمته لدراسة الكيانات السياسية داخل المجتمعات العربية، وحسم الإشكال المتعلق بوضعيتها الراهنة، فتلحق بالدول الحديثة، بالنظر إلى المقومات والشروط التي تتوفر عليها، أو تبقى حبيسة الزمن السابق للدولة الحديثة.

أبعد ماكس فيبر في تصوره لمفهوم الدولة الأطروحات الغائية التي ألصقته صفات معينة معتقدة تحديد ماهيته، كالاتجاه الليبرالي الذي جعل من الدولة ضامناً للحريات الفردية²، ومنظم النشاط الاقتصادي إلى جانب تقديم خدمات يصعب على السوق تلبيةها، كتحقيق الرفاه الاجتماعي³.

¹ Antony QUINTON, "introduction", in A. QUINTON(dir.), Political philosophy, Oxford, Oxford university Press, p.3

² Robert NOZICK, Anarchie, Etat et utopie, Paris, PUF, 1988.

³ Fridrich Von HAYEK, Droit législation et liberté. Vol.3 L'ordre politique d'un peuple libre, Paris, PUF, 1983p. 14.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

أن تقوم الدولة بخدمات معينة من أجل أفراد المجتمع لا يمكن، من منظور ماكس فيبر، أن يفيد في تعريفها بل يجب إبعاد مثل هذا الطرح من أجل بناء مفهوم للدولة يحقق الحياد، يقول ماكس فيبر بهذا الصدد "لا يمكن تعريف أي كيان سياسي ولا حتى الدولة من خلال غاية نشاطه... إن الغاية ليس لها وجود..."¹

يتعارض إبعاد تعريف الدولة من خلال وظائفها مع القناعات الراسخة والمشاركة بين رجالات التاريخ والقانون والسياسة² بألمانيا القرن التاسع عشر³، واعتقد رافضو هذا الطرح أن الدولة تمثل غاية في ذاتها أمثال⁴: آدم مولر (Adam Muller) وفون هالر (VonHaller) وكارل لودفيك (Carl Ludwig)، القريبين في الطرح من هيغل و نيتش، اللذين وجهتا انتقادات لاذعة للأطروحات التي تعرف الدولة من خلال الغايات المنتظرة من نشاطها. تحدث نيتش عن أصحاب الدولة كأداة في خدمة المشروع الرأسمالي والمجتمع المدني، اللذين ينظرون إلى الدولة أداة في خدمة البورصة، تضمن السلم الاجتماعي وحرية الاستثمار⁵، فعجزوا عن إدراكها ككيان سياسي مستقل تتحكم فيه مصالح خاصة، يقول نيتش الدولة هي "أبرد الوحوش

¹ Max WEBER, *Economie et société*, Paris, Plon (1971) pp 57-58.

² Catherine COLLIOT-THELENE "La fin de la violence légitime?". in *Revue d'études comparatives Est-ouest*, vol.34, 2003, n°1. A la recherche d'une légitimité politique. Crise de la santé publique à l'Est. pp. 5-31; http://www.persee.fr/doc/receo_0338-0599_2003_num_34_1_1594

³ Adolph WAGNER assigne à l'Etat des finalité relatives au droit et au pouvoir et d'autres relatives au bien-être". Heinrick VON TREITSCHKE historien nationaliste et défenseur typique de l'Etat nationale parle de but de l'ETAT et ses rapport à la loi éthique.

⁴ Andreas ANTER, *Max Webers théorie des modernen Staates*, Berlin: Duncker&Humblot. 1995, p 29. cité par C. COLLIOT-THELENE "La fin de monopole légitime"? Op cit.

⁵ NITZSCHE L'Etat chez les grecs où il a montré les rapports conflictuels entre Etat et philosophie.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

الباردة، تكذب ببرودة¹ إشارة إلى الأطروحات التي لم تدرك ماهية الدولة، بعدما جعلتها مرادفة للأخلاق².

انتقد هيغل، في السياق نفسه، نظريات العقد الاجتماعي إشارة إلى هوبز وجون جاك روسو، فأكد أن حصر مفهوم الدولة ضمن تعريف وظيفي يختزلها في تحقيق الأمن وحماية الملكية يبعدها عن ماهيتها الأصلية. لأن الدولة في ذاتها لا تقوم على مصلحة الفرد ولا تعاديهما، بل تضم مؤسسات تكلف بالسهر عليها³. يقول: "إن مبدأ الدولة الحديثة يتضمن قوة عميقة تجعله قادرا على ترك الذات تحقق إلى أقصى مدى خصوصية نفسها المستقلة، وفي نفس الوقت على ردها إلى الوحدة الجوهرية لضمان وحدة مبدأ الدولة"⁴.

وتجسد الدولة، في منظور هيغل، العقل "الموضوعي"، فتعترف بالتناقض وتتجاوزه، و تجعل منه وسيلة للحفاظ على الوحدة. صحيح أن الدولة التاريخية تلجأ أحيانا للقهر والقسر لكن بظهور الدولة العقلانية، بعد نهاية التناقضات، ستوحد الجميع على نفس القيم والمبادئ⁵. بعبارة أخرى ستظهر الدولة العقلانية، في المرحلة المتأخرة من تطور الدولة الرأسمالية، وتمثل مجتمعا متماسكا وخال من التناقضات، التي تعيق التطور السياسي للدولة. زد على ذلك أن الأفكار التي دافع عنها هيغل كانت رافضة ضمنا للتناقضات التي ترتبت عن نمط الإنتاج الرأسمالي، تناقضات سيختفي المجتمع البورجوازي بتطورها وتظهر الدولة العقلانية-الجوهرية، يقول: " الدولة هي

¹ "Le plus froid des monstres froids et il ment froidement" in NITZSCHE, Ainsi parlait Zaratoustra, Traduction de Georges-Arthur Goldschmidt, le livre de poche 1983, p 66.

² Ibid, p 67.

³ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط 10 (2014) ص 31

⁴ نفس المرجع ص 30.

⁵ نفس المرجع.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية بصفقتها إرادة جوهرية تتجلى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه.¹

هناك من اعتبر سوسولوجيا ماكس فيبر محاولة نظرية قامت بأجراً أطروحات نيتس في السياسة والمجتمع.² وحين نقرأ ماكس فيبر نجد تحاور مفكرين ينتمون لحقول معرفية مختلفة كريكرت و جورج لوكاتش وبومغارتن وغيرهم. و سبب ذلك يعود لتقليد عائلي جعل منزل فيبر الأب فضاء للحوار يجمع كبار المفكرين في نقاشات تهم قضايا في السياسة والاقتصاد والثقافة.³ مما يفسر الحضور القوي لرجال القانون والسوسولوجيا في تعريف الدولة، ك فون جيرينغ الذي تحدث عن العنف باعتباره احتكاراً مطلقاً للدولة⁴، و رودولف سون الذي اعتبر بداية من 1911 أن الإكراه القانوني هو "احتكار مباشر للدولة"، التي تمتلك وحدها صلاحيات تفويض إمكانية استعمال العنف⁵، ثم جورج جيلينك الذي أكد بدوره على أن الدولة تعتبر المصدر الوحيد للقانون وللعنف.

اعتبر ستيفان بروور، في السياق نفسه، أن ماكس فيبر تمكن من بناء مفهوم الدولة بداية، بإيحاء من فيردينوند تونيز لاسيما التقنين العقلاني الذي ستعكسه

¹ Voir Hegel, Philosophie du droit, Paris, Gallimard, 1940

² Eughene FLAICHMANN, De Weber à Nietzsche, Archive européennes de Sociologie, Vol 5, 1964; p 190-238.

³ W. MOUMSSEN. Max Weber et la politique allemande 1890-1920, Ed PUF (1985).

⁴ Andreas ANTER, Von der politischen gemeinschaft zum Anstaltsstaat. Das Monopol der legitimen gevaltsamkeit", cité par Catherine COLLIOT-THELENE" La fin de monopole légitime" op cit.

⁵ Andreas ANTER, Max Webers théorie des modernen staates, Berlin : Duncker & humblot. (1995)

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

الدولة كمؤسسة، ثم جيلينك فيما بعد الذي أسعفت دراساته في توظيف احتكار العنف المشروع¹.

انطلاقا من هذه المعطيات يمكن القول إن احتكار العنف كخاصية مميزة للدولة بات مشتركا في نظرية الدولة²، نهاية القرن التاسع عشر.

هل هذا معناه أن احتكار العنف كميزة مميزة للدولة لم يكن خاصية فيبيرية؟، تعلق كاترين كوليو ثلين.

إن ما يميز مفهوم الدولة، من منظور فيبر، تجسيد أطروحة سوسيو تاريخية تجمع عناصر متعددة تتصل بحقول معرفية متعارضة داخل القانون والسياسة والفلسفة، فشكلت نموذجا مثاليا للدولة الحديثة يتميز بالحياد والعالمية.

الفقرة الثانية: العنف المشروع، القانون والعقلنة ركائز الدولة الحديثة

بداية لا بد من التزام الحذر العلمي في توظيف المفهوم، بمعناه الفيبري، لأن كتاباته تتوزع بين ظرفية وأخرى علمية، لا تكثر بالضرورات الواقعية، وتشتغل وفق منهجية النماذج المثالية.

وتتيح هذه المنهجية إمكانية تحقيق بناء علمي لمفاهيم فردية، بهدف دراسة الفرادة التاريخية³. و النموذج المثالي بناء فكري يتحقق بجمع عناصر محددة من الواقع تُمكن من الحصول على لوحة فكرية متجانسة البنية لا تجد مثيلا امبريقيا لها في صفوتها المفاهيمية، تنحصر مهمة البحث التاريخي في تحديد الحالات التي تقترب أو

¹ Stefan BREUER, Burocratie und Charisma, cité par COLLIOT THELENE, La fin de monopole de la violence" op cit.

² Ibid. P 39.

³ WEBER, Essai sur la théorie de la science, Trad. par Julien Freund, Paris Plon 1965. p 195

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية.....يوسف دهراجي.

تبتعد من الواقع المعين¹. لذلك صرح رايMOND أرون أن النموذج المثالي يجسد قلب ابيستيمولوجيا ماكس فيبر²، إذ لا يمكن اختزاله في مجرد بحث استنباطي لما يمكن أن يقرب بين مختلف المجموعات التاريخية، لكونه ينظم عن طريق الفكر أجزاء متفرقة في الواقع كي يقدم نموذجا واعيا له، وبناء خطاب علمي منظم حول نفس الواقع، بهدف الحصول على مفاهيم واضحة تتجنب المماثلة في تعريفها³.

فما هي الدولة من منظور ماكس فيبر؟ يقول في كتابه "الاقتصاد والمجتمع" وتحديدًا في الشق المخصص لـ "المفاهيم الأساسية في السوسيولوجيا" الدولة مقابلة ذات الطابع مؤسسياتي، تستفيد بنجاح في تطبيق قواعدها القانونية، من احتكار العنف المادي المشروع⁴.

يقصد ماكس فيبر بهذا التعريف الدولة الحديثة، باعتبارها شكلا حديثا لممارسة السيطرة السياسية⁵. إذ يعبر عن استحالة بناء مفهوم للدولة يستوعب مختلف التجمعات السياسية في الأزمنة القديمة والراهنة. لذلك حرصت السوسيولوجيا السياسية والقانونية بداية القرن العشرين على توظيف الدولة بمعناها الحديث، فأكدت الارتباط بالحدثة السياسية والقانونية⁶.

ثلاثة نقاط سنعمل على تطويرها ومناقشتها.

أولا احتكار العنف المادي المشروع.

¹ Ibid. p 200

² Raymond ARON, Les étapes de la pensée sociologique, Editions Gallimard (1967), p 519

³ Ibid.

⁴ Max WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft, Tubingen: Mohr/Siebeck (1976) p29.

⁵ Helmut QUARRITSCH, Staat und Souveranitat, Bd. 1: "Die Grandlagen", Francfurt am Main: Athenaum Verlag. 1970. p 32.

⁶ Ibid. QUARRITSCH renvoie à Max Weber, Alfred Weber; Hermann Heller, Carl Schmitt et autres.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

يمثل احتكار العنف خاصية تميز جميع الدول، غير أن العنف لا يكفي لتعريفها، وقد ذهب البعض في هذا الاتجاه استناداً إلى التصريحات التي قدمها ماكس فيبر في محاورته رجل العلم ورجل السياسة، حيث أكد على العنف كضرورة حتمية لمن يريد امتحان السياسة، و من يرفض يقال من العمل السياسي¹.

اعترض أحد الباحثين، في السياق ذاته، على تعريف الدولة لدى ماكس فيبر، بدعوى استحالة اعتماده ضمن مقارنة أشكال العنف في الزمن الحديث، بيد أن العنف لم يكن موضوع اشتغاله، بل كان يشتغل على الشروط التي تجعل بناء الدولة مسألة ممكنة.

يتجاوز مفهوم الدولة، في منظور ماكس فيبر، التفكير في العنف لذاته أو تظاهراته التاريخية، بل محاولة توفر نموذج نظري ملائم يسعف في تصنيف المجتمعات ذات كيان سياسي يحقق شروط الدولة الحديثة² عن غيرها، فالدولة التي تعجز عن احتكار استعمال العنف داخل مجالها الترابي، (المجال الترابي محدد لوجود الدولة من عدمه) تفقد ما يثبت وجودها، والتاريخ السياسي في لبنان والصومال خلال الحروب الأهلية أكبر دليل³. يمكن إذن، مقارنة مختلف المجتمعات في الوقت الراهن بتوظيف احتكار العنف بوصفه وسيلة مميزة للدولة الحديثة، فلننظر اليوم إلى العراق وليبيا وسوريا والسودان وفلسطين.

نضيف في السياق نفسه، إن الدولة الحديثة تلجأ إلى العنف في حدود الشرعية القانونية وعندما يحدث ما يهدد السلامة الترابية وتفشل الطرق الدبلوماسية. هذا ما عبر عنه ماكس فيبر ضمن محاورته رجل السياسة، حيث قام

¹ Jean MULLER, Philosophie de la non-violence, in Thomas Ferenczi(dir.), faut-il s'accommoder de la violence? Bruxelles, Editions complexe, p 339-366; p 352.

² Philip PRAUD, Penser l'Etat, Paris, Seuil, 2004, p. 57-58.

³ Ibid, p 57.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

بتطوير أفكار من أجل الحفاظ على الخاصية السياسية للقرار العام في وقت أصبحت البيروقراطية تهيمن على دواليب الدولة فارتأى الحد من صلاحياتها بعدم تركها تمتن السياسة، التي تبقى من اختصاص رجل السياسة صاحب الكاريزما وصاحب القرار السياسي، يعمل وفق منهجية تلائم أخلاقيات القناعة وأخلاقيات المسؤولية، في إطار القواعد القانونية و السياسية .

من خلال هذه المعطيات، يختلف مفهوم العنف في التصور الفيبري عنه في كتابات ميكيا فليو وهوبزوحنا أرونديت، الشيء الذي أكده أندريص أنتر بقوله: "لم تكن ممارسة العنف خاضعة لفعل الاحتكار فقط، بل كانت موضوع صيرورة تقنين كذلك"¹. ثم أضاف "يجسد احتكار العنف واحتكار القانون وجهان لعملة واحدة"².

ثانيا احتكار القانون:

ينفرد تعريف الدولة، من منظور ماكس فيبر بتجسيد أطروحة سوسيوتاريخية، توفق مقتربات متعددة من أجل بناء خطاب علمي للظاهرة موضوع الدراسة. فلما تتبع ماكس فيبر صيرورة بناء الدولة في الغرب لاحظ عوامل متعددة ثقافية واقتصادية قادت التطور نموذج بشري³ تحكمت فيه أخلاقيات المهنة-الموهبة، وهو تركيب لمكونات ذات أصول دينية وأخرى رأسمالية. وقد حقق هذا

¹Andreas ANTER, Von der politischen gemeinschaft zum Anstaltsstaat.Das monopol der legitimen gevaltsamkeit", in Caterine Colliot Théléne, " La fin de la violence légitime" op cit.p 16

² Ibid.

³ Max WEBER, "Réponse finale aux critiques", In Sociologie des religions, p 63.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

الإنسان "ألفة انتقائية"¹ بين الدين، في جانبه الطُّهري عبرت عنه البروتستانتية، والرأسمالية تجسيدا لنظرية "الفعل العقلاني الهادف"².

لم يخرج بناء الدولة الحديثة في الغرب عن هذا المسلسل، حيث ساهمت عوامل متعددة دينية واقتصادية واجتماعية. وأول عملية في مسلسل البناء إلى جانب احتكار العنف احتكار القانون، من أجل عقلنة الفعل داخل المجتمع. فوضعت قوانين واحدة تطبق على الجميع، قوانين أحدثت قطيعة مع الامتيازات الفردية والجماعية وتعددت الانتماءات القانونية والحقوقية³. فتحقق الانتقال من المجتمع القديم ذي الصبغة التقليدية إلى المجتمع الحديث.

تاريخيا، كانت الحقوق تلازم الأفراد، فبناء على معايير النسب والولاء السياسي والديني والاثني، تؤسس نظاماً خاصاً بالفرد، يحمله معه ويعتبر كامتياز محدد للهوية السياسية والاجتماعية. حدث هذا في تاريخ الإمبراطوريات الرومانية والفارسية والإسلام، فمثلا كان القانون الروماني قانون المواطنين الروم، وكل جماعة سياسية تتمثل ذاتها جماعةً قانونيةً وحقوقيةً إلى جانب جماعات أخرى، مما أفضى إلى تعدد الجماعات القانونية والحقوقية⁴.

قطع مفهوم الدولة الحديثة بصفة جذرية مع هذا التعدد في الانتماءات الحقوقية والقانونية، كما قطع مع قوانين الامتيازات المرتبطة بالأفراد لمجرد نسبهم وانتمائهم العائلي بإبعاد "شخصنة القوانين" لفائدة القانون العام، الذي يُفرض على

¹ "Affinité Sélective". voir Max Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Tr par Jacque Chavy, Paris. Plon, 1964.

² voir Etienne Ganty, Penser la modernité: Essai sur Heidegger Habermas et Eric Weil, Presses Universitaires de Namur, juillet 2002.

³ Max WEBER, Sociologie du droit, Paris, PUF (1986). pp 78-79

⁴ Ibid. p 77.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

جميع السكان بالإقليم المُحدّد لامتداد سلطة الدولة، أما القوانين العرفية فلن تبقى سارية المفعول ما لم تحظى بمصادقة السلطات العامة¹.

انطلاقاً من هذه المعطيات، يمكن القول إن مسلسل بناء الدولة الحديثة في الغرب عبارة عن عملية تحوّل مس في العمق البنى الثقافية والاجتماعية والسياسية، انتهت بإحلال العلاقات المُأسّسة مقابل العلاقات الشخصية، والقانون العام بديلاً للقوانين الخاصة أو العرفية، وحصل الارتقاء بمكانة الفرد إلى مستوى الذات الواعية بذاتها والمستقلة بقرارها عن الجماعة، تجسيدا لمسلسل العقلنة والعلمنة، مسلسل يُعبّر عن إزالة الغرابة عن العالم (Le Désenchantement du monde).

يصف ميكايل ستولز هذا الانتقال بالعبارات التالية: مع تهاوي النظم القديمة، التي كانت ممثلة على التوالي من طرف الفروسية في القرن الخامس عشر، الكنيسة في القرن السادس عشر والمدن في القرن السابع عشر، احتلت الدولة الأميرية المواقع التي شغلها هؤلاء، فتحوّلت الروابط الشخصية إلى روابط ترابية، ومجتمع القرون الوسطى، الذي عرف تعدّد المجالات القانونية، إلى كتلة مُوحدة من

¹ Ibid. p 75. Georg GELLINEK résume le procès de formation de l'Etat en ces termes" Le développement de l'Etat est partout accompagné d'un procès d'absorption de la création autonome du droit. Seul l'Etat apparait être la source de création nouvelle et régulière du droit, et que à lui seul qu'il revient de disposer des moyens de la contrainte juridique(Rechtstzwang). aujourd'hui, toute création nouvelle systématique... de droit est effectuée directement par l'Etat lui même, ou bien elle est transférée ou concédée par lui". cité par Catherine COLLIOT-THELENE, La fin de monopole légitime, op. cit. p 15.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

الذوات، كما تم تعويض التشريعات المستقلة الآتية من الأسفل بفرض أخرى من الأعلى"¹.

ثالثا السيطرة العقلانية الشرعية.

أخذ ماكس فيبر بمفهوم السيطرة المتصل بصلاحيات إسناد الأوامر، لتجنب العوائق الإبيستيمولوجية خلال دراسة مختلف العلاقات ذات الطابع الاقتصادي وأشكال السيطرة"²، وتعني " فرصة إيجاد أشخاص على استعداد لتقديم الطاعة لفائدة نظام محدد."³

تعتمد السيطرة، في منظور ماكس فيبر، على عنصرين أساسيين، الحظ والطاعة، أي تتطلب وجود درجة ولو دنيا من إرادة الطاعة، مصالح معينة رمزية بالأساس من أجل تبريرها. يقول ماكس فيبر في هذا السياق " يجب أن نفهم من مفهوم السيطرة تلك الظاهرة التي تريد من خلالها إرادة الحاكم أو الحاكمين التأثير فعليا في سلوك المحكومين، فيظهر هؤلاء كما لو أنهم قبلوا بإرادتهم مضمون النظام كقاعدة سلوك توجه أفعالهم"⁴.

يصبح الحاكم، بهذا المعنى، مضطرا لإعطاء السيطرة معنى يجعلها مقبولة تلقائيا من طرف المحكومين، ولن يتأتى ذلك ما لم يتمكن من إقناعهم بأهميتها ومنفعتهم، فتصبح السيطرة في ارتباط وثيق مع مفهوم المشروعية، كأداة مفاهيمية

¹ Michael STOLLEIS, Histoire du droit public en Allemagne. Droit public impérial et science de la police 1600-1800, Paris, PUF (1998). p 600. In Catherine COLLIOT-THELENE, La fin du monopole légitime, op, cit. p 23.

² Max WEBER, La domination, La découverte, coll "politique&société", Paris 2013, édition critique française établie par Yves Sintomer, traduction française par Isabelle Kalinowski p 44.

³ Max WEBER, Economie et société, Tome 1, Pocket Agora, Paris 1995 (1971) p 56.

⁴ Ibid, p 221.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

لفهم أنماطها وتجلياتها¹، فتتعدى التجلي المباشرة لنموذج الشرعنة وتصبح رهينة عوامل متعددة يتداخل فيها الثقافي والتنظيمي².

تتميز السيطرة ببعدها الرمزي وتجليها المباشر بطريقة سلطوية في شكل نظام، وتخص الفضاء السياسي تحديداً، فضاء تهتم سوسيولوجيا السيطرة بدراسته وتحليله. إذ يتخذ تأثيرها في "كل مجالات الفعل داخل الجماعة"³، طابعا مُأسساً، فترتكز على مديرية إدارية لا يكفي الشكل القانوني لفهم أبعادها وتجلياتها. يقول ماكس فيبر بهذا الصدد "لا تحيل على السيطرة كل معاملة يضمنها اتفاق أو قاعدة قانونية، إذ يصبح العامل الأجير سيّد المُستخدِم"⁴.

لا يمارس العامل سوى التأثير على المستخدم بفضل معايير الحماية ضمن قانون الشغل، والسيطرة من منظور ماكس فيبر تتطلب اعتراف المحكوم بمشروعيتها، اعتراف ينتج الخضوع الطوعي لسلطة الحاكم.

يفسر هذا المعطى، العلاقات المتبادلة بين المشروعية والسيطرة، فتشترط السيطرة القبول العام المبني على الاعتقاد في المشروعية، وتضطر في قراراتها وأفعالها إلى احترام القيم والمبادئ السائدة في المجتمع، وتستجيب في فلسفتها العامة مع المعتقدات والأعراف. هكذا تفرض المشروعية حدوداً على شخص الحاكم (الحاكمين)

¹ Max WEBER, Economy and society, University of California press Berkeley 1978. pp 941 à 1368.

² Ibid. p 953.

³ Wirtschaft und Gesellschaft, 5ème édition Tubingen, J.C.B Mohr (Paul Siebed),(1980) p 541. In W. Mommsen, Max Weber et la politique allemande, de 1890 à 1920, Ed PUF (1985).

⁴ Max WEBER, Economie et société, Tome 1, op cit. p 218

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

لا يجب تخطيها، مادامت المشروعية تركز على معايير ثقافية متأصلة في بنية المجتمع وتفرض على الفاعل السياسي أن يتفكّر علاقات السيطرة المحددة للقرار العام¹.

أكد ماكس فيبر أهمية البدء بالعلاقات المعاصرة، ومن نمط السيطرة العقلانية القانونية تحديداً، حيث يتخذ الخضوع السياسي طابعاً معقلاً ومأسساً، خضوع ليس لشخص الرئيس بل للنظام السياسي في حدود القانون. هكذا أعطت القواعد القانونية العقلنة ولا شخصانية السلطة²، فتضع الشرعية القانونية والعقلانية حدوداً لممارسة السلطة، تقيد حرية الحاكم في اتخاذ القرار العام.

يجسد القانون، من منظور ماكس فيبر، شرعية النظام السياسي مصدره العقل، وليس القواعد القانونية كما ذهب إلى ذلك بعض النظريات المعاصرة³. فما هو مضمون القاعدة القانونية لدى ماكس فيبر؟

من خلال النمط الخالص للسيطرة العقلانية الشرعية، يولي ماكس فيبر مكانة خاصة للقواعد التقنية، إذ تشترط الجودة في التطبيق تعيين موظفين أكفاء، وفق منهجية تفصل بين وسائل الدولة وموظفيها، وكأن ما يشغله تطبيق هذه القواعد، لاسيما والكتابة خاصة أساسية، هكذا تجسد السيطرة العقلانية نموذجاً قانونياً-شرعياً يتميز بالعالمية عكس النماذج التقليدية للسيطرة ذات الطابع المحلي.

¹ Michel COUTU, Max Weber et les rationalités du droit, presses de l'université laval, janvier 1990. P:60

² Max WEBER, Economie et société, Tome 1 P 291 "...Le détenteur légal type du pouvoir, le supérieur, lorsqu'il statue, et partant lorsqu'il ordonne, obéit pour sa part à l'ordre impersonnel par lequel il oriente ses dispositions".

³ Jean Daniel REYNAUD, Les règles de jeu, l'action collective et la régulation sociale, Armand colin 1997. p 297, et Jurgen HABERMAS, Raison et légitimité, Payot, Paris, 1978, pp 126-127.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية.....يوسف دهراجي.

ومادام مصدر القانون هو العقل فلا يمكن أن يكون إلا موضوعيا ومحايذا، يبعد التمايزات التي مصدرها العرق واللون والنوع، ويفسر العلاقة بين العام والخاص لخدمة الصالح العام¹.

ويعتمد رجل السياسة على مديرية إدارية منظمة تنظيما معقلنا، إذ يزاول الموظفون المهام بشكل حر داخل تراتبية محددة الصلاحيات، وهم، في الحالة الأكثر عقلانية، مُعَيَّنُونَ استنادا إلى المؤهلات والتكوين. فيخضعون لاختبار التأهيل الذي تَسْمَحُ الشهادات باجتيازه².

يطبق رجل الإدارة النص، إذ يمتلك الخبرة والتقنية في إعداد وتنفيذ القرارات العامة، يُصبغ الاحترافية والمهنية على النشاط العام اعتمادا على التخصص والخبرة فيجعلُه حرفة حقيقية³، بيد أن نشاط الإدارة لا يجب أن يتعدى إعداد وتنفيذ القرارات العامة، إلى مزاوله مهنة السياسي، التزاما بمبدأ الاختصاص.

ويعتبر رجل السياسة، في تصور ماكس فيبر، المسؤول أخلاقيا وسياسيا عن القرار العام، لكن تنامي البيروقراطية يهدد بالقضاء على الخاصية السياسية، لذلك أقر فيبر الحد من تدخل البيروقراطية، حتى لا تُعلن نهاية السياسي واختفاء السياسة من النشاط العام، فتفرض هيمنة حكومة لا أحد⁴.

ويفرض النشاط العام، في الوقت الراهن، الكثير من المشاورات وتبادل الخبرات ووضع كل السيناريوهات الممكنة⁵، مما ساهم في تقوية دور البيروقراطية والموظفين

¹ Max WEBER, Economy and society, Tome 2, p 981.

² Max WEBER, Economie et société, Tome 1 op, cit. P 294.

³ Pierre BIRNBAUM, La fin du politique, Paris, seuil, 1975, p. 227.

⁴ Voir Hannah Arendt, On violence, Editeur San Diego, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich (1970).

⁵ Pierre PACTET, Institutions politiques et droit constitutionnel, Armand colin, Paris 1999 (18ème édition), p. 23.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

السامين¹، الذين تمركزوا داخل دوائر القرار الأكثر تخصصاً، لكن العمل في خفاء جعلهم يُجسدون "سلطة تنفيذية تديرية" "مجهولة الاسم"²، تمنح خبراتها إلى رئيس الدولة الذي يقدمها باسمه في شكل مشاريع سياسية ومجتمعية، لكن هذا الرسم غير نهائي، مادامت العلاقة بين الإداري والسياسي ستعرف تطورات أخرى، حسب الظروف التاريخية وطبيعة النظام السياسي والعلاقات والممارسات داخل النسق السياسي. هل يسمح بالحوار والتشاور ويتيح فرص التداول على السلطة؟

فماذا عن الدولة في المجتمعات العربية؟ هل تسمح بالتداول على السلطة بطرق سلمية وديمقراطية؟ ما هي مكانة القانون؟ هل يمكن للعنف المشروع أن يُعتمد معياراً في تصنيف الكيانات السياسية داخل المجتمعات العربية؟.

الفصل الثاني: العنف خاصة الدولة العربية

ارتبط التاريخ السياسي في الغرب بممارسات ورهانات ساعدت على نشوء الدولة الحديثة ضمن صيرورة العقلنة القانونية والسياسية. لكن خضوع المجتمعات العربية لممارسات ورهانات مغايرة، جعل الدولة رديفاً للقهر والغلبة والتسلُّط³. فقامت الدولة منذ بداياتها الأولى على العنف، لكنه لم يجسد فعلاً مؤسساً لمجال سياسي تُناقش داخله القضايا الخاصة بالمسلمين، ويُشرعُ العنف داخل تجربة سياسية إسلامية تُعطي الأولوية للمبادرة والحرية، بل أقبر وأبعد السياسة عن الفضاء العام. فجل التجارب السياسية العربية، من الخلافة الراشدة مروراً بحكم معاوية ابن أبي سفيان إلى الآن تخللها العنف، حتى صار خاصية عربية. فما هي أسباب تشبث الأنظمة العربية بالعنف؟ ولماذا يسود العنف وتختفي السياسة؟

¹ Ezra SULEIMAN, Les hauts fonctionnaires et la politique, Ed. Seuil, Paris 1976. Introduction.

² Bernard CHANTEBOUT, Droit constitutionnel et science politique, Armand colin, Paris 1986. (7ème édition). p. 305.

³ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع مذكور ص 154.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر وواقع الدولة في المجتمعات العربية.....يوسف دهراجي.

الفقرة الأولى: العنف في خدمة الدعوة وبناء الدولة

قد تركز الدولة في بداياتها الأولى على العنف كمقدمة تأسيسية لتجربة سياسية حقيقية، أساسها الحوار والتواصل في مجال سياسي حر. حدث هذا في أثينا الإغريقية و أوروبا والولايات المتحدة، فبعد سلسلة الحروب والثورات¹ تمكنت هذه الجهات من خوض تجارب سياسية تحترم حقوق الإنسان، وبرزت نظريات سياسية تدفع في اتجاه احترامها وصيانتها من طرف الدولة، هكذا شكل العنف بداية لأفعال سياسية هدفها خدمة الخير المشترك²، إذ حدث اتفاق على نموذج سياسي كنتيجة للظروف التاريخية خلال القرون الوسطى، ظروف مهدت للحدأة والعقلنة القانونية والسياسية كخاصيات تُميّز الغرب عن باقي العالم. نقراً ذلك في كتابات ماكس فيبر³ وجورج لوكاتش⁴ وحنأ أرونند⁵ وهابرماس⁶ وبيتراند بادي⁷ والمهتمين بالتاريخ السياسي للمجتمعات الغربية. لكن القواعد التي تأسس عليها نظام الحكم في الإسلام، كما

¹ Les révolutions sont considérées comme des expériences politiques par excellence selon Hannah Arendt dans son, Essai sur la révolution, (1963) trad, Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.

² La cinstitution française du 24 juin 1793 stipulait que "Le but de la société est le bonheur commun". cité par Ross Hoppel et Michel Villette. in <https://www.cairn.info/revue-gerer-et-comprendre-1-2012-2-page-85.htm>.

³ Max WEBER, L'éthique protestante et l'esprit de capitalisme,(1964)

⁴ Jeorg LUKACS, Histoire et conscience de classe,(1922)Traduction de Kostos Saxelos et Axelos Bois, Ed de minuit, 1960.

⁵ Hannah ARENDT, Sur la violence, in Du mensonge à la violence, trad. G.Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972; p 105-208.

⁶ Jürgen HABEMAS, Le discours philosophique de la modernité, Editions Gallimard, (2011).

⁷ Bertrand BADIE, Les deux Etats. Pouvoirs et société en Occident et en terre d'Islam, Ed Fayard, Paris 1986.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

لاحظ ذلك بيرتراند بادي، وعبد الله العروي والجابري..... تتعارض مع قواعد الحكم في الغرب.

فبعد موت النبي محمد (ﷺ) كان هناك رهانان أساسيان، رهان نشر الدعوة ورهان بناء الدولة، وكان العنف محددًا ضمن سياسة القهر والغلبة والاستيلاء على الأموال والأبدان، فبعد "الفتنة الكبرى"، صراع علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان على الحكم، وهو صراع قبلي وطائفي بين قبيلتي بني هاشم و بني أمية حول من يحكم ومن أية قبيلة¹، ظهر أن العامل الديني لم يكن محددًا في أول صراع على الحكم في الإسلام².

قام معاوية ببناء إمبراطورية إسلامية رهانها الأساسي توحيد الشعوب على نفس القيم والمبادئ، فشكل نخبة بيروقراطية عسكرية امتلكت القوة والقرار، حيث امتزجت السلطة بالملكية فصارت السلطة ملكا، فنشأ وتطور النموذج السياسي الذي ساد الإمبراطورية الإسلامية، نمط باتريمونيالي أبوي تمتلك داخله الأريستقراطية أراضي واسعة خصت الدولة الإسلامية بالتسلط السياسي. هكذا ساعدت الظروف التاريخية على بروز نخبة عسكرية أريستقراطية مالكة للأراضي ومالكة للسلطة في ذات الوقت، فلم تسمح ب بروز مجال سياسي مستقل، إذ كانت الدولة تتدخل في كل المجالات، كانت شمولية وتسلطية، تؤمن بالوحدة وترفض التعدد والاختلاف.

كان للظروف التاريخية مخلفات على تطور مفهوم الدولة في المجتمعات العربية، وتمثلها من طرف الأفراد. يرى بيرتران بادي أن القرون الوسطى كانت فترة

¹ محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة أين الخلل؟ جذور العطل العميق، بيروت/لندن، دار الساق، 1998 ص 185.

² عبد المجيد بوقربة، "مشكل السلطة في الإسلام: حفریات في الوعي السياسي"، المستقبل العربي، عدد 162، أوت 1992، ص 147.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

إبداع سياسي في الغرب ساعدت على بناء السياسي خارج الأطر الدينية¹ لما اضطرت المسيحية إلى بناء نفسها كمركز مستقل يضمن لها القوة والاستقرار، فأقرت المجال الدنيوي بدعم منظرها، خصوصا مانغولد دي لوتنباخ وتوماس الأكويني، لما اعترفت بالمصدر الشعبي و التعاقد والتمثيلية. فبعدهما أبرز البابا غريغوار السابع المصدر الشعبي لسلطة الأمير استنادا إلى تصور مُنظّر الغريغورية مانغولد دي لوتنباخ، جعل سلطة الملك مصدرها الشعب، يتعهد بحماية الحقوق والحريات ودفع الظلم.

ظهر هناك عقد مشروط بين الملك والشعب، إذ لا يمكن للملك أن يزاوّل مهام الحكم إلا وفق المرجعية التعاقدية، تَحُدُّ من سلطته وفي حال لم يحترم العقد يمكن للبابا أن يتدخل تطبيقا للقوانين التي سنّها مانغولد دي لوتنباخ². جاء توماس الأكويني في القرن الثالث عشر، كمستشار البلاط ومنظر للكنيسة³، فكرس استقلالية السياسي انطلاقا من تأويل فلسفة أرسطو، إذ ميز بين الإنسان المواطن والإنسان المؤمن، مؤكدا ثنائية الروحي والزمني كنظام شاءه الخالق وأجب الإنسان الالتزام بمقتضياته.

بينما أسس مانغولد دي لوتنباخ مفهوم الدولة كمجال مستقل، استنادا إلى المرجعية التعاقدية، أسس توماس الأكويني مفهوم الدولة استنادا إلى الحق الطبيعي، كمرجعية صلبة للقيم والمبادئ، ويرى أنالدولة تلجأ إلى العنف متى وُضعت فوق سيادة الشعب، وخالفت القانون الطبيعي والقانون الإلهي، ومادام المجتمع البشري،

¹ A.J. CARLYLE, The theories of the relations of the Empire and Papacy from the Tenth Century to the Twelfth

² L. DIMENT, Essais sur l'individualisme, Paris, Seuil 1983. cité par, بيرتران بادي، الدولتان (السلطة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام)، ترجمة: نخلة فريفر. الطبعة الأولى 1996، دار النشر المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء ص30.

³ M. VILLEY, La formation de la pensée juridique moderne, Paris, Monchestein, 1975 p, 116.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

مجتمعا طبيعيا مزودا بقوة طبيعية تجعله قابل للإدراك بواسطة العقل¹، يمكن أن يفرض على الدولة العمل وفق الحق الطبيعي. هكذا وضع توماس الأكويني الأسس الفكرية للعلمانية والحدثة السياسية².

أما النظام السياسي في الإسلام فتأسس على قواعد مغايرة. فتحدد السياسي تدريجيا عن طريق وجوب إنشاء إمبراطورية مهمتها نشر الدعوة عبر العالم³، اضطرت إلى القضاء على النظام القبلي والعشائري من أجل توحيد المجتمع على نفس القيم والمبادئ، وفرض انتماء واحد إلى الإمبراطورية الإسلامية، فتكون النموذج الإمبراطوري في دار الإسلام⁴.

هذا النموذج يؤمن بالوحدة ويرفض ممارسة السياسة خارج دائرة السلطان وحاشيته والأفراد الذين يعتبرون أقرباءه، كما يرفض التعدد والاختلاف فشكل عائقا أمام تطور النقاش حول فن الحكم وطبيعة النظام السياسي والمشاركة السياسية. فانصب اهتمام الفقهاء على شخص الحاكم والقبيلة التي ينتمي إليها⁵. فغاب موضوع الدولة وشكلت السياسة المسكوت عنه في تاريخ الإسلام، لدرجة يصعب معها معرفة موقف الفقيه⁶، الذي يتحدث تارة عن الخلافة، التي لم تتحقق إلا نادرا، إذ تستوجب تدخلا ربانيا أو معجزة، وفي العمق تعني تجاوز الدولة⁷ وتارة أخرى

¹Ibid.Voir aussi VILLEY (M)," Laïcité, incertitude et mobilité du droit naturel", In Jacob(N) et al., pratiques du droit et conscience chrétienne, Paris, Le Cerf, 1962 p 116-176.

²Ibid.

³بيتراند بادي، مرجع المذكور ص، 33.

⁴ نفس المرجع.

⁵ محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذور العطل العميق، بيروت/لندن، دار الساقى، 1998 ص 185.

⁶ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع المذكور ص 134.

⁷ نفس المرجع ص 139.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

عن واجب الطاعة والخضوع، يقول عبد الله العروي في سياق محاورته للفقيه، الفيلسوف والمؤرخ والأديب: " كان الواقع واضحا في أذهان الفقهاء، لذلك كانوا يوجزون الحديث عن الخلافة ويطنبون في السياسة الشرعية، يتكلمون عن المثل العليا وكثيرا عن النظام القائم المقبول لديهم¹."

كان الخوف من الفتنة يتمالك العقل العربي، وكذلك الخوف من جبروت النظام، الذي ورث الأجهزة القمعية عن النظم الفارسية والبيزنطية والآسيوية، نظم متماثلة فيما بينها، تجسد الحق الإلهي في فرد يمتلك سلطة مطلقة تتوخى الشهرة والقهر والرفاهية². فانصب تفكيرهم في شروط الطاعة والسبيل إلى تحقيق الوحدة، مما سبب عدم بروز تفكير سياسي حقيقي في المجتمعات العربية، وفي النظم السياسية ومقارنتها، إذ تمحور الفكر السياسي حول مواصفات الخليفة وشروط الاستقرار السياسي فأقر واجب الخضوع غير المعقلن، يقول الباحث التونسي هشام جعيط: " إن الدولة العربية مازالت لاعقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة، مرتكزة على العصبية والعلاقات العشائرية، على بنية عتيقة للشخصية"³.

من النظم التي تؤكد هذا المنحى الفكري "الآداب السلطانية" للماوردي، وهو مجموعة من النصائح أسديت للملوك بهدف تقوية النظام وضمان استقراره، مؤكدا على أن الخليفة هو خليفة النبي ويجب طاعته. ففي أوج التوتر بين الخلافة العباسية

¹ نفس المرجع.

² نفس المرجع ص 122.

³ Hicham Djait, La personnalité et le devenir arabo-islamiques, Paris, Editions du Seuil, 1974 p 79. cité par:

عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع مذكور ص، 193.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

والأمراء البعيدين عن مراكز القرار، حيث أجهزوا على ممارسة السلطة الفعلية لصالحهم، دعا الماوردي إلى ضرورة استمرار مؤسسة الخلافة¹.

دعا كل من ابن تيمية والغزالي، في السياق نفسه، إلى طاعة الأمير ولو كان جائرا، إذ يمكن تحمل الطغيان والجور ولا يمكن تحمل التجزئة والتفرقة. هكذا وبعدما انتقد الغزالي (1085-1111) في كتابه "تهافت الفلاسفة" التسليم المفرط من قبل الفلاسفة المسلمين لسلطان العقل كمنهج للكشف عن الحقيقة، أكد على أن النظام السيئ، غير العادل أفضل من الاضطراب والفوضى². ويتحدد الحكم من خلال المقاصد قبل الطبيعة والأصل، ويجب طاعة الأمير في المقام الأول يقول في كتابه إحياء علوم الدين: "إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوقا إلى مزايا المصالح ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأسا"³، تبريرا للواقع المعاش وقبوله كشيء طبيعي بدون احتجاج أو نقد. تناول بن تيمية صاحب "السياسة الشرعية" التعارض القائم على الضرورة الشرعية، فأصبح من واجب الأمير والعالم إضفاء الشرعية على السلطة الواقعية بجعلها تتطابق مع الشرعية، باعتبارها، في تصور ابن القيم الجوزية، عدلا ورحمة وحكمة يقول: "إن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد... وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها. فكل مسألة عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة... فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه"⁴ بماذا نفسر الدعوة إلى قبول النظام القائم والحديث المطول عن الشريعة؟ لماذا تمسك المفكرون العرب بالوحدة وما تفسير ذلك؟ هل المقصود من الوحدة

¹ Al Mawardi(A.H.), Al Ahkam al Sultaniyya, trad. francaise, Paris, le Sycomore, 1982.

² H. Laoust, La politique de Ghazali, Paris, Geuthner, 1970.

³ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع مذكور ص 134-135.

⁴ عبد الله العرويين مفهوم الدولة، مرجع مذكور ص 135.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

تقوية الدولة لمواجهة الشيعة والفرق الكلامية الأخرى؟ هل الوحدة هي وحدة نظام قيمي فكري لمواجهة الفرق الكلامية المناهضة للنظام القائم؟

قاد هذا النمط من التفكير إلى انغلاقية الفكر وانغلاقية النظام السياسي، فكان سببا في تجسيد العنف وسيلة لترسيخ سياسة التخويف والتهويل وإبعاد التعدد والاختلاف، فأثر في نفسية الأفراد وتمثل الدولة والسياسة، فحال دون إمكانية التفكير في النظم السياسية والمقارنة فيما بينها. وقد لاحظ محمد عابد الجابري أن التراث العربي الإسلامي يخلو من محاولات الحد من سلطة الحاكم، في حين اكتفت الأدبيات السياسية بنصح الملوك: إذ نبرر هذا المعطى بكون المفكرين العرب كانوا يشتغلون في ظل مراقبة صارمة من طرف النظام، فإما الخضوع وعدم مخالفة النظام القائم والدعوة إلى طاعته، وإما السيف. هكذا سخر الأمراء الفكر السياسي لتبرير السلطة، فكانوا سببا مباشرا في اختفاء السياسة وإقبارها، فلم تشكل الدولة موضوعا أساسيا في تفكير العلماء، الذين لما انفتحوا على الفكر السياسي الهيليني، اهتموا بالجوانب الفلسفية وأبعدوا السياسية. لكن بماذا نفسر ظهور مفكرين في القرون الوسطى بالغرب المسيحي أي في ظل سيطرة الكنيسة المسيحية، مفكرين ساهموا في وضع الأسس الفكرية للحدثة السياسية؟ بماذا نفسر نعت بيرتراند بادي القرون الوسطى بفترة الإبداع السياسي في الغرب وإرساء نموذج الحكم الإمبراطوري في دار الإسلام؟ ألم يبرز فكر ديكارت في أوج هيمنة الكنيسة؟

في جميع الأحوال تركت السياسة أثرا كبيرا في الذاكرة الجماعية العربية إذ بقيت ضمن اللأمفكر فيه في الثقافة الإسلامية، إذ اشتغل مفكرو الإسلام على تبرير الخضوع، باسم الضرورة التاريخية والضرورة الدينية، دون التفكير في إمكانية عقلنة هذا الخضوع، وفق منهجية تعتمد العقل كياناً مستقلاً قادر أ على إبداع مقولات ومفاهيم سياسية قد تؤسس لبناء مجال سياسي يقوم على حرية الفعل والمبادرة

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

والمساواة ويعطي للعنف مدلولاً يتوافق مع ماهية الإنسان باعتباره كائناً بشرياً يمتلك عقلاً طبيعياً يُخَوِّلُ القُدْرَةَ على التَّحَكُّمِ في مسار التاريخ.

الفقرة الثانية: التسلُّط السياسي والعُنف المُتأسَّس

تجتر الثقافة العربية نفس آليات التفكير التي سادت العصور القديمة لاسيما العصر بين الأموي والعباسي، هكذا تحدث عبد الله العروي عن الدستور الباطني الجماعي، الذي كانت تعرفه المجتمعات العربية، وهو نتاج تراكمات وترسبات فكرية. هذا الدستور السياسي والضميني ما يزال متواجداً في المجتمعات العربية، التي تجتر نفس الآليات في التفكير القديمة، حينما كانت السلطة ذات طابع امتلاكي، حيث يمتلك الملك كل شيء ويشترط الطاعة على الجميع.

يفسر هذا الوضع، لماذا اتخذت الدولة طابعاً امتلاكياً، في المجتمعات العربية، بملكية الموارد الاقتصادية (الأراضي) والموارد السياسية، بالعلاقات التي تركز على الزبونية والمحسوبية، مما أثار في السياسة والدولة العربية. فالنزوع اللامتلاكي للدولة يعمل على احتكار الموارد السياسية والاقتصادية وتوزيعها حسب العلاقات بالأفراد والجماعات، إذ يتخذ طابعاً أبويًا وزبونيًا، لا يدعو إلى تقاسم السلطة وتقاسم الموارد المالية، بيد أن تقاسم السلطة يحيل ضمناً إلى وجود طبقات اجتماعية تريد المشاركة السياسية.

وصرح محمد عابد الجابري، في السياق ذاته، من خلال توظيف مفهوم اللاشعور، بأن الاستبداد والتسلط كان سائداً عند العرب، وتجسّد في امتلاك الموارد الاقتصادية والسياسية. ويعني التملك أن العلاقات التي تربط السلطة بالمجتمع، علاقات زبونية، تطغى عليها المنفعة والمصلحة.

يقول الجابري، أن هذه النزعات كانت كامنة في اللاشعور الجمعي والسياسي لدى المجتمعات العربية، ويقول كذلك بوجود مفارقة بين الزمن الثقافي والزمن

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

السياسي، زَمَنٌ ثقافي يَجْتَرُّ أفكار وقيم ومناهج قديمة في التفكير ، وَزَمَنٌ واقعي-سياسي في انفصام مع الثقافة السائدة. فلما تركز الثقافة على آليات سادت فيما قبل، ولما يفكر المثقف وفق مناهج كانت معتمدة قديماً لا ريب سيجد صعوبة في مساءلة ومعاينة المجتمع الذي يعيش بين أحضانه. هكذا تحدث عبد الله العروي عن طوبى الفقيه وواقعية المؤرخ وفردانية الفيلسوف، ويشترك هؤلاء في الاعتراف بطبيعة الدولة العربية السلطوية مبررين الخضوع، إذ تحدّث الفقيه عن نظام الخلافة ومميزاته، و حَثَ المؤرخ-الأديب على التمسك بالشرعية لضمان استمرار الملوك واختار الفيلسوف الاعتزال والتفرد وإبعاد الدولة . يقول: "... فردانية الفلاسفة (يقصد فلاسفة الإسلام) هي نتيجة منطقية لطوباوية الفقهاء وواقعية المؤرخين الأدباء."¹ وتقترب بالحديث عن مجتمع غير حقيقي، خرافي في الغالب. هذا النمط من التفكير كان له أثره على كثير من الكتابات السياسية فيما بعد، فالمثقف لا يتحدث عن واقعه بل عن مجتمعات بعيدة عن المجتمع الذي يعيش بين أحضانه، إنه يفكر في مجتمع ديمقراطي لكنه لا يحاول تحليل المجتمع في عمقه إلا نادراً.

نصادف، في السياق نفسه، طرحاً اقتصادياً للباحث لوتشيانى ذي الأصول الإيطالية، في مقال يحمل عنوان: الأسس الاقتصادية للديمقراطية السلطوية،(1982)، إذ أكد تميز الدول العربية بتخلف نظامها الجبائي وركود مواردها الضريبية بصفة عامة، ووصف السلطة السياسية بكونها سلطة قيادية قوية، لا تقوم بالترشيد الاقتصادي ولا تسهر على التنمية الاقتصادية، وقال إن هذه الدول ذات النزوع التسلطي لا تسعى إلى تثبيت شرعيتها الداخلية، وتثبيت استقرارها السياسي بالموافقة الشعبية².

¹ عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع مذكور ص 147-148.

² أنظر كتاب "الديمقراطية من دون ديمقراطيين" تأليف مجموعة من الباحثين بتنسيق غسان سلامة. 1989.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

من خلال هذه المعطيات، يمكن القول إن الطبيعة السلطوية للدولة العربية، نتاج تراكمات تاريخية، أفضت إلى بروز مظاهر مرضية ونزعات سياسية لم تسمح بعقلنة الفعل السياسي والاحتكام إلى الشرعية القانونية والسياسية. إن ملاحظة وتحليل واقع المجتمعات العربية الراهنة يثبت عدم توفرها على مقومات الدولة الحديثة، بسبب انتشار العنف (المجازر، الإبادة الجماعية) وعجز الدولة على احتكاره وشرعنته، كما ظلّ نظام الحكم مغلقاً على ذاته ولم يسمح ببروز تجارب سياسية حقيقية تُسَعِفُ مأسسة السلطة وعقلنتها، مما كان سبباً في انفصام الدولة والمجتمع. فبدل التفكير في مسالك سياسية مشروعة تحقق الاندماج والتماسك الاجتماعي، بناءً على إيديولوجيا تبرر بالإقناع الطاعة السياسية، لجأت الدولة العربية إلى مأسسة العنف، عنفٌ تجسد في المؤسسة العسكرية¹. بيد أن مؤسسة الجيش التي كان دورها الحفاظ على كيان الدولة ضد الأطماع الخارجية تصدت للصراعات الداخلية في المجتمع.

ويمثل الدور الاجتماعي للجيش استثناء تاريخياً، إذ يتموضع في فترات شائكة، غير أنه أصبح أساسياً لمواجهة الصراعات الداخلية بين طبقات ذات مصالح متناقضة، بعدما فشلت النخب المدنية في تحقيق الأهداف المنتظرة من سياساتها العامة فظهر النموذج العسكري في مصر والعراق وسوريا والجزائر والسودان والصومال واليمن وليبيا، نموذج يضع مؤسسة الجيش فوق النزاعات الانفصالية والانقسامية وذات استقلال ذاتي، إذ بفضل تماسك وانسجام مكوناتها قادرة على تحقيق سياسات اقتصادية تنموية في ظل الوحدة الوطنية، لكن الرهانات التي ارتبطت بوصول الجيش إلى الحكم لم تتحقق، وقادت إلى ظهور طبقة التقنوقراط الإداريين، التي استولت على السلطة واحتكرت إصدار القرارات السياسية

¹ خلدون حسن النقيب، "عصر هيمنة العسكر" في كتابه، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991 ص 107-120.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

والاجتماعية. والملاحظ عن هذه النزعات التسلطية، تهميش الثقافة وانحدارها واختفاء السياسة وإقبارها، يقول أنور عبد المالك، كان هناك مجموعة من المثقفين يعارضون التوجه السلطوي، الذي لا يسمح بتقاسم السلطة، وهو ما كان يستنكره النظام وفي ذات الوقت كان ضباط الجيش يمنعون كل الفئات الاجتماعية من حق التحدث عن الشعب أو تقديم أطروحات بديلة للنهوض بمصر. بدعوى أن المؤسسة العسكرية هي المعبر الوحيد عن مطامح ومطالب الشعب¹.

يدل الواقع المعيشي داخل المجتمعات السالف ذكرها على تجذر السلطوية، فتعذر تصنيفها وفي الغالب لا تتوفر على الدولة بمفهومها الفيبييري، لقد قادت السيطرة البيروقراطية إلى اختفاء السياسة من الفضاء العام، الذي بعدما أصبح مغلقا على ذاته، ترك القضايا الهامة تعالج خارجه وأضحى العنف يُعبر عن نمط آخر للفعل السياسي، نمط من تجلياته استلاب الإنسان ومصادرة الحقوق والحريات.

وفي ظل هذه الظروف أصبح العنف حتميا وطبيعيا، والسيطرة العسكرية طبيعية وضرورية، تُمارس بإبعاد كل ما هو إنساني². إن التعارض بين مجال السياسة ومجال الضرورة هو تعارض بين أوضاع تُقررها سلطة الناس، لما ينتظمون ويجمعون بكامل الحرية وبدون عنف للتحاور في القضايا العامة، وأخرى تستولي عليها نخبة مستأثرة بالقرار بشكل انفرادي، لا تقبل النقاش و العنف الوسيلة المركزية. في هذا الوضع يوجد الإنسان في حالة اغتراب واستلاب، مادام العنف مرتبطا باختفاء السلطة ولا يساعد على العقلنة والتحديث في ترتب عنه ترسيخ ثقافة الخنوع

¹Anouar Abdel-Malek, Social dialectics, SUNY Press; 1981. and, Egypt: Military Society; the army Regime, the Left; and Social Change Under Nasser, Ed Random House 1968.

²Voir Hannat ARENDT, Sur la violence, in Du mensonge à la violence, trad. G.Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972; p 105-208.

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

والخوف¹، زد على ذلك يعاني الإنسان من مصادرة الحقوق السياسية، كما تفرض الأشياء وكأنها حتمية وضرورية. هكذا يحتل العنف، باسم الضرورة التاريخية والحتمية، مكان الفعل السياسي الإنساني، بالخضوع لمبررات متعددة.

ولا يحتل العنف أية مكانة متميزة في السياسة العقلانية، مهما بلغت أهمية الأهداف المبرّرة له، بل العلاقات التي تُبنى وفق نماذج الفعل السياسي، في وقت يتسم بعجز الناس على مراقبة أفعالهم². لكن طبيعة الدولة في المجتمعات العربية لم تترك مجالاً للفعل والممارسة السياسيين لكونها مازالت تتغذى على الزبونية والمحسوبية، وانعدام الثقة في المؤسسات، مؤسسات مستوردة³ كالبرلمانات والنقابات والأحزاب، إذ تختص بصلاحيات محددة دستورياً، لكن تقوم عملياً بأدوار ووظائف مغايرة. ولأجل الاستمرارية تعمل الدولة التسلطية على تطويع وتخويف الناس وإجبارهم على النسيان من خلال تشجيع المهرجانات والحفلات، وتدفع جمعيات المجتمع المدني لتسير في فلك النظام.

ويتضح، من خلال هذه المعطيات، أن الدولة العربية تحافظ على طابعها السلطوي⁴، إذ ترسخ علاقات المحسوبية والزبونية، علاقات رافقت نظام الحكم منذ البدايات فتطورت لتتخذ نزوعاً نيوباتريمونيالياً⁵، تعكس استمرارية التبعية السياسية والاقتصادية للغرب من خلال الدولة-الجهاز، هذه الدولة تتدخل في

¹ Ibid., p 157. "...La violence se manifeste lorsque le pouvoir est menacé, mais si on la laisse se développer, elle provoqua finalement la disparition du pouvoir... La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer".

² Hannat Arendt, Sur la violence, op.cit., p. 153.

³ Bertrand Badie, L'Etat importé: Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique, Ed Fayard 1992.

⁴ خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991.

⁵ برتراند بادى، الدولة المستوردة: غربنة النصاب السياسي، ترجمة شوقي الدويهي، دار النشر دار الفارابي-بيروت-لبنان. ص 27. "نيوباتريمونيالية هي عنصر حاسم في ارتباط أمراء الجنوي بأمرأ الشمال".

مفهوم الدولة الحديثة عند ماكس فيبر

وواقع الدولة في المجتمعات العربية..... يوسف دهراجي.

الاقتصاد والسياسة وتتواجد في كل مكان، غير أنها ضعيفة لعجزها عن نقد سياساتها، ورفض الاعتراف بإمكانية الفعل السياسي خارج دائرتها. تحتاج المجتمعات العربية إلى فرصة تاريخية تُجنب السقوط في العدمية والعبث¹ المؤدي إلى الانتحار بحثاً عن معنى للحياة ما بعد الموت، وترسخ قيم المساواة و الحرية والمسؤولية، بحثاً عن التناغم والانسجام داخل الدولة وخارجها.

¹Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, Essai sur l'absurde. Gallimard, 1942 p 17-25.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:
أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي: أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين؟

حفيظ هروس
باحث في الفكر الإسلامي

تقديم:

عرفت المجتمعات العربية بعد الحراك العربي¹ الذي وُسم في الأدبيات السياسية والاجتماعية الحديثة ب"الربيع العربي" نقاشات مفتوحة، وسجلات حادة، وذلك بفعل المآلات الحاسمة التي أفضى إليها هذا الحراك في بدايته، فقد كان سببا في

¹ - أثرت أن اصطلاح على هذه الظاهرة باسم الحراك العربي، وتجنبنا غيرها من التوصيفات وخصوصا مصطلح "الثورات العربية"، وذلك لفائدة بحثية يمكن إجمالها فيما يلي:

أ- الغموض الشديد الذي يكتنف مفهوم الثورة، فهو يثير معاني متعددة، ومشحونة بالانفعالات يستعصي معها المفهوم على القراءة والتصنيف، بينما يبقى اصطلاح الحراك السياسي أقرب إلى الانضباط وعدم التفلت، بحيث يمكن اعتباره جزءاً من الحراك الاجتماعي، والذي يهدف إلى إحداث نوع من الانتقال من وضع سياسي معين إلى وضع آخر، وهو المعنى المستفاد من الحراك الاجتماعي الذي يفيد إمكانية انتقال فرد أو جماعة من مستوى اجتماعي معين إلى مستوى آخر، فالمفهوم في شقه السياسي يتيح إمكانية الحركة الدائمة نحو تحقيق أهداف سياسية بعينها.

ب- كون مفهوم الثورة يحمل بين طياته ضرورة تحقيق الأهداف التي من أجلها قامت الثورة، والمتمثلة أساسا في تأسيس نظام سياسي جديد على أنقاض النظام السياسي البائد، أما الحراك السياسي فإنه يشير إلى مجموع النشاطات السياسية المستمرة -رغم كل الكبوات- والتي قد تتعدد في أوجهها وتنوع في وسائلها، والتي تُميز ما بعد الحراك عما قبله، فهو مفيد أكثر في دراسة تحولات الزمن الطويل. ورغم وجود احتمال أن يفيد هذا المفهوم معنا سلبيا والذي يتجلى في الحركات السياسية المضادة التي تهدف إلى احتواء الفعل الإيجابي والمحافظة على الوضع القائم، فإنه بالإمكان دائما ملاحظة تحرك واعٍ ومستمر وليس مجرد انتفاضة عابرة.

لتفاصيل أكثر يمكن الرجوع إلى:

حفيظ هروس، سجل الهوية وأثره في الانتقال الديمقراطي في المرحلة الانتقالية: مصر وتونس دراسة مقارنة.
دراسة ضمن كتاب جماعي "الثورات العربية: عسر التحول الديمقراطي ومآلاته"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الطبعة الأولى 2018. ص 674-675.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
سقوط بعض الأنظمة العربية كما دفع بأنظمة أخرى إلى إجراء تعديلات عميقة على
بنيتها الدستورية والقانونية.

ولعل من بين أهم المظاهر التي تجلت فيها هذه النقاشات السياسية
والمطارحات الفكرية هو بروز سؤال الدين ودوره في الحياة العامة بشكل ملفت للنظر،
فقد كشفت هذه النقاشات عن وجود قوتين رئيسيتين في العالم العربي تتصارعان
وتتساجلان بخصوص هذه القضية:

-معسكر العلمانيين الذين يدعون إلى ضرورة الفصل التام بين الدين والشأن
العام، ويتمسكون بالرؤية القائلة بأن الدين شأن خاص ويجب أن ينظر إليه
دائماً كذلك.

-معسكر الإسلاميين الذين يدافعون عن أطروحة الوصل بينهما، ويعتبرون
الدين أهم الأسس المشكلة للهوية في البلدان العربية. ومن ثم يؤكدون على أحقيتهم في
الدعوة إلى اعتبار الدين الإسلامي المرجع الأسى لكل القوانين المنظمة للمجتمع،
والشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع.

وقد أفضى هذا الصراع والاستقطاب الحاد إلى نتيجتين مختلفتين هما:

-تفتق اللحمة الوطنية وانقسام "الكتلة التاريخية" على أسس إيديولوجية،
الشيء الذي أدى إلى خلخلة المرحلة الانتقالية ودرجة كره الثلج باتجاه انتكاسات
مريرة نحو الاستبداد والتسلط كما هو الشأن في التجربة المصرية.

-حصول نوع من التوافق المرحلي بين الفرقاء السياسيين من خلال قدرتهم على
تدبير المسائل الخلافية والتي من ضمنها إشكالية حضور "الدين في الفضاء العمومي"
ودسترة القضايا المرتبطة به كما هو الحال في التجربة التونسية.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

بناء على ما سبق وبغية الاستفادة من تجارب الانتقال الديمقراطي في العالم العربي عن طريق تعزيز مواطن قوتها، وكذا تجاوز أعطائها وأخطائها المفترضة فإن هذه الدراسة تفترض أنه كلما استثمر التيار العلماني القراءات المختلفة والمفتوحة للعلمانيات الممكنة، عن طريق الانفتاح على القراءات الحديثة لتاريخ العلمنة وسيورتها التاريخية، واستحضار أطروحات "المجتمع ما بعد العلماني" كلما كان توافقه مع التيار الإسلامي أيسر، وفي المقابل كلما عمل التيار الإسلامي على تقديم تأويلات مقاصدية للقضايا الخلافية المتعلقة بحضور الدين في الفضاء العمومي عن طريق الانفتاح على الكثير من الاجتهادات الحديثة في الباب، واستحضار أطروحات ورؤى "ما بعد الإسلامية" كلما كان توافقه مع التيار العلماني أقرب.

وعليه سأقسم هذا البحث إلى محورين رئيسين هما:

-المحور الأول سأخصه لمناقشة مسألة عودة قضية "حضور الدين في الفضاء العمومي" مرة أخرى إلى النقاشات العمومية من خلال التركيز على أطروحة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في الفضاء العمومي، وذلك من خلال بيان السياق العام لأطروحته، واستحضار الاعتراضات الوجيهة التي قامت في وجهه، مع استعراض بعض الأطروحات المعاصرة الرديفة التي كان لها وقع على تجويد هابرماس لنظريته، وعلى رأسها أطروحة خوسيه كازانوفيا -أحد كبار المتخصصين في علم اجتماع- في الدين العمومي، محاولا امتحان الشطر الأول من الفرضية القائل بأن هناك قراءات ومعاني متعددة للعلمانية، ومسارات تاريخية مختلفة ومتنوعة للعلمنة. وأن نظرية العلمنة بوصفها اضمحلالا للمعتقدات والممارسات الدينية من المجتمعات الحديثة، والتي سادت في حقول الدراسات الاجتماعية في فترة ما قبل الستينيات قد تبين بما لا يدع مجالا للشك أنها أصبحت متجاوزة، وعليه فإن ادعاء التعالق الضروري بين مسيرة التحديث وزيادة وتيرة العلمنة في المجتمعات المعاصرة ليس إلا افتراضا لا يصمد أمام أي امتحان تجريبي جدي.

الدين في الفضاء العمومي المغربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
والهدف من ذلك هو إظهار أن استحضار العلمانيين العرب لهذه المناقشات
العلمية من شأنه أن يقوّي اعتبارهم لحضور القضايا الدينية في الفضاء العمومي،
وما يتيح ذلك من إمكانات التقارب مع التيارات الدينية الإسلامية المختلفة.

-المحور الثاني وسأخصه لبيان بروز مسألة الدين في الفضاء العمومي في
الدول المغربية بعد الحراك العربي، وكيف تم تدييره، من خلال التركيز على القراءات
المقاصدية التي تأوّلتها التيار الإسلامي في تونس لتقديم اجتهادات جديدة بخصوص
القضايا الخلافية المتعلقة بمسألة "حضور المسألة الدينية في الفضاء العمومي"، وأية
إمكانات تتيحها هذه الاجتهادات لتحقيق التوافق بين العلمانيين والإسلاميين في الدول
العربية، محاولا امتحان الشطر الثاني من الفرضية القائل بأنه كلما حاول
الإسلاميون تقديم قراءات وتأويلات مقاصدية للدين كلما كان التوافق مع باقي
المكونات المجتمعية أيسر، وأن الإصرار على قراءة أحادية للدين تتعمد فرض الأسس
الدينية المستندة إلى القراءات الجامدة على الدولة الحديثة والفضاء العمومي أصبح
مسألة متجاوزة حتى في أدبيات الكثير من الحركات الإسلامية نفسها.

وتراجع هذه الدراسة على ضرورة تحقيق التوافق التاريخي بين التيارين الأبرز في
العالم العربي اليوم، التيار العلماني بمكوناته المختلفة والتيار الإسلامي بحركاته
ومشاركه المختلفة وذلك قصد إنجاز الأرضية المناسبة لتحقيق التحول الديمقراطي
وتيسيره، وذلك من خلال مسلكين متوازيين هما:

-مسلك يبادر إليه الإسلاميون وعموم المفكرين والعلماء ويروم تقديم اجتهادات
جديدة مراعية للتطورات والمستجدات التي يعيشها المسلمون في عالم اليوم، والتي
يجب أن تتكئ على قراءة مقاصدية للدين ونصوصه، وأن جمود الاجتهادات الدينية
على فهوم محددة انبثقت في سياقات وأوضاع مغايرة لا يُسعف في عالم مؤار.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

-مسلك ينجزه العلمانيون عن طريق محاولة قراءة السياقات التاريخية للعلمانية والانفتاح على نماذجها ومعانيها المتعددة، وأن العلمنة باعتبارها تؤدي إلى اضمحلال الدين تبقى صيغة غربية أوروبية فريدة، لها سياقاتها التاريخية الخاصة حسب الدراسات الاجتماعية الحديثة، كما أن العولمة المنفتحة قد كشفت عن ضيق أفقها، وأنها في نهاية المطاف لا يمكن أن تُعمم بأي حال من الأحوال.

1-المبحث الأول: ما بعد العلمانية: حضور الدين في الفضاء العام.

يعد يورغن هابرماس واحدا من أهم منظري الحداثة العلمانية، فقد بلور العديد من النظريات التي تعتبر مرجعا أساسا في التصورات المعاصرة للحداثة الغربية، ولعل أبرزها مما له علاقة بموضوع بحثنا نذكر النظريات البحثية التالية:

-نظرية الفضاء العمومي.

-نظرية الفعل التواصلي.

-نظرية المجتمع ما بعد العلماني.

فبخصوص نظرية الفضاء العمومي يمكن القول إجمالاً أن الفضل بداية يعود إلى إيمانويل كانط في التفكير في العمومية حيث ميّز بين الاستعمالين الخاص والعام للعقل، و"الاستعمال العمومي للعقل" هذا هو الذي وقرّ الأرضية الخصبة ليورغن هابرماس لتأمل ودراسة مفهوم "الفضاء العمومي"¹ بمدلولاته الحديثة، وذلك في

¹-رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر. بحث منشور بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

كتابه "التحول البنائي للفضاء العمومي"¹، الذي رصد فيه نشأة وتحولات ما يسميه "النموذج الليبرالي للفضاء العمومي البورجوازي"² في القرن الثامن عشر في أوروبا، من خلال بسط حاجة الطبقة البورجوازية إليه لتجاوز النظام الإقطاعي المهيمن آنذاك، فقد "ساعد توطيد الحقوق المدنية التي تضمن حرية التنظيم وحرية التعبير للأفراد، ونشأة الصحافة الحرة، على ظهور مساحات مادية كالمقاهي والصالونات والدوريات الأدبية، يستطيع المواطنون فيها الانخراط في نقاشات عامة حرة"³، وقد كانت هذه المساحات مستقلة من ناحيتين: "فالمشاركة كانت فيها طوعية، فضلا عن أنها كانت تتمتع بالاستقلال النسبي عن النظامين السياسي والاقتصادي"⁴، فالفضاء العمومي إذن في التصور الهابرماسي هو عبارة عن "تجمعات طوعية لمواطنين مستقلين يجمع بينهم هدف مشترك، ألا وهو استغلال منطقتهم في نقاش غير مقيّد يدور بين أنداد"⁵، حيث ساعد ذلك المشاركين في تلك النقاشات على اكتشاف احتياجاتهم المشتركة والتعبير عنها، ومن ثمّ صياغة تصور محدد للمصلحة العامة التي ستؤدي حتما إلى تنامي سلطة الرأي العام والمجتمع المدني وتأثيرهما على سلطة الدولة وصنع القرار. فهو من الناحية المفهومية كما تؤكد ذلك نانسي فريزر يختلف عن الدولة، لأنه في الأصل موضع لإنتاج وتداول الخطابات التي تكون من حيث المبدأ ناقدة للدولة، كما

¹-JurgenHabermas, *The structural transformation of the Public sphere: An inquiry into a category of Bourgeois society*. Translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence. The MTC press, Cambridge, Massachusetts 1991.

²-Ibid,P xviii.

³-جيمس جوردن فينليسون، مقدمة قصيرة جدا: يورجنهابرماس. ترجمة: أحمد محمد الروبي. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. الطبعة الأولى 2015. ص 27.

⁴-المرجع نفسه ص 27.

⁵-المرجع نفسه ص 27.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
أنه ومن نفس الزاوية يختلف عن علاقات السوق في الاقتصاد الرسمي، فهو بالأحرى
فضاء للعلاقات الخطابية ومسرح للنقاش والتداول¹.

لكن هذا التصور تعرض من جهة أولى للعديد من الانتقادات التي أقر بوجاهة
الكثير منها هابرماس نفسه في مقدمته للطبعة السابع عشرة للكتاب، مثل انتقادات
جيوف إلي G.Eley وطومبسون E.P.Thompsو الجادة²، والمتعلقة أساسا بإسهامات
أطراف أخرى غير بورجوازية في تشكيل الفضاء العام كالنساء وصغار الفلاحين
والطبقة العاملة، والتي استبعدتها هابرماس خلال اشتغاله على المفهوم. ومن جهة
ثانية فإن صاحبنا قد تراجع وهذب الكثير من الأفكار الأخرى في كتاباته المتأخرة
بمناسبة حديثه عن "المجتمع ما بعد العلماني"، وهي تتعلق أساسا بدور الدين في
الفضاء العمومي، والتي سأتناول بعضها منها بالدراسة والتحليل في هذا البحث.

فهابرماس لم يهتم بدور الدين في تشكيل الفضاء العموم يفي عمله المبكر
"التحولات البنائية" المشار إليه سابقا، بل إنه كما لاحظ Craig Calhoun في
Habermas and the public sphere قدم افتراضات مضادة للدين³، لكن مواقفه
هذه من الدين ستشهد تطورا في السنوات الأخيرة تحت تأثير الانتقادات التي وجهت
لنظريته، وكذلك بفعل بروز عوامل ونظريات جديدة أثرت بقوة على تأملات الرجل
وأفكاره، ومن ثم أصبح يرى أن للدين دورا مهما في الفضاء العمومي يجب القبول به،

¹-Nancy Fraser, *Rethinking the public Sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy*. In a collective work "Habermas and the public sphere" edited by: Craig Calhoun. The MIT press, Cambridge, and London, England 1992.P110-111.

²-JurgenHabermas, *L'espace public: 30 ans après*. La traduction a été effectuée par: Philippe CHanial, en collaboration avec Tobias STRAUMANN. Quaderni N 18 Automne 1992. Pp: 161-191.

³-مجموعة مؤلفين، قوة الدين في المجال العام. ترجمة: فلاح رحيم. الناشر: مركز دراسات فلسفة الدين-بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2013. ص22.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
وإن اشترط لذلك شروطا محددة، وذلك في معرض حديثه عن ما يدعو به "المجتمع ما
بعد العلماني" كما سنرى ذلك لاحقا.

وعلى العموم فقد أبان كل من "حسين غفاري" و"معصومة بهرام" في مقالهما
"دور الدين في الفضاء العمومي: دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية"¹ أنه يمكن
تحقيب مواقف هابرماس من الدين إلى حقتين أساسيتين هما:

-الحقبة الأولى كان ينطلق فيها في نظرتة إلى الدين من زاوية التطور البشري
حيث أوكل له دورا اجتماعيا متمثلا في مهام ثلاث هي:

إنتاج الرؤية الكونية

تقديم المعايير الأخلاقية

المساعدة على تحمل المصائب².

وبناء على نظرية التطور البشري التي كانت تهدي أبحاثه فإنه كان يرى أن الرؤية
الكونية الحدائية قادرة على أن تحلّ محلّ الدين خصوصا في الدورين الأول والثاني
وذلك نظرا للخصوصية العقلانية التي تمتاز بها، يقولان: "في هذه المرحلة كان يعتقد
أن الأسطورة والدين ينبغي لهما التنازل عن مواقفهما للفلسفة والفعل
التواصلي"³. وبهذا يسهل تفسير موقفه الأول الذي لم يعر فيه الدينَ كبيرَ أهمية في
الفضاء العمومي.

¹-حسين غفاري ومعصومة بهرام، دور الدين في الفضاء العمومي: دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية. مجلة
الاستغراب. العدد الثامن، صيف 2017. من ص 81 إلى ص 96.

²-المرجع نفسه ص 84.

³-المرجع نفسه ص 93.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

-الحقبة الثانية أعاد فيها النظر في أرائه الخاصة بالدين فهو "يعترف في مقالة¹ نشرها سنة 1988 أن مواقفه السابقة من الدين كانت مشوبة بالتسرع"². وعليه فقد أصبح يعترف أكثر فأكثر للدين بدور رئيس في الفضاء العمومي.

وقبل أن استعرض الطريقة التي يرى بها هابرماس وجود الدين في الفضاء العمومي، والشروط التي يحف بها هذه المشاركة أشير بداية إلى أن أسباب هذا التحول في مواقف الرجل من الدين يمكن إرجاعها عموماً إلى سببين أساسيين هما: انحسار نظرية العلمنة في العلوم الاجتماعية في الغرب، وما أفضت إليه بالضرورة من بروز مقاربات جديدة بخصوص حضور الدين في الفضاء المجتمعي عقب التأثيرات المختلفة التي أحدثتها العودة القوية لهذا الأخير على الساحة العالمية.

أولاً: وقوع هابرماس في أسْر نظرية العلمنة.

من المعلوم أن نظريات الاجتماع الديني حاولت صياغة قراءات علمية متعددة للدين بوصفه تصوراً شاملاً يدعي الإحاطة بكل مظاهر الحياة الإنسانية، وقد توصلت أغلب هذه القراءات إلى نتيجة مفادها أن الدين يزداد ضموراً وانحساراً كلما تطورت مسيرة التحديث التي تشهدها المجتمعات الإنسانية، وسبب ذلك يعود إلى ربط الدين بالمعتقدات الخرافية والعقائد العارية عن الاستدلالات العقلية في تفسيرات شتى أبرزها حسب دانيال بيل اعتبار الدين مجرد إجابة بشرية عن المخاوف التي اكتنفت الإنسانية في طفولتها البدائية، وقد عرف هذا الطرح في حقول علم الاجتماع بنظرية

¹-المقالة المقصودة هي:

Transcendence from within, Transcendence in the world. In: Religion and Rationality: Essay on Reason, God, and Modernity. Edited and with an introduction by Eduardo Mendieta. Cambridge, Mass; MIT Press.

²- "حسين غفاري" و"معصومة بهرام" ص 93.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس العلمنة¹، وغير خاف أن هذه النظرية قد لقيت رواجاً كبيراً في الأوساط العلمية رغم سداجة الافتراضات التي تستند إليها.

ويعود سبب انتشار هذا الاعتقاد وسط علماء الاجتماع ومدارسهم المختلفة إلى النقد الحاد الذي تعرض له الدين في عصر التنوير وما بعده، فحسب خوسيه كازانوفاً فقد كان لنقد الدين ثلاثة أبعاد متميزة هي:

✓ بعد معرفي موجّه ضد الأفكار السائدة الميتافيزيقية وفوق الطبيعية التي تصدّت لشرعنة المنهجيات العلمية ومأسستها.

✓ بعد عملي وسياسي موجّه ضد الوظائف الإيديولوجية للمؤسسات الكنسية.

✓ بعد ذاتي تعبيرية-جمالية-أخلاقي موجّه ضد فكرة الله نفسها، وأنه لا بد للبشر أن يطالبوا باسترجاع الجوهر الذاتي الذي أضفوه على الله².

وقد أدى هذا النقد إلى إفراز نتيجتين مختلفتين، تمثلت أولاهما في إضعاف حضور "الديني" في الفضاء العمومي من خلال مسيرة طويلة من العلمنة في المجتمعات الغربية، انطلقت بمصادرة الملكيات والأراضي التابعة للكنيسة بعد الحروب الدينية التي أعقبت الإصلاح البروتستانتي، وانتهت بخصخصة الدين وحصره لأول مرة في نطاقات محدودة ومعزولة، بينما برزت النتيجة الثانية في محاولة بناء نظرية سوسيولوجية علمانية تفسيرية تستثمر هذه النتائج وتحولها إلى آليات تفسيرية معممة تفترض انكفاء الدين وضموره كلما ترسخت التطورات الحداثية في المجتمعات الإنسانية، وهو استنتاج غير متناسب مع السيرورة التاريخية المشار إليها باعتبار أن

¹-Daniel Bell, *The return of the Sacred: the argument about the futur of Religion. Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences Vol. 31, No. 6 (Mar., 1978). P30.*

²-خوسيه كازانوفاً، الأديان العامة في العالم الحديث. ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة بلنمند. المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى بيروت 2015. من ص 46 إلى ص 50.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
خصخصة الدين وتحييده لا تعني بالضرورة اندثار العقائد الإيمانية والحماس الديني
بأي حال من الأحوال كما أوضح دانيال بيل¹.
ومن الأدلة القوية التي يمكن الدفع بها لإثبات خطل النتيجة الثانية المشار إليها
أذكر حقيقتين اثنتين:

تتمثل الحقيقة الأولى في فشل كل البدائل التي تمّ تقديمها لتعوّض الأدوار التي
يضطلع بها الدين، وعدم قدرة هذه البدائل على الوفاء بما انتدبت نفسها إليه، فقد
أوضح دانيال بيل في مقاله الذائع الصيت "عودة المقدس" -الذي جادل فيه عن
العودة المؤكدة للعقائد الدينية في صور مختلفة إلى المجتمعات الغربية- أن القرنين
الثامن عشر والتاسع عشر شهدا تقديم إجابات متعددة على ما يسميه "المأزق
الإنساني الوجودي"، والتي حصرها في خمس إجابات مختلفة هي: العقلانية والجمالية
والوجودية والدين المدني والدين السياسي، ثم عمد إلى تشرح اثنتين من هذه الإجابات
هما الجمالية والدين السياسي اللذان انتهيا إلى تحطيم كل المعايير والقيود الأخلاقية
في سبيل تحصيل اللذة والسيطرة المطلقتين الناتجتين عن محاولة إحلال الإنسان
محل الله في الفلسفات المعاصرة ذات الصلة، ليؤكد في نهاية المطاف أن هذه النظريات
والفلسفات لم تفشل فقط في الحلول محل الدين وتقديم إجابات مقنعة عن "المأزق
الوجودي" ولكن آل أغلبها إلى نتائج كارثية على الحياة الإنسانية بحيث لا مهرب ولا
منقذ من هذه النتائج إلا بالعودة مرة أخرى إلى الإجابات الدينية وإن في صيغ مختلفة².
أما الحقيقة الثانية فتتجلى في أن "حقيقة دينية فرضت نفسها على المفكرين
الغربيين بكل مشاربهم تتناقض مع هذا الميراث³...ألا وهي قدرة الدين على البقاء

¹-Daniel Bell, *The return of the Sacred...* P31.

²-Ibid, P40-48.

³-ادعاءات مختلفة بكون الدين سيعرف ضمورا واضمحلالا مع التطورات السريعة التي تعرفها المجتمعات البشرية.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

والاستمرار وفاعليته في اجتذاب أعداد متزايدة من الناس في كل المجتمعات البشرية...¹. ومما يثبت هذه الحقيقة ويشهد لها الصحة القوية للدين في العقود الأخيرة التي عرفت صعودا مفاجئا لتجليات دينية مختلفة في الكثير من دول العالم، مثل الثورة الإسلامية في إيران، ودور الكنيسة الكاثوليكية في صعود حركة تضامن في بولندا، والدور المهم الذي لعبته الكنيسة في تيسير التحول الديمقراطي في إسبانيا، وقبل كل هذا وبعده الحضور القوي والدائم للدين والحركات الدينية الخلاصية في التجربة الأمريكية². وهكذا ف"طوال عقد الثمانينيات، قلما شهد العالم أزمة سياسية ذات شأن في أحد أرجاء العالم لا تقف وراءها يد الدين غير المتوارية تماما"³.

وإذا كان ثمة شيء غريب إزاء هذه التطورات فإنه بالتأكيد لا يكمن في نشأة وظهور الوعي والحركات الدينية، ولا في بروز الدين "بصفته حاملا لهويات حصرية وخصوصية" وإنما يكمن أساسا في قيام التقاليد الدينية باستعادة دورها في الشأن العام وتطويره، وهي التقاليد الدينية نفسها التي افترضت نظريات العلمنة... أنها أصبحت هامشية وغير ذات شأن في العالم الحديث"⁴.

وقد كانت هذه التطورات في العقود الأربعة الأخيرة بمثابة المسامير التي دُقت في نعش نظرية العلمنة الواحد تلو الآخر، وهكذا فقدت هذه النظرية الكثير من بريقها الوهاج، وانحسرت شعبيتها وتأثيراتها على علماء الاجتماع كما أقر بذلك العديد منهم مثل عالم الاجتماع البارز بيتر روجر الذي طالما اعتبر من روادها الكبار⁵، الشيء الذي

¹-مجموعة مؤلفين، قوة الدين في المجال العام ص12.

²-يمكن الرجوع إلى تفاصيل هذه التجارب إلى كتاب خوسيه كازانوفيا "الأديان العامة في العالم الحديث" والتي استند عليها في بناء نظريته حول "الأديان العامة".

³- خوسيه كازانوفيا، الأديان العامة في العالم الحديث... ص13.

⁴- نفس المرجع ص16.

⁵-آرمان زارعي، ما بعد العلمانية في فكر يورغن هابرماس: الدين في رحاب الحياة الليبرالية المعاصرة. مجلة الاستغراب، العدد الثامن، صيف 2017. ص174.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
أفضى إلى بروز نظريات تفسيرية مناوئة مثل نظرية خوسيه كازانوف حول "الأديان
العامة" التي سنتعرض لها هنا باختصار.

ثانيا: خوسيه كازانوف ونظريته في الدين العمومي.

أدت ظاهرة الإحياء الديني في مناطق مختلفة من العالم والصعود القوي للدين
الذي رافقها في العقود الماضية وعودته مرة أخرى إلى ممارسة أدوار بارزة في الفضاء
العمومي كما رأينا في أمثلة ماضية، أدى كل ذلك إلى بروز ما يدعوه خوسيه كازانوف
بمسألة "تعميم الدين"، ذلك أن "التقاليد الدينية عبر العالم باتت ترفض القبول
بالدور الهامشي و"المخصص" الذي حددته لها نظريات الحداثة ونظريات العلمنة...
كما أنها تواصل طرح الأسئلة حول العلاقات المتبادلة بين الأخلاقيات الخاصة والعامة
وتحدي مزاعم الأنساق الفرعية لاسيما الدول والأسواق"¹، وقد استند الرجل في تأثيل
نظريته إلى خمس تجارب مختلفة هي:

-الكاثوليكية الإسبانية ودورها المتميز في تيسير عملية الانتقال الديمقراطي
وتعزيز الوفاق الوطني.

-الكنيسة الكاثوليكية البولندية ودورها في حراسة الأمة وقيمها ضد الهيمنة
الأجنبية، وكذلك دورها في الدفاع عن الحقوق المدنية المختلفة ضد الميول
الديكتاتورية للدولة الحديثة.

-الكاثوليكية البرازيلية وتحولها الجذري من مؤسسة استعمارية نخبوية إلى
مؤسسة شعبية مدنية داعمة لبناء المجتمع المدني في مواجهة الدولة الاستبدادية.

¹-خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث... ص16.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

-البروتستانتية الإنجيلية وتحولها من دين مدني خلال القرن التاسع عشر إلى يمين مسيحي جديد مؤثر بقوة على الساحتين السياسية والاجتماعية في الولايات المتحدة منذ الثمانينيات.

-الكاثوليكية الأمريكية وتحولها من فرقة دينية غير مستقرة إلى مذهب عام فرض مكانته.

فمن خلال دراسة وتفحص هذه القصص المختلفة لتحوّل الأديان العامة صاغ الرجل نظريته المشهورة "تعميم الدين" والتي يقصد بها "العملية التي يتخلى بواسطتها الدين عن موقعه المحدود في النطاق الخاص ويدخل النطاق العام غير المتميز للمجتمع المدني من أجل المشاركة العملية في المسيرة المتواصلة للمعارضة والشرعية الخطابية وإعادة رسم الحدود"¹، ولعل أبرز نتائج هذه النظرية هي نقض نظرية العلمنة من أساسها، ودفع علماء الاجتماع إلى ضرورة "الإقرار بأن الدين مازال يتمتع، وسوف يظل يتمتع أغلب الظن، ببعد عام بالرغم من كل القوى البنيوية والضغط الشرعية... التي تدفع بالدين في العالم العلماني الحديث إلى داخل النطاق الخاص..."².

وقد استثمر الرجل كل هذه الترسانة البحثية والنتائج السوسولوجية المهمة التي أفضت إليها في سجالة مع هابرماس بخصوص الدفاع المستميت لهذا الأخير عن الحداثة باعتبارها مشروعا لم يكتمل يحتاج إلى دعم ومزيد بناء خصوصا في جانب "الخطاب الفلسفي للحداثة"³ من خلال اعتماد التعالق الدائم بين مسيرة التحديث وزيادة وتيرة العلمنة في المجتمع باعتبارها المرحلة الأرقى التي حققها التقدم البشري.

¹- المرجع نفسه ص 99.

²- المرجع نفسه ص 100.

³- خوسيه كازانوف، ما بعد العلماني: سجل مع هابرماس. ترجمة: طارق عثمان. أوراق نماء، العدد 141. ص 3. متاح على موقع مركز نماء للبحوث والدراسات.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

وقد أبان خوسيه كازانوفاً بأن الأمر يتعلق أساساً بما يسميه بـ"البارديجم الأوروبي" لفهم العلمنة "بوصفها اضمحلال المعتقدات والممارسات الدينية في المجتمعات الأوروبية الحديثة"¹ التي تزكيتها الأبحاث السوسولوجيا في أوروبا، والذي لا يمكن تعميمه بحال، نظراً لعدم قدرة هذا النموذج التفسيري على فهم وتفكيك "الحيوية المذهلة والتعددية القصوى التي تتمتع بها نحل الدين الخلاصي في أمريكا"².

ومن الأسباب التي يقدمها خوسيه كازانوفاً لتفسير هذا التمايز أن "الولايات المتحدة لم تخضع أبداً لسيرورة فصل الكنيسة عن الدولة، وذلك بما أنها لم تحتو أبداً على دولة عقدية، أو على كنيسة ممأسسة، بحيث يكون على الدولة أن تفصل نفسها عنها"³، وعليه "فإمبريقياً كل أدلة التعالق الإيجابي الطردى بين التحديث والعلمنة قد أتت من مجتمعات غربية مسيحية... بلدان أوروبية غربية في المقام الأول"⁴. وهذه الأدلة تنسف ادعاء التعالق المشار إليه من الأساس "فالمجتمع الأمريكي يبدو أنه يغدو أكثر فأكثر تديناً كلما غدا أكثر تقدماً"⁵، وهذا دليل يدفعنا لوضع "فرضية التعالق الجوهري بين التحديث والعلمنة موضع المساءلة. إن الدين في أمريكا ليس مجرد بقايا مجتمع تقليدي ما قبل حديث، وإنما هو منتج من منتجات الحداثة الأمريكية"⁶.

بعد هذا الاستطراد نعود إلى مناقشة الطريقة التي يرى بها هابرماس وجود الدين في الفضاء العمومي، فمما لا شك أن هذه الأمور التي ألمعنا إليها مجتمعة أو

تاريخ النشر 07 فبراير 2017.

¹-المرجع نفسه ص12.

²-المرجع نفسه ص15.

³-المرجع نفسه ص19.

⁴-المرجع نفسه ص22.

⁵-المرجع نفسه ص24.

⁶-المرجع نفسه ص24.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس غيرها مما أشار إليه كازانوف كالعولمة والهجرة والتعددية الدينية مما لم تفصل فيه مخافة الإطالة، قد أدت بهابرماس إلى إعادة النظر في المسألة الدينية برمتها، وحضور الدين في الفضاء العمومي على وجه الخصوص من خلال الحديث عن نظرية "المجتمع ما بعد العلماني" الجديدة.

وهكذا بدأ هابرماس يعيد النظر في الكثير من أفكاره المتعلقة بالدين ابتداء من المحاضرة التي ألقاها في مؤتمر جائزة السلام في ألمانيا سنة 2001 بعد شهر واحد على أحداث الحادي عشر من سبتمبر والتي كانت بعنوان ذي دلالة هو "العلم والإيمان".

ثم ازدادت أفكاره رسوخا في محاورته الشهيرة مع جوزف راتسنغر "البابا بنيدكتس السادس عشر" والتي نظمت في بداية سنة 2004 بالأكاديمية الكاثوليكية بميونخ والتي كان موضوعها الرئيس هو "الأسس الفكرية لمجتمع يحصن الكرامة"، حيث وجدها راتسنغر في الإنسان كمخلوق من طرف الله، بينما وجدها هابرماس في العقل العملي للفكر ما بعد الميتافيزيقي العلماني¹، حيث استعمل هابرماس مصطلح "مجتمعات ما بعد علمانية" وتساؤلاتها عن "التصورات العقلية والتطلعات المعيارية التي يمكن للدولة الليبرالية أن توفرها لمواطنيها سواء الذين يؤمنون بدين أو الذين لا يؤمنون"²، وهو المصطلح الذي أقره عليه راتسنغر³، وقد وظف هابرماس هذا المفهوم فيما بعد لوصف "المجتمعات الحديثة التي تحتاج للتعامل مع الوجود المستمر

¹-يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر، جدلية العلمنة: العقل والدين. تعريب وتقديم: حميد لشهب. جداول للنشر

والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى يناير 2013. ص31.

²-المرجع نفسه ص46.

³-المرجع نفسه ص80.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
للجماعات الدينية والملاءمة المستمرة للتقاليد الدينية المختلفة، حتى لو كانت
المجتمعات ذاتها معلنة بشكل واسع..¹.

ورغم أنه يجادل في هذا الحوار بالإمكانات الداخلية للدولة الليبرالية القائمة
على العلمانية على تجديد نسقها من داخلها و"إنتاج الشروط التحفيزية انطلاقا من
استمراريتها العلمانية"²، فإنه يقر من جهة أخرى بأن "التوازن القديم في الحداثة
لوسائل الاندماج الاجتماعي أصبحت في خطر بسبب الأسواق والسلطة الإدارية اللذين
أصبحا يقضيان على التضامن الاجتماعي وبالتالي على توجيه السلوك المتعلق بالقيم"³
ويبني على ذلك نتيجة مهمة مفادها أنه "في مصلحة الدولة الدستورية أن تتعامل
بلباقة مع كل المصادر الثقافية التي يتغذى منها الوعي القيمي التضامني"⁴، وعليه
"يمكن للمجتمع العلماني والدين على حد سواء ... أن يقدم مساهماتهما فيما يتعلق
بالمواضيع التي يختلف عليها الناس في الحياة العامة"⁵.

وهو إقرار واضح بأهمية الدين في إغناء النقاشات الدائرة في الفضاء العمومي،
لكن رأيه سيزداد وضوحا في مقالة شكلت عصارة أفكاره وهي "الدين في الفضاء
العمومي" التي نشرت في المجلة الأوروبية للفلسفة سنة 2006 ثم نشرت في كتاب "بين
الطبيعانية والدين"، وكذلك زاد هذا الرأي بسطا في مداخلته "المعنى العقلاني لميراث
اللاهوت السياسي المرهب" التي قُدمت في نشاط عام بنيويورك سنة 2009 والتي تمت
ترجمتها في كتاب "قوة الدين في المجال العام".

¹-الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، هذا سبيلنا إلى مجتمع عالمي ما بعد علماني. حاوره: إدوارد مندياتا. ترجمة:

طارق عسيلي. مجلة الاستغراب العدد الثامن، صيف 2017. ص 18.

²-جدلية العلمنة والدين ص51.

³-المرجع نفسه ص59.

⁴-جدلية العلمنة والدين ص59.

⁵-جدلية العلمنة والدين ص60.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

فقد طوّر الرجل رأيه هذا بداية من خلال مناقشة نظرية جون رولز "الحظر الديني" التي يقرر فيها هذا الأخير استنادا إلى مبدأ الاستخدام العمومي للعقل أنه في الدولة العلمانية "تكون القرارات المشروعة هي فقط تلك التي يمكن تبريرها تبريرا محايدا في ضوء الأسباب المتاحة عموما... للمواطنين الدينيين وغير الدينيين"¹، ورغم تحفظ هابرماس على هذه النظرية باعتبار أن المتدينين لا يملكون دائما "الخيال الكافي لإيجاد تبريرات علمانية تكون مستقلة عن معتقداتهم"²، فإنه يرجع ويشترط على المواطنين المتدينين ضرورة القبول بدستور الدولة العلمانية³، ويضيف أنهم إذا رغبوا في استخدام لغة دينية في المجال العام "فإن عليهم قبول أن محتويات الحقيقة المحتملة في الملفوظات الدينية لا بد أن تترجم إلى لغة مقبولة على نطاق واسع قبل أن تتمكن من شق طريقها إلى أجنداث البرلمان والمحاكم والهيئات الإدارية وتؤثر في قراراتها...."⁴، وعليه "لا بد للمواطنين المتدينين... أن يقبلوا شرط الترجمة بوصفه الثمن الذي لا بد من دفعه مقابل حياد سلطة الدولة تجاه رؤى العالم المتنافسة"⁵.

وفي مقابل ذلك فإنه يشترط على المواطنين العلمانيين عدم استنكار المساهمات الدينية في الرأي السياسي بحكم مسؤوليات المواطنة المتبادلة بل أكثر من ذلك يمكنهم إغناء هذه الآراء عن طريق الدخول معها في حوار يمكن أن تتحول معه الحجج الدينية إلى حجج متاحة للجميع⁶.

¹-Jürgen Habermas, *Religion in the public Sphere. European of philosophy. Volume 14, Issue 1 April 2006 Pp 1-25.*

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x/epdf>

²-Ibid P8.

³-Ibid P9.

⁴-مجموعة مؤلفين، قوة الدين في المجال العام ص59.

⁵-المرجع نفسه ص60.

⁶-Jürgen Habermas, *Religion in the public Sphere. ... p11.*

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

لكن هذا الطرح لم يسلم بدوره من النقد، فرغم اعترافه بأحقية حضور الخطاب الديني في الفضاء العمومي في المجتمع ما بعد العلماني فإنه يقيّد حضوره بشرط الترجمة الذي هو شرط تمييزي بدون شك، لهذا نجد خوسيه كازانوفاً يشير في سجّاله مع هابرماس إلى أن الرجل لم يتخلص بصفة نهائية من روايتيه نظرية العلمنة الحداثية "وإلا كيف للمرء أن يتأوّل إصراره على أن الخطاب الديني ولكي يؤخذ على محمل الجد في المجال العمومي ينبغي أن يترجم أولاً إلى ما يفترض أنه خطاباً عقلانياً علمانياً كونياً، كما لو كان الخطاب العلماني وبحكم التعريف خطاباً عقلانياً وكونياً، وبالمخالفة يكون الخطاب الديني خطاباً لا عقلانياً ولا كونياً"¹، وهذا غير صحيح بالمرّة، بالإضافة إلى أن الفضاء المفتوح للنقاش بين المتحاورين يفترض عدم التقييد المسبق لطبيعة القضايا المناقشة بوصفها قضايا مقبولة أو مرفوضة.

¹-خوسيه كازانوفاً، سجّال مع هابرماس ص31.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

الخلاصة:

بعد كل هذه النقاشات المستفيضة التي كان الهدف منها هو التوصل إلى ضرورة الإقرار بأن نظرية العلمنة في نسخها التقليدية القائمة على تهميش الدين وخصخصته قد عرفت تراجعا كبيرا في حقول الدراسات الاجتماعية والثقافية الغربية وتركت الكثير من المساحة لصعود ما أصبح ينعت بحقل "دراسات ما بعد العلمانية" الذي يلفت الانتباه إلى وجود وعي معاصر يزداد على نحو مطرد بأهمية التعددية الدينية و بروز الجماعات الدينية وأدوارها الملحوظة في الفضاء العمومي.

هذه التحولات العميقة التي يشهدها الفكر الغربي لا شك أنها تفتح الباب واسعا أمام الفكر العربي الذي يستلهم رؤاه الفكرية والسياسية من المنابع الفكرية الغربية كي يفتح على هذه المستجدات الفكرية التي تُبقي أثرا للدين في الحياة الاجتماعية وتمنحه بعض الأدوار الامتيازية خصوصا إذا استحضرننا طبيعة الوظائف العميقة التي مازال الدين يلعبها في مجتمعاتنا، والتي لا يمكن تجاوزها أو التقليل من شأنها، لهذا ليس غريبا أن نشهد بين الفينة والأخرى بعض المبادرات من هيئات أو شخصيات علمانية في الدول العربية التي تتفهم هذا الأمر وتدركه¹، وهو الشيء الذي ساهم ويمكن أن يساهم باستمرار في تقريب وجهات النظر مع خصومهم الإسلاميين من أجل إيجاد جسور التفاهم والتعاون خصوصا في المراحل الانتقالية قصد إنجاز الانتقال الديمقراطي المعطوب في هذه البلدان، وهذا يؤكد بما لا يدع مجالا للشك صحة الشطر الأول من الافتراض الذي انطلقنا منه والقائل بأنهم كلما استثمر التيار العلماني القراءات المختلفة والمفتوحة للعلمانيات الممكنة، عن طريق الانفتاح على

¹- لا شك أن التيارات والأحزاب العلمانية التي شاركت في حكومة الترويكا في التجربة التونسية قد كان لها قدرا محترما على قدم المساواة مع حركة النهضة التونسية في الجهة المقابلة في إدارة كفة الصراع والسجال بين التيارين العلماني والإسلامي حول القضايا الخلافية التي لها علاقة بحضور الدين في الفضاء العمومي وصولا إلى إقرار الدستور التوافقي رغم بعد الشقة بين وجهات نظر الطرفين.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
القراءات الحديثة لتاريخ العلمنة وسيورتها التاريخية، واستحضار أطروحات
"المجتمع ما بعد العلماني" كلما كان توافقه مع التيار الإسلامي أيسر.

2- ما بعد الإسلاموية: الدين في الفضاء العام المغاربي بعد الحراك العربي:

تجربة حركة النهضة التونسية.

لقد برزت مسألة الدين باعتبارها سؤالاً مجتمعياً وقضية عمومية في الفضاء
العمومي في الدول المغاربية بعد الحراك العربي بشكل واضح لا لبس فيه، وخصوصاً
في الدول التي عرفت تمللاً للوضع السياسي بعد النجاح النسبي لهذا الحراك. وقد
أخذ هذا الظهور أشكالاً متعددة وضرباً متنوعاً منذ اليوم الأول لهذا الحراك إلى
غاية اليوم، ومن هذه الأشكال والضروب يمكننا أن نرصد منها ما يلي: بروز التيارات
الإسلامية على الساحة السياسية وصول بعضها إلى دفة الحكم، استعمال المساجد في
إذكاء جذوة الحراك السياسي أو لجمه، توظيف الفتاوى الدينية المؤيدة أو المعارضة
لفئات واختيارات سياسية بعينها، استعمال الدين في التعبئة السياسية، وكذلك حدة
الاستقطاب الإسلامي العلماني حول قضايا الدين والهوية.

لكنني سأكتفي في هذا المحور بمناقشة وتحليل تجربة حركة النهضة التونسية
في تعاملها مع بعض القضايا الدينية التي كانت مثار نقاش وسجال في الفضاء العمومي
التونسي بعد نجاح الحراك السياسي في هذا البلد في إسقاط النظام
الاستبدادي، وذلك خلال مرحلة انتقالية طويلة وعسيرة شهدت سجالات سياسية
وفكرية حادة حول القضايا الخلافية التي تعد القضايا الدينية أبرزها، حيث تمّ تركيز
السجال بين الأطراف المختلفة على الطريقة التي يجب أن يتم بها إقرار هذه المسائل
الخلافية في الدستور، انتهاءً بنسج توافقات تاريخية يسرت الإقرار النهائي للدستور
بطريقة توافقية. والغرض من هذا هو بيان المرونة السياسية والسعة الفكرية
الاجتهادية اللتين تحلى بهما هذا التيار الديني في التعامل مع القضايا محل النزاع،

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
متوسلا في ذلك برؤى اجتهادية ثاقبة من خلال تأويل معاصر لقضايا تراثية خلافية،
ومستندا إلى تراث مقاصدي عظيم لعلماء الغرب الإسلامي. وقد كان للمرونة
السياسية والسعة الفكرية هاتين أثرهما البين في بناء تصورات جديدة لحضور الدين
في الفضاء العمومي في أدبيات التيار الإسلامي التونسي، والتي كانت سببا في تقرب
شقة الخلاف مع خصومه من التيارات العلمانية المختلفة، ومن ثمّ نفهم إصراره
الكبير على ضرورة المحافظة على لحة الوحدة الوطنية أثناء مرحلة الانتقال
الديمقراطي وبعدها، وإعلاء المصلحة الوطنية على حساب الحقوق الحزبية التي
تكفلها الديمقراطية.

ولعل أبرز القضايا الخلافية التي أبانت فيها حركة النهضة عن وعي عميق
بضرورة التجديد والاجتهاد أشير في هذا البحث إلى ثلاث منها هي: قضية المرجعية
الإسلامية، ثم مسألة حرية المعتقد، وأخيرا الحسم في قضية الفصل بين الدعوي
والسياسي في المؤتمر العاشر للحزب منبهة بذلك مسارا طويلا من الجدل والنقاش بين
المؤيدين والمعارضين لهذا الفصل داخل الحركة.

أ- المرجعية الإسلامية للقوانين في الدستور.

من السمات الرئيسة التي ميزت التيارات الإسلامية المعاصرة منذ نشأتها بعد
سقوط "الخلافة الإسلامية" هي اشتراك هذه التيارات المختلفة كلها في الدعوة إلى
تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، واعتبار هذه الشريعة هي المصدر الأسى الذي
يجب أن تُستمد منه القوانين المعاصرة في البلدان العربية والإسلامية، ولما كان الحراك
العربي سببا في الإطاحة ببعض الأنظمة الاستبدادية في الوطن العربي وجدت العديد
من هذه التيارات في ذلك فرصة سانحة من أجل التأكيد على هذا المطلب القديم
الجديد عن طريق الإصرار على التنصيص عليه في الدساتير الوطنية التي وضعتها
الهيئات التأسيسية، ويمكن الاستدلال في هذا الصدد بالتجربة المصرية التي وصلت

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

إلى الباب المسدود بسبب السجال الحاد بخصوص هذه القضية وأمثالها بين الإسلاميين وغيرهم مما أدى إلى إقرار دستوري خلافي كان من بين أهم أسباب انهيار تجربة الانتقال الديمقراطي في هذا البلد.

أما الحالة التونسية فإن الأمر كان مختلفا، فحركة النهضة -أبرز حركات التيار الإسلامي في هذا البلد- تعاملت بشكل مختلف مع هذه القضية، فقد اعتبرت أن المطالبة بتطبيق الشريعة مسألة ثانوية بالمقارنة مع القضية الأم التي هي تحقيق الحرية وبناء الدولة الوطنية المستقلة القائمة على العدالة، وذلك على مستويين اثنين هما:

المستوى الأول تجلّى في رسائل الاطمئنان التي بعث بها قادة هذه الحركة إلى التيارات المناوئة منذ اليوم الأول للإطاحة ببنعلي ونظامه، ومن ذلك تصريح الشيخ راشد الغنوشي لمجلة دير شبيغل قبل عودته إلى تونس، قائلا: "لا نريد... فرض الشريعة، إن ما تحتاجه تونس اليوم هو الحرية والديمقراطية الحقيقية"¹، ولعل حدسا مبكرا بالمآلات السيئة للصراع على أسس إيديولوجية أدى بالحركة إلى تجنب الدخول في استقطابات حادة مع التيار العلماني.

المستوى الثاني ظهر في تعامل الحركة مع قضية تضمين الشريعة في الدستور، فقد عرفت الحركة عن المطالبة بإدراج هذه المسألة في الدستور واكتفت فقط بالمادة الأولى التي تنص على أن "تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها"²، وذلك في بيان رسمي لهيئتها التأسيسية في دورتها الواحدة والعشرين، حيث اعتبرت أن هذه المادة "تحفظ الهوية العربية الإسلامية

¹-انظر ملخص عن الحوار في موقع جزايرس نشر 23-01-2011.

<http://www.djazairss.com/akhbarelyoum/18144>

²-النسخة المصادق عليها يوم 26 يناير 2014.

http://majles.marsad.tn/uploads/documents/TnConstit_final_1.pdf

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

للدولة التونسية، وتؤكد مدنيتهما وديمقراطيتها في ذات الوقت"¹، وكذلك فإن هذه المادة توحد التونسيين، بينما الإصرار على تضمين قضية الشريعة تفرقهم حسب تعبير الشيخ راشد الغنوشي الذي قال في حوار مع موقع إسلام أون لاين: "لم نر فائدة من تقسيم المجتمع التونسي إلى معسكرين: معسكر الشريعة ومعسكر الرافضين للشريعة، في حين أن المجتمع التونسي بكل أحزابه اليوم مجمع على الفصل الأول من دستور 1959"². وهو ما تمّ التوافق بشأنه في الأخير.

والمتتبع لأدبيات الحركة وتطورها المستمر لا يستغرب من هذا الموقف المتقدم على الكثير من الحركات الإسلامية الأخرى التي ما زالت حبيسة تصورات ومواقف متجاوزة لا تتزحج عنها، ومتشبثة بضرورة التطبيق الحرفي لأحكام الشريعة الإسلامية، فالشيخ راشد الغنوشي كان قد كتب مقالا مشهورا قبل الحراك العربي بمدة نُشر على موقع الجزيرة نت بعنوان "الحرية أولا"³ أكد فيه أسبقية مطلب الحرية على مطلب تطبيق الشريعة، ونعى على الخطاب الإسلامي الذي يسميه ب"التيار الوسطي" تردده في القبول بمبادئ الحرية والديمقراطية والمواطنة، كما أنه اعتبر في كتابه

¹-نص البيان في موقع النهضة يوم 27 مارس 2012.

<http://www.ennahdha.tn/en/%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A3%D8%B3%D9%8A%D8%B3%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%AF%D9%88%D8%B1%D8%AA%D9%87%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%A7%D8%AD%D8%AF%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B4%D8%B1%D9%88%D9%86>

²-أنظر الحوار الذي أجراه معه الصحفي مصطفى فرحات على صفحات موقع إسلام أون لاين.

<http://islamonline.net/1665>

³-راشد الغنوشي، الحرية أولا. نشر على الجزيرة نت بتاريخ 12 فبراير 2009.

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2009/11/21/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D9%88%D9%84%D8%A7>

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
"الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام" الحرية مقصداً من مقاصد الشريعة
الإسلامية¹ وليس مجرد تفصيل من تفاصيلها.

كما أن البيان الختامي للمؤتمر العاشر لحزب حركة النهضة قدم تفسيراً
متقدماً لمسألة المرجعية الإسلامية سماه بالفهم "المقاصدي للمرجعية الإسلامية"
استند فيه إلى قراءة تجديدية اجتهادية مؤصلة في مصادر الإسلام الكبرى... والكسب
المعرفي الإنساني الواسع²، وأبرز معالم هذه القراءة المقاصدية التجديدية هي ترجمة
هذه المرجعية في منظومة قيم هادية للإنسان في مختلف المجالات الحياتية، وعلى رأس
هذه القيم نصّ البيان على ما يلي: الحرية والكرامة والعمل والعدل والتسامح³.

ب- حرية المعتقد.

حرية المعتقد في التراث الفقهي الإسلامي قضية مشكلة، فرغم وضوح القرآن
الكريم في الإقرار بهذا المبدأ الإنساني فإن هذا التراث الفقهي قد انكفأ إلى ما قبل
الموقف القرآني من خلال تأويلات بعيدة تستند إلى نصوص حديثة ظنية تحدّ من
هذه الحرية وذلك في معرض مناقشته لإشكال الردة، ويكبر المشكل ويتفاقم حينما

¹-راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام. الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة
للدراستات. ص155.

²-البيان الختامي للمؤتمر العام العاشر لحركة النهضة، تجده على موقع المؤتمر العاشر للنهضة. انظر الصفحة
السادسة من البيان.

<http://congres10.ennahdha.tn/ar/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%AA%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D9%84%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D8%B4%D8%B1-%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%D8%B6%D8%A9>

³- المرجع نفسه.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
نجد أن أغلب التيارات الإسلامية المعاصرة لم تنفك عن هذا الموقف الفقهي الشاذ بعد، كما أنها لم تستطع تقديم اجتهادات جريئة في الباب إلا نادرا، الشيء الذي كان له أثره السيئ على الإقرار بهذا الحق الطبيعي للإنسان في الوثائق الدستورية، حيث نجد أغلب الدساتير العربية لا تشير إليه البتة، أو تشير إليه على استحياء بما فيها الدساتير التي تمّ إقرارها بعد الحراك العربي وكان التيار الإسلامي طرفا في صياغتها أو الموافقة عليها.

في الحالة التونسية نجد أيضا تفردا في هذا الباب، فقد ورد في الصياغة النهائية لدستور البلاد في المادة السادسة إقرار واضح بهذا الحق ف"الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي"¹.

ورغم أن هذا الحق تمّ تقييده ببعض الفصول الأخرى في الدستور التونسي مثل الفصل 58 الذي جاء فيه: "يؤدي كل عضو بمجلس نواب الشعب في بداية مباشرته لمهامه اليمين التالية: أقسم بالله العظيم أن أخدم الوطن بإخلاص، وأن ألتزم بأحكام الدستور وبالولاء التام لتونس"، أو الفصل 74 الذي يجعل الترشح لمنصب رئيس الجمهورية حقا لكل ناخبة أو ناخب تونسي الجنسية منذ الولادة، دينه الإسلام، فإن الدستور التونسي بهذا الإقرار أصبح رائدا بخصوص هذه المسألة على مستوى العالم العربي.

وقد كان التوافق بين الطرفين الإسلامي والعلماني سببا رئيسا في الإقرار بهذا المبدأ الدستوري، وإذا اعتبرنا الوضع طبيعيا بالنسبة للأطراف العلمانية، فإنه

¹-تجد نص الدستور الذي تمّ إقراره في موقع المجلس الوطني التأسيسي.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
بالنسبة لحركة النهضة يعتبر اجتهادا مهما نجد جذوره في أدبيات الحركة خصوصا
عند زعيمها الشيخ راشد الغنوشي.

فبالرجوع إلى كتاب "الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام" السالف الذكر
نجده يقر بدون موارد بحرية العقيدة ويعتبرها مبدأ قرانيا أصيلا ويتأول حروب الردة
في صدر الإسلام على أنها حروبا سياسية وليست حروبا عقائدية¹. كما أنه في كلمته
التي ألقاها في الحوارات التي نظمها مركز دراسة الإسلام والديمقراطية حول النقط
الخلافية في مشروع الدستور في شهر يوليو 2013 والتي كان من ضمنها حرية الضمير
نجده يؤكد هذا الحق استنادا إلى مبدأ الحرية في الإسلام، يقول: "نحن عموماً في حركة
النهضة، أكدنا باستمرار أن مدخلنا إلى الحياة السياسية منذ 1981 كان قيمة الحرية
باعتبارها قيمة مركزية في الإسلام على نحو أنه لا معنى لاعتقاد لا يستند إلى حرية
ولذلك مبدأ "لا إكراه في الدين"².

¹-راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام... ص165.

²-انظر نص المداخلة على موقع مركز دراسة الإسلام والديمقراطية.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:
أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

ج-الفصل بين الدعوي والسياسي.

العلاقة بين الدعوي والسياسي أيضا واحدة من المشكلات الكبرى عند الحركات الإسلامية لاعتقادها بمبدأ شمولية الإسلام منذ أن اعتمد حسن البنا هذا المبدأ واحدا من الأصول العشرين، وما زالت كبريات الحركات الإسلامية مثل الإخوان المسلمين وغيرها تعتمد هذا المبدأ إلى اليوم، وتعتقد بضرورة الوصل بين الدعوي والسياسي في برامجها وهيكلها، لكن في المقابل هناك بعض الحركات الأخرى التي قضت ردحا من الزمن تؤمن بهذا الوصل استطاعت في العقود الأخيرة أن تبني لنفسها اجتهادا جديدا يروم الفصل بين الدعوي والسياسي، وتحقيق الحياد السياسي للقضايا الدينية والدعوية التي يكون مجالها الطبيعي هو المجتمع المدني لا الشأن السياسي الصرف، ومن بين هذه الحركات نجد حركة النهضة.

ففي المؤتمر العام العاشر الاستثنائي للحركة الذي انعقد في شهر مايو سنة 2016 أعلنت الحركة بشكل رسمي عن الفصل بين الشأنين الدعوي والسياسي واختارت أن تخصص فيما هو سياسي بإعلان نفسها حزبا سياسيا وطنيا لا علاقة له بشؤون الدعوة وقضايا الدين الشخصية، وهذا التخصص ليس مجرد فصل تقني هيكلي كما هو الشأن عند غيرها من الحركات الإسلامية ولكنه تخصص واع بأن هناك نطاقات متميزة لا يجب الخلط بينها، فقد ورد في البيان "اختارت النهضة في هذا المؤتمر التخصص في الشأن السياسي على أن تعود مجالات الإصلاح الأخرى التربوية والثقافية والدينية للمجتمع المدني"¹.

¹-البيان الختامي للمؤتمر العام العاشر لحركة النهضة. ص.3.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

وعملت الحركة في هذا البيان صنيعها بمسوغات عدة لخصتها في ثلاثة أساسية هي: تحقيق الجدوى والنجاعة، وحسن اشتغال المداخل الإصلاحية الأخرى ومنها المجال الديني بعيدا عن التجاذبات السياسية، وتعزيز استقلالية الفضاء المدني¹.

ومما لا شك فيه أن تحقيق هذا المنجز سبقه بمدة عمل فكري تأصيلي وبنائي، فالشيخ راشد الغنوشي يعتبر من أوائل الذين دعوا إلى الفصل بين الدعوي والسياسي تحقيقا للتخصص في الوظائف والأدوار².

بعدها استعراضنا القضايا الثلاث التي برزت باعتبارها قضايا خلافية في النقاشات العمومية والسجلات الفكرية مما له علاقة بحضور الدين في الفضاء العمومي وعلاقته بالدولة وأجهزتها، وبيئنا كيف استطاعت حركة النهضة أن تقدم بخصوصها اجتهادات وتجديدات مقنعة ساهمت من خلالها في تقليص مخاوف المناوئين لها من العلمانيين، بل والتحالف مع جزء مهم منهم في حكومة الترويكا التي أشرفت على إنجاز جزء مهم من الانتقال الديمقراطي الذي كان أبرز محطاته هو إقرار الدستور التوافقي الذي كان مبنيا على التفاهم والحوار والتنازل المتبادل في أغلب القضايا الخلافية.

أقول بعد هذا كله أعود مرة أخرى إلى قراءة وتحليل هذه الاجتهادات حيث أعتقد أن أساسها والخيط الناظم للحمتها هو الفكر المقاصدي الذي تشعب به قادة هذه الحركة وارتوت به أفكارهم واجتهاداتهم، فقد ورد لفظ مقاصد الشريعة والفهم المقاصدي في بيان المؤتمر العاشر للحركة المذكور أكثر من مرة، واستندت الحركة إلى الفهم المقاصدي لتبرير قراءتها الجريئة لمسألة المرجعية الإسلامية وترجمتها إلى القيم

¹-البيان نفسه ص5.

²-أبو العلا ماضي، شمولية الإسلام لا تعني شمولية الحركة الإسلامية. في: نواف القديهي، الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: مقاربات في الفكر والممارسة. المركز الثقافي العربي. الطبعة الثانية 2011. ص81-82.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

الناظمة للحياة الاجتماعية كما ألمحنا إلى ذلك، كما أن الشيخ راشد الغنوشي اعتبر الحرية من أعظم مقاصد الشرع في بيانه لتأصيل مسألة الحرية العقدية، وهو يقول أيضا في معرض بيانه الغرض من وجود الحركة في السلطة واشتغالها في الحقل السياسي: "المقصد الأعظم من موقعنا من السلطة: أن ننقذ بلادنا، أن ننقذ نموذجنا التونسي في الانتقال الديمقراطي، بما يستوعب كل المكونات الوطنية على اختلاف توجهاتها العلمانية والإسلامية السلمية، بما يقطع الطريق عن كل ضروب العنف والإرهاب أو عودة الدكتاتورية المتربصة بالثورة"¹.

الخلاصة:

أثارت هذه التطورات التي شهدتها العديد من حركات التيار الإسلامي علماء الاجتماع الذين حاولوا توصيف الظاهرة وتسميتها، فكان أبرز هذه التسميات والتوصيفات التي أطلقت على الظاهرة هي "ما بعد الإسلامية" التي استعملها بداية العالم الإيراني البارز أصف بيات في كتابه "ما بعد الإسلامية: الأوجه المتغيرة للإسلام السياسي"، ثم شقّ المصطلح طريقه بعد ذلك إلى العديد من الدراسات والأبحاث المعنية بمتابعة الظاهرة الإسلامية وتعاملها مع قضايا الدين في الفضاء العمومي حيث تمت ملاحظة ورصد أن العديد من حركات التيار الإسلامي أصبحت تستضمر قضايا الحقوق والحرريات في خطابها، كما أنها تعطي الأولوية لقضايا التحرر والتنمية، وتحاول أيضا إيجاد صيغ فكرية وتنظيمية للتمييز بين النطاقات المختلفة للنشاطات الإنسانية، وهو ما يصفه بعض الباحثين بظاهرة "ما بعد الإسلامية"، ومهما كان رأينا

¹-راشد الغنوشي، النموذج التونسي ثبت فصحّ. موقع الجزيرة نت.

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2014/1/5/%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%85%D9%88%D8%B0%D8%AC->

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2014/1/5/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%8A-%D8%AB%D8%A8%D8%AA-%D9%81%D8%B5%D8%AD%D9%91%D9%8E>

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

بخصوص هذا التوصيف، أو غيره من التسميات مثل تعبير "تيار المسلمين الديمقراطي" الذي استعملته حركة النهضة لتوصيف مشروعها الاجتهادي، ففي البيان المذكور "تعتبر النهضة أن عملها مندرج ضمن اجتهاد أصيل لتكوين تيار واسع من المسلمين الديمقراطيين الذين يرفضون التعارض بين قيم الإسلام وقيم المعاصرة"¹، فلا شك أن هذه التطورات تفتح كوة جديدة أمام التيارات الإسلامية لتجديد نظرها إلى قضايا الدين في الفضاء العمومي الشيء الذي سيكون له أثر محمود على تحقيق التقارب مع التيارات العلمانية من أجل إنجاز واجب الوقت في الوطن العربي والمتمثل في تحقيق الانتقال إلى النظام الديمقراطي وتجاوز الأنظمة الاستبدادية البائدة التي أهلكت الحرث والنسل، ولعل التجربة التونسية رغم يتمها في ظلام الليل العربي الطويل فإنها تتيح وميضاً من الأمل للانعقاد والحرية لكافة أطراف اللون السياسي العربي، هذا الوميض الذي تُشكل فيه المراجعات الفكرية المبنية على التأويلات المقاصدية للقضايا الدينية مثار الخلاف حصر الزاوية في التقارب مع الخصوم العلمانيين الشيء الذي يسر عملية الانتقال الديمقراطي في التجربة التونسية، وهو ما يؤكد بوضوح صحة الشرط الثاني من الفرضية في هذه الدراسة والقائل أنه كلما حاول الإسلاميون تقديم قراءات وتأويلات مقاصدية للدين كلما كان التوافق مع باقي المكونات المجتمعية أيسر.

الخاتمة.

فرض الدين نفسه بقوة في النقاشات العمومية التي أعقبت الحراك العربي، لكن التعامل مع قضاياها لم تكن على وتيرة واحد، فبينما أدت هذه المناقشات والإجابات المتنوعة في التجربة التونسية إلى تحقيق التوافق بين الكتلتين الأبرز الإسلامية والعلمانية ومن ثمّ النجاح مرحلياً في إنجاز الانتقال الديمقراطي، فشلت في

¹-البيان الختامي للمؤتمر العام العاشر لحركة النهضة.ص 3.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
المقابل أغلب التجارب الأخرى في تحقيق الشيء ذاته، مما عمّق الجراح العربية وفاقم
أعطاب الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي.

وترافع هذه الدراسة على أن إنجاز الانتقال الديمقراطي المنشود في الوطن
العربي رهين بتحقيق توافقات كبرى بين الكتلتين المذكورتين وذلك من خلال مسلكين
متوازيين هما: ضرورة انفتاح التيار العلماني على القراءات المختلفة للعلمانية وعدم
التمسك بالنسخة الأوروبية الآخذة في التقادم من جهة أولى، وكذلك ضرورة تقديم
التيار الإسلامي لتأويلات جديدة للقضايا الدينية مثار الخلاف من خلال الاستناد على
الاجتهاد المقاصدي من جهة أخرى.

وبغية إثبات صحة هذين المسلكين اتبعنا طريقين اثنين في البحث، استعرضنا
في أولهما أهم النقاشات الحالية في الفكر الغربي حول مسألة العلمنة وحضور الدين
في الفضاء العمومي، حيث آلت أغلب هذه الدراسات الاجتماعية إلى تجاوز نظرية
العلمنة باعتبارها نظرية تفسيرية معمة وكونية قائمة على التعالق المطلق بين
التحديث وانحسار الدين وضمحلّاله، ومن ثمّ الانفتاح على حقل دراسي جديد هو
حقل "دراسات ما بعد العلمانية"، يولي أهمية خاصة للدين في الفضاء العمومي ويقر
بمساهمته الفعالة في صياغة الحياة الاجتماعية للناس، الشيء الذي يستوجب من
التيار العلماني العربي تنسب الفهم الدشري للظواهر الإنسانية.

كما أننا لجأنا في الطريق الثانية إلى دراسة وتحليل الطريقة التي تعاملت حركة
النهضة التونسية مع القضايا الدينية مثار الخلاف مع خصومها، وأبرزنا كيف أنها
استطاعت تقديم اجتهادات جديدة لهذه القضايا مبنية على نظرات مقاصدية
استطاعت من خلالها استيعاب السجلات وتحقيق التوافق الوطني مع خصومها مما
يسر عملية الانتقال الديمقراطي في هذا البلد، الشيء الذي يقتضي من التيار الإسلامي
في الوطن العربي ضرورة تقصيد اجتهاداته المتعلقة بالقضايا الدينية العمومية.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس

وبهذا نكون قد أثبتنا أمرين غاية في الأهمية بالنسبة لبحثنا وهما:

أولاً: إثبات صحة الفرضية التي انطلقنا منها بشقيها، بحيث يمكننا أن نجزم بكل ثقة أنه كلما استثمر التيار العلماني القراءات المختلفة والمفتوحة للعلمانيات الممكنة، عن طريق الانفتاح على القراءات الحديثة لتاريخ العلمنة وسيرورتها التاريخية، واستحضار أطروحات "المجتمع ما بعد العلماني" كلما كان توافقه مع التيار الإسلامي أيسر. كما أنه في المقابل كلما عمل التيار الإسلامي على تقديم تأويلات مقاصدية للقضايا الخلافية المتعلقة بحضور الدين في الفضاء العمومي عن طريق الانفتاح على الكثير من الاجتهادات الحديثة في الباب، واستحضار أطروحات ورؤى "ما بعد الإسلاموية" كلما كان توافقه مع التيار العلماني أقرب.

ثانياً: تأكيد نتيجة أخرى يستلزمها الأمر الأول، وهي أن سرديتين كبيرتين سادتا العالم العربي ردحا طويلا من الزمن قد أصههما الوهن ودبّ في جسدهما الترهل، هاتان السرديتان هما سردية العلمانية بالمعنى الأنف الذكر تاركة مكانها شيئاً فشيئاً لنظرية جديدة في التفسير هي نظرية "المجتمع ما بعد العلماني"، وسردية "الإسلاموية" التي تعني فيما تعنيه سيطرة الدين وهيمنته على المجالات الإنسانية، تاركة مكانها رويداً رويداً لاجتهادات مقاصدية جديدة نعتها البعض بـ"ما بعد الإسلاموية".

والهدف من هذا البحث هو محاولة إثارة الانتباه إلى هذه التحولات الجديدة في الحقل المعرفية والفكرية من أجل استثمارها في تحقيق التوافق المنشود بين الكتلتين الأعظم في الوطن العربي قصد التعاون لإنجاز الانتقال نحو الحرية والمجتمع الديمقراطي والدولة المدنية والانعقاد من الاستبداد والفساد اللذين كبلا طاقتنا طويلا.

المراجع المعتمدة:

أولاً: الكتب والمؤلفات.

الدين في الفضاء العمومي المغاربي بعد الحراك العربي:

أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
-الغنوشي، راشد، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام. الدار العربية للعلوم
ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات.

-فينيليسون، ج. جوردن، مقدمة قصيرة جداً: يورجن هابرماس. ترجمة: أحمد
محمد الروبي. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. الطبعة الأولى 2015.

-القديمي، نواف، الإسلاميون سجال الهوية والنهضة: مقاربات في الفكر
والممارسة. المركز الثقافي العربي. الطبعة الثانية 2011.

-كازانوف، خوسيه، الأديان العامة في العالم الحديث. ترجمة: قسم اللغات
الحية والترجمة في جامعة البلمند. المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى بيروت
2015.

-مجموعة مؤلفين، قوة الدين في المجال العام. ترجمة: فلاح رحيم. الناشر: مركز
دراسات فلسفة الدين-بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2013.

-هابرماس، يورغن وجوزف راتسنغر، جدلية العلمنة والعقل والدين. تعريب
وتقديم: حميد لشهب. جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى يناير 2013.

-هروس، حفيظ، سجال الهوية وأثره في الانتقال الديمقراطي في المرحلة
الانتقالية: مصر وتونس دراسة مقارنة. دراسة ضمن كتاب جماعي "الثورات العربية:
عسر التحول الديمقراطي ومآلاته"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
الطبعة الأولى 2018.

-Habermas, Jurgen The structural transformation of the Public sphere: An inquiry into a category of Bourgeois society. Translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence. The MTC press, Cambridge, Massachusetts 1991.

الدوريات والمجلات:

الدين في الفضاء العمومي المغربي بعد الحراك العربي:
أية إمكانات لتحقيق التوافق بين الإسلاميين والعلمانيين..... حفيظ هروس
-مجلة الاستغراب. العدد الثامن، صيف 2017. عدد خاص حول موضوع "ما
بعد العلمانية: الحدث والمفهوم".

*-Fraser, Nancy, Rethinking the public Sphere : A contribution to the critique of
actually existing democracy. In a collective work "Habermas and the public
sphere" edited by: Craig Calhoun. The MIT press, Cambridge, and London, England
1992.*

*-Habermas, Jurgen, L'espace public : 30 ans après. La traduction a été effectuée
par : Philippe CHANIAL, en collaboration avec Tobias STRAUMANN. Quaderni N 18
Automne 1992. pp. 161-191.*

*-Habermas, Jurgen, Religion in the public Sphere. European of philosophy.
Volume 14, Issue 1 April 2006 Pp 1-25.*

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني
التونسي نموذجا..... آية عباس بلغيث

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا

آية عباس بلغيث.

التقديم

تعتبر الديمقراطية التشاركية شكلا من أشكال التدبير المشترك للشأن العام الذي يعتمد على مشاركة السكان في الشأن السياسي ويساهم في مزيد انخراط ومساهمة المواطنين في النقاش العمومي وفي اتخاذ القرار السياسي.

كما تعتبر الديمقراطية التشاركية تمثيا واضحا لتغطية عيوب الديمقراطية التمثيلية التي أثبتت فشلها حيث جعلت من دور المواطن منحصرًا في التصويت والترشح والولوج إلى المجالس المنتخبة محليا ووطنيا في حين الديمقراطية التشاركية تعزز دوره في المشاركة من خلال الاستشارة والتتبع والتقييم حيث يتحول المواطن من مشارك في مناسبات موسمية تبدأ مع كل استحقاق انتخابي وتنتهي معه إلى مشارك دائم ومستمر.

هكذا تمكن الديمقراطية التشاركية من المساهمة في الحد من احتكار السلطة من أقلية منتخبة وتوسيع مساهمة النخب الاجتماعية والمدنية في تدبير الشأن العام وتتيح لجميع المواطنين المساهمة الفعالة والدائمة في مسار القرارات والسياسات العامة.

وقد نادى المجتمع المدني التونسي بتطبيق الديمقراطية التشاركية منذ الثورة ولعل دستور 2014 ومجلة الجماعات المحلية الصادرة في 2018 أكبر دليل على تمكن المجتمع المدني من فرض مبادئ الديمقراطية التشاركية على مستوى القوانين وعلى مستوى الواقع.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

فما مدى تفاعل المجتمع المدني التونسي مع مبادئ الديمقراطية التشاركية وما هي مجالات تطبيق الديمقراطية التشاركية من طرف المجتمع المدني؟

لتحليل هذه الإشكالية سيقع النظر في محور أول على ضمان تطبيق الديمقراطية التشاركية من طرف المجتمع المدني في تونس من خلال البحث في النظام القانوني الذي ينظم المجتمع المدني في تونس (الفصل الأول) ومن خلال بيان الضمانات التي تمكن مؤسسات المجتمع المدني من فرض الديمقراطية التشاركية (الفصل الثاني) ثم الانتقال في محور ثان إلى البحث عن تطبيقات الديمقراطية التشاركية في تونس لندرس تطبيقاتها على مستوى القوانين (الفصل الأول) ثم على مستوى الواقع (الفصل الثاني).

المحور الأول: ضمان تطبيق الديمقراطية التشاركية من طرف المجتمع المدني في تونس

ازداد الاهتمام بحركات المجتمع المدني في تونس وترسخ دوره في إرساء معالم النظام الديمقراطي بعد الثورة التونسية¹ حيث عرف المجتمع التونسي ازدياد الوعي بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ورغبة في الحصول على حريات وحقوق أكبر وسعياً لممارسة نوع من الرقابة على السلطة والحكومات المتعاقبة.

الفصل الأول: النظام القانوني الذي ينظم المجتمع المدني في تونس

يعرف المجتمع المدني بكونه "المجتمع المؤسسي المنظم الذي يقوم على نسيج من التنظيمات السياسية والمهنية والجمعيات الفكرية والثقافية والاجتماعية ويكفل للأفراد والجماعات المساهمة في الحياة العامة عن قناعة واختيار ومسؤولية"²

¹- التي حصلت في 14 جانفي 2011

²- رضا خماسم "حقوق الإنسان والمجتمع المدني" مجلة القضاء والتشريع ديسمبر 1998 ص 27

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجاً..... آية عباس بلغيث

يتمثل المجتمع المدني إذاً في مجموعة من الأشخاص المنظمة في إطار مؤسسات مدنية لا تمارس السلطة، ولا تهدف للوصول إليها، ولا تسعى لتحقيق الربح الاقتصادي، بل تسعى للمساهمة الفاعلة في صياغة القرارات خارج المؤسسات السياسية وتعزيز التحول الديمقراطي في إطار الالتزام بمعايير الاحترام والتراضي والتسامح السياسي والفكري وقبول الاختلاف والتعددية وإدارة الاختلافات والصراعات إدارة سلمية.

لذا حتى يكون فاعلاً يجب أن يتوفر في المجتمع المدني مجموعة من المقومات والإطار القانوني حتى يتمكن من الاضطلاع بمهامه.

الفقرة الأولى: مقومات المجتمع المدني

بصفته شكلاً من أشكال التنظيم في المجتمع يجب أن تتوفر في المجتمع المدني مجموعة من المقومات أهمها:

- الركن التنظيمي المؤسسي

حيث يضم المجتمع المدني مجموعة من المنظمات والمؤسسات التي يؤسسها الأفراد، أو ينضمون إليها بمحض إرادتهم، مثل: الأحزاب السياسية، والنقابات العمالية والمهنية، والنوادي، والاتحادات، والجمعيات الأهلية، علماً أن كل هذه المؤسسات تعبر عن فئات وتكوينات وشرائح اجتماعية مختلفة، وهي تعمل من أجل تحقيق مصالحها المعنوية والمادية، ثمّ الدفاع عنها سواء في مواجهة الدولة، أو في مواجهة المؤسسات الأخرى.

- الفعل التطوعي الحر:

حتى يتمكن الفرد من الانخراط في المجتمع المدني يجب أن يكون مشبعاً بالإرادة والعطاء والعمل التطوعي كما يمكنه الانتماء إلى أكثر من مؤسسة من مؤسسات

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجاً..... أية عباس بلغيث

المجتمع المدني، كأن يكون عضواً في نقابة مهنية وفي نفس الوقت في حزب سياسي وفي اتحاد رياضي، علماً أن الانتماء إلى المجتمع المدني يكون بمحض إرادتهم.

-الاستقلالية عن الدولة:

تمتع مؤسسات المجتمع المدني ومنظماتها بالاستقلالية الحقيقية عن سلطة الدولة، سواء في النواحي الإدارية، والمالية، والتنظيمية وعدم السعي إلى تحقيق الربح لا تقوم مؤسسات المجتمع المدني على أساس تجاري هدفه الربح، لأن هدفها الأساسي هو حماية المصالح المعنوية والمادية لأعضائها، علماً أن المؤسسات التي تجني أرباحاً مالية لا توزعها على أعضائها، وإنما تستعملها في دعم نشاطاتها وتوسيعها.

-الإطار القيمي

يجب أن يكون العمل في هذه المجموعات على أساس مجموعة من المعايير والقيم التي تلتزم فيها المؤسسات والمنظمات، سواء في إدارة العلاقات فيما بينهما وبين الدولة أم فيما بينها هي نفسها ومن الأمثلة على هذه المعايير: الاحترام المتبادل، والتسامح، والقبول بالتعدد، واحترام القوانين.

الفقرة الثانية: الإطار القانوني

تعتبر الجمعيات المكون الأساسي للمجتمع المدني فهي حلقة وصل بين الفرد والسلطة وهي التي تبلغ صوته لذلك ينشط المجتمع المدني عادة في إطار جمعيات.

يعرف القانون التونسي الجمعيات¹ بكونها "اتفاقية بين شخصين أو أكثر يعملون بمقتضاها وبصفة دائمة على تحقيق أهداف باستثناء تحقيق أرباح"² وقد

¹-المرسوم عدد 88 لسنة 2011 مؤرخ في 24 سبتمبر 2011 المتعلق بتنظيم الجمعيات.

²-الفصل 2 من المرسوم المتعلق بتنظيم الجمعيات.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... آية عباس بلغيث

اعتمد المشرع بخصوص نشأة الجمعيات على مبدأ التصريح¹ وهذا عوضا على مبدأ الترخيص الذي كان معمولا به في تونس ما قبل الثورة حيث كانت الجمعيات لا تنشأ إلا بالترخيص وهو ما كان يحد من عددها وفعاليتها دورها. في حين يعطي نظام التصريح للمواطنين الحرية في تكوين الجمعيات.

يعطي المرسوم المتعلق بالجمعيات الحق لكل شخص طبيعي لا يقل سنه عن 16 سنة² ولا يضطلع بمسؤولية داخل الأحزاب³ أن يؤسس جمعية مهما كان نشاطها شرط أن تحترم الجمعية المنشأة في نظامها الأساسي وفي نشاطها وتمويلها مبادئ دولة القانون والديمقراطية والتعددية والشفافية والمساواة وحقوق الإنسان كما ضبقت بالاتفاقيات الدولية المصادق عليها من طرف الجمهورية التونسية⁴.

ويحجر على الجمعية أن تعتمد في نظامها الأساسي أو في بياناتها أو في برامجها أو في نشاطها الدعوة إلى العنف والكراهية والتعصب والتمييز على أسس دينية أو جنسية أو جهوية⁵. ويمكن أن نلاحظ بهذا الخصوص أن هذه الضوابط هي متعددة لكنها واسعة وفضفاضة تحتاج لمزيد من التدقيق لأنها قد تسند للسلطة التنفيذية سلطة تقديرية واسعة لتفسيرها حسب أهوائها خاصة مع عدم وجود تعريف واضح من المشرع

كما يحجر عليها أن تمارس الأعمال التجارية لغرض توزيع الأموال على أعضائها للمنفعة الشخصية أو أن تجمع الأموال لدعم أحزاب سياسية أو مرشحين مستقلين

¹-الفصل 10 من المرسوم المتعلق بتنظيم الجمعيات.

²-الفصل 8 من المرسوم المتعلق بتنظيم الجمعيات.

³-الفصل 9 من المرسوم المتعلق بتنظيم الجمعيات.

⁴-الفصل 3 من المرسوم المتعلق بتنظيم الجمعيات.

⁵-الفصل 4 من المرسوم المتعلق بتنظيم الجمعيات.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

إلى انتخابات وطنية أو جهوية أو محلية وحتى تتمكن الجمعية من أداء دورها على أكمل وجه مكنها المشرع من عدة حقوق منها¹

- الحق في الحصول على المعلومات.

- حق تقييم دور مؤسسات الدولة وتقديم مقترحات لتحسين أداؤها.

- حق إقامة الاجتماعات والتظاهرات والمؤتمرات وورشات العمل وجميع الأنشطة المدنية الأخرى.

- حق نشر التقارير والمعلومات وطبع المنشورات واستطلاع الرأي.

كذلك حجر المشرع على السلطات العمومية عرقلة نشاط الجمعيات أو تعطيله بصفة مباشرة أو غير مباشرة². وهذا ما يثبت رغبة المشرع في تحرير الجمعيات من الضغوطات التي تتعرض لها من طرف السلطة خلال قيامها بمهامها. إضافة إلى ذلك وفر المشرع لهذه الجمعيات مجموعة من الضمانات في إطار التنصيص على الديمقراطية التشاركية.

الفصل الثاني: الضمانات التي تمكن مؤسسات المجتمع المدني من فرض الديمقراطية التشاركية

لا تزال مؤسسات المجتمع المدني في تونس حديثة النشأة مقارنة بالدول الغربية وتجربتها في غمار الحياة السياسية لا تزال حديثة ومحدودة، كما أن العديد من الجمعيات لا تزال تتصف بالمحدودية بالمقارنة مع التزايد المذهل لعدد الجمعيات في السنوات الأخيرة، إلا أن هذا العدد لا يتناسب ونشاطها على المستويات المحلية إلا أنهما أن هذا العمل الجماعي يستوجب مجموعة من النصوص القانونية التي تساهم

¹-الفصل 5 من المرسوم المتعلق بتنظيم الجمعيات.

²-الفصل 6 من المرسوم المتعلق بتنظيم الجمعيات.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

في خلق مناخ من الحريات إضافة إلى النصوص القانونية التي تحفظ له النفاذ إلى المعلومة حتى يتمكن من الاستفادة منها وبلورتها في مشاريع أساسية .

الفقرة الأولى ضمان النفاذ إلى المعلومة.

يضمن هذا المبدأ لكل شخص طبيعي أو معنوي الحق في النفاذ إلى المعلومة وذلك في إطار تعزيز مبدأ الشفافية والمساءلة إضافة إلى تحسين جودة المرفق العمومي ودعم الثقة في الهياكل العمومية ودعم مشاركة العموم في وضع سياسات العمومية ومتابعتها وتنفيذها وتقييمها¹.

والغاية من هذا القانون تكريس الحق في الحصول على أي معلومة مدونة مهما كان تاريخها أو شكلها والتي تنتجها أو تحصل عليها الهياكل الخاضعة لأحكام هذا القانون في إطار ممارسة نشاطها² وهي : رئاسة الجمهورية وهيكلها، رئاسة الحكومة وهيكلها، مجلس نواب الشعب وهيكله، الوزارات ومختلف الهياكل تحت الإشراف بالداخل والخارج، البنك المركزي، المؤسسات والمنشآت العمومية وتمثيلياتها بالخارج، الهياكل العمومية المحلية والجهوية، الجماعات المحلية، الهيئات القضائية، المجلس الأعلى للقضاء، المحكمة الدستورية، محكمة المحاسبات، الهيئات الدستورية، الهيئات العمومية المستقلة، الهيئات التعديلية المنظمات والجمعيات وكل الهياكل التي تنتفع بتمويل عمومي³ . ولا يحول إيداع الوثائق المتضمنة للمعلومة بالأرشيف دون الحق في نفاذها⁴.

¹ -الفصل 1 من قانون أساسي عدد 22 لسنة 2016 مؤرخ في 24 مارس 2016 المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

² -الفصل 3 من القانون الأساسي المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

³ -الفصل 2 من القانون الأساسي المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

⁴ -الفصل 4 من القانون الأساسي المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... آية عباس بلغيث

كما يتضمن هذا القانون مجموعة من المعلومات والنصوص التي يجب على الإدارة نشرها للعموم منها السياسات والبرامج التي تهتم العموم، قائمة مفصلة في الخدمات التي يسديها للعموم والشهادات التي يسلمها للمواطنين، النصوص القانونية والترتيبية والتفسيرية المنظمة لنشاطه إضافة إلى المعلومات المتعلقة ببرامجه وانجازاته...¹.

يمارس حق النفاذ إلى المعلومة من طرف أي شخص يطلب ذلك سواء كان طبيعياً أو معنوياً دون تعليل أو مصلحة يكفي تقديم مطلب كتابي يتضمن هوية المعني وتحديد الوثيقة الإدارية المطلوبة وكيفية النفاذ إليها ويكون ذلك إما بالاطلاع عليها على عين المكان أو بالحصول على نسخة ورقية أو الكترونية.²

ويجب أن يكون الرد الإداري في أجل 15 يوماً³. في صورة رفض الإدارة ذلك يمكن الطعن في قرار الرفض الضمني أو الصريح بواسطة مطلب تظلم أمام رئيس الهيكل العمومي الذي يجب عليه الرد على المطلب في أجل 10 أيام الموالية لمطلب التظلم⁴ وفي صورة الرفض أو عدم الرد في الأجل إمكانية الطعن في قرار رئيس الهيكل العمومي لدى هيئة النفاذ إلى المعلومة ابتدائياً⁵ ثم لدى المحكمة الإدارية استئنافياً⁶ يتبين مما سبق أهمية حق النفاذ إلى المعلومة في إعلام المواطن بما يحدث داخل أسوار الإدارة وبالتالي يمكنه المشاركة في العمل الإداري من خلال إبداء رأيه مباشرة أو عن طريق مؤسسات المجتمع المدني.

¹-الفصل 6 من القانون الأساسي المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

²-الفصل 9 من القانون الأساسي المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

³-الفصل 32 من القانون الأساسي المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

⁴-الفصل 29 من القانون الأساسي المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

⁵-الفصل 30 من القانون الأساسي المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

⁶-الفصل 31 من القانون الأساسي المتعلق بالحق في النفاذ إلى المعلومة.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

لكن بالرغم من الضمانات التي وضعها المشرع لتكريس هذا الحق إلا أن تطبيقاته لا تزال محتشمة ولذلك لانعدام ثقافة الشفافية في الإدارة بصفة عامة وعدم تكوين الإداريين المكلفين بالإعلام داخل الإدارات التونسية. حيث تلجأ الإدارة لإعلام طالب النفاذ بعدم اختصاصها رغم قدرتها على إحالة الملف إلى الهياكل الراجعة لها.

إضافة إلى ضمان النفاذ إلى المعلومة يجب أن تضمن الدولة للمواطنين حدا أدنى من الحريات حتى يتسنى لهم العمل في إطار الجمعيات.

الفقرة الثانية ضمان حد أدنى من الحقوق والحريات.

أكد الدستور التونسي ومنذ توطنته على المبادئ والأسس التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم في تونس وهي التأسيس لنظام حكم جمهوري تشاركي في إطار دولة مدنية السيادة فيها للشعب عبر التداول السلمي على الحكم والفصل بين السلطات والتوازن بينها وعبر حماية حق التنظيم القائم على التعددية وحياد الإدارة والحكم الرشيد كما نصت على ضمان الدولة علوية القانون واحترام الحريات وحقوق الإنسان والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين والمواطنات.

هذه الحقوق والحريات عديدة في الدستور التونسي منها ما يتعلق بضمان حرية المواطن حتى يتمكن من العمل السياسي و بالتالي المشاركة في الحكم وهي حرية الرأي والفكر والتعبير والإعلام والنشر حيث لا يجوز ممارسة رقابة مسبقة على هذه الحريات¹ إضافة إلى حرية الاجتماع والتظاهر السلميين² ومنها ما يتعلق بضمان حرية العمل السياسي أي مجموعة الضمانات الدستورية لتشريك المواطن في الحكم وهي ضمان حرية تكوين الأحزاب والنقابات والجمعيات التي يجب أن تلتزم في أنظمتها

¹-الفصل 31 من الدستور التونسي لسنة 2014

²-الفصل 37 من الدستور التونسي.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... آية عباس بلغيث

الأساسية و في أنشطتها بأحكام الدستور و القانون و بالشفافية المالية و بنبذ العنف

1

كذلك أقر الدستور التونسي ضرورة تشريك المرأة في الحياة السياسية من خلال ضمان تمثيليتها في المجالس المنتخبة² والسعي إلى تحقيق التناصف بين المرأة والرجل في المجالس المنتخبة³.

كما أعطى الدستور التونسي للشباب أهمية خاصة في الحياة الاجتماعية والسياسية حيث أقر في الفصل 8 أن الشباب "قوة فاعلة في بناء الوطن" وتحرص الدولة على توفير الظروف الكفيلة بتنمية قدراته وتعمل على تحمله المسؤولية وعلى توسيع إسهامه في التنمية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

الفقرة الثالثة ضمانات الهياكل الدستورية

هي ضمانات الهياكل الدستورية المتخصصة وتتمثل في الهيئات الدستورية المستقلة والمحدثة بالبواب السادس من الدستور والتي تعمل على دعم الديمقراطية وحماية الحريات وحقوق الإنسان وخاصة منها هيئة حقوق الإنسان التي نص عليها الفصل 128 من الدستور والتي تراقب احترام حقوق الإنسان والحريات وتعمل على تعزيزها كما تحقق في حالات انتهاكاته لتسويتها أو إحالتها على الجهات المعنية إضافة إلى ذلك يمكنها اقتراح ما تراه مناسبا لتطوير منظومة حقوق الإنسان. كذلك هيئة الانتخابات التي تتولى تنظيم الانتخابات و ضمان سلامة المسار الانتخابي كما تسهر على ضمان التشاركية في الحياة السياسية وتنظر في الخروقات التي قد تشوب العملية الانتخابية.

¹ - الفصل 35 من الدستور التونسي.

² - الفصل 34 من الدستور التونسي..

³ الفصل 46 من الدستور التونسي .

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني
التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

المحور الثاني تطبيقات الديمقراطية التشاركية في تونس.

يرتبط نجاح الديمقراطية التشاركية بمدى القدرة على إشراك المواطنين في عملية اتخاذ القرارات الهامة والوقوف على مدى تجسيدها في الواقع لذا وجب التنصيص عليها في النصوص القانونية الهامة.

الفصل الأول: تطبيقات الديمقراطية التشاركية على مستوى القوانين

ساهم المجتمع المدني في تونس في الضغط على الحكومات وعلى المجلس التأسيسي لتكريس مبادئ الديمقراطية التشاركية في الدستور التونسي في مرحلة أولى ثم في القانون في مرحلة ثانية وذلك بتخصيص قانون للجماعات العمومية أقر فيه تطبيقات الديمقراطية التشاركية في تونس.

الفقرة الأولى: تطبيقات الديمقراطية التشاركية على مستوى الدستور

بالنسبة للدستور التونسي يمثل هذا الأخير الأساس العام لفرض المبادئ بصفته أعلى القوانين وذلك من خلال تنصيبه على عدد من المبادئ العامة مثل مبدأ الحوكمة المفتوحة.

من هذا المنطلق أقر الفصل 139 من الدستور وجوب اعتماد "الجماعات المحلية آليات الديمقراطية التشاركية ومبادئ الحوكمة المفتوحة لضمان إسهام أوسع للمواطنين وللمجتمع المدني في إعداد برامج التنمية والتهيئة الترابية ومتابعة تنفيذها طبقا لما يضبطه القانون".

من خلال هذا الفصل استجاب المشرع إلى مطلب أساسي من مطالب المجتمع وهي وجوب تطبيق آليات الديمقراطية التشاركية ومبادئ الحوكمة المفتوحة بحيث يكون المجتمع المحلي أكثر مسؤولية ويمارس أدوارا أكثر إيجابية في العملية التنموية.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... آية عباس بلغيث

إضافة إلى ذلك حرص المشرع على تدعيم أوجه التعاون والتشارك بين البلديات وهيكل المجتمع المدني من أفراد ومنظمات وجمعيات مما يمكن من تبادل الخبرات تحقيقا لغايات مشتركة ترمي إلى الاستجابة لحاجيات السكان، إلا أن هذا الفصل لم يبين ما المقصود بالديمقراطية التشاركية ولا آلياتها.

هنا يأتي دور القانون الذي يطبق ما جاء بالدستور و الضغط الذي يمارسه المجتمع المدني حتى لا تبقى هذه المبادئ حبرا على ورق فقد قام المجتمع المدني التونسي بالضغط على مجلس النواب لتكييف ما جاء في الدستور في نص قانوني واضح وهو مجلة الجماعات العمومية التي صدرت في 2018 وتم فرض تطبيق هذه المبادئ في هذه المجلة حيث تم تخصيص قسم كامل بعنوان " في الديمقراطية التشاركية و الحوكمة المفتوحة"¹ تضمن جملة من الآليات والإجراءات التي تمكّن من إشراك المجتمع المدني والمواطنين عموما في صنع السياسات العامة وتمتين الدور الذي يلعبونه في اتخاذ القرارات المتعلقة بتدبير الشأن العام عن طريق التفاعل المباشر مع السلطات القائمة، سواء على الصعيد الوطني أو على الصعيد المحلي.

الفقرة الثانية: تطبيقات الديمقراطية التشاركية على مستوى مجلة الجماعات المحلية

أقر الفصل 29 من المجلة وجوب أن تخضع البرامج التنموية إلى آليات الديمقراطية التشاركية إضافة إلى أنه لا يمكن إعدادها إلا بعد استيفاء إجراء مشاركة فعلية للمتساكنين ومنظمات المجتمع المدني.

هذه الآليات هي الإعلام والاستفتاء والمبادرة الشعبية.

¹ القسم الخامس من قانون الجماعات المحلية

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

بالنسبة للإعلام ونعني به إعلام المواطنين بمضمون القرارات التي تتخذها الجماعات المحلية ويقع التفريق هنا بين الإعلام المسبق والإعلام اللاحق: الإعلام المسبق الذي يحصل قبل اتخاذ القرارات لمعرفة رأي مجموع المواطنين ومكونات المجتمع المدني والتحاور بشأن القرار المزمع اتخاذه وقد أقرت المجلة¹ التزام الجماعة المحلية "باتخاذ كل التدابير لإعلام المواطنين ومنظمات المجتمع المدني مسبقا بالسياسات العامة والبرامج التنموية وضمان مشاركتهم". أما الإعلام اللاحق فهو يتعلق بالقرارات التي تم اتخاذها ولذلك أكدت المجلة على وجوب "نشر القرارات الترتيبية للجماعات المحلية بالجريدة الرسمية للجماعات المحلية ويتم تعليقها بمقر الجماعة المحلية ونشرها على موقعها الإلكتروني"².

بالنسبة للآلية الثانية وهي الاستفتاء الشعبي تتميز هذه الآلية بكونها تضمن حق تشريك جميع المواطنين (المؤهلين للإدلاء بأصواتهم) بدون استثناء، وبالتالي فإن قاعدة المشاركة فيها هي الأوسع على الإطلاق. لذا مكن الفصل 31 من المجلة مجلس الجماعة المحلية "بناء على مبادرة رئيس الجماعة المحلية أو من ثلث أعضاء المجلس أن يقرر استفتاء المتساكنين حول إعداد برامج وانجاز مشاريع تتعلق باختصاصاتها بموافقة أغلبية ثلثي أعضاء المجلس".

"كما يمكن لعشر المتساكنين المقيمين بالجماعة المحلية اقتراح تنظيم استفتاء في صورة موافقة أغلبية أعضاء المجلس"³. وتكون نتائج الاستفتاء ملزمة⁴ إلا أن الاستفتاء كتقنية مكلف جدًا للجماعة المحلية من الناحية التنظيمية وبالتالي لا يتم اللجوء إليه إلا نادرا وفي قضايا هامة جدا لذا تقرر أن "تحمل نفقات تنظيم الاستفتاء

¹ الفصل 29 فقرة 3 من قانون الجماعات المحلية

² - الفصل 28 من قانون الجماعات المحلية.

³ - الفصل 31 من قانون الجماعات المحلية.

⁴ - الفصل 33 من قانون الجماعات المحلية.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... آية عباس بلغيث

على ميزانية الجماعة المحلية ويتعين توفر الاعتمادات قبل الشروع في تنظيمها تحت إشراف الهيئة العليا المستقلة للانتخابات¹ وذلك لتسهيل الالتجاء إلى هذه الآلية. من جهة أخرى، لا يتيح الاستفتاء هامشا كبيرا للتفاعل، فالمواطن عادة حينما يدلي بصوته إما يقرّ أو يرفض (نعم أو لا) الإجراء موضوع الاستفتاء دون أن تكون له القدرة على تقديم مقترحات أو تعديلات إضافية

بالنسبة للمبادرة الشعبية هي آلية اقتراح متاحة لأي مواطن يستطيع من خلالها الإدلاء برأيه.

هذه الآلية لا تضمن مشاركة شعبية واسعة فحسب، بل تركز أيضا روح المبادرة لدى المواطنين فيقترحون المسائل التي يرونها مهمة بالنسبة لهم والتي قد لا تكون حاضرة في برامج الجماعات المحلية. كرست مجلة الجماعات المحلية هذه الآلية حيث أوجب أن "تمسك الجماعة المحلية وجوبا سجلا خاصا بأراء المتساكنين"².

إن آفاق العمل البلدي واسعة لذا وجب اتباع كل هذه الآليات لتحقيق التنمية المحلية والمساهمة في نشأة المواطن الواعي والمشارك في الشؤون البلدية وفي صنع القرار والمراقب في نفس الوقت حتى يتمكن محاسبة المسؤولين على فسادهم إن وجد. بالتالي يتمكن المجتمع من الاستخدام الأمثل لطاقاته وقدرات أفراد له للنهوض بالبلاد.

¹ - الفصل 33 من قانون الجماعات المحلية.

² - الفصل 30 من قانون الجماعات المحلية.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني
التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

الفصل الثاني: تطبيقات الديمقراطية التشاركية على مستوى الواقع.

لضمان نجاح الديمقراطية التشاركية وجب العمل على إشراك كل المعنيين من جمعيات مدنية وفاعلين ومهنيين ونقائيين وقطاع خاص في كل السياسات العمومية في جميع المراحل ابتداء من مرحلة التشخيص مرورا بمرحلة إعداد القرارات والسياسات وتبنيها واعتمادها وتنفيذها ومتابعتها، وتبرز مشاركة المجتمع المدني على مستوى الواقع من خلال المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والضغط على صانعي القرار في البلاد لما فيه مصلحة الجميع.

وحتى يتمكن المجتمع المدني من أن يكون عنصرا فاعلا في المساهمة في التنمية على المستوى الوطني والمحلي وجب إفراده بوسائل مشاركة في العمل السياسي سواء كان ذلك بصفة مباشرة أو غير مباشرة من ذلك السعي إلى تطوير أداء المجالس المنتخبة من خلال محاولات تشريك المرأة والشباب في العمل السياسي ومن خلال مراقبة نزاهة المسار الانتخابي.

الفقرة الأولى تطوير أداء المجالس المنتخبة.

يشارك المجتمع المدني في التأثير على أداء المجالس المنتخبة سواء كان ذلك بخصوص المجلس النيابي وبالتالي يمثل قوة اقتراحية وقوة ضغط في صياغة القوانين أو بخصوص المجالس البلدية ويؤثر في هذه الحالة على المشاريع التنموية التي تهرمجها الجماعة المحلية في ترابها.

وبذلك يوفر المجتمع المدني شراكة حقيقية بين ممثلي هذه المجالس والمواطنين من خلال استدعائهم لحضور المداولات وإعطائهم الفرصة للإدلاء بأرائهم مما يسهل عملية اقتراح الحلول وذلك سواء بصفتهم مواطنين أو منتمين لجمعيات مختصة.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

تبرز قيمة العمل الجمعياتي في قوته الاقتراحية الفعالة والمنظم التي تساهم في تفعيل التنمية الشاملة والمستدامة وفي العمل على تحقيق التنمية البشرية. هاته الجمعيات فرضت لنفسها مكانة متميزة في التنمية المحلية والوطنية وفي صنع السياسات والقرارات العمومية وبالتالي في التمثلي نحو الديمقراطية التشاركية.

وقد منحت جائزة نوبل للسلام لسنة 2015 لما يسمى بالرباعي الراعي للحوار في تونس أي لمجموعة من المنظمات التابعة للمجتمع المدني والمتكونة من الاتحاد العام التونسي للشغل نقابة أرباب العمل الرابطة التونسية لحقوق الإنسان ونقابة المحامين وذلك للدور الذي قامت به هذه المنظمات للحد من المشاكل الاجتماعية في البلاد والخروج بحلول سياسية.

إضافة إلى ذلك ولضمان تطوير أداء المجالس المنتخبة النيابية والبلدية سعى المجتمع المدني إلى تشريك المرأة والشباب في الحياة السياسية وتكريس أكبر قدر من التمثيلية والمشاركة لهم.

أ- تشريك المرأة في الحياة السياسية

شهد دور المرأة في المشاركة في الحياة السياسية اتساعا ملحوظا في تونس بعد الثورة حيث انخرطت النساء بقوة في الحياة الاجتماعية والسياسية عبر خلق العديد من الجمعيات التي تنشط في مجال المساواة في الفرص والحقوق بين النساء والرجال¹.

وقد راهنت جل هذه الجمعيات على تعبئة النساء وتوعية الرأي العام والسياسيين لحقوق وحاجيات هذه الأخيرة بالإضافة إلى الحشد من أجل إدراج المساواة في الإصلاحات القانونية الجارية. وقد توصلت المرأة إلى فرض إدراج التناسف في القانون الانتخابي بوصفه آلية تسمح بتطوير تمثيلية النساء في الهيئات السياسية

¹ سجل مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة سنة 2013 وجود 700 جمعية نسائية من 16000 جمعية مسجلة بالبلاد.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

حيث أقر الفصل 24 من القانون الانتخابي¹ " تقدم الترشيحات على أساس مبدأ التنافس بين النساء والرجال وقاعدة التناوب بينهم داخل القائمة ولا تقبل القائمة التي لا تحترم هذا المبدأ إلا في حدود ما يحتمه العدد الفردي للمقاعد المخصصة لبعض الدوائر."

وهكذا بلغ عدد النساء اللواتي فزن بمقاعد خلال الانتخابات التشريعية لسنة 2014 في تونس 67 امرأة أي بنسبة 35 في المائة من أعضاء مجلس النواب.

ثم في 2018 وقع التركيز من طرف المجتمع المدني على مزيد مشاركة المرأة في القوائم المترشحة للانتخابات البلدية ووقع تنقيح القانون الانتخابي بإضافة التنافس الأفقي إلى جانب التنافس العمودي حيث أقر الفصل 49 تاسعا² "تقدم الترشيحات لعضوية المجالس البلدية والجهوية على أساس مبدأ التنافس بين النساء والرجال وقاعدة التناوب بينهم داخل القائمة. ولا تقبل القوائم التي لا تحترم هذه القاعدة.

كما تقدم الترشيحات لعضوية المجالس البلدية والجهوية على أساس مبدأ التنافس بين النساء والرجال في رئاسة القوائم الحزبية والائتلافية التي تترشح في أكثر من دائرة انتخابية ولا تقبل قوائم الأحزاب أو الائتلافات التي لا تحترم هذه القاعدة في حدود عدد القوائم المخالفة ما لم يقع تصحيحها في الآجال القانونية التي تحددها الهيئة للتصحيح"

¹ القانون الأساسي عدد 16 لسنة 2014 المؤرخ في 26 ماي 2014 المتعلق بالانتخابات والاستفتاء

² القانون الأساسي عدد 7 لسنة 2017 مؤرخ في 14 فيفري 2017 يتعلق بتنقيح وإتمام القانون الأساسي عدد 16

لسنة 2014 المؤرخ في 26 ماي 2014 المتعلق بالانتخابات والاستفتاء

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

بتطبيق هذا الفصل في الانتخابات البلدية في 2018 بلغ عدد النساء الفائزات¹ 3385 أي ما يعادل 47% من مجموع الفائزين حسب الهيئة العليا المستقلة للانتخابات. هذا الحضور للمرأة هو نتيجة لمحاولة جديدة من طرف المجتمع المدني² الذي عمل على محاولة ترسيخ المساواة بين الجنسين خاصة على الصعيد السياسي وتشجيع المرأة على تقلد مناصب قيادية وتحسين مشاركتها كما ونوعا في الحياة السياسية. كما عمل المجتمع المدني على تشجيع حضور المرأة في الانتخابات كناخبة وكمرشحة وكملاحظة.

يهدف مبدأ التناضف إلى التأثير على الرأي العام بأهمية مشاركة المرأة في الحياة السياسية والاجتماعية وتواجدها في مواقع السلطة العليا وفي مراكز القرار لكن يجب أن يكون منح الفرصة للمرأة على أساس مبدأ الكفاءة لا غير وهو ما غاب في بعض الأحيان في الانتخابات لأن وضع أسماء النساء على قوائم كان صوريا بالنسبة لبعض الأحزاب التي تعتمد في عملها على الرجال ولم تعمل على تعزيز دور المرأة في المجتمع أو لم تؤمن به. لذا وجب على المرأة السعي لإثبات وجودها في المجتمع بمزيد الانخراط في العمل الجمعياتي.

ب- تشريك الشباب في الحياة السياسية

إن العمل السياسي يقتضي إيجاد السبل لضمان استقرار الكيانات السياسية وقدرتها على التجدد الداخلي ولا يكون هذا بغير بناء جيل قادر على تحمل المسؤوليات والسير بالبلاد نحو الأفضل.

في هذا الإطار أقر الدستور التونسي بدور الشباب كقوة فاعلة في بناء المجتمع وساهم في تشريكه في الحياة السياسية من ذلك إقرار إمكانية الانتخاب لكل مواطن

¹ مقابل 3805 من الرجال

² من أهم الجمعيات الناشطة في هذا الميدان جمعية أصوات نساء ورابطة الناخبات التونسيات.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

تونسي بلغ من العمر ثماني عشرة سنة كاملة¹ والترشح لعضوية مجلس نواب الشعب للبالغين من العمر 23 سنة كاملة² والترشح لرئاسة الجمهورية للبالغين من العمر خمس وثلاثون سنة على الأقل³ طبعا مع إضافة بعض الشروط الأخرى.

كما أقر القانون الانتخابي في الفصل 49 عاشر⁴ ضرورة أن تحتوي القوائم المترشحة من بين الثلاثة الأوائل فيها مترشحة أو مترشح لا يزيد سنّه عن خمس وثلاثين سنة يوم تقديم مطلب الترشح.

وضرورة أن تضمّ من بين كل ستة مترشحين تباعا في بقية القائمة، مترشحة أو مترشح لا يزيد سنّه عن خمس وثلاثين سنة يوم تقديم مطلب الترشح وتسقط القائمة التي لا تحترم هذه الشروط.

رغم هذه القوانين ورغم الصبغة الشبابية التي اكتسبتها الثورة التونسية والتي تحمل في طياتها رغبة في تأسيس دولة الحقوق والمواطنة التي يشارك فيها الجميع يلاحظ عزوف الشباب التونسي على المشاركة في الحياة السياسية وذلك لابتعاد السياسيين عن تحقيق أهداف الشباب التونسي.

وهكذا تبقى كل هذه الإجراءات على أهميتها مجرد خطوات قد يغلب عليها الجانب الشكلي من الناحية الواقعية حيث مازالت الأحزاب السياسية التونسية خاضعة في كياناتها وتركيبها القيادية للجيل القديم، فمعظم قيادات الأحزاب السياسية التونسية تنتمي إلى شريحة عمرية تجاوزت الستين وهو ما منع الشباب من

¹-الفصل 54 من الدستور التونسي.

²-الفصل 53 من الدستور التونسي.

³-الفصل 74 من الدستور التونسي .

⁴-قانون أساسي عدد 7 لسنة 2017 مؤرخ في 14 فيفري 2017 يتعلق بتنقيح وإتمام القانون الأساسي عدد 16 لسنة 2014 المؤرخ في 26 ماي 2014 المتعلق بالانتخابات والاستفتاء.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

تولي مناصب قيادية والتأثير على الخيارات المركزية للتنظيمات السياسية مما تسبب في تهرب الشباب من الانخراط في الشأن العام مثل المشاركة في الانتخابات.

لكن هذا لا ينفي وجود مبادرات على الأرض لنشاط سياسي شبابي يجد تعبيراته، خاصة في تحركات احتجاجية على الأرض ومطالبات بالحق في التشغيل والدعوة إلى محاربة الفساد، غير أنه يظل من الضروري أن تحاول القوى الحزبية ومنظمات المجتمع المدني وقبل هذا وذاك أجهزة الحكم أن توجد الآليات الضرورية لإدماج الشباب في العمل السياسي، لأن توسع حالة العزوف عن المشاركة قد يفضي إلى نتائج وخيمة كأن يتم تحويلهم إلى رصيد احتياطي للانحراف الاجتماعي.

إن أزمة المشاركة السياسية للشباب في الأحزاب السياسية التونسية بعد الثورة تكمن في أن هذه الأخيرة لم تصل بعد إلى درجة النضج وفهم معنى الحزب السياسي في بنيته العميقة باعتباره وبالدرجة الأولى مدرسة للتربية السياسية للمواطن، إضافة إلى ذلك من تطبيقات الديمقراطية التشاركية على مستوى الواقع قيام عدد من الجمعيات بمراقبة الانتخابات التشريعية والرئاسية والبلدية ولعبها دورا هاما في البحث في الخروقات التي حصلت في هذه الانتخابات.

الفقرة الثانية: مراقبة نزاهة المسار الانتخابي.

كلف الدستور التونسي في فصله 126 الهيئة العليا المستقلة للانتخابات بإدارة الانتخابات والاستفتاءات وتنظيمها والإشراف عليها وهي هيئة دستورية لكنها متكونة من أشخاص المجتمع المدني حيث أقر الدستور كونها تتركب من تسعة أعضاء مستقلين محايدين من ذوي الكفاءة والنزاهة وقد أثبتت التجربة أنه يتم اختيارهم من الناشطين في المجتمع المدني.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

إضافة للدور الفاعل الذي تقوم هذه الهيئة تقوم بعض مؤسسات المجتمع المدني¹ بدور هام في توعية المواطنين بأهمية المشاركة في عملية الاقتراع وكيفية والتصدي لمحاولات الغش والتلاعب بالأصوات وتجاوز قانون الحملة الانتخابية. كما تقوم بتدريب عدد من الشبان على ملاحظة ومراقبة سير العملية الانتخابية وقد نجحت هذه المنظمات في إبراز أهمية الانتخابات وضرورة المحافظة على نزاهتها وشفافيتها من خلال كشفهم لكل الاخلالات التي تشوب العملية الانتخابية والتي تسببت في بعض الأحيان في إعادة الانتخابات في بعض المراكز مثل ما حصل في الانتخابات البلدية لسنة 2018.

بناء على ما تقدم يتبين لنا دور المجتمع المدني في الواقع المعيش حيث أصبحت له قوة في توجيه القرارات السيادية ودور فعال في التغيير نحو الأفضل سواء كان ذلك سياسيا أو اجتماعيا وقد أعطت الحكومات المتعاقبة في تونس للمجتمع المدني قيمة كبيرة من ذلك تعيين الحكومة في 2015 وزيراً مكلفاً بالعلاقة بين المؤسسات الدستورية والمجتمع المدني وهو ما يظهر أهميته حيث أصبح واقعا لا يمكن تجاهله.

ختاما يمكن القول إن الديمقراطية التشاركية حاولت معالجة اختلالات الديمقراطية النيابية من خلال إشراك مختلف الفاعلين في المجتمع وذلك من خلال تفعيل دور المجتمع المدني على المستوى المركزي والمحلي وإعطاء دور أكبر للمواطن في إدارة وتسيير الشأن العام.. فعلى المستوى المركزي يتجلى ذلك من خلال إتاحة الفرصة لهذه التنظيمات للمساهمة في التشريع والرقابة. وعلى المستوى المحلي من خلال تعميق اللامركزية والمشاركة في اتخاذ القرارات المحلية وتشريك جميع طوائف المجتمع في المشاركة في اتخاذ القرارات ومن ذلك تشريك المرأة والشباب الذي يجب أن يكون قوة فاعلة في المجتمع

¹-من أهم هذه المنظمات "جمعية مراقبون" " منظمة أنا يقط " منظمة عتيد" و "مرصد شاهد".

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني
التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

لكن رغم ذلك تبقى الديمقراطية التشاركية رهينة وعي المواطن بقيمته ودوره في المشاركة في الحياة الاجتماعية ومدى تطبيق آليات مشاركة المواطن في الحكم وفي الحياة السياسية. فالنتائج لا يمكن أن تكون قيمة إلا إذا توفر الإطار القانوني والمؤسسي اللازمين لتضمن للمواطن اضطلاعاً بدوره في قيام الدولة المدنية.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني
التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

قائمة المراجع

• المجلات القانونية

◀ وليد العربي: "مسار الانتقال الديمقراطي" المجلة القانونية التونسية،
2012، ص 69.

◀ سليم اللغماني: "المجتمع المدني ومتطلباته" المجلة العربية لحقوق الإنسان،
1995، ص 88.

◀ رضا خماسم: "حقوق الإنسان والمجتمع المدني" القضاء والتشريع، ديسمبر
1988 ص 27.

◀ وحيد الفرشيشي "العدالة الانتقالية في تونس" المعهد العربي لحقوق
الإنسان تونس 2012.

• المذكرات

◀ حمادي الرديسي: "مفهوم المجتمع المدني في تونس" مذكرة لنيل شهادة
الدراسات المعمقة كلية الحقوق والعلوم السياسية بتونس 1997.

◀ نسرين معروف: "آليات الديمقراطية التشاركية المحلية"، مذكرة ماجستير
في القانون العام، كلية الحقوق والعلوم السياسية بتونس 2014.

مدى تفاعل المجتمع المدني مع مبادئ الديمقراطية التشاركية: المجتمع المدني
التونسي نموذجا..... أية عباس بلغيث

• القوانين

◀ الدستور التونسي لسنة 2014 الصادر بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية
في 2014/2/10.

◀ القانون الأساسي عدد 29 لسنة 2018 المؤرخ في 9 ماي 2018 المتعلق
بالجماعات المحلية.

◀ القانون الأساسي عدد 22 لسنة 2016 المؤرخ في 24 مارس 2016 تعلق
بالحق في النفاذ الى المعلومة.

◀ المرسوم عدد 88 لسنة 2011 المؤرخ في 24 سبتمبر 2011 المتعلق بتنظيم
الجمعيات

◀ القانون الأساسي عدد 16 لسنة 2014 المؤرخ في 26 ماي 2014 المتعلق
بالانتخابات والاستفتاء.

◀ القانون الأساسي عدد 7 لسنة 2017 مؤرخ في 14 فيفري 2017 يتعلق
بتنقيح وإتمام القانون الأساسي عدد 16 لسنة 2014 المؤرخ في 26 ماي 2014 المتعلق
بالانتخابات والاستفتاء.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية
المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية المدنية المعاصرة

عبد العلي عدنان.

مقدمة:

على الرغم مما قد توجي به عملية الارتباط بين رجل وامرأة بواسطة عقد زواج من بساطة وسهولة، فإننا سنجد دائما من يرفض تبني هذا التصور¹، بحجة الحمولات الدينية والدلالات الرمزية والثقل الاجتماعي والثقافي الذي يواكب -من وجهة نظره - مثل هاته العملية ويؤطرها.

ومن هذا المنطلق، تضرب لنا مؤسسة الزواج وما يرتبط بها من أحكام وآثار ونتائج تندرج ضمن ما يصطلح على تسميته بمنظومة الأحوال الشخصية² أو الأسرة، نموذجا معبرا عن عمق القطيعة الأنثروبولوجية التي تهيمن على إبرام مثل هاته العقود، وترجم التضارب القائم بين المنطق القانوني للدولة المدنية، ونظيره الذي يحكم أنماط إبرام الزواج وحل ميثاقه في عرف الشرائع السماوية.

فالتداول الشرعي والقانوني لجميع القضايا المرتبطة بمجال الأحوال الشخصية، يهيمن عليه إلى حد بعيد الهاجس الأخلاقي والمثالي، من منطلق أن القضايا ذات الصلة به تعتبر أقرب من غيرها إلى مجال "المقدس"، وتستدعي بمجرد إثارتها وبشكل تلقائي-خصوصا لدى المجتمعات المتدينة- البعد الروحي المستمدة غالبا قيمه وتصوراتها الأساسية من الدين.

1-Rude-Antoine Edwige, le mariage des marocains et des vietnamiens en France : contrainte, persuasion ou liberté in Hommes et migrations, Hors dossier, n° 1227, Septembre octobre, 2000, page 77.

2-شهبون عبد الكريم، التشريع والقضاء في المغرب وارتباطه بالتشريع الإسلامي، في الميادين : مجلة الدراسات العلمية في حقول المعرفة الحقوقية والاقتصادية والسياسية، عدد 3، 1988، صفحات 54 و 55.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

وتتأكد راهنية هذا الموضوع ووجاهة إشكالياته، كلما أخذنا بعين الاعتبار انتشار الفكر المدني وتنامي تداعياته الرامية لإعادة النقاش حول متلازماته الرئيسية إلى الواجهة، وأعني بها قضايا العلمانية والحرية والعقلانية، وذلك في أفق التأسيس لتصور جديد، قادر على استيعاب فلسفة المؤسسات ذات المرجعية الدينية، ودمجها الهادئ في قلب المجتمع اللائكي الحدائي الصاعد.

وتزداد مقارنة هذا الموضوع تعقيدا كلما استحضرننا الخصوصية الكبيرة التي تكتسبها جميع العلاقات الأسرية، وتداخلها الشديد مع مكونات الهوية¹، وطغيان طابع الحساسية المفرطة² على جميع مواطن تناولها وتنظيمها، وهيمنة سمة القداسة والحرمة على مختلف مستويات التعاطي معها، وذلك إلى حد اعتبارها لصيقة بشخص الإنسان المتدين وأحواله ومعتقداته الراسخة.

فالتناقض المتنامي بين البعدين المدني والديني على مستوى العالم ككل، ما فتئ يضرب الدليل القاطع على راهنية إشكالية الحدائة والهوية، ويؤكد بما لا يدع مجالا للشك على كون فتيل الجدل الحقوقي والسجال الأيديولوجي على هذا المستوى قابل دوما للاشتعال، وأن ثوابت التدافع الحضاري مرشحة للانتعاش، وذلك من منطلق أن مجال الأحوال الشخصية لا زال وسيبقى إلى إشعار لاحق أرضية للتقاطبات العقائدية بامتياز، وآخر القلاع المستعصية على نمط التفكير الحر، التي لا زال الدين ممسكا بزمام تحصيناتها الأساسية.

1- Gutmann Daniel, Le sentiment d'identité. Etude de droit des personnes et de la famille, éditions : L.G.D.J, collection bibliothèque de droit privé, tome 327, Paris, 2000.

2-برجاوي خالد، قانون الأسرة بالمغرب بين المدونة ومقتضيات الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، في: النساء ودولة الحق والقانون، أشغال الملتقى الدولي المنظم يومي 19 و20 أبريل 2002، بمقر كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، السويسي، الرباط، سلسلة الندوات، رقم 1، كرسي اليونسكو، المرأة وحقوقها، صفحة

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

ولقد صار لزاما والحالة هاته مساءلة المفاهيم الأساسية للدولة المدنية بأبعادها وتشعباتها المختلفة من علمانية وحرية وعقلانية، والبحث عن مدى قابليتها لإنتاج صيغ مرنة قادرة على تحقيق حد أدنى من التعايش، بين مؤسسات الأحوال الشخصية المتشعبة بالحمولة الدينية والبيئة الحقوقية والثقافية المدنية المنسلخة من أي اعتبار لاهوتي، وإدماج تلك المؤسسات واستيعابها بشكل لا يهدد استمرارية ولا استقرار النمط القانوني للمنظومات المدنية السائدة.

وتنجم بالضرورة عن كل ما تقدم الحاجة الماسة والملحة لطرح الإشكالية الرئيسية التالية: إلى أي حد تندمج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية مع سياقات المنظومات القانونية المدنية المعاصرة وبنائها الحقوقية النظرية ومآلاتها العملية والواقعية؟

كما يقتضي الأمر أيضا تفرع إشكاليات ثانوية عن هاته الإشكالية الرئيسية، وذلك كالآتي: ما هي الحدود العملية لقدرة الأنساق المدنية على استيعاب المؤسسات الدينية بنفس علماني محايد؟ وإلى أي مدى تقوى تلك الأنساق على احترام وصور خصوصيات المؤسسات المذكورة دون التراجع عن قيم الحرية والليبرالية التي ترفعها؟ وهل بقيت فعلا الأنساق المدنية وفيه لمنطلقاتها العقلانية بمناسبة تعاطيها مع المؤسسات ذات الحمولة والفلسفة الدينية؟

ومن ثم كان لا بد من محاولة استقصاء مختلف مواطن التنافر المفتعل بين المنطق القانوني المدني والمنطق القانوني الديني، والتماس مساحات إخفاق الاندماج والإدماج بين مؤسسات كلا المنطقتين، وذلك في أفق جرد بعض المؤاخذات التي يعيها المتدينون على المنطق العلماني (المحور الأول)، وتوضيح بعض الإشكالات القانونية التي تسيء - في اعتقادهم - إلى قاموسه الحر والليبرالي (المحور الثاني)، إضافة إلى لفت النظر إلى بعض المغالطات المنطقية التي لا تخدم - من وجهة نظرهم - بناءه المجرد

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

والعقلاني(المحور الثالث)، وذلك في أفق إرساء أرضية واقعية للتعايش البناء بين المؤسسات الدينية ومحيطها المدني الوضعي.

المحور الأول: الإدماج على محك العلمانية.

غالبا ما يعاب على الدولة المدنية في بعدها العلماني تخبطها في حالة نفسية ووجدانية¹ مزمنة² تهيمن على مجمل تصرفات صناع القرار فيها، وتوجه مسار تحركاتهم في اتجاه الإعجاب بالذات بشكل مفرط، والمغالاة في احتقار الآخر والسعي إلى إقصائه³، ناهيك عن محاولة تغذية هذا التصور وتعميقه على مستوى الوظائف الأساسية للدولة، تشريعية كانت أم تنفيذية أم قضائية، أو على مستوى غيرها من الوظائف الثانوية الأخرى، التربوية منها والإعلامية والثقافية... الخ؛ الشيء الذي يتولد معه بالمقابل تعصب عكسي تحركه وتهيمن عليه نفس اعتبارات السيطرة والاستبداد⁴.

وتبعاً لذلك، فإن هاته الحالة النفسية - التي تتطابق مع المشروع الحضاري والتصور الكوني "Conceptions du monde"⁵ الذي تتبناه الدولة المدنية وتسوق له - تتذرع بمصادمة مختلف جوانب نظام الأحوال الشخصية الإسلامي عموماً للتصور

1- نابلسي شاكراً، محامي الشيطان، منشورات: "AIRP"، 2005، صفحة 230.

2- إيشباخرفيليكس وكامل محمد إسماعيل، الفراسة وقوة الحدس، منشورات: "مكتبة العبيكان"، الرياض، 2006، صفحة 55.

3- عليان عبد الله علي، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، منشورات "AIRP"، 2004، صفحة 189.

4- روجيه غارودي ونوري شاكراً، هذه وصيتي للقرن 21: حوارات مع وقائع جلسات محاكمة روجيه غارودي، منشورات "AIRP"، 2007، صفحة 110.

5- راجع بهذا الخصوص: ماكس فيبير، العالم والسياسي، 1919، منشورات "Plon"، 1959، مفهوم "تصورات العالم" "Conceptions du monde" باعتبارها خلاصة تقييم الأشخاص والأنظمة والمؤسسات للظواهر والقضايا والأحداث والسياسات المطروحة على الساحة العمومية، والمتداولة على مستوى الفكر الإنساني.

Max Weber, Le savant et le politique - 1919, éditions : Plon, 1959, 230 pages.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

العلماني، بحيث لا تترك مجالاً لمحاولات التفكير الهادئ في إمكانية قبول الآخر والتعايش معه رغماً عن الاختلاف الذي يفترض أنه لا يفسد للود قضية.

فباستثناء العقيدة الصامته للفرد، وما قد ينبثق عنها من أفكار وتصورات معبر عنها بالكلمة والرأي، فإن العلمانية عموماً تضع على قائمة أولوياتها الحيلولة دون ظهور أي من تجليات الفكر الديني على الساحة العمومية، وتعقب هذه التجليات وتقييدها إلى أبعد الحدود. وهكذا، لم يعد للمفهوم المدني أي معنى إذا تم تجريده من جلبابه العلماني، إلى الحد الذي صار معه مرادفاً لإجبار المعتقدات الدينية على الاختفاء الاضطراري عن الساحة العامة، وتعويضها بقناعات وأيديولوجيات مدنية مستحدثة.

ومن هذا المنطلق عيب على العلمانية باعتبارها تجسيدا لفلسفة تسعى إلى إبعاد الدين عن الحياة العامة، واستئصال أي مظهر من مظاهره على مستوى جميع المرافق العمومية، رفضها الإقرار بشرعية الشكل الديني للزواج، واستبعادها لتطبيق جملة من المؤسسات المستوحاة من القيم الدينية والعقائد السماوية كما هو الشأن بالنسبة للصدوق والولاية والقوامة ومانع اختلاف العقيدة في الزواج والطلاق الأحادي وأحكام النسب والإرث وغيرها.

وإذا كانت مسألة فصل المدني عن الديني توجي على مستوى الخطاب القانوني العلماني بكونها الترجمة الأسمى للديموقراطية الحققة، والتكريس الأمثل للحرية الدينية، والصيغة الكونية الوحيدة لإيجاد أرضية مدنية لا دينية يتقاسمها الجميع، وتكون بمثابة حاضنة محايدة لاحتواء اختلافاتهم السياسية وتناقضاتهم المذهبية،

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

فإن واقع الحال السائد على مستوى الأنظمة القانونية المقارنة يفند - من وجهة نظر المناوئين لهذا التصور - هذا الطرح ويدحض مرتكزاته إلى حد كبير¹.

ذلك أن تكريس الفصل الصارم بين الدين والدولة على الطريقة "الفرنسية المتشددة" يجعل النموذج العلماني ذا الصلة بها متفردا إلى حد كبير بالمقارنة مع النماذج المعمول بها في باقي الدول الأوروبية²، ويفند الادعاء القاضي بكون العلمانية إنجاز يحوز الفرنسيون براءة اختراعه³. فالنموذج العلماني الفرنسي الذي لا يعترف بأي دين، ولا يمول أي نشاط ديني، ولا يقر بالضوابط الدينية التي تتطلبها صحة بعض العقود والتصرفات، يبقى نموذجا يتيما على المستوى الأوروبي وربما العالمي⁴، قياسا بتعدد وتنوع الأنظمة الجاري بها العمل⁵، التي لم تستطع لحد الآن التخلص من تركتها الدينية بشكل تام⁶، والتي تتمايز فيما يخص درجة انفتاحها على

1Dord Olivier, Laïcité : Le modèle français sous influence européenne, éditions de la Fondation Robert Schuman, septembre 2004, Préface de Bernard Stasi, Président de la Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité, page 52.

2Clément Benelbaz, Le principe de laïcité en droit public français, éditions: L'Harmatan, 2011, Logiques juridiques, page 172.

3Dord Olivier, Laïcité : Le modèle français sous influence européenne... op. cit., page 6.

4Ibid, page 14.

5Clément Benelbaz, Le principe de laïcité en droit public français... op. cit., page 137.

6- يمثل الرسم المضروب على علم الاتحاد الأوروبي ذي اللون الأزرق الصافي، والمكون من تاج يتوسط اثني عشرة نجمة ذهبية، رمزا دينيا بامتياز سبق أن تبناه مجلس أوروبا في الثامن من شهر دجنبر سنة 1955، الذي يوافق عيد "الحمل بلا دنس" "Immaculée conception" عند المذهب الكاثوليكي. كما أن وصف هذه العلامة الدينية قد تضمنه إنجيل يوحنا في الجزء الثاني عشر، الآية الأولى:

1 "Un grand signe parut dans le ciel : une femme enveloppée du soleil, la lune sous ses pieds, et une couronne de douze étoiles sur sa tête." Apocalypse, chapitre XII, verset 1.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

الشأن الديني، وفيما يتعلق بدرجة فصلها بين الديني والمدني¹، وتلتقي في احتفاظها بمسافة كبيرة اتجاه التصور الفرنسي².

ويعتقد جانب من الفقه أن التباعد الكبير بين الحلول المعتمدة من طرف دول الاتحاد الأوروبي على مستوى الفصل بين الدولة والكنيسة، يؤشر بشكل جلي على انعدام أرضية أوروبية مشتركة بهذا الخصوص، كما يبعث على الاعتقاد بعدم إمكانية تبلور أي تصور مشترك لمسألة الفصل بين الزمني والروحي³.

وأمام وضعية كهاته، لم يتردد البعض في الحديث عن "علمانيات أوروبية" des "laïcités européennes"⁴ يختلف بعضها عن البعض، كما لم يتردد البعض الآخر في الحديث عن فئتين من الدول الأوروبية فيما يخص التصور الخاص بفصل الدين عن الدولة: فئة تتبنى رسمياً الدين كبنية تحظى باعتراف دستوري صريح كما هو الحال بالنسبة لليونان والدانمارك وبريطانيا وفئة أخرى تتبنى نظاماً ذا طبيعة تميل إلى الفصل بين الزمني والروحي كالبرتغال وهولندا وبلجيكا واللوكسمبورغ وألمانيا وإسبانيا وإيطاليا وإيرلندا وفرنسا⁵.

1Clément Benelbaz, Le principe de laïcité en droit public français... op. cit., page 183.

2Dord Olivier, Laïcité : Le modèle français sous influence européenne... op. cit., page 35.

3Jochin Gaertner, Comment l'Etat de droit libéral peut-il concilier neutralité religieuse et responsabilité culturelle ? Réflexions à partir d'une expérience pratique, in : La laïcité en question, Religion, État et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours, publiée par Sylvie Le grand, éditions : presses universitaires du Septentrion, 2008, collection : mondes germaniques, page 185.

4Champion Françoise, Les laïcités européennes au miroir du cas britannique 16ème- 21ème siècle, éditions : P.U.R., collection : sciences des religions, Rennes, 2006, page 188.

5Clément Benelbaz, Le principe de laïcité en droit public français... op. cit., pages : 138 et 149.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

المحور الثاني: الإدماج على محك الحرية.

يميز الفصل التاسع من الاتفاقية الأوروبية الخاصة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية، المتعلق بحرية الفكر والضمير والدين، بين مستويين اثنين تندرج ضمنهما هذه الحرية، أحدهما داخلي باطني يعنى بالجانب الاعتقادي الإيماني الصرف الذي لا يطفو على ساحة الحياة العامة، ويمكن لصاحبه أن يبقيه حبيس عقيدته، بينما الآخر خارجي ظاهر يعنى بالممارسات والسلوكات المعلنة التي تلمس لها دوما متنفسا أو موطئ قدم على سطح الحياة العامة. قصد الإفصاح عن نفسها وترجمة خلفياتها الباطنية على أرض الواقع.

هذا، ويندرج ضمن المستوى الأول حسب الفصل التاسع المذكور حق الشخص في تبني أي فكر أو دين أو عقيدة يشاء، وكذا التخلي بشكل حر عن أي قناعة أو دين سبق أن تبناه بمحض إرادته. كما يندرج ضمن المستوى الثاني حق الشخص في التعبير عن قناعاته الباطنية دينية كانت أم فكرية والإفصاح عنها بكل حرية، بشكل فردي أو جماعي وبطريقة ظاهرة أو مستترة، سواء عن طريق العبادة أو التعليم أو الممارسات الدينية أو الشعائر¹.

واللافت للنظر أن صياغة الفصل التاسع قد حصرت مجالات التعبير عن القناعات الدينية في العبادة والتعليم والممارسات الدينية والشعائر، مع بقاء التساؤل مطروحا حول المقصود بدقة من هذه المجالات الأربعة، وحول مصير الإفصاح عن هذه القناعات وممارستها في مجالات أخرى غيرها.

وإذا كان من المسلم به أن احترام الحرية الدينية لمجموع المواطنين المنتمين لدولة واحدة، بشكل تام ومطلق ودون قيد أو شرط، وعلى جميع مستويات القوانين الجاري بها العمل، يعتبر أمرا بعيد المنال إن لم نقل مستحيلا، فإن ذلك ممكن بدون

1 Alinéa 1, Article 9 de la Convention européenne des Droits de l'Homme.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

شك-من وجهة نظر البعض -على مستويات عدة يفوق عددها المستويات الأربع التي أوردتها على سبيل الحصر الفقرة الثانية من الفصل التاسع من الاتفاقية الأوروبية الخاصة بحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية.

ألا يمكن والحالة هاته القول باندراج جميع المعطيات الخاصة على الأقل بالأحوال الشخصية في إطار خانة "الممارسات الدينية"، واعتبارها بالتالي رديفا للتعبير عن الحرية الدينية، خصوصا إذا علمنا أن الدين في الوقت الراهن وبالنسبة لعدد كبير من المتدينين من مختلف الديانات بما فهم المسلمون . لا زال يلعب دورا بالغ الحساسية في تحديد أنماط السلوكات، ويشكل أساسا قويا لتأطير القناعات الشخصية؟

وفي حالة الجواب على هذا السؤال بالنفي، والحكم بعدم اندراج المعطيات الخاصة بالأحوال الشخصية في إطار خانة "الممارسات الدينية" Pratiques religieuses، فهل بقي للتعبير عن الحرية الدينية معنى يذكر إذا ما تم إرغام الأفراد على التخلي عن ممارسة قناعاتهم، في مجال يعتبر بالغ الالتصاق بشخصياتهم وبالدايرة الضيقة لحياتهم اليومية؟

إن إيجاد موطن قدم ثابت ومقبول لفكرة التعبير عن الحرية الدينية في خضم بيئة قانونية موسومة بفصل بين السلطة السياسية والشأن الديني، وترفع الدولة فيها شعار الحياد اتجاه جميع الديانات، يمر بالضرورة - حسب وجهة نظر المتدينين - عبر التخلي عن العلمانية "القتالية" باعتبارها دينا لدولة لا دينية، تهيب من التدين، وتحرص على إقصاء كل مظاهره التعبيرية من الساحة العامة¹. وتبني مفهوم العلمانية

1 يرى البعض أن مفهوم العلمانية القتالية يرتبط أساسا بتصور ذي عمق أيديولوجي مبالغ فيه، نصب نفسه مع مطلع القرن التاسع عشر للوقوف باسم قيم العلم والعقل والتطور في وجه القيم المسيحية، التي كرس الكنيسة بدورها جميع طاقاتها لجعلها تهيم على الساحة العامة. انظر ما جاء في المقطع التالي:

Kahn Pierre, La Laïcité, éditions : Le Cavalier Bleu, 2005, page 59.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

المتسامحة - باعتبارها مجرد دين يتعايش مع غيره من الأديان الأخرى¹ - التي تشكل حاضنة متوازنة لجميع العقائد، وتوفر إطارا مؤسساتيا لتعايش الأقليات المختلفة ولتطور التعبيرات الخاصة بكل ديانة، بشكل لا يولد أي شعور لدى المتدينين بسعي الدولة لحصر معتقداتهم في الفضاء الشخصي متمثلا في مجالات القناعة والضمير والتفكير المثالي دون سواها.

وعلى هذا الأساس، يؤكد المتدينون على مشروعية كل قراءة تروم تصحيح مفهوم العلمانية، التي هي في أحد تجلياتها تعبير عن الحياد الديني للدولة واحتفاظها بنفس المسافة اتجاه الأديان، وذلك بالقدر الذي يعيد الاعتبار للحق في التعبير الديني، ويضمن لجميع المتدينين الاستفادة منه بشكل مقبول أيا كانت عقيدتهم الدينية، وكيفما كان توجههم المذهبي،² مع إعادة الاعتبار للشق التعبيري من هذه الحرية وما يرتبط به من آثار وتداعيات على مستوى الفضاء العمومي.³

المحور الثالث: الإدماج على محك العقلانية.

إن التطبيع مع مؤسسة الزواج التعددي، عبر اعتماد مقارنة أكثر انفتاحا وتسامحا إزاءها، يعتبر -من وجهة نظر المنتقدين لسياسة الدولة المدنية- أكثر إلحاحا من أي وقت مضى. ذلك أن إنجاح مهمة من هذا القبيل لن يتأتى إلا عن طريق اعتماد منطق عقلاني واضح يروم بالأساس اعتماد مفهوم موسع للعائلة، ينسجم مع موقف المشرع المدني، ويتلاءم مع موقف المنظومة المدنية عموما، التي يفترض اعترافها

1Bressler Sonia et Simard David, La laïcité, éditions : Bréal, 2006, page 34.

2 Schumann Maurice, extrait de l'intervention devant l'assemblée nationale constituante, 3 septembre 1946, Journal officiel, page 3474.

3Errera Roger, Liberté religieuse et laïcité. Pour une politique de paix civile, in : Études, 2005/11, Tome 403, page 476.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

بمختلف أنماط المؤسسات الأسرية، التي لا تتطابق بالضرورة مع النمط التقليدي للزواج الأحادي.

وتجدر الإشارة إلى كون التصور المدني لمفهوم العائلة ينسجم إلى حد بعيد مع هذه الغاية، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن القواعد القانونية المعتمدة على مستوى التشريعات الغربية، قد امتنعت عن تبني تعريف محدد للعائلة يحدد مكوناتها الأساسية، بل اكتفت بالنظر إليها من زاوية تجسيدها لمجموعة من العلاقات الشخصية بين عدد معين من الأفراد.¹

ويتماشى أيضا مع هذا الطرح المطاط لمفهوم العائلة²، وصعوبة وضع تعريف دقيق وموحد لها،³ إقرار القوانين الغربية لأكثر من نموذج للعلاقات الزوجية، بالشكل الذي يضع مؤسسة الزواج التقليدية على محك تنافس حقيقي، مع مؤسسات أخرى كالميثاق المدني للتضامن "Pacte civil de solidarité"، والمعاشرة الزوجية خارج الزواج "Concubinage".⁴

وهكذا، فإن مسيرة المشرع المدني بصفة عامة نحو الانفتاح على أنماط جديدة من التنظيم العائلي واستحدثاته لأشكال غير معهودة من المؤسسات الأسرية، قد كان من نتائجها الإقرار بوجود قانوني للمعاشرة الزوجية بين شخصين من نفس الجنس،

1-Vincent Bonnet, Le droit de la filiation, éditions : L'Harmattan, 2006, page 7.

2Guimezanes Nicole, Jault-Seske Fabienne : Le regroupement familial en droit comparé français et allemand, préface de Paul Lagarde, Paris, LGDJ, 1996, XVIII (425 pages), in Revue critique de droit international privé, 1997, page 208.

3 Vasseur-Lambry, Fanny, La famille et la convention européenne des droits de l'homme, Collection : Logiques juridiques, éditions : L'Harmattan, 2000, page 1.

4Vincent Bonnet, Le droit de la filiation, éditions : L'Harmattan, 2006, page 7.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

وذلك عبر تعريفه لهذا الميثاق على أساس أنه عقد يتم إبرامه بين شخصين من جنسين مختلفين، أو من نفس الجنس بهدف تنظيم حياتهم المشتركة.¹

وفي نفس السياق، فإن بعض الفقه لم يتردد في الجزم بكون مجمل الآثار الشخصية والعائلية للتعهد، لا تؤدي البتة لإحداث أدنى اضطراب في أوساط المجتمع، ولا تترتب عنها أي صدمة لشعور الرأي العام، الذي ألف التعايش مع جميع أشكال المعاشرة الجنسية التي يمكن تصورها. إذ أن مختلف شرائح الجمهور لا تعتبر نفسها -في نظر أصحاب هذا الرأي- معنية بالآثار والانعكاسات الناجمة عن مؤسسة الزواج التعددي، ما دامت لا تترتب عنها أي تبعات مالية.²

كما لم يتردد البعض الآخر في التأكيد على أن المجتمع يتسامح مع جميع أشكال العلاقات الجنسية، التي يتم إنشاؤها بين الأشخاص البالغين، ما دامت ممارستها حرة وغير مشوبة بأي نوع من أنواع الإكراه،³ وأن التقاليد لا تفرض بالضرورة اعتماد الشكل الثنائي أو الزوجي "Binôme"، لتأطير العلاقات الأسرية والجنسية، حيث تبقى إقامة علاقة بين عدة أشخاص ولو من نفس الجنس مسألة تندرج في صميم خطاب المساواة بين الأفراد.⁴

وإذا كان البعض يرى على العكس من ذلك بأن مؤسسة الزواج التعددي لا تنسجم إطلاقاً مع المفهوم الخاص لمؤسسة الزواج المدني، التي لا يتصور في ظلها

1- Alinéa 1^{er} de l'article 1^{er} de la loi no 99-944 du 15 novembre 1999, relative au pacte civil de solidarité. (JORF n°265 du 16 novembre 1999, page 16959)

2-Déprez Jean, Des droits sociaux des familles polygames, in Revue critique de droit international privé, 1991, paragraphe n° 11, pages 702 et 703.

3Gaudu François, A propos du « contrat d'union civile » : critique d'un profane, in Recueil Dalloz, 1998, page 19.

4Ibid, page 25.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

ارتباط الرجل بأكثر من امرأة واحدة،¹ فإن جانبا آخر من الكتاب لا يشاطره هذا الرأي،² على اعتبار أن الإصلاحات التي ما فتئت تشهدها البنية القانونية المدنية تضرب الدليل باللموس على تنامي أشكال مختلفة لارتباط الرجل بأزيد من امرأة واحدة، وتؤشر على تطبيع وتسامح المجتمع مع هذه الظاهرة،³ وتعكس تجذر هذه الظاهرة بشكل واضح على مستوى الممارسة القانونية السائدة.⁴

ذلك أن القانون المدني ما لبث أن أحدث ثورة على جميع المفاهيم والقيم الخاصة بمؤسسة الزواج التقليدية، عبر إعادته النظر في تحديد أطراف العلاقة الزوجية،⁵ وإقراره بالحق في إبرام عقد الزواج لأشخاص من نفس الجنس، واعترافه بإنتاج هذا العقد لجميع الآثار المعترف بها تقليديا لعقد يجمع بين رجل وامرأة، بما في ذلك الحق في التبني.⁶

ولا شك أنه يصعب التنبؤ بحدود وملامح هذه الثورة المعلنة على المفاهيم التقليدية للزواج التي كانت سائدة إلى عهد قريب. ذلك أنه إذا كانت عملية النسف المهيج لهذه الثوابت جارية على قدم وساق، وتتحقق على نطاق واسع بالشكل الذي لا يجعل الزواج مرادفا فقط للرابطة التي تجمع رجلا وامرأة، فإن إضفاء الصبغة

1-Carbonnier Jean, Terre et ciel dans le droit français du mariage », in mélanges Ripert, éditions : Dalloz, 1950, page 341.

2 Poisson-Drocourt Elisabeth, note sous cassation, chambre civile, 3 janvier 1980 et 18 décembre 1979, in : Recueil Dalloz, 1980, page 549.

3 - Bertrand Ancel, Le statut de la femme du polygame, in Le droit de la famille à l'épreuve des migrations transnationales, page 105, LGDJ, 1993.

4Labbé Marie-Aude, Droit International Privé et politique d'immigration : L'exemple de la polygamie. Mémoire, Université Lille 2- droit et santé, école doctorale n° 74, faculté des sciences juridiques, politiques et sociales, pages 8 et 9.

5- Article 143 du code civil français.

6- Article 6-1 du même code.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

الزوجية على الرابطة التي تجمع شخصين من جنس واحد، لن تشكل على ما يبدو الحلقة الأخيرة من هذا المسلسل الثوري.

ومن هذا المنطلق، فإن مفهوم "الزوج" أو "الثنائي" "Couple" الذي لا زال يوطر عقد الزواج التقليدي، مرشح بدوره لأن يشهد تراجعاً أمام انتشار مفهوم "المجموعة" "Groupe" الذي بدأت أولى إرهاصاته المؤسساتية بالتبلور. وإذا علمنا أن المجتمعات الأوروبية قد صارت تتعايش مع وضعيات المساكنة الفعلية لأكثر من شخصين، وأن قوانينها لا تقر لحد الساعة بإمكانية تنظيم هذه الوضعيات في إطار مؤسسة الزواج، فإن بوادر تأطير هذه المساكنة الجماعية على مستوى عقود الارتباط المدنية "Contrat d'union civile" قد بدأت تلوح في الأفق.

ويندرج في هذا السياق، إقدام موثق برازيلي على إبرام عقد ارتباط مدني بين رجل وامرأتين، إضافة إلى اعتراف هولندا بعقد مدني يوثق لارتباط ثلاثة أشخاص (رجل وامرأتان)، ناهيك عن فتح نقاش عمومي بهذا البلد حول إمكانية استصدار تشريع يسمح بارتباط أكثر من شخصين بواسطة عقد زواج.¹

إن هذا التطور الأخير، يجد تبريره - كما هو الشأن بالنسبة لسابقه - في تمكن بعض التيارات الفكرية من فرض وجهة نظرها على أرض الواقع، اتجاه مفاهيم الجنس والعلاقة الأسرية والطبيعة البشرية. فالإنسان لم يعد ينظر إليه - من وجهة نظر هذه التيارات - على أساس التمييز بين الذكر والأنثى، كما أن الإطار الطبيعي للممارسة الجنسية لم يعد محصوراً بين الجنسين داخل مؤسسة الزواج.

ومن هذا المنطلق، فإن الثنائية الجنسية (ذكر/أنثى) لم تعد محدداً للممارسة الجنسية أو للارتباط القانوني في إطار مؤسسة معترف بها، بل صار ينظر إلى الإنسان باعتباره كائناً بشرياً له كامل الصلاحية في تحديد طبيعته الجنسية، ومن ثم اختيار

1Aux Pays-Bas, bientôt trois parents pour un enfant, Le Figaro, 26 octobre 2012.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

هوية شركائه الجنسيين وعددهم، سواء تعلق الأمر بالعلاقة الجنسية الحرة أو بتلك التي تنتظم في إطار مؤسسات قانونية منظمة.

وإذا كانت إجازة زواج المثليين لدى جميع المجتمعات التي أقرته إلى حد الآن،¹ تجد تبريرها في فكرة تمكين كل فرد من العيش مع الشخص الذي يحبه، فإن البعض² قد حذر من مغبة فتح الباب أمام زواج المثليين، باعتباره سيفتح الباب على مصراعيه أمام شرعنة الزواج التعددي، بحجة تمكين أكثر من شخصين من الزواج بذريعة حبه لبعضهم البعض.

كما أن بعض الأصوات قد بدأت تتعالى قصد المطالبة بتنظيم زواج أكثر من شخصين، تأسيساً على حسناته الكبرى المتمثلة في حفظ النوع البشري،³ أو لمجرد تمكين المجموعة من الحصول على نفس الحق الذي حصل عليه الثنائي المثلي،⁴ أو

1تعترف بزواج المثليين ثمان عشرة دولة هي: إفريقيا الجنوبية، الأرجنتين، بلجيكا، البرازيل، كندا، الدانمارك، إسبانيا، الولايات المتحدة الأمريكية (في سبعة عشر ولاية)، فرنسا، إسlanda، المكسيك (في أربع ولايات)، النرويج، زيلندا الجديدة، هولندا، البرتغال، بريطانيا، السويد والأوروغواي. كما توجد مشاريع قوانين لتنظيم زواج المثليين في طور التبني من طرف الدول التالية: اللوكسمبورغ، النبال، الطايوان، الفيتنام، الطايلاند، الشيلي، سلوفينيا، فلندا، وبعض ولايات الولايات المتحدة الأمريكية. (انظر موسوعة وكيبيديا على موقعها الإلكتروني:

(http://fr.wikipedia.org/wiki/Mariage_homosexuel#Pays_autorisant_le_mariage_homosexuel)

2 Bourges Béatrice, porte-parole du Collectif pour l'enfant.

3Zang Marcel, Légalisation du mariage polygame, article publié sur le site agoravox, le 28 Janvier 2013, (<http://www.agoravox.fr/tribune-libre/article/legalisation-du-mariage-polygame-129664>).

4Gaudu François, A propos du « contrat d'union civile » : critique d'un profane, in Recueil Dalloz, 1998, page 26.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

بحجة تمكين الأبوين البيولوجيين للطفل المتبنى من طرف شخصين من نفس الجنس، من المساهمة في تربيته وتنمية هويته الجنسية.¹

إن إضفاء الشرعية القانونية على جملة من الأشكال العائلية، وما صاحبه من كون البعض خلص إلى أنه لم يعد مؤسسة الزواج التقليدية أكثر من وظيفة شكلية،² يصب في نهاية المطاف في اتجاه إدراك كون مؤسسة الزواج التعددي -على غرار مؤسسة الزواج الأحادي -ليست سوى شكل من أشكال الحلول التي اعتمدها الإنسانية لتدبير الإشكالات الناجمة عن الارتباط بين الجنسين.³

وعلى هذا الأساس، فإن تقييم هذه المؤسسة يتعين أن يتم فقط من زاوية وظيفية محايدة، لا تغفل كون تعدد الزوجات يبقى في نهاية المطاف شكلا من أشكال تنظيم العلاقة الجنسية وتأطير الروابط الأسرية لا أكثر ولا أقل، وأن الفلسفة التي يقوم عليها لا يجب أن تبعث على الاستغراب وأحيانا الاستهجان، وذلك بالقدر الذي صارت معه الأنماط العائلية التي استحدثها المشرع المدني على مدى العقود الأخيرة، مقبولة على الصعيد القانوني ومألوفة على الصعيد الاجتماعي.

هذا، ولم تتردد بهذا الخصوص المحكمة الأوروبية في الإقرار بكون عقد الزواج التعددي ينتج علاقة عائلية طبقا لمفهوم الفصل الثامن من الاتفاقية الأوروبية

1 Institut Thomas More (Rapport), Mariage entre personnes de même sexe, adoption, PMA, GPA, analyse comparative dans les 27 pays de l'union européenne, note de Benchmarking n°15, janvier 2013, page 12.

2Edwige Rude-Antoine, « La validité et la réception de l'union polygamique par l'ordre juridique français : une question théorique controversée », in Journal des anthropologues [En ligne], 71 | 1997, mis en ligne le 01 décembre 1998, consulté le 13 septembre 2011. URL :

<http://jda.revues.org/2523.Paragraphes, n° 23 et 24.>

3Batiffol Henri, Aspects philosophiques du droit international privé, Paris, Dalloz, 1956, page 43.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

لحقوق الإنسان، ما دام العقد قانونيا وغير صوري،¹ تماما كما هو الشأن بالنسبة للرابطة الناجمة عن الزواج الأحادي² أو المعاشرة الحرة.³ ولعل هذا الموقف هو ما حدا بجانب من الفقه⁴ إلى لفت نظرالمشرع المدني لضرورة الأخذ بعين الاعتبار للعلاقة العائلية التي تنتجها مؤسسة الزواج التعددي، وترتيب جميع الآثار القانونية عنها، ولو بالنظر إليها فقط من زاوية كونها علاقة فعلية "Situation de fait" لا تخضع لأي تنظيم قانوني.

وفي ظل هذا الواقع، فإن المشرع المدني مطالب باعتماد نظرة أكثر انفتاحا ومرونة لمفهوم العائلة باعتبارها واجهة سوسولوجية للتعدد والتنوع،⁵ وإدماج مؤسسة الزواج التعددي واستيعابها، وتبني مواقف أكثر تسامحا إزاءها، ولو باعتبارها فقط جزءا من "الفوضى الجنسية" التي تهيمن حاليا على الفضاء الحقوقي الأوروبي، وشكلا من أشكال التعبير عن حرية الكائن البشري في اختيار شركائه الجنسيين

1 Arrêt de la cour européenne des droits de l'Homme, Abdulaziz c/ Royaume-Uni, du 28 mai 1985, Requête no 9214/80; 9473/81; 9474/81, série A, no 94, considérant n° 62.

2 Arrêt de la cour européenne des droits de l'Homme, du 13 juin 1979, Marckx c/ Belgique, Requête no 6833/74, série A, no 31.

3 Arrêt de la cour européenne des droits de l'Homme, du 27 octobre 1994, Kroon et autres c/ Pays-Bas, Requête no 18535/91, série A, no 297-C.

Arrêt de la cour européenne des droits de l'Homme, Mc Michaël c/ Royaume-Uni, 24 février 1995, Requête n° 16424/90, série A, n° 307-B.

4Fadlallah Ibrahim, Texidor Christine, Répertoire de droit international, polygamie, mars 2013, paragraphe 62.

5Lemouland Jean-Jacques, Le pluralisme et le droit de la famille, post-modernité ou pré-déclin ? « L'homme n'est qu'une main gauche tâtonnant dans l'infini » (Victor Hugo), in Recueil Dalloz, 1997, page 133.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية

المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

وانتقائهم حسب ذوقه وهواه، ما دام أن عنصر الإكراه يبقى منتفياً، وما دام كل واحد من الشركاء يحتفظ لنفسه بحق قبول أو رفض أي ارتباط لا يناسب رغباته وقناعاته.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية
المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

قائمة المراجع:

الأعمال الجامعية والكتب

إيشباخرفيليكس وكامل محمد إسماعيل، الفراسة وقوة الحدس، منشورات: " مكتبة العبيكان"، الرياض، 2006.

روجيه غارودي ونوري شاكر، هذه وصيتي للقرن 21: حوارات مع وقائع جلسات محاكمة روجيه غارودي، منشورات "AIRP"، 2007.

عليان عبد الله علي، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، منشورات "AIRP"، 2004.

نابلسي شاكر، محامي الشيطان، منشورات: "AIRP"، 2005.

Batiffol Henri, Aspects philosophiques du droit international privé, Paris, Dalloz, 1956.

Bressler Sonia et Simard David, La laïcité, éditions : Bréal, 2006.

Champion Françoise, Les laïcités européennes au miroir du cas britannique 16ème- 21ème siècle, éditions : P.U.R., collection : sciences des religions, Rennes, 2006, page 188.

Clément Benelbaz, Le principe de laïcité en droit public français, éditions : L'Harmatan, 2011, Logiques juridiques.

Dord Olivier, Laïcité : Le modèle français sous influence européenne, éditions de la Fondation Robert Schuman, septembre 2004, Préface de Bernard Stasi, Président de la Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité.

Gutmann Daniel, Le sentiment d'identité. Etude de droit des personnes et de la famille, éditions : L.G.D.J, collection bibliothèque de droit privé, tome 327, Paris, 2000.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

Institut Thomas More (Rapport), Mariage entre personnes de même sexe, adoption, PMA, GPA, analyse comparative dans les 27 pays de l'union européenne, note de Benchmarking n°15, janvier 2013.

Labbé Marie-Aude, Droit International Privé et politique d'immigration : L'exemple de la polygamie. Mémoire, Université Lille 2- droit et santé, école doctorale n° 74, faculté des sciences juridiques, politiques et sociales.

Max Weber, Le savant et le politique - 1919, éditions : Plon, 1959.

Rude-Antoine Edwige, le mariage des marocains et des vietnamiens en France : contrainte, persuasion ou liberté in Hommes et migrations, Hors dossier, n° 1227, Septembre-octobre, 2000.

Valérie Michelizza-Fakhoury, Fabrice Luzu, Union libre et gestion de patrimoine, éditions : Maxima, 1 janvier 1997.

Vasseur-Lambry, Fanny, La famille et la convention européenne des droits de l'homme, Collection : Logiques juridiques, éditions : L'Harmattan, 2000..

Vincent Bonnet, Le droit de la filiation, éditions :L'Harmattan, 2006.

المقالات

برجاوي خالد، قانون الأسرة بالمغرب بين المدونة ومقتضيات الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، في: النساء ودولة الحق والقانون، أشغال الملتقى الدولي المنظم يومي 19 و20 أبريل 2002، بمقر كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، السويسي، الرباط، سلسلة الندوات، رقم 1، كرسي اليونسكو، المرأة وحقوقها.

شهبون عبد الكريم، التشريع والقضاء في المغرب وارتباطه بالتشريع الإسلامي، في الميادين: مجلة الدراسات العلمية في حقول المعرفة الحقوقية والاقتصادية والسياسية، عدد 3، 1988.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية
المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

Bertrand Ancel, Le statut de la femme du polygame, in Le droit de la famille à l'épreuve des migrations transnationales, page 105, LGDJ, 1993.

Carbonnier Jean, Terre et ciel dans le droit français du mariage », in mélanges Ripert, éditions : Dalloz, 1950.

Déprez Jean, Des droits sociaux des familles polygames, in Revue critique de droit international privé, 1991, page 694.

Edwige Rude-Antoine, « La validité et la réception de l'union polygamique par l'ordre juridique français : une question théorique controversée », in Journal des anthropologues [En ligne], 71 | 1997, mis en ligne le 01 décembre 1998, consulté le 13 septembre 2011. URL : <http://jda.revues.org/2523>.

Errera Roger, Liberté religieuse et laïcité. Pour une politique de paix civile, in Études, 2005/11, Tome 403.

Fadlallah Ibrahim, Texidor Christine, in Répertoire de droit international, polygamie, mars 2013.

Gaudu François, A propos du « contrat d'union civile »: critique d'un profane, in Recueil Dalloz, 1998.

Guimezanes Nicole, Jault-Seseke Fabienne : Le regroupement familial en droit comparé français et allemand, préface de Paul Lagarde, Paris, LGDJ, 1996, XVIII (425 pages), in Revue critique de droit international privé, 1997.

Joachim Gaertner, Comment l'Etat de droit libéral peut-il concilier neutralité religieuse et responsabilité culturelle ? Réflexions à partir d'une expérience pratique, in : La laïcité en question, Religion, État et société en France et en Allemagne du 18e siècle à nos jours, publiée par Sylvie Le grand, éditions : presses universitaires du Septentrion, 2008, collection : mondes germaniques.

أزمة إدماج المؤسسات الدينية للأحوال الشخصية ضمن الأنساق القانونية
المدنية المعاصرة..... عبد العلي عدنان

Kahn Pierre, La Laïcité, éditions : Le Cavalier Bleu, 2005.

Lemouland Jean-Jacques, Le pluralisme et le droit de la famille, post-modernité ou pré-déclin ? « L'homme n'est qu'une main gauche tâtonnant dans l'infini » (Victor Hugo), in Recueil Dalloz, 1997.

Poisson-Drocourt Élisabeth, note sous cassation, chambre civile, 3 janvier 1980 et 18 décembre 1979, in : Recueil Dalloz, 1980.

Rainer Frank, le centenaire du BGB : le droit de la famille face aux exigences du raisonnement politique, de la constitution et de la cohérence du système juridique, in Revue internationale de droit comparé, Volume 52, n°4, Octobre-décembre.

Zang Marcel, Légalisation du mariage polygame, article publié sur le site agoravox, le 28 Janvier 2013, (<http://www.agoravox.fr/tribune-libre/article/legalisation-du-mariage-polygame-129664>).

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقاربة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي

أمينة بطويوي.

تقديم

تنظم الحياة داخل المجتمع من خلال الربط بين نمطين مختلفين من المجالات : المجال الخاص والمجال العمومي، إلا أنه رغم بساطة هذا التقسيم نجد أن الحدود التي تفصل بين النمطين تبقى في غالب الأحيان مهمة، وغير مستقرة، وتتنوع حسب الظرفية، وحسب الثقافة، والمجتمع، وأيضا حسب الزمان، مما يزيد من صعوبة التحديد والتعريف.

فما هي أبرز المحطات التي عرفها تعريف هذا المفهوم بين الغرب والشرق؟ وما هي خصوصية المجال العمومي المغربي؟ وكيف تطورت الممارسة التعبيرية داخله؟

1- المجال العمومي وفق المنظور الغربي.

تطور المجال العمومي في الغرب عبر المرور بمجموعة من المراحل، والتي جعلت من الصعب فهمه إلا في علاقته مع المجتمع الذي أنتجه كإطار تنظيمي وكمجال للعموم. وهنا نحيل إلى الأغورا في أثينا، الساحة الرومانية، وغيرها... إلا أن مفهوم المجال العمومي بمدلوله الحالي يبقى حديثا نسبيا، إذ لم يبدأ الحديث عن هذا المفهوم إلا في القرن الثامن عشر مع تنامي الدفاع عن الحريات، ومع تطور مجموعة من المفاهيم الموازية مع مفهوم المجال العمومي كالأماكن العامة، والسلطة العمومية، والحق العام، والرأي العام، حيث تمت المطالبة بالدفاع عن المجال العمومي كمكتسب لتداول الشأن العام ضد هيمنة الدولة وأجهزتها القمعية، وحيث تمت أيضا الدعوة

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

لاستقلالته ضد إملاءات الدولة، باعتباره أساس مشروع الحداثة القائمة على الممارسة الديمقراطية، ومجالا مختلف أشكال التواصل، ولتدوير مختلف الآراء.

ومن هنا نجد أن مفهوم المجال العمومي اتخذ منذ البداية بعدا سياسيا يصعب تجاهله، إذ يحيل إلى كل السياسات التي تعرف وتؤطر وتعطي القواعد الأساسية لاستعمال المجال، والتي تغير باستمرار الحدود الفاصلة بين المجال الخاص والمجال العمومي.

وحسب هابرماس -الذي هو من أوائل وأحد أبرز المنظرين للمجال العمومي- فإن المجال العمومي "يحتل موقعا مركزيا في الفكر السياسي المعاصر باعتباره مجالا للمناقشة وإطارا لتنظيم مختلف القدرات الفكرية القائمة على البرهنة والحجاج والإقناع، والحل العقلاني للصراعات بنوعها الداخلية والخارجية، وليس بأي حال من الأحوال مجالا للعنف والهيمنة ونفي الآخر وعدم الاعتراف به"¹.

إذن اتخذ المجال العمومي الهابرماسي بعده التداولي، فهو محكوم بالتداول الديمقراطي وأي تفكير في هذا المجال يجب - حسب هابرماس - أن يأخذ بعين الاعتبار مواقف وآراء الشركاء في المجال ليخلق لنا تفكيراً للجميع.

إننا إزاء الحديث عن مجال يتبادل فيه الأفراد الحجج العقلانية في ظل احترام مبادئ الديمقراطية، فهو تلك المساحة من الحياة الاجتماعية حيث يجتمع الناس لتداول ومناقشة القضايا المجتمعية، بما فيها السياسات الحكومية. وفي رحاب هذه الساحة/المساحة الحرة، تتشكل الهوية والاعتراف والتكافؤ ويتعزز الشعور بالانتماء إلى مجموعة سياسية، كما تتبلور اتجاهات الرأي العام، وتُبنى الذات وتحتاج مع

¹-المومني ندير، أعمال *HABERMAS Jürgen* ومجال السياسات العمومية، أبحاث، العدد 56، خريف وشتاء

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية إشكالية
التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطوي.

ذوات أخرى داخل إطار تحكمه مجموعة من الضوابط والأخلاقيات التي تهدف إلى الإقناع وإتاحة الفرصة للجميع.

فإذا كان المجتمع يتكون من أفراد ينتمون إلى مجموعات ثقافية مختلفة، فإن المجال العمومي هو ذلك المكان الرمزي أو تلك المنطقة المشتركة التي تربط بين هؤلاء الأفراد، ومن هنا تبرز «الوساطة» كإحدى أبرز خاصيات المجال العمومي، إذ هي التي تسمح بتعزيز الممارسة الديمقراطية داخله، فمن خلال هذه الخاصية يتيح المجال العمومي فرصة الاتصال بين الأفراد في ظل إطار رمزي مشترك، بحيث يسمح لهم بلعب أدوار اجتماعية تضمن انسجام النسق العام للجماعة. وهنا تجذر الإشارة إلى أهمية «الاستعمال» كأحد الطرق لإعطاء الشرعية لولوجية الجميع للمجال العمومي، فهو ملك للجميع، أي أن هناك حرية في استعماله، ومساواة بين الأفراد في استعماله، ومجانبة في استعماله.

"إن المجال العمومي على هذا الأساس هو مجال للاختلاف وللتباين، مجال تدرب فيه الهيمنة والفاعلية الأحادية وتحضر فيه كل المشروعات، فهو المجال الذي لا وجود فيه لما هو خاص بما في ذلك المواضيع التي يمكن اعتبارها تدخل ضمن حميمية الأشخاص كالجنسانية والدين، لا وجود للطبوهات أو السر لأن الكل قابل للنقاش والسجال الفكري والتناظر"¹.

وقد ساهمت هذه التعاريف في تزايد المساحات المدنية كالمؤسسات، والحانات، والأسواق، والمقاهي، والصالونات، والنوادي، والمحلات التجارية... الخ، والتي يكون فيها التعارف في كثير من الأحيان أحد الشروط اللازمة للتجارة، وكلها أماكن ترخص التداول الحر لقضايا الشأن العام، وهي ما ستفرز لاحقا ما يسمى «المجتمع المدني».

¹-المبروك بوطوقة، في مشروعية الحركات الاجتماعية الجديدة، أنظر:

مشروعية-الحركات-الاجتماعية-الجديدة/<http://www.aranthropos.com

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنتروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

ومن هنا يمكن تحديد اثنين من المناطق الحدودية التي تؤطر المجال العمومي من المنظور الغربي: منطقة الحدود الدنيا وهي التي تربط المجال العام مع ساحات المناقشات مساحات المجتمع المدني، ومنطقة الحدود العليا التي يصبح من خلالها المجال العمومي فضاء لإقرار السلطة والشرعية، وفي كليهما تبقى الميزة التي تميز المجال العمومي، بشقيه المجال السياسي والمجال المحلي هي المشاركة. فالمجال العمومي هو المكان الذي يأخذ فيه الفرد جزءا، جسديا، لعمل سياسي حيث يشارك بالتزام، سواء من خلال التواصل (كالذي يحدث في الاجتماع السياسي)، ويمكن أيضا أن يأخذ شكله الملموس على نحو الوفاء بالعمل المدني (التصويت، والاستجابة لاستطلاعات المرافق العامة على سبيل المثال)، أو المشاركة في الفعل المسلح (المظاهرات والعرائض، وغيرها).

ومن هذا المنطلق، فإذا كان للمجال الخاص أهميته داخل المجتمع، بكونه الضامن الأول للحرية الفردية، فالمجال العمومي هو الذي يعطي للمدينة مضمونها الحدائي والديمقراطي، فلا مجال إذا للحديث عن المجال العمومي وفق المنظور الغربي" في ظل هيمنة الطابوهات، وغياب الجرأة في طرح القضايا والتناظر حولها دون التفاف، ودون تكييف ديني بالضرورة لهذه القضايا"¹.

من خلال كل ما سبق، يمكن القول أن المجال العمومي من المنظور الغربي يمثل حيزا للتفاعل، ويحيل نظريا على ثلاث خصائص وهي: الوساطة، والتواصل، والمشاركة، إذا فهو:

(أ) مساحة الوساطة التي تجمع ممثلين من مختلف المجالات: المجتمع المدني ونظام الدولة والنظام الاقتصادي.

(ب) مساحة مفتوحة للجمهور (مجتمع بلا قيود).

¹-المرجع نفسه.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

ج) مساحة حيث الانتقادات يمكن أن تمارس بحرية.

د) مساحة التبادلات الرمزية (التواصل العقلاني، والإقناع، والعاطفة، وغيرها) حيث تشترك الجهات الفاعلة في الحد الأدنى من الرموز المشتركة.

2- المجتمعات العربية وإشكالية المفهوم (المجال العمومي والمجال الخاص أية حدود؟).

السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل يمكن الحديث عن مجال عمومي عربي حسب هذه التعاريف؟ وبالتالي عن تعريف موحد للمجال العمومي داخل كل المجتمعات؟.

يمكننا القول بأنه في المجتمعات الإسلامية، لم تعرف المدينة مفهوم المجال العمومي بالمعنى الذي سبق وعرفه به المنظور الغربي، فحسب تراكي زناد¹ لم تكن هناك حاجة أصلاً لمجال عمومي منظم تخصصه هذه المجتمعات للحوار والحديث والتفاوض، فكل هذه الوظائف كانت تليها مؤسسات من قبيل السوق، والمسجد، والحمام، مما جعل المجال الخاص هو المهيمن داخل المدينة الإسلامية، كما أن المجال العمومي بشكله المفتوح، أو الساحات، هي غائبة عن مركز المدينة العربية الإسلامية، وفي المقابل فإن هذا المركز كان يحتله المسجد كمكان لتجمع الناس ولاتخاذ القرارات المهمة للأمة. زيادة على ذلك، فإن الحدود بين المجال الخاص والمجال العمومي تعتبر غير واضحة في المجتمعات الإسلامية كما يقول محمد كرو².

من جهة أخرى فإن مجموعة من الدراسات تؤكد على أن المدينة العربية التقليدية كانت تبنى عبر التقسيم الجذري بين المجال الخاص المغلق والضامن

¹-Traki ZANNAD, Symboliques corporelles et espaces musulmans, Tunis: Cérés Productions, 1984, p.53.

²M. KERROU, Public et privé en islam, Paris : Maisonnée Larose, 2002, (voir l'introduction).

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

للحماية داخل المجتمع الأبوي، وبين المجال العمومي "المفتوح" على العموم، غير أن هذا التقسيم العام يخفي في طياته تقسيمات فرعية: حيث نجد أن المنازل والأزقة هي مجالات نسوية بامتياز، بينما الشبكات الرئيسية للحركة والأسواق هي مجالات ذكورية أساسا.

مع وصول الاستعمار عرفت المجتمعات العربية "حضرة" قصرية، فالمقاربة الحضرية التي نهجها المستعمر تبني بطريقة راديكالية التقسيم الوظيفي القائم على التحديد القانوني الذي يميز بين المجال الفارغ والمجال المبني¹، فالمجال العمومي لا يعدو بالنسبة لها ذلك المجال الفارغ الذي لم يطله البناء والذي قد يندرج تحت مسمى (مساحة خضراء، مناطق العبور، خرابة، مزبلة...)، ومنه فقد كان كل خروج عن الحدود والتصنيفات الفاصلة بين المجال العمومي والمجال الخاص يعد من قبيل الممارسة غير المشروعة، ومن قبيل الانحراف.

في ظل هذا المنظور كانت المجتمعات العربية تعيش حالة من العنف الذي يمارسه المعمار/العمران على الساكنة، هذا العنف الذي تم التعامل معه من قبل الساكنة عن طريق تطويعه بالتحايل عليه، حيث نجد غالبا أن المستعملين للمجال العمومي إبان فترة الاستعمار كانوا يعيشون داخل مجال "معصرن" بمنطق الماضي وبعقلية الأجداد، وفي ظل التصادم بين المجالات الحديثة التي ينظمها القانون وبين المضمون التقليدي الذي يحكمه العرف و"الحشومة" ثم خلق مجالات عمومية عربية هجينة².

¹-Abdelmajid ARRIF, Variations spatiales du privé et du public à travers les exemples de Ben M'sik et de Hay Moulay Rachid à Casablanca, Les Cahiers d'URBAMA, n° 13, 1997, p. 63

²-Jean claude David, Espace public au moyen orient et dans le monde arabe, entre urbanisme et pratiques citadines, Géocarrefour, Vol. 773, 2002, PP 219-224.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنتروبولوجية إشكالية
التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطوي.

بالنسبة للمجال العمومي العربي الحديث فقد تشكل عبر المرور بمجموعة من
المراحل التي يمكن تلخيصها كالتالي:

أولاً: مع ظهور المطبعة والكتاب والصحافة المكتوبة ظهرت نخب جديدة تتميز
عن النخب التقليدية (الفقهاء) التي ارتبطت بمؤسسة المسجد حيث كانت هذه الأخيرة
تعتبر مؤسسة متعددة الأدوار (دينية – تعليمية- تربوية).

إذا فقد اعتبرت الصحافة في هذه المرحلة أداء تنوير، لكونها كانت حاملة لمشروع
حضاري وفكري، كما أنها شكلت فضاء رمزيا جديدا للجدل وللسجال الإيديولوجي¹.

ثانياً: تشكل مع عملية بناء الدولة الحديثة (أي دولة ما بعد الاستقلال إلى
بدايات التسعينات) نموذج للمجال العمومي السلطوي، وفي هذه المرحلة احتكر
النظام وسائل الإعلام الجماهيري (الإذاعة والتلفزيون)، وتحولت مجموعة من
المجالات العمومية التي كانت تحتضن المواجهات الفكرية والسياسية إلى مجالات
تستخدمها الدولة لإبراز سلطتها وإلى وسيلة لتأسيس الولاء السياسي، وإلى مجال
لتكريس الهيمنة.

ثالثاً: تشكل في التسعينيات، مع ظهور القنوات الفضائية ثم شبكة
الإنترنت، نموذج للمجال العمومي المتعدد الوسائط، والذي أفقد النظام السيطرة
على تحديد مضامين ما يشاهده الأفراد، وأصبحنا داخل هاته الأفضية العمومية
الافتراضية إزاء الحديث عن أفكار وآراء وأحداث وقضايا كانت محجوبة عن المجال
العمومي التقليدي.

إذا كانت المرحلة الثانية تتسم بتراجع دور الأحزاب وبالجمود النسبي
للمؤسسات السياسية وتراجع مشاركة المواطنين في الحياة السياسية واهتمامهم

¹ - محمد حداد، ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، المدار الإسلامي، بيروت: 2007، ص. 78.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنتروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

بالشأن العام، ناهيك عن الأزمة التي عرفتها الإيديولوجيات الكبرى، وفي نفس الوقت احتكار المجال العمومي التقليدي من قبل الدولة والنخب السياسية المرتبطة بها التي استأثرت بوسائل التعبير وبحق الظهور فيها، ففي المرحلة الثالثة سيساهم الفضاء العمومي المتعدد الوسائط في إنتاج نخب بديلة وموازية تتجاوز البعد النخبوي التمثيلي لصالح البعد التداولي، حيث أتاح الأنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي إمكانيات واسعة للتعبير والفعل خاصة لفئات الشباب المتعلم الذين اكتسبوا بواسطة هذه المنصات القدرة على ابتكار أنماط جديدة من التعبير.

2- المجال العمومي في المغرب بين المنع والتقنين والانفلات.

كغيره من الدول العربية، كان المجال العمومي -في المغرب- إلى حدود التسعينيات فضاء منظما أفقيا وعموديا ومتحكما فيه وموجها عبر آليات الدعاية الرسمية، وبذلك تم التحكم في الإعلام وفرض الرقابة على كل وسائله وأدواته، والتحكم في الشارع وفي كل المجالات العامة والخاصة وحتى الأكثر حميمية كالتحكم في الاتصالات الفردية، وفرض المتابعات الإستخباراتية على الأفراد الفاعلين في النضال الاجتماعي والسياسي.

ومع تتابع الأجيال وبمساعدة التنشئة الاجتماعية التي تضمن اندماج الفرد في الجماعة عن طريق إعادة إنتاج العلاقات المبنية على الهيمنة والتأييد للتحكم¹، أصبحنا إزاء مجال عمومي مغربي ذي خصوصيات محلية: مجال عمومي يلفه «عنف رمزي»، وهذا الأخير يقبل به الأفراد وتمارسه الدولة وكأنه «عنف مشروع».

إن الأنظمة الدكتاتورية تعمد سلب شعوبها حق بناء المجال/الكينونة في المساحات العمومية المشتركة لأن في ذلك بسط لسيادة رمزية وفعلية على البلاد. وهذا

¹ رشيد العلوي، الفضاء العمومي المغربي والحاجة إلى الديمقراطية، منتدى الفكر الحر، في:

http://forumpl1.blogspot.com/2013/06/blog-post_23.html

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنتروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

ما يفسر استعمالها لأدوات القمع والمراقبة والتخويف في الشوارع والساحات التي تعتبرها امتدادا للقصر، وبذلك فالسائد داخل هذه الأنظمة هو ما يسمى ب«اللامكان» وفق مصطلح (Augé,1992) أي "الفضاء الذي يستحيل فيه تأسيس كينونة اجتماعية لأنه مجعول فقط للعبور"¹.

وعلى غرار هذه الأنظمة، وإلى حدود غير بعيدة، كان السلطان هو الفاعل الرئيسي بل والأوحد داخل المجال العمومي المغربي.

إذ كان الاشتراك في الهاتف الثابت -مثلا- بمثابة امتياز، وكان المشهد المغربي مؤثقا بقناة تلفزيونية رسمية وحيدة، أما الصحافة فقد كانت تخضع لرقابة صارمة، وأقوى الرقابات هي تأجيل الدولة لتعميم عملية التمدرس، مما منع الخطاب المعارض من الوصول إلى عامة المواطنين²، فما كان طاغيا إذا هو النزوح الجماهيري داخل المجال الخاص (بل وحتى المظاهرات كانت تتم في مجالات مغلقة ومحاطة بالأسوار كالجامعة مثلا مما يسهل على السلطة عملية التحكم فيها)، أما الشارع فقد كان يشكل شبعا مخيفا بالنسبة للأفراد، فأى خروج للشارع سيواجه في المقابل بالقمع والعنف. وبذلك يمكن القول أنه لم يظهر مفهوم المجال العمومي، في المغرب، إلا في حدود العشرينية الأخيرة، مع ظهور بعض نوافذ التعبير كالراديو والجرائد والتلفزة، وفيما بعد الجمعيات غير الحكومية.

فما هي أبرز المحطات والتحويلات التي عرفتھا السياسات العمومية المغربية فيما يخص المجال العمومي؟

2.1 | المغرب وسلسلة الإصلاحات :

¹ عواطف القطيبي، التعبيرات الإبداعية الشبابية الجديدة في تونس ما بعد الثورة : فن الشارع نموذجا، أنظر: <<http://www.alawan.org/article13138.html>>

² -عبد الحي المودن، عبد الأحد السبتي، إدريس كسيكس، أسئلة حول انطلاق الربيع العربي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2011.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنتروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

إن إشراك بعض أحزاب المعارضة السابقة في الحكم، والانفراج السياسي، وتوسيع مساحة الحرية، وإقرار مدونة الأسرة، والاعتراف بالأمازيغية كأحد مكونات الثقافة المغربية، وإقرار هيئة الإنصاف والمصالحة... كلها كانت بوادر إصلاح انخرط فيها المغرب والتي تسعى إلى خلق مجتمع مدني ومجال عمومي تداولي وكأن هذا الأخير مؤسسة يمكن إنشاؤها ببساطة بقرار سياسي. والنتيجة هي أن كل هذه المبادرات اتخذت طابعا موسميا مما سيجعل هذا الإصلاح يتراجع تدريجيا "فهئية الإنصاف والمصالحة تركت توصيات لم تجد طريقها للتنفيذ، وظلت محاربة الفساد رهينة بثقافة التعليمات والخطوط الحمراء، كما أن الوصول إلى مواقع التدبير لم يعن الوصول إلى سلطة القرار، ناهيك على أن الانتخابات أضحت تنتج حكومات يسود فيها الإجماع الملتبس، فرق المعارضة تصوت أحيانا لصالح الحكومة، وظاهرة الترحال السياسي بين الأحزاب التي أصبحت ظاهرة روتينية..."¹ كل هذا أحدث فجوة عميقة ما بين السياسي والمجتمعي، وغذى الإحساس المتزايد بعدم الثقة وبالقطيعة.

لفترة من الزمن أدى هذا الوضع إلى سيادة نوع من اللامبالاة بالتواجد داخل المجال العمومي، لامبالاة ناتجة عن حالة الأزمة التي يعرفها هذا الأخير، والتي تخفي أيضا أزمة تحديد المجال الخصوصي. وكأننا إزاء حالة عامة من اليأس في حدوث التغيير.

وفي خضم هذا الوضع بات الحضور المكثف على شبكات التواصل الاجتماعي (وعلى رأسها الفايسبوك) بمثابة نوع من الحضور الافتراضي الذي يعوض الحضور المادي الفعلي داخل المجال العمومي.

إذا يمكن القول أنه بظهور التقنية ووسائل التواصل الاجتماعي الحديث-فايسبوك، تويتر، يوتوب- بالإضافة إلى الهواتف الذكية والكاميرات، تم تجاوز مفهوم

¹-المرجع السابق.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنتروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

المجال العمومي بشكله التقليدي للحديث عن ما يعرف بالفضاء العمومي، هذا الأخير الذي ثم من خلاله الالتفاف على رقابة النظام البوليسي، والتعتيم الإعلامي، حيث أصبحت مواقع التواصل الإجتماعي الافتراضية بمثابة وسائط تجعل أفرادا فعليين لهم مطالب فعلية وملحة، يستبقون الزمن ويضغطون على الفاعلين السياسيين، وبقدرتهم على أن يجتمعوا دونما الحاجة إلى ترخيص مسبق، وأن يتكاثروا بمجرد الاستجابة العفوية لنداء على الشبكة. فقد كان للفيسبوك مثلا الدور في عملية الإعلان عن الكثير من الخروقات، ومختلف أشكال الفساد، كما كان له دور في عملية التعبئة والتنشئة للشباب المفجر فيما بعد للحراك الاجتماعي الذي اجتاحت الشوارع والساحات العمومية، ناهيك عن دوره في توجيه وتحديد مضمون وطبيعة المطالب المرفوعة، كما أنه عزز تداول المعلومة بسرعة فائقة.

إذن فمتغير تكنولوجيا التواصل والانفتاح على فضاءات جديدة سمح بطرح أسئلة جديدة ومساءلة الراهن، ذلك لأن الافتراضي المؤسس على الشك يتنافر بطبيعته مع تقبل الراهن والتسليم بما هو كائن¹، ومن هنا يمكن القول أن الافتراضي لم يشكل فقط متنفسا للتعبير بل ساهم في صنع الحدث على طريقته، كما نقله بصورة مباشرة للمنتظم الدولي.

هذا لا يعني أنه تم نسيان المجال العمومي بمعناه التقليدي لصالح مجال افتراضي، بل على العكس من ذلك، ففي هذا المناخ سيتخذ المجال العمومي أكثر فأكثر بعدا تحرريا وتحريريا، حيث سيصبح الشارع رهان الجماهير ورهان الدولة في الآن نفسه، فمن سيفرض سلطته على الشارع هو من يملك الشارع.

فكيف سيلتف الأفراد على السلطة المفروضة من قبل الدولة على الشارع ليفرضوا سلطتهم الخاصة؟.

¹-عبد السلام بنعبد العالي، الشباب، التشبيك وثقافة التواصل والتغيير السياسي في الانفجار العربي الكبير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2012، ص.85.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

1. استعادة قوة الشارع كمجال عمومي للتعبير والفعل والتغيير: تلاقي الممارسة الاحتجاجية (احتجاجات، إضرابات...) والتعبير الفني (جرافيتي، راب، مسرح الشارع...).

باتت تترأى المدينة إذا شيئا فشيئا كخشبة مسرح حيث يلعب فاعلون متنوعون، ويتصرفون انطلاقا من مجموعة من الإستراتيجيات، وذلك من أجل الوصول إلى أهداف من المتوجب الوقوف على تقويمها ليبقى الصراع هو العنصر الملازم لهذه اللعبة الإجتماعية التي تدور رحاها بين المؤسسات التي ترمز للسلطة والأفعال والمواقف المضادة، بين الثقافة السياسية المديعة وانتظارات من يعملون ويطالبون بسياسة ثقافية، بين التقليديانية والطموح للحدثة. وهذا الصراع الذي لم يحسم خلق نظاما من الفبركة، فالطريق الوحيد أمام الأفراد لاستعادة هويتهم هو محاولة فبركة نماذج جديدة تتماشى ووضعية "البين بين" التي يعيشونها، الشيء الذي جعل المجتمع مفتوحا على كل الممكنات.

الفعل الفني في خضم هذا التغيير الاجتماعي :

سمح المحيط المدني وتطور ضواحي المدينة والمعمار، بالتفكير في ممارسات فنية خارج إطار الفضاءات المغلقة، خاصة وأن هذه الأخيرة كانت مغلقة تماما ومحتكرة من طرف الأسماء الكبيرة، وهذا ما دفع مجموعة من الفنانين للبحث عن أفضية أكثر تحررا وصدفوية وارتجالية وجرأة¹.

ومع مغادرة الرسم والورشة والمشغل، لاستثمار أمكنة وأفضية جديدة، أنجز الفنانون المعاصرون كذلك أعمالا فنية تعرف وتحدد سياقها بالرجوع بالأساس إلى الفضاء المدني (فوتوغرافيا، فنون الأداء، الرقص، المسرح...)، حيث يخرج التعبير

¹-Voir par exemple Marouan Benabdallah (un pianiste marocain) qui répète en pleine rue in:<<https://youtu.be/-8LU3wVOKdI>>.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطوي.

ومفهوم العرض عن حدود المؤسسات المتحفية والأروقة التجارية ليخترق الطرق، والساحات العمومية، والبنىات والجدران... إلخ. لقد أصبحت هذه المجالات بالنسبة للفنان حقولا خصبة للعمل دون حدود، داخل ما يعرف بـفن هنا/الآن.

ويحيلنا هذا إلى إحدى أهم التحولات والتغيرات الجمالية في تاريخ الفن المعاصر: حيث لم يعد ينشأ العمل الفني داخل فضاء معين (مثل الورشة) كي ينتقل فيما بعد إلى فضاء العرض (مثل الرواق أو المتحف)، بل أصبح يوجد في علاقة متبادلة وطيدة وحميمة مع المكان الذي نشأ فيه ونشأ من أجله ليبقى فيه لفترة زمنية قابلة للتغير وتحتمل الأفول والزوال والتلاشي (projet artistique éphémère) وهذه خاصية ثانية لهذا الفن، فإذا كان المتحف يسعى لحفظ العمل الفني لأطول وقت، فإن العمل الفني الآن ينظر له كأثر متلاشي وكتجربة غير قابلة للتكرار. وقد كانت هذه النقلة النوعية في مفهوم العمل الفني وسيلة حسب العديد من الفنانين لانتزاع فهم من السياق التجاري من جهة، ومن جهة أخرى لكي تنفتح على جمهور آخر (غير متخصص يدرك الاقتراحات الفنية ويتفاعل معها دون علم بأنها أعمال فنية في معظم الأحيان)، فنحن إزاء أعمال يحضر فيها بقوة الإتصال الجسدي مع المتلقي كحاجة حيوية.

إننا إزاء مقارنة جديدة تحاول تجاوز البنية الكلاسيكية التي تقوم على التقسيم التالي: النموذج (المرجع)، العامل (الفنان)، العمل الفني، الجمهور. وخلق مقارنة جديدة هدفها الأساسي هو إزالة المسافة بين المبدع والإبداع، وبين الإبداع والجمهور "هدف الفنان هنا ليس أن يجعل من عمله فنا بل أن يصبح الفن هو الحياة ذاتها"¹. وإذا كان لكل صورة معناها الخاص إضافة إلى المعاني المتعددة التي ينتجها المشاهد حسب السياقات المختلفة، فالأعمال الفنية المعاصرة لا تظهر لنا فقط ذلك الخروج

¹-Ibid, P. 160

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

عن ما هو متعارف عليه أكاديميا بل تموضعنا إزاء تعبيرات فنية ترفض القوانين والتعليمات والتقنيات المتواجدة خارج رغبة الفنان. فمن جهة، يحاول الفنان المعاصر التخلص من الأفضية الخاصة والمغلقة التي طرحت مشاكل على مستوى نشر وتوزيع الأعمال الفنية لدى أكبر عدد من الجماهير، وخلف هذا الموقف يتراءى مبدأ الإلتزام حيال قضايا وجودية وربما ميتافيزيقية تهم عددا من المواطنين. وبذلك فإن الخروج بالأعمال الفنية من مجالات خاصة مغلقة إلى مجال عمومي مفتوح (الشارع، الشبكات الاجتماعية) يعد مؤشرا هاما يحدد إشغالية التعبير الفني الحالي، وما الافتراضي الذي نعتبره من ضمن مكونات الواقعي إلا إمكانية من ضمن إمكانات الوسائط المستعملة والتي تسمح بتقليل ضغط الإكراهات المؤسساتية. أما من جهة أخرى فإن هذه الأعمال بمنظورها الجديد، تحاول التحرر من القيود الاجتماعية والثقافية والبصرية المتوارثة وتسعى للتخلص من تقديم الفن كمادة استهلاكية غايتها فقط التسويق.

وإذا كان هذا الفن المعاصر يندرج -كما سبقت الإشارة- ضمن المتلاشي والسريع الزوال، هاته الخاصية التي تعد في المجتمعات المتوفرة على سوق فنية كالمجتمعات الأوروبية مثلا ردة فعل يهدف من خلالها الفنان إلى وضع حد لسوق الاستهلاك الرأسمالي إن لم نقل العمل على هدم هذا السوق، فإن هذه الخاصية بالنسبة للفنان المعاصر في حالة المغرب تعد وسيلة للانفلات من الرقابة ومؤشر على الانعكاس الفني لثقافة الزائل التي بدأت تتكسر منذ منتصف القرن العشرين كمعان مرادفة لهشاشة الوجود واللاثبات، لا سيما حين تعبر عن هوية الفنان نفسه التي تزعزعت فجأة في زمن الفواجع. "فالعمل الفني هنا يعبر عن عدم جدوى الإنتماء في زمن ما بعد

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

الحدثة، بما يحمله من مدلولات عذابات الإنسان واغترابه، وانحلال الأخلاق والقيم؛ كي يشير إلى فكرة السقوط الرمزي من خلال سقوط القيمة الطوباوية للهوية.¹

إذا سجد أن الفن المعاصر بمجموعة من التعبيرات الفنية (كحركات الراب والسلام والجرافيقي ومسرح الشارع والفن المفاهيمي (art conceptuel)² وفنون الأداء (performance)³ وفن التنصيبية (instalation)⁴ وفن الحدثية (happening)⁵ وغيرها...) يجتاح المجال العمومي بأسئلته الخاصة، وبطرقه الخاصة، وبتصوراته الخاصة للعالم، ليعبر عن إرادة قوية لتغيير العالم، إرادة اتجهت صوب الشارع لتفرض بذلك على الجمهور المشاركة في خلق الفرجة عوض أن يعتبر الشارع مجرد مجال للعبور. وليستعيد بذلك الشارع دوره في خلق الألفة التي تخفف من وحشة المدينة، وليسترجع مكانته كقوة لممارسة الاحتفالات (جناوة-عيساوة-عاشورة) وأيضاً كقوة لممارسة الاحتجاج.

إذا يمكن قراءة فنون الشارع كالراب والسلام والجرافيقي والبرفرمونس والفيديو وغيرها كممارسات فنية مهتد وصاحبت سياق أحداث تزايد المطالب والاحتجاجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وفي ذلك تعبير عن رفضهم لجيل -بل لمرحلة

¹-مهي عزيزة سلطان، الهوية الراهنة للتشكيل العربي المعاصر، بيروت: دار الأنوار، الطبعة الأولى، 2012، ص. 167-الذي يقر بأولوية وأفضلية اللغة والفكرة على الإنجاز.

²-هنا يستعمل الجسد بقوة في للإبداع الفني حيث نجد أن الفنان لا يضع بين جسده والتعبير أي أداة أو وسيط، ويتعلق الأمر هنا أيضاً بالتعبير عن المشاعر والأفكار بحيث تكون أقرب شيء إلى "طبيعتها الأولى" أنظر:

Moulim El Aroussi, LE CORPS EN ACTE PERFORMEURS MAROCAINS EN ESPAGNE. Disponible sur :<<http://diptykblog.com/blog/2015/12/14/le-corps-en-acte-performeurs-marocains-en-espagne/>>

³-باختيار موضوعة عناصر ما في الفضاء بصفة جوهرية أو بالتعبير مباشرة على جدران المدينة

⁴-بإشراك الجمهور فعلياً في الفعل الفني، غاية إثارة أحداث تؤدي إلى ارتجال أثر فني. أنظر سامي القليبي، "الفن في

رحم/مدينة"، في الفن والثورة، تونس: إيريس للطباعة، 2012، ص 157 – 158.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية
التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطيوي.

كاملة- مرحلة استحوذ عليها الشيوخ، ولم يتركوا فيها مجالاً للتعبير بالنسبة للفئات
الشابة.

إذا فقد امتزجت هذه الفنون مع مختلف أشكال الإحتجاجات الاجتماعية، ومع
صيحات المتظاهرين إلى الشوارع والطرق تحت شعارات "الشعب يريد"، "ما
مفاكينش"، "المخزن ديكاج"، "اسقاط الدستور الممنوح"، "التغيير هنا والآن" ولا تزال
تصاحب كل إرادة شعبية لتغيير الأمور...

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

خلاصة.

هذا البحث لا يصب في اتجاه التنظير لما ينبغي أن يكون عليه العالم وكيف ينبغي أن يبنى المجتمع، بل في إطار البحث في الكيفية التي يوجد عليها العالم والمجتمعات. وهذا ما استدعى منا استحضار المقاربة الثقافية التي تندمج في تحديد تعريفها للمجال العمومي وللمجال الخصوصي الفعل الثقافي، والقيم، والتمثلات، وتربط كل مجال بخصوصية سياقه الإنساني. وبهذا المعنى فالمجال يبنى ويعرف عن طريق الرجوع للفاعل الاجتماعي، الذي يستعمل في ذلك مخزونه الثقافي (التاريخ، الأنماط والنماذج التقليدية، والرموز الاجتماعية...)¹.

إن واقع البحث السوسيولوجي أثبت أن المجال العمومي الذي يأتي غالبا في صيغة المفرد، يخفي في طياته صيغة الجمع، لأن هناك مجالات عمومية وليس مجالا واحدا محدد الشيء الذي يحيلنا على البعد التفاعلي للمجال العمومي، فالتفاعلات الناتجة عن التنقلات والتقاطعات والإلتقاءات، هي التي تعطي للمجال العمومي معناه باعتباره الوسيط الذي تنظر من خلاله الإنسانية لنفسها، ومن ثم تعطيه دوره الثقافي والرمزي باعتباره مجالا للظهور ولإظهار الحياة الحضرية. إننا إذا لسنا إزاء مجرد مكان فارغ، أو إزاء تحديد قانوني يفصل بين الملك الخاص والملك العمومي، بل نحن أمام مجموعة التفاعلات الاجتماعية التي تحدث داخل المجال والتي تعطيه وظيفة ومعنى.

كما تبين لنا من خلال الملاحظات السوسيولوجية لواقعنا المعيش، أن المجال العمومي ليس معطى تفرزه وسائل الإعلام سواء التقليدية أو الميديا الجديدة، كما أنه ليس مؤسسة يمكن إنشاؤها بقرار سياسي، وإنما هو نتاج لتفاعل السياق السياسي والسياسي الثقافي.

¹-Abdelmajid ARRIF, Variations spatiales du privé et du public à travers les exemples de Ben M'sik et de Hay Moulay Rachid à Casablanca, Les Cahiers d'URBAMA, n° 13, 1997, p. 62-63.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

المجال العمومي العربي عموماً والمغربي على وجه الخصوص عرف مجموعة من التطورات، ويمكن القول أنه لحد الآن لم تستقر الحدود الفاصلة بين المجالين العمومي والخصوصي في بلدان العالم العربي. وذلك ناتج - في حالة المغرب نموذجاً - عن الزخم والحركية المستمرة التي تعرفها بنيات المجتمع من جهة، ومن جهة أخرى للتغير الكبير الطارئ على مستوى القيم.

فأحداث العنف ضد النساء في المجال العمومي، والصراع الدائر حول امتلاك المجال العمومي الذي يصل إلى حد نفي الآخر، الشيء الذي نجده على مستوى الأفراد قبل أن يكون على مستوى الجماعات أو الأفراد مع السلطة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الهوة والشرح الحادث على مستوى التربية على التعددية وعلى احترام الآخر والتربية على مفهوم المجال العمومي كمجال لإبراز التعددية والاختلاف بالمنظور الإيجابي للكلمة لأنه من خلال هذه القيم يمكن أن تبنى المواطنة السليمة والبناءة التي يقوم على أساسها المجتمع الديمقراطي.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنتروبولوجية لإشكالية
التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

مراجع:

-عبد العي المودن، عبد الأحد السبتي، إدريس كسيكس، أسئلة حول انطلاق
الربيع العربي، الرباط : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2011.

-عبد السلام بنعبد العالي، الشباب، التشبيك وثقافة التواصل والتغيير
السياسي في الانفجار العربي الكبير، بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة
السياسات، 2012.

-عواطف القطيطي، التعابير الإبداعية الشبابية الجديدة في تونس ما بعد
الثورة: فن الشارع نموذجا، أنظر: <<http://www.alawan.org/article13138.html>>

-رشيد العلوي، الفضاء العمومي المغربي والحاجة إلى الديمقراطية، منتدى
الفكر الحر، في:

<http://forumpl1.blogspot.com/2013/06/blog-post_23.html>

-مهي عزيزة سلطان، الهوية الراهنة للتشكيل العربي المعاصر، الطبعة الأولى،
بيروت: دار الأنوار، 2012.

-المومني ندير، أعمال *HABERMAS Jürgen* ومجال السياسات العمومية،
أبحاث، العدد 56، خريف وشتاء 2004-2005.

-المبروك بوطقوقة، في مشروعية الحركات الاجتماعية الجديدة، أنظر:

<<http://www.aranthropos.com/>مشروعية-الحركات-الاجتماعية-الجديدة>

-محمد حداد، ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث،
بيروت: المدار الإسلامي، 2007.

المجال العمومي ورهان التعبير في المغرب. مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية لإشكالية
التعبير داخل المجال العمومي..... أمينة بطويوي.

-سامي القليبي، "الفن في رحم المدينة"، في الفن والثورة، تونس: إيريس للطباعة،

.2012

-Abdelmajid ARRIF, Variations spatiales du privé et du public à travers les
exemples de Ben M'sik et de Hay Moulay Rachid à Casablanca, Les Cahiers
d'URBAMA, n° 13, 1997.

-Jean claude David, Espace public au moyen orient et dans le monde arabe,
entre urbanisme et pratiques citadines, Géocarrefour, Vol. 773, 2002.

-M. KERROU, Public et privé en islam, Paris : Maisonœuvre Larose, 2002.

-Moulim El Aroussi, LE CORPS EN ACTE PERFORMEURS MAROCAINS EN
ESPAGNE. Disponible sur :

<<http://diptykblog.com/blog/2015/12/14/le-corps-en-acte-performeurs-marocains-en-espagne/>>

-Traki ZANNAD, Symboliques corporelles et espaces musulmans, Tunis : Cérés
Productions, 1984.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة
بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011

الشريف تيشيت
باحث في القانون الإداري والعلوم
الإدارية

ظهرت فكرة الدولة المدنية عبر محاولات فلاسفة التنوير أثناء عصر النهضة، بهدف نشأة دولة حديثة تقوم على مبادئ المساواة ورعاية الحقوق، وتنطلق من قيم أخلاقية في الحكم والسيادة، لتتبلور الفكرة عقب ذلك عبر إسهامات لاحقة ومتعددة من مصادر مختلفة في العلوم الاجتماعية¹، أجمعت كلها، على أن تأخذ مرجعية الدولة المدنية بعين الاعتبار التنوع وتحمي الهويات المرتبطة بالفرد وبحقوقه وحياته وتتجاوزها إلى مبادئ أكثر عدالة كمبدأ المواطنة، الذي على أساسه تمنح الحقوق والواجبات في الدولة، وينتفي معه أي تمييز بين المواطنين بسبب الدين أو اللغة أو اللون أو العرق أو الجنس أو الجنسية، في إطار سيادة القانون واحترام حقوق الإنسان وحياته الأساسية. هذا بالإضافة إلى أن الدولة المدنية تعمل على احترام التعددية وحماية حقوق المهاجرين، والتداول السلمي للسلطة، التي تستمد شرعيتها من اختيار الشعب، وتخضع للمحاسبة من قبله أو من ينوب عنه².

وللدولة المدنية وظائف متعددة، تتجسد أساسا في³:

- توفير فرص العمل والعيش الكريم لمواطنيها.

1- أنظر: سامي (عباس)، "الدولة المدنية": المفهوم .. المبادئ .. التطبيق، منشور بالموقع الإلكتروني شبكة البصرة بتاريخ 14 تموز 2014 (www.albasrah.net/ar_articles_2014).

2- دليل إلى الدولة المدنية، الحركة الشبابية لمنتدى بدائل المغرب، (تأطير: د. الحسين أعبوشي)، مأخوذ من الرابط الإلكتروني: www.forumalternatives.org، تاريخ آخر زيارة: 2017/09/22، ص: 13.

3- سامي (عباس)، مرجع سابق.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

- توفير المناخ الأمني والاستقرار النفسي لكل المواطنين، باعتبارهما حاجة اجتماعية ونفسية لا يمكن الاستغناء عنها.
- تيسير الولوج للتعليم والاستفادة من الحق في الصحة والعناية الصحية ... وغيرها من الوظائف.

وإذا كان مصطلح الدولة المدنية قد برز في فترات متفاوتة من الحياة السياسية العربية، فإنه ظهر بشكل أقوى وأكثر تداوله ابتداء من عام 2011، حين بدأت الاحتجاجات في أقطار الوطن العربي والتي سميت بـ "الربيع العربي"، حيث بدأت الشرارة الأولى لهذه الاحتجاجات في تونس واتجهت فيما بعد نحو بعض باقي الدول العربية كمصر¹ والمغرب، مركزة في مطالبها على محاربة الفساد والرشوة والمطالبة بالشفافية وتقديم الحساب وربط المسؤولية العمومية بالمراقبة والمحاسبة².

إن من أهم ما يميز الدولة المدنية هو أنها تحمي جميع أفراد المجتمع بغض النظر عن اختلاف انتماءاتهم السياسية والدينية والفكرية والقومية، وذلك استنادا إلى نظام محدد من القوانين يسري على الجميع سواء كانوا أشخاصا طبيعيين أو معنويين، أفرادا أو سلطات.

غير أن التطبيق السليم لقوانين الدولة وتأويلها وتأويلا صحيحا تكريسا لدولة القانون وتحقيقا للأمن القانوني والقضائي وتجنب هدر حقوق المواطنين من تعسف الدولة وسلطاتها العامة، لن يتحقق دون قضاء عادل ومستقل.

تأسيسا على ذلك، وانطلاقا من أن كل من المغرب وتونس سلكا منهج الاعتراف الدستوري بالقضاء كسلطة مستقلة وكرسا مبدأ الرقابة على قرارات وأعمال السلطة

1- سامي (عباس)، مرجع سابق.

2- أجعون (أحمد)، المرفق العام في الدستور المغربي لسنة 2011، مجلة العلوم القانونية، العدد الخامس حول: " دستور 2011: بناء دولة المؤسسات وتكريس سمو الدستور"، 2016، ص: 7.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

الإدارية من طرف هيئات القضاء الإداري، فإننا سنقارب موضوع " دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011" انطلاقا من معطى دولة الحق والقانون، باعتباره مفهوما يجسد الدولة المدنية ويترتب عنها، وذلك من خلال إشكالية تنطلق من دراسة مدى مساهمة القضاء الإداري في تجسيد مدنية الدولة في المغرب وتونس استنادا إلى الوظائف التي تتجسد فيها الدولة المدنية من خلال نقطتين، الأولى تبحث في الأسس الدستورية لدور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة، والثانية في تجليات هذا الدور في أحكام القضاء الإداري الصادرة بعد التحديث السياسي الذي شهده البلدان عقب تحولات 2011.

المبحث الأول : المرتكزات الدستورية لدور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011.

يستند دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة على مجموعة من المرتكزات التي تضمنهما الدستوران المغربي والتونسي، حيث عززت الوثيقتان من مقومات الدولة المدنية بالبلدين (الفقرة الأولى) وأكدتا على مبدأ رقابة القضاء الإداري لقرارات وأعمال السلطات الإدارية (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: التعزيز الدستوري لمقومات الدولة المدنية بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011.

تعززت أسس الوثائق القانونية في كل من المغرب وتونس بمجموعة من المقتضيات والأحكام الدستورية التي تستحضر مقومات وأسس ومبادئ الدولة المدنية بالبلدين عبر تكريسها لبعض أسس الدولة المدنية كثوابت ومبادئ للنظامين السياسيين المغربي والتونسي (أولا)، والتنصيب على القضاء كسلطة مستقلة (ثانيا)، ثم إقرار مسؤولية الإدارة وواجبها في تمكين المواطن من حقوقه الدستورية (ثالثا).

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

أولا: تكريس بعض أسس الدولة المدنية كثوابت ومبادئ للنظامين
السياسيين المغربي والتونسي.

أكد الدستور المغربي في تصديره على أن المملكة المغربية، وفاء لاختيارها الذي لا رجعة فيه، في بناء دولة ديمقراطية يسودها الحق والقانون، تواصل إقامة مؤسسات دولة حديثة، مرتكزاتها المشاركة والتعددية والحكمة الجيدة، وإرساء دعائم مجتمع متضامن، يتمتع فيه الجميع بالأمن والحرية والكرامة والمساواة، وتكافؤ الفرص، والعدالة الاجتماعية، ومقومات العيش الكريم، في نطاق التلازم بين حقوق وواجبات المواطنة.

كما أكد نفس التصدير على حظر ومكافحة كل أشكال التمييز، بسبب الجنس أو اللون أو المعتقد أو الثقافة أو الانتماء الاجتماعي أو الجهوي أو اللغة أو الإعاقة أو أي وضع شخصي، مهما كان. وكذا على جعل الاتفاقيات الدولية، كما صادق عليها المغرب، وفي نطاق أحكام الدستور، وقوانين المملكة، وهويتها الوطنية الراسخة، تسمو، فور نشرها، على التشريعات الوطنية، والعمل على ملاءمة هذه التشريعات، مع ما تتطلبه تلك المصادقة.

وفي باب الأحكام العامة أكد الفصل الأول على أن النظام الدستوري للمملكة يقوم على أساس فصل السلط، وتوازنها وتعاونها، والديمقراطية المواطنة والتشاركية، وعلى مبادئ الحكامة الجيدة، وربط المسؤولية بالمحاسبة. وأكد الفصل الثاني على أن السيادة للأمة، تمارسها مباشرة بالاستفتاء، وبصفة غير مباشرة بواسطة ممثلها.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

أما على مستوى النموذج التونسي، فلقد أقرت توطئة دستور 2014¹ تأسيس الدولة لنظام جمهوري ديمقراطي تشاركي، في إطار دولة مدنية، السيادة فيها للشعب عبر التداول السلمي على الحكم بواسطة الانتخابات الحرة وعلى مبدأ الفصل بين السلطات والتوازن بينها، ويكون فيه حق التنظيم القائم على التعددية، وحياد الإدارة، والحكم الرشيد هي أساس التنافس السياسي، وتضمن فيه الدولة علوية القانون واحترام الحريات وحقوق الإنسان واستقلالية القضاء والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين والمواطنات والعدل بين الجهات.

وضمن المبادئ العامة المخصص لها الباب الأول، نص الفصل الثاني على مدنية الدولة التونسية وقيامها على المواطنة، وإرادة الشعب، وعلوية القانون، وأنه لا يجوز تعديل هذا الفصل. وفي الفصل الثالث نص على أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات، يمارسها بواسطة ممثليه المنتخبين أو عبر الاستفتاء. في حين، وازن الفصل السادس بين رعاية الدولة للدين من جهة، وكفالتها لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، وحمايتها المقدسات، وضمانها لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي.²

1- دستور الجمهورية التونسية (منشور بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية، عدد خاص بتاريخ 10 فبراير 2014)، أنظر: - دساتير الدول العربية: المغرب، الجزائر، تونس، موريتانيا)، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، " سلسلة: نصوص ووثائق" عدد 289، 2016، ص-ص: 137-184.

ونشير إلى أنه وقبل وضع هذا الدستور عرفت تونس عقب أحداث 2011 صدور قانون تأسيسي متعلق بالتنظيم المؤقت للسلط العمومية من قبل المجلس الوطني التأسيسي، من أهم مضاميته ارتباطا بمبادئ الدولة المدنية الفصل 22 الذي نص على أن: " تمارس السلطة القضائية صلاحياتها باستقلالية تامة ". أنظر: المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، العدد 101، 2011، ص-ص: 353-364.

2- طارق (حسن)، الربيع العربي والدستورانية، قراءة في تجارب: المغرب، تونس ومصر، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، سلسلة مؤلفات وأعمال جامعية، عدد 105، 2014، ص-ص: 241-242.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

ثانيا: التنصيب على القضاء كسلطة مستقلة

يعد استقلال السلطة القضائية، الذي يتجسد في عدم تدخل السلطتين التنفيذية والتشريعية في الوظيفة القضائية، نتيجة حتمية لمبدأ فصل السلطات وأحد المقومات الأساسية لمفهوم الدولة المدنية وبناء مجتمع ديمقراطي وإرساء دعائم دولة المؤسسات، دولة القانون أو دولة الحق والقانون كما توصف في الخطاب السياسي بالمغرب.

من أجل ذلك، اعترف دستور 2011 بسلطة القضاء وعزز من الضمانات الممنوحة للقضاة¹، حيث أكد على أن القاضي يتولى حماية حقوق الأشخاص والجماعات وحرّياتهم وأمنهم القضائي، وتطبيق القانون (الفصل 117)، ومنع كل تدخل في القضايا المعروضة على القضاء؛ وعدم تلقى القاضي بشأن مهمته القضائية لأية أوامر أو تعليمات وعدم خضوعه لأي ضغط، وكذا على معاقبة القانون لكل من حاول التأثير على القاضي بكيفية غير مشروعة (الفصل 108).

من الضمانات الدستورية للقضاة كذلك، أن المقررات المتعلقة بالوضعيات الفردية، الصادرة عن المجلس الأعلى للسلطة القضائية تكون قابلة للطعن بسبب الشطط في استعمال السلطة، أمام أعلى هيئة قضائية إدارية بالمملكة.

وإذا كان الدستور المغربي السابق لم ينعت القضاء بالسلطة، كما هو الشأن بالنسبة للسلطتين التنفيذية والتشريعية، بالرغم من أنه نص على أن القضاء مستقل عنهما في الفصل 82 من دستور 1996، فإنه نص في دستور 2011 في الفصل 107 على أن: "السلطة القضائية مستقلة عن السلطة التشريعية وعن السلطة

1- للتعلم أكثر في ذلك، راجع: - الزيتوني (إبراهيم)، سلطة القضاء في الدستور: مقومات الاستقلالية ورهانات الإصلاح، مجلة مسالك في الفكر والسياسة والاقتصاد، عدد 35-36، السنة الحادية عشرة، ص: 15-31.

- الباب السابع من دستور 2011.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

التنفيذية"، متخليا بذلك عن عبارة القضاء في الباب السابع واستعاض عنها بعبارة السلطة القضائية في أول سابقة دستورية للمملكة¹.

من جانبه، واستنادا إلى مبدأ فصل السلطات، كرس الدستور التونسي كذلك، استقلال القضاء باعتباره سلطة مستقلة تضمن إقامة العدل، وعلوية الدستور، وسيادة القانون، وحماية الحقوق والحريات. وأن القاضي مستقل لا سلطان عليه في قضائه لغير القانون (المادة 102).

وضمنا لهذه الاستقلالية نص هذا الدستور على أن يتمتع القاضي بحصانة جزائية، ولا يمكن تتبعه أو إيقافه ما لم ترفع عنه، وفي حالة التلبس بجريمة يجوز إيقافه وإعلام مجلس القضاء الراجع إليه بالنظر الذي يبت في مطلب رفع الحصانة (الفصل 104)، وعلى أن لا ينقل القاضي دون رضاه، ولا يعزل، كما لا يمكن إيقافه عن العمل، أو إعفاؤه، أو تسليط عقوبة تأديبية عليه، إلا في الحالات وطبق الضمانات التي يضبطها القانون، وبموجب قرار معلل من المجلس الأعلى للقضاء (الفصل 107)، وأوكل الدستور لهذا المجلس ضمان حسن سير القضاء واحترام استقلاله (الفصل 114).

ثالثا: إقرار مسؤولية الإدارة وإلزامها بتمكين المواطن من حقوقه الدستورية

لقد وضع دستور 2011 أسس دستور ينبي على فكرة التمكين الحقوقي والسياسي للمواطنين والمواطنات. فالعبرة بتمكين المواطنين من حقوقهم وتمتعهم بها، أولى من إقرارها فقط بالإعلان عنها أو وضع ضمانات لا يقوى المواطن على استعمالها¹.

1- السراجي (المكي)، القضاء الإداري بين العقلنة وتدخل السلطة التنفيذية، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 129-130، 2016، ص: 63-64.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

فضمن التأكيد على حرية المعتقد الديني²، أكد منطوق الفصل الثالث على أن الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية.

كما شكلت وثيقة دستور 29 يوليوز 2011، إعلانا متجددا لتبني المغرب للاختيار الديمقراطي وللمرجعية الحقوقية³، حيث خصصت الباب الثاني بجملته للتنصيص على الضمانات الدستورية السامية للحريات والحقوق الأساسية، وعكست بذلك المعنى الحقوقي والإنساني للحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية للمواطن⁴.

إضافة إلى ذلك، فرض الدستور الجديد في فصله السادس على السلطات العمومية أن تعمل على توفير الظروف التي تمكن من تعميم الطابع الفعلي لحرية المواطنين والمواطنات، والمساواة بينهم، ومن مشاركتهم في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وكذا مساواة الجميع، وعلى رأسهم السلطات العمومية، أمام القانون ووجوب الالتزام والامثال له، باعتباره أسى تعبير عن إرادة الأمة.

1- الغالي (محمد)، جدلية الثابت والمتحول في دستور 2011 في ضوء قراءة السياق والركائز والأهداف، في: دستور 2011 بالمغرب، مقاربات متعددة، منشورات مجلة الحقوق، سلسلة الأعداد الخاصة، عدد: 5، 2012، ص: 55 - 56.

2- عرف مستوى حرية العقيدة تدافعا وتقاطبا من طرف مختلف الفاعلين لحظة صياغة دستور 2011 بالمغرب، حيث احتدم الخلاف بين ضرورة التنصيص على مدنية الدولة مع ضمان حرية العقيدة وحرية الضمير وعدم تغيير صبغة "الدولة الإسلامية" كتوصيف للدولة المغربية. أنظر في هذا الشأن:

- طارق (حسن)، مرجع سابق، ص- ص: 190-193.

3- المرجع نفسه، ص: 48.

4- الهبالي (خالد) وصبري (عبد الله)، الإصلاحات الدستورية الجديدة ورهان تكريس قيم المواطنة، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 107، 2012، ص: 34.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

كما أن السلطات العمومية، والتي تتجسد أساسا في الإدارة، ملزمة بموجب مقتضيات متعددة من دستور 2011 بتمكين المواطن من حقوقه وتقديم الخدمات الأساسية له¹.

من جانبه، خصص الدستور التونسي بابه الثاني للحقوق والحريات، حيث استعرض على امتداد وثيقة مفصلة للحقوق (الفصول 21-49) تكريس الدولة التونسية لاعترافها والتزامها بحزمة من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والبيئية والثقافية، وأكد أن الدولة تضمن للمواطنين والمواطنات الحقوق والحريات الفردية والعمومية. كما عمل المشرع الدستوري على تحصين مكتسبات حقوق الإنسان من أي تعديل دستوري (الفصل 49)².

لقد وضعت هذه المقتضيات الدستورية الإدارة أمام تحديات كبرى عبارة عن نصوص قانونية تحمي الحقوق وتعطي الإدارة والمؤسسات العامة الاختصاص بالسير على تحقيقها في أحسن الظروف وبشكل جديد يقطع مع السلوك العادي والروتين واللامساواة والرشوة والبيروقراطية ويعتمد على الحكامة الجيدة، ومبادئها الكبرى: مبادئ القانون والحياد والنزاهة والمصلحة العامة، المساواة، الإنصاف، الجودة، والمسؤولية وتخضع في تسييرها للمبادئ والقيم الديمقراطية التي أقرها الدستور³.

وهو ما يفرض على القضاء الإداري، الذي يقع على عاتقه مراقبة السير الجيد للمرفق العام، بأن يعمل على تحقيق إسداء هذا المرفق لخدماته ليس فقط وفق المبادئ التقليدية (الاستمرارية، المساواة والقابلية للتغيير)، وإنما سيرا لما استحدث

1- أنظر مقالنا: - أحكام الإدارة في الدستور في ضوء الدستورية الجديدة، مجلة مسالك في الفكر والسياسة والاقتصاد، عدد 46-47، 2017، ص: 41-68.

2- طارق (حسن)، مرجع سابق، ص: 271.

3- كياس (عبد النبي)، مؤسسة الحكومة في ظل الدستور الجديد: من الجهاز المساعد إلى السلطة التنفيذية، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 104، 2012، ص: 157-158.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

من مبادئ ستساعد على مواكبة روح العصر والتطور والعمولة، لاسيما وأن الدستورين ضما أغلب تلك المبادئ والعديد من المعايير، التي حتما إن حسن تطبيقها ستتم القطيعة مع المرفق العام المتسلط المستفرد بفرض الشروط والواجبات، وبدء مرحلة جديدة تراعى فيها الحقوق والحريات¹.

الفقرة الثانية: التأكيد الدستوري على مبدأ رقابة القضاء الإداري لقرارات وأعمال السلطات الإدارية

أشار دستور 2011 إلى القضاء الإداري جاعلا لوجوده حاليا واستقلاله عن القضاء العادي أساسا دستوريا²، ومكرسا لمبدأ الرقابة القضائية على القرارات الإدارية، التنظيمية والفردية، وبذلك يكون قد رفع من مكانة الهيئات القضائية الإدارية، واعترف ضمنيا بتميز القضاء الإداري ودوره المتفرد في حماية الحقوق والحريات، لكونه الملاذ الآمن للمواطنين من كل تعسف يمكن أن يصدر من الإدارة³. فلقد نص الفصل 118 على أن: "... كل قرار اتخذ في المجال الإداري، سواء كان تنظيميا أو فرديا، يمكن الطعن فيه أمام الهيئة القضائية الإدارية المختصة".

وتظهر أهمية التكريس الدستوري للرقابة القضائية باعتباره ضمانا لعدم تحصين أي قرار إداري أو إفلاته من الطعن، وكذا حظر أي تقييد لممارسة الحق في التقاضي ومخاصمة القرارات الإدارية غير المشروعة⁴. فسمو القاعدة الدستورية على

1- يحيى (عبد الكبير)، المرفق العام بين الفعالية والتدبير الجيد، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 119، 2014، ص: 47.

2- السراجي (المكي)، مرجع سابق، ص- 63-64.

3- صحيب (حسن)، القضاء الإداري في الدستور المغربي لسنة 2011، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 124، 2015، ص: 12.

4- الهيني (محمد)، المرتكزات الدستورية الناظمة للعمل القضائي للمحكمة الإدارية بالرباط وفقا لاجتهادات محكمة النقض- قضاء الإلغاء، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2014، ص: 15.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

ما عداها من نصوص قانونية يشكل تكريسا للشرعية وسيادة القانون، باعتبارهما من مبادئ دولة الحق والقانون التي تأبى تحصين أي قرار إداري، مهما علا شأنه، وتعددت مصادره، واختلفت مجالاته من الرقابة القضائية، لكون القضاء هو الحامي الطبيعي والحارس الأمين للحقوق والحريات¹.

فباعتبار الدستور هو القانون الأساسي الأعلى الذي يفرض على جميع السلطات احترام مقتضياته، فإن القرارات الإدارية التي تخالف الدستور ومضامينه تفقد قيمتها القانونية، بل قد تكون معدومة من أصلها.

وبالتالي، فإن أية مخالفة لإجراء من إجراءات السلطات الإدارية لنص دستوري يجعله فاقدا للمشروعية، بل وفي حكم العدم. وهذا ما أكدته المحكمة الإدارية بالرباط من خلال حكمها الصادر بتاريخ 13 أبريل 1995، والذي جاء فيه بأن: "القرار المعدوم هو القرار المشوب بعيب صارخ أو متناهي في الجسامة، كما لو كان مخالفا لمقتضيات الدستور، والطعن بالإلغاء ضد مثل هذا القرار يكون جائزا في أي وقت دون التقيد بميعاد رفع دعوى الإلغاء"².

ورغم أنه، لا يجوز للقضاء الإداري أن يبت في دستورية القوانين³، نظرا لوجود جهة قضائية مختصة بذلك، هي القضاء الدستوري⁴. فإنه يملك صلاحية إلغاء

1- نفس المرجع، ص: 17.

2- حكم المحكمة الإدارية بالرباط رقم 99 الصادر بتاريخ 13 أبريل 1995، ذكره:

-شقروني (أنوار)، الشرطة الإدارية الجماعية في القانون المغربي، أطروحة دكتوراه في القانون العام، كلية العلوم القانون الدستورية والاقتصادية والاجتماعية، فاس، 2006-2007، ص - ص: 352-353.

3- المادة 50 من القانون رقم 90-41 المتعلق بإحداث المحاكم الإدارية، وينص على أنه: "لا يجوز للجهات القضائية أن تبت في دستورية القوانين".

4- المحكمة الدستورية بموجب الباب الثامن من دستور 2011.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

القرارات الصادرة عن السلطات الإدارية كلما كانت إجراءاتها تخالف مباشرة النص الدستوري، أو تم اتخاذها على أساس قانون غير دستوري.

من جانبه، ركز دستور الجمهورية التونسية المؤرخ في 26 جانفي 2014 بصفة نهائية مبدأ الأزواجية القضائية بوجود هيكل قضائي إداري ينظر في النزاعات الإدارية إلى جانب محكمة التعقيب ومحاكم درجة أولى ومحاكم درجة ثانية التي تكون القضاء العدلي حسب الفصل 115 منه، إذ يقتضي الفصل 116 من الدستور أن القضاء الإداري يتكون من محكمة إدارية عليا ومحاكم إدارية استئنافية ومحاكم إدارية ابتدائية ويختص القضاء الإداري بالنظر في تجاوز الإدارة سلطتها وفي النزاعات الإدارية¹.

وتدعيما لدولة القانون وهي دولة ضمان الحقوق المشروعة لا يمكن التغافل عما أسنده المشرع لهذه المحكمة التي تعادل مجلس الدولة الفرنسي من وظيفة استشارية إلى جانب الوظيفة القضائية. فمؤسسة القضاء الإداري مكلفة بوظيفتين استشارية وقضائية².

وقد تجاوز الدستور التصور المبسط للقضاء الإداري والذي يعتبر أن القضاء الإداري قضاء الإدارة وأن مقر الإدارة في العاصمة، ليفرض صلب نصه على المشرع والسلطة السياسية وضع ما يلزم من تشريعات لتطوير هيكلية القضاء الإداري في اتجاه يكرس "حق الجهات في التقاضي الإداري". ومن الطبيعي أن يتطلب ذلك اعتمادات بشرية ومادية لبناء منظومة قضاء إداري متطورة تضاهي القضاء العدلي في امتداده الجغرافي وتخصه التراي. وتؤدي دسترة "هيكلية المحكمة الإدارية"

1- بن خليفة (حاتم)، القضاء الإداري في تونس: الهيكلية والصلاحيات، مقال مأخوذ بتاريخ 2017/08/10 من

الرابط الإلكتروني: <https://carjj.org/sites/default/files/>

2- بوزرارة (مريم)، تنظيم القضاء الإداري في تونس، مجلة الاجتهاد القضائي، العدد 12 سبتمبر 2016، ص: 279.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

إلى تحول هام في قواعد اختصاص قضاء الإدارة، وخصوص الجهة تجاوز فكرة ربط الاختصاص الترابي بالدولة المركزية في اتجاه اعتبار قواعد اختصاص تعدد بالمعاملة الإدارية في تحديد هذا الاختصاص¹.

بالإضافة إلى ذلك، أقر الدستور التونسي الجديد بالقضاء الإداري فيصلا في جميع المنازعات المتعلقة بتنازع الاختصاص التي تنشأ فيما بين الجماعات المحلية، وبين السلطة المركزية والجماعات المحلية (الفصل 142).

إن دسترة القضاء الإداري والإقرار الدستوري لمبدأ خضوع كل قرار إداري للطعن أمام الهيئات القضائية المختصة بكل من المغرب وتونس هو - استنادا إلى الوظيفة الدستورية للقضاء في حماية حقوق الأفراد والجماعات وممتلكاتهم وحسن تطبيق القانون - تأكيد على دور القضاء الإداري في إرساء دعائم دولة الحق والقانون من خلال حماية الحقوق والحريات وتحقيق المصلحة العامة في جميع تجلياتها².

وهو ما يفرض عليه، كما هو الشأن في الدولة منشأ هذا القضاء (فرنسا) أن يعمل على تطبيق مبدأ احترام المشروعية واحترام التراتبية القانونية، وأن يبقى مصدرا مستقلا لحماية الحقوق والحريات الأساسية وأن يكون قضاء عادلا، مستقلا، فعالا³.
فما مدى تسخير القضاء الإداري في كل من المغرب وتونس لسلطاته الدستورية لتوطيد دولة الحق والقانون كتجلي أساسي للدولة المدنية في هذين البلدين؟

1- غومة (زياد)، كيف تكتمل الثورة الدستورية في مجال القضاء الإداري، منشور في العدد واحد من مجلة المفكرة القانونية في تونس، الموقع الإلكتروني: legal-agenda.com بتاريخ 2015/04/10.

2- توصيات الندوة العلمية الوطنية المنظمة من طرف وزارة العدل والحريات بشراكة مع جمعية هيئات المحامين بالمغرب حول موضوع "القاضي الإداري بين حماية الحقوق والحريات وتحقيق المصلحة العامة"، مجلة المحاكم الإدارية، العدد الخامس - إصدار خاص - يناير 2017.

3-SAUVE (Jean Marc), Justice administrative et Etat de droit, REMALD, n° 116, 2014, p-p : 51-68.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

المبحث الثاني: تجليات إرساء القضاء الإداري لمدينة الدولة بمغرب وتونس

ما بعد تحولات 2011

يلعب القضاء الإداري دورا محوريا في إرساء مدنية الدولة، من خلال رفض انحرافات الإدارة على الحق أو عن القانون. وكذلك من خلال احترام التراتبية القانونية وحماية الحقوق والحريات الأساسية، فبدون القاضي ليست هناك دولة قانون¹.

وإذا كان تعزيز دولة القانون من أهم تجليات دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة (الفقرة الأولى)، فإن هذا الدور ما زالت تميزه بعض النواقص التي تعترض وظيفته في ترسيخ دولة الحق والقانون وإرساء مدنية الدولة بكل من المغرب وتونس (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى : تدعيم القضاء الإداري لدولة الحق والقانون.

تهدف دولة القانون، أساسا- كما يرى ذلك JACQUES CHEVALLIER- إلى الحد من السلطة وتحولها إلى وسيلة للقمع، وترسيخ علاقة جديدة بينها وبين الفرد تتحول بموجبها الدولة إلى راعية للحقوق والحريات² (أولا)، وضامنة لسيادة القانون وبناء الدولة على أساس مبدأ المساواة (ثانيا).

1- Ibid, p : 52.

2- أنظر : برهون (دريس)، إشكالية دولة الحق والقانون في المغرب، دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، 2002، ص : 29.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

أولا: التمكين من الحقوق والحريات الدستورية وحمايتها.

وصل أحد المحللين إلى أنه: "لا معنى لحقوق قانونية وسياسية على الورق دون الحد الأدنى من الضمانات على أرض الواقع، الشيء الذي يجعل من الديمقراطية عملية تشاركية فعلية وليست مجرد ديكور للاستحواذ أو الإقصاء أو حتى الاحتواء من قبل قلة باسم الديمقراطية دون قيم العدالة والإنصاف الاجتماعي والاقتصادي ما بات يعرف اليوم بالتمكين"¹.

ولذلك، بلور القضاء الإداري نظرتة إلى التزام السلطات العمومية بتمكين المواطنين من الحقوق والحريات، عبر آليات قضائية لحماية تلك الحقوق سواء تعلق الأمر بدعوى الإلغاء أو بدعوى التعويض، وذلك على الرغم من ما قد يطبع هذه الآليات من محدودية في الدور الحماي الذي توفره². فهو يعمل، دائما، على حماية الحريات، ويؤكد في جل القرارات الصادرة عنه بأن الحرية هي للجميع، وبأنها أساس تواجد المواطن يحميها القانون ويفرضها.

وهذه الحريات تتنوع وتتعدد بحسب مجالات ممارستها ونطاق سلطات الهيئات الإدارية تجاهها. حيث تشمل، على الخصوص، حرية التجول، وحرمة المسكن، واحترام حق الملكية ثم مجموعة الحريات العامة المنظمة من قبيل، حريات: الاجتماع، تكوين الجمعيات، حرية العقيدة ... وغيرها.

ومن أهم نماذج هذه الحماية، ما صرحت به المحكمة الإدارية بالرباط بأن قرار باشا مدينة سيدي قاسم القاضي برفض تسلم ملف الجمعية وتسليم الوصل المؤقت، رغم توفر الملف على سائر الوثائق المتطلبة قانونا، لكونه يشكل مخالفة

1- أنظر: - الجهالي (خالد) وصبري (عبد الله)، مرجع سابق، ص: 31.

2- ولد البلاد (حميد)، مرتكزات حقوق الإنسان في تطبيقات القضاء الإداري، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عد 133، 2017، ص: 65.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

دستورية لحرية تأسيس الجمعيات وللنظام التصريحي - وليس الترخيصي- الذي تقوم عليه ولا يمنح للإدارة أي صلاحية تقديرية بشأن التصريح، مما يجعل القرار المطعون فيه يشكل اعتداء على صلاحية السلطة القضائية باعتبارها الجهة الوحيدة المخول لها دستوريا توقيف الجمعية أو حلها¹.

كما أكدت محكمة الاستئناف الإدارية في القرار رقم 471 الصادر بتاريخ 11 فبراير 2013 حرية تأسيس الأحزاب السياسية بدون استصدار ترخيص مسبق من الإدارة². وهو ما كرسته محكمة النقض في القرار رقم 1/948 الصادر بتاريخ 9 يونيو 2016 مصرحة بأن: "قراءة تركيبية لمقتضيات المواد 6 و7 و8 من القانون رقم 29.11 المتعلق بالأحزاب السياسية تفيد أن تأسيس الأحزاب السياسية يجب أن يتم وفقا للقانون تحت طائلة تقديم وزارة الداخلية طلبا قضائيا أمام المحكمة الإدارية بالرباط لأجل التصريح بتأسيس حزب سياسي غير مطابق للقانون لعدم استيفائه البيانات الجوهرية، وهي بيانات لا يستقيم قبول التصريح بتأسيس حزب سياسي بدون استيفائها شكلا ومضمونا، وهذه المقتضيات ليست غاية في حد ذاتها بل تكريس لمبادئ ومرتكزات دولة الحق والقانون"³.

وعلى مستوى الحق في التعليم وتوفيره، حكمت المحكمة الإدارية بالرباط بإلغاء القرار القاضي برفض الترخيص بإحداث مدرسة بدعوى وجود شكايات واعتراضات الجوار التي لا سند لها من القانون، دون أن يوازن ويرجح مصالح علمية وتربوية وثقافية ناصعة معتبرة شرعا من مصالح مجموع الشعب ومصالح خاصة أنانية وضيقة الأفق غير جديرة بالحماية، جاء مشوب بالتجاوز في استعمال السلطة

1- حكم المحكمة الإدارية بالرباط عدد 2209 بتاريخ 7 يونيو 2012، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد

115، 2014، ص-ص: 248-250.

2- أنظر: - ولد البلاد (حميد)، مرجع سابق، ص: 75.

3- المرجع نفسه، ص: 75-76.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت
وخارقا للدستور والاتفاقيات الدولية ومآله الإلغاء مع ما يترتب عن ذلك من آثار
قانونية¹.

أما بخصوص الحق في الصحة، فلقد أصبح القضاء الإداري يلزم المرافق الصحية بتقديم العلاج للمرافقين، سيما في حالة الأمراض النادرة، حيث قضت محكمة الاستئناف الإدارية بالرباط في قرارها رقم 4323 الصادر بتاريخ 28 فبراير 2016 بأنه: "لما كانت الدولة مجبرة على توفير العلاج للمواطن، وأن وزارة الصحة تتوفر على مصالح لعلاج نوع المرض الذي تعاني منه المعنية بالأمر، فإنه كان من الضروري على وزارة الصحة الاحتفاظ بها داخل مرفق الاستشفاء المختص وإخضاعها لذلك، وهو الأمر الذي انتهت إليه المحكمة الإدارية بموجب حكمها المستأنف القاضي على الدولة المغربية في شخص رئيس الحكومة بتوفير العلاج وعلى نفقتها للمدعية، وسبب الاستئناف المتصل بعدم ارتكاز الحكم المستأنف على أساس غير مؤسس ويتعين رده"².

وبالرغم من الحصيلة المتواضعة التي سجلها القضاء الإداري في مجال حماية حقوق الأجانب بالمغرب في التنقل والاستقرار، فإن المتغيرات التي تشهدها الساحة

1- حكم المحكمة الإدارية بالرباط رقم 1076 بتاريخ 21 مارس 2013، منشور ب: - الهيني (محمد)، المرتكزات الدستورية الناظمة للعمل القضائي للمحكمة الإدارية بالرباط وفقا لاجتهادات محكمة النقض - قضاء الإلغاء، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2014، ص-ص: 494-497.

ويعتبر الأستاذ محمد اليعكوبي أن هذا الحكم يعد تنويجا لفكرة أن لائحة المبادئ العامة للقانون تبقى مفتوحة، ولذا يتعين على القاضي الإداري المغربي أن لا يكتفي فقط بتكريس المبادئ المعلن عنها من قبل مجلس الدولة الفرنسي. فالإسلام يضم عناصر متنوعة تشكل مراجع ملائمة تسمح له، إذا كان ذلك ضروريا، بالابتعاد عن مناهج تفكير القاضي الإداري الفرنسي وتطوير استقلالته في ابتداع الحلول. أنظر :

- اليعكوبي (محمد)، تطور المرجعية الإسلامية في الاجتهاد القضائي الإداري المغربي، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 117-118، 2014، ص: 52.

2- أنظر: - ولد البلاد (حميد)، مرجع سابق، ص-ص: 81-84.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

السياسية الوطنية من شأنها الدفع بالقضاء نحو مزيد من الاجتهاد وذلك صيانة لحقوق وحرية الأجانب¹. وهو ما ترجمه أمر إدارية الرباط رقم 2917 بإلغاء القرار الصادر عن الإدارة العامة للأمن الوطني القاضي برفض تجديد سند إقامة الطاعنة بالمملكة المغربية مع ترتيب الآثار القانونية على ذلك، معتبرة أن: "أن السبب المتمسك به من طرف الجهة المطلوبة في الطعن هو اعتبار وجود الطاعنة داخل المملكة بمثابة تهديد للنظام العام، ولما كان البين في الملف أن الجهة المطلوبة في الطعن لم تُدل بأي وسيلة إثبات للدلالة على الوقائع التي استندت إليها للقول بتحقيق التهديد المذكور، فإن القرار يكون مفتقدا للسبب المبرر له المتمثل في العناصر الواقعية والقانونية التي شكلت أساسا لاتخاذ، ولا يستقيم في هذا المقام الاستناد إلى قاعدة الاستثناء من التعليل المنصوص عليه في القانون رقم 01.03، ما دام أن ... الإدارة لم توضح وجه المساس بأمن الدولة الداخلي والخارجي نتيجة الإفصاح عن أسباب القرار كتابة في صلبه لتبرير استثناء هذا القرار من إلزامية التعليل"².

إضافة إلى ذلك، وفي حكم يندرج في إطار وظائف الدولة المدنية كذلك، قضت المحكمة الإدارية بالرباط بإلغاء القرار الضمني الصادر عن المجلس الجماعي لمدينة الرباط القاضي برفض منح الطاعنة رخصة استغلال سطح سيارة قصد الإشهار. لكون الجماعة المحلية ملزمة دستوريا بالعمل على توفير الظروف التي تمكن من مشاركة المواطنين في الحياة الاقتصادية، وتعبئة كل الوسائل المتاحة، لتيسير أسباب استفادتهم من الحق في التشغيل الذاتي، واتخاذ التدابير الملائمة لتوسيع

1- اربيعي (حميد)، الأجنبي أمام القاضي الإداري المغربي، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 116، 2014، ص: 40.

2- أمر المحكمة الإدارية الرباط رقم 2917 بتاريخ 05 غشت 2016، منشور بموقع مجلة العلوم القانونية : www.marocdroit.com بتاريخ 21 سبتمبر 2016.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

وتعميم مشاركتهم في التنمية الاقتصادية، ورعاية حرية المبادرة والمقاولة عملا بالفصول 6 - 31 - 33 - 35 من الدستور¹.

من جانبه، ساهم القضاء الإداري التونسي في حماية الحريات الأساسية من خلال أحكام تعتبر علامات مضيئة في تاريخ القضاء الإداري التونسي وسعيه لحماية حقوق الأفراد من التعسف². فهكذا كرست محكمة الاستئناف بتونس في نزاع استعجالي مبدأ الحقوق ما فوق الدستورية supra-constitutionnelle معتبرة بأن أحكام دستور يونيو 1959 أول دستور للجمهورية التونسية ما يزال نافذا في موادها التي تتعلق بحماية الحريات الأساسية. وتجاهلت المحكمة في قرارها بجرأة مقتضيات الفصل 27 من القانون التأسيسي عدد 6 لسنة 2011 المؤرخ في 16 ديسمبر 2011 المتعلق بالتنظيم المؤقت للسلط العمومية والذي أقر ما اقتضاه المرسوم عدد 14 المؤرخ في 23 مارس 2011 من تعليق للعمل بالدستور وانتهى للتصريح على إنهاء العمل به. ولقد كان الحكم في ظاهره متعارضاً مع أحكام دستور الجمهورية المؤقت بما قد يؤدي للقول بعدم دستوريته. إلا أن ما قرره الحكم شكل انتصاراً لعلوية المبادئ الدستورية، بما أنه اعتبر الحقوق الأساسية لا يمكن تعليق العمل بها.

فراة الحكم وأهميته دفعت الأساتذة الجامعيين في القانون إلى الاحتفاء به واعتباره حكماً يؤسس لنظرية المبادئ فوق الدستورية بما يؤسس لحماية قضائية للحريات تتجاوز النصوص الدستورية³.

1- حكم المحكمة الإدارية بالرباط في الملف 2012/5/336 بتاريخ 28 فبراير 2013، منشور ب: - الهيبي (محمد)، مرجع سابق ص- ص: 525-527.

2- الكوكي (رمزي)، مساهمة القاضي الإداري التونسي في حماية الحريات الأساسية، منشور بموقع العلوم القانونية polyjuris.com بتاريخ 2017/06/07.

3- الجعيدي (محمد العفيف)، القضاء التونسي في 2013 (6)، أبرز القضايا والأحكام القضائية، منشور بموقع المفكرة القانونية: legal-agenda.com بتاريخ 2014/03/11.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

وعلى مستوى حق المنقبة في التعليم، كان حمل الحجاب والنقاب قبل ثورة 14 يناير بتونس ممنوعا منعاً باتاً، حيث اعتبرهما نظام بن علي «زياً طائفياً» وهو مصطلح أطلقه النظام آنذاك على كل من يرتدي النقاب أو الحجاب أو أي لباس آخر له مغزى ديني وسن لهذا الغرض منشوراً عرف بالمنشور 108 الذي يمنع ارتداء الزي الطائفي في الأماكن العامة وفي الشوارع و المدارس والجامعات وأعطيت التعليمات من خلاله بحظر ارتداء النقاب والحجاب والتعرض لكل من ترتدي هذا النوع من اللباس¹. غير أنه، وبعد ثورة 2011 انتشرت ظاهرة حمل النقاب في صفوف شريحة واسعة من النساء التونسيات ليكون حمل النقاب داخل الجامعات محل جدل مجتمعي وقانوني لم ينته إلا بصدر الحكم في القضية 125265 عن المحكمة الإدارية بتاريخ 3 ديسمبر 2014، أكدت فيه بأنه: «وحيث من الثابت أن قرار رفض ترسيم العارضة المنقبة من شأنه المس من حرية المعتقد واللباس الراجعة لمستعملي المرفق العمومي...»

وحيث أنه وفي غياب نص يخول للجهة الإدارية منع المنقبات من الترسيم في الجامعات... يكون... قرارها القاضي بمنع العارضة من الترسيم غير مؤسس واقعا وقانونا ويتجه قبول الدعوى على هذا الأساس وإلغاء القرار المطعون فيه.»

وقد انتهت المحكمة إلى أن حرية اللباس مظهر من مظاهر الحرية الشخصية، وممارسة تلك الحرية، شأنها شأن كافة الحريات والحقوق والحريات الأساسية الفردية والعامة التي كفلها الدستور والمواثيق الدولية، لا يمكن الحد منها إلا بنص قانوني

1- نشير إلى أن المحكمة الإدارية في تونس سبق لها في حكم صادر بتاريخ 2006/12/9 في نازلة تتعلق بما يسمى الزي التقليدي ورفض سيدة من العمل لعدم احترامها أحكام منشور يتعلق بمظهر المدرسين والأعوان والتلاميذ حيث عمدت العارضة إلى ارتداء هنادام يوحى بالتطرف والخروج عن المألوف، بأن صرحت بأنه يجوز للقاضي الإداري مراقبة مدى مطابقة القرارات الإدارية للدستور طالما لم تستند إلى نص تشريعي كما هو الشأن في قضية الحال. أنظر: الزكراوي (الصغير)، المحكمة الإدارية والحقوق الأساسية في تونس، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، سلسلة: مواضيع الساعة، عدد 59، 2008، ص: 39.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

وأكدت أنه في غياب قانون يحد من حرية حمل النقاب فإنه لا يمكن الحد من هذه الحرية بمجرد قرار من عميد الكلية أو مجلسها العلمي. لينهي بذلك هذا الحكم جدلا طويلا في الساحة القانونية والمجتمع المدني التونسي حول حق المنقبة في التعليم باعتباره أول إقرار قضائي لذلك الحق¹.

وحماية للحق النقابي، أكدت المحكمة الإدارية بتونس من خلال القضية عدد 139135 بتاريخ 26 جوان 2015، بأن احترام التعددية النقابية يفرض على الدولة ومؤسساتها عدم تمييز نقابة على أخرى وأكد القاضي الإداري مبدأ التعددية النقابية وبين ضرورة الالتزام بهذه التعددية في الممارسة الإدارية، وتكريس الحق النقابي في الواقع².

من جانب آخر، وتكريسا للتعددية السياسية كأساس للديمقراطية، أذن الرئيس الأول للمحكمة الإدارية بتوقيف قرار عدم الموافقة على عقد المؤتمر السنوي الخامس لحزب التحرير بقصر المؤتمرات بالعاصمة يوم السبت 04 جوان 2016 وذلك الى حين البت في القضية الأصلية³.

ثانيا: ترسيخ مبدئي، سيادة القانون والمساواة

تعزيزا لدوره في إرساء مبادئ مدنية الدولة، عمل القضاء الإداري في كل من المغرب وتونس على ترسيخ سيادة القانون (أ)، والمساواة (ب) في بعض أحكامه القضائية.

1- أنظر في كل ذلك: -غومة (زياد)، تونس: المحكمة الإدارية تقرّ حق المنقبة في التعليم، منشور في العدد واحد من مجلة المفكرة القانونية في تونس، الموقع الالكتروني : www.odl.tn/ar بتاريخ 29/04/2015.

2- الكوكي(رمزي)، مرجع سابق.

3- عدم تنفيذ قرارات المحكمة الإدارية يقوض مؤسسات الديمقراطية الناشئة، من موقع www.essahafa.tn بتاريخ 10 غشت 2017.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

أ- سيادة القانون

يلعب القضاء الإداري دورا أساسيا في تكريس الديمقراطية وسيادة القانون باعتبارهما مقومين أساسيين من مقومات الدولة المدنية. ففي حكم يحد من سلطات الوصاية على الجماعات في المساس بمسار الديمقراطية المحلية، قضت المحكمة الإدارية بالرباط بإلغاء قرار وزير الداخلية عدد 2283.16 بتاريخ 2016/07/28 المنشور بالجريدة الرسمية عدد 6489 بتاريخ 8 أغسطس 2016، القاضي بتحديد تاريخ إجراء انتخابات جزئية لانتخاب أعضاء جدد بمجلس جماعة السويهله التابعة لعمالة مراكش لكون: "القرار المطعون فيه لما قضى بإجراء انتخابات بمجموع دوائر جماعة السويهله خارقا للمادة 153 من القانون التنظيمي رقم 59.11 المتعلق بانتخابات أعضاء المجالس الجماعية والمادة 75 من القانون التنظيمي 113.14 المتعلق بالجماعات مما يجعله مشوبا بعيب مخالفة القانون وهو بذلك متسم بتجاوز السلطة، الأمر الذي يبقى معه طلب إلغائه مبنيا على أساس قانوني سليم ويتعين الاستجابة له"¹.

من جانب آخر، وفي حكم يكرس القوة الملزمة لحكم الإلغاء، اعتبرت المحكمة الإدارية بأن اكتساب الحكم النهائي المذكور الحجية المطلقة للشيء المحكوم به يجعل القرار المطعون فيه خارقا للقانون ومشوبا بالانحراف في استعمال السلطة لخروجه عن أهداف المصلحة العامة لأن حجية حكم الإلغاء تجعله في قمة مدارج النظام العام حيث لا يعلوها كأصل عام اعتبارا ولا تسمو عليها مصلحة لتعلقه بمبادئ دولة الحق والقانون التي أساسها سيادة القانون واحترام أحكام القضاء².

1- حكم المحكمة الإدارية بالرباط حكم رقم: 3185 بتاريخ: 2016/08/23 ، منشور بموقع مجلة العلوم القانونية :

www.marocdroit.com بتاريخ 29 غشت 2016.

2- حكم المحكمة الإدارية بالرباط رقم 2967 بتاريخ 30 شتنبر 2013، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد

119، 2014، ص-ص: 311-313

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

أما على مستوى القضاء الإداري في تونس، فقد ألغت المحكمة الإدارية قرارات "ثورية" تمسكا بالقانون، بل عبرت من خلالها عن جرأة في تطبيق القانون، حيث أصدرت قرارا استثنائيا بتاريخ 2013/4/22 بإلغاء قرار إحالة على التقاعد الوجوبي تعلق بإحدى القيادات الأمنية التي شملتها قرارات الإحالة على التقاعد الوجوبي غداة الثورة. وقد أتى القرار الاستثنائي ليؤيد حكما ابتدائيا صدر خلال شهر يوليوز 2013 تعلق بذات المسؤول الأمني. كما أصدرت بتاريخ 2013/12/25 إحدى الدوائر الابتدائية بالمحكمة الإدارية قرارين في إلغاء قرارات إعفاء تعلقت بقضاة. تعلق القرار الأول بمدير المصالح العدلية قبل الثورة والذي صدر في شأنه أمر الإعفاء بتاريخ 10 فبراير 2011 صحبة ستة قضاة اعتبروا من ركائز أذرع السلطة الاستبدادية في القضاء، وتعلق قرار الإلغاء الثاني بأمر إعفاء يتعلق بأحد القضاة الذين شملتهم قائمة إعفاءات سنة 2012.

ولقد أكدت قرارات الإلغاء التي أصدرتها المحكمة الإدارية في مادة تجاوز السلطة استقرار فقه قضائها الذي يتمسك برفض الانحراف بالإجراءات الإدارية ولو كانت الحجة في الانحراف تطهير الإدارة¹.

1- أثارت أحكام المحكمة الإدارية ردة فعل سلبية في الأوساط السياسية خصوصا منها الممثلة للأغلبية الحاكمة، ومنها تولى رئيس الحكومة التونسية آنذاك في تصريح صحفي بتاريخ 2013/10/12 تأكيد عدم التزام حكومته بالتنفيذ الآلي لجملة هذه الأحكام متى كان لدى وزارة الداخلية معطيات تفيد بتعارض هذا الإرجاع مع المصلحة العامة، أو كانت الأسباب الخفية تجعل من عودة الإطارات الأمنية مصدر خطر على عمل المؤسسة الأمنية. =ولقد كشفت مواقف السياسيين هاته، سواء كانت في سياق إبدائهم لآراء شخصية أو في سياق إبراز تصورهم للموقف الحكومي الرسمي عن مقاومة السلطة لأحكام القضاء في المجال بدعوى تعارضه مع متطلبات الثورة، أنظر في كل ذلك: - الجعيدي (محمد العفيف)، مرجع سابق.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

ب- مبدأ المساواة

كرس القضاء الإداري في أحكام وقرارات متعددة ضرورة احترام القوانين المتعلقة بمبدأ المساواة من طرف الإدارة والحد من استعمال الامتيازات التي تتوفر عليها. فبمناسبة قرار لوزير التعليم العالي ألغى به مقرا صادرا عن اللجنة المنبثقة عن مجلس جامعة الحسن الثاني بالمحمدية، الذي تم بمقتضاه انتقاء ثلاثة أساتذة مرشحين لشغل منصب عميد كلية الحقوق بهذه الجامعة. وفي نفس الوقت تم الإعلان عن تنظيم مباراة جديدة لانتقاء جديد.

وبعد مبادرة أستاذين من الثلاثة لظعن في هذا الحكم، اعتبرت المحكمة الإدارية بالدار البيضاء بأن الوزير كانت توجهه دوافع سياسية عندما ألغى القرار الإداري المطعون. ففي جوابه على الظعن الموجه إلى هذا القرار أكد بأنه لم يكن مقتنعا بأي مرشح من الأساتذة الذين تم انتقاؤهم في المباراة الأولى. لكن بالرجوع إلى واقع الأمر يتضح بأن اختياره لعميد جديد بمقتضى مباراة ثانية كانت تحذوه حسابات سياسية ونقابية تتأسس على فكرة المحاباة والزبونية. وهو ما تم اعتباره تحيزا غير معلن أدى إلى ضرب مبدأ المساواة كأساس لتدبير الشأن العام. مما دفع المحكمة إلى إلغاء القرار المطعون فيه¹.

كما ألغت نفس المحكمة قرار الإدارة الضمني القاضي برفض منح رخصة تثبيت لوحات إخبارية للبعض واستثناء البعض الآخر، لكون امتناع الإدارة المطلوبة في الظعن عن الإدلاء بالمعايير المعتمدة لمنح تلك الرخصة للبعض واستثناء البعض الآخر، تكون قد أخلت بمبدأ المساواة الذي يتعين أن يطبع علاقة الإدارة

1- حكم المحكمة الإدارية بالدار البيضاء رقم 2868 بتاريخ 2013/12/16، وتم تأييده بحكم محكمة الاستئناف الإدارية للرباط عدد 3492 بتاريخ 2014/07/21، انظر: - كرامي (محمد)، القانون الإداري: التنظيم الإداري، النشاط الإداري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، طبعة 3، 2015، ص: 215.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت
بالمواطنين، خاصة وأن الإدارة -وفقا للفصل 6 من الدستور- لا تملك أن تتصرف
بخصوص الخدمات التي تقدمها، وأيضا بخصوص أملاكها كما تشاء، إذ لا تتمتع
في هذا الباب بنفس هامش الحرية التي يمتلكها الأفراد، وإنما تعمل وفق ضوابط
تحكمها القواعد القانونية الجاري بها العمل ومبادئ العدالة والإنصاف¹.

وفي قرار يتعلق بحق الإناث في الاستفادة من أراضي الجموع، اعتبرت المحكمة
الإدارية بمكناس بأن مجلس الوصاية بمنحه حق الانتفاع من أراضي الجماعة
السلالية للإناث سواء كن متزوجات أم لا إلى جانب الذكور، يكون قد صحح وضعية
غير صحيحة، وقراره بذلك يتماشى مع أحكام الشريعة الإسلامية ومع مبادئ الدستور
التي تساوي في الحقوق والواجبات بين الجميع².

وتم تأييد هذا الحكم من طرف محكمة الاستئناف الإدارية بالرباط في قرارها
الصادر بتاريخ 12 أكتوبر 2015³ مصرحة بأن الفصل 19 من الدستور المغربي لسنة
2011 يجعل المواطنين متساوين أمام القانون، وأن تلك المساواة تشمل الرجال
والنساء، كما أن الاتفاقيات الدولية المصادق عليها من طرف المغرب وخاصة منها
اتفاقية منع جميع أشكال التمييز ضد النساء، تستوجب القول بأن العرف المحلي
القائم على حرمان النساء من الانتفاع بالأراضي السلالية مخالف لتلك القواعد.

1- حكم المحكمة الإدارية بالرباط رقم 1865 بتاريخ 17 ماي 2012، منشور ب: - الهيني (محمد)، مرجع سابق، ص-
ص: 512- 514.

2- حكم المحكمة الإدارية بمكناس في الملف رقم 5/2012/55 بتاريخ 17/3/2012، المجلة المغربية للإدارة المحلية
والتنمية، عدد 116، 2014، ص: 292- 296.

3- ملف رقم 2705/1343/2014، منشور بالمجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 126- 127، 2016، ص-
ص: 373- 375. أنظر تعليقا على الحكم:

-أربيعي (حميد)، الطعن في قرارات مجلس الوصاية على الأراضي الجماعية، المجلة المغربية للإدارة المحلية
والتنمية، عدد 129- 130، 2016، ص: 268- 286.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

أما على مستوى القضاء الإداري التونسي، فلقد عرفت سنة 2013 صراعا كبيرا بين السلطة التأسيسية التي اختارت أن تمارس وظائف ترتيبية، علاوة على دورها التأسيسي والتشريعي، والمحكمة الإدارية التي أكدت تمسكها بممارسة رقابة المشروعية على الأعمال الترتيبية. وكانت أعمال لجنة فرز الترشيحات لعضوية الهيئة المستقلة للانتخابات التي انبثقت عن المجلس الوطني التأسيسي أحد مواضيع الصراع القانوني. فقد أصدرت المحكمة الإدارية قرارا بتاريخ 2013/5/14 يقضي بإيقاف أعمال لجنة الفرز بعد أن اعتبرت أن اللجنة المذكورة بإرسائها لسلم تقييم للترشيحات، لم تحترم قواعد المساواة بين المترشحين لعضوية الهيئة المستقلة للانتخابات. كما عادت المحكمة الإدارية بقرار صدر عنها بتاريخ 2013/09/20 لتأذن مجددا بإيقاف أعمال لجنة الفرز بعد أن اعتبرت أن معيار التوافق السياسي في تحديد المترشحين يتعارض مع وجوب اعتماد معايير موضوعية في التمييز بينهم¹.

وفي إطار وظيفتها الاستشارية، وبناء على مكتوب صادر عن رئيس الحكومة حول مدى شرعية إحداث استثناء لقاعدة التناظر، وذلك بتخصيص نسبة محددة من الانتدابات لفائدة شرائح معينة على غرار أبناء الأعوان العاملين بالمؤسسات والمنشآت العمومية تطبيقا لمحاضر اتفاق مع الأطراف الاجتماعية، اعتبرت المحكمة الإدارية بأن " ... قاعدة التناظر مستندة على المساواة كمبدأ دستوري أصيل يتعين احترامه والتقليل من استثناءاته ... وبناء عليه، فإنه لا يمكن في غياب نص قانوني صريح، تخصيص نسبة من الانتدابات الخارجية لسد الشغورات في المؤسسات والمنشآت العمومية. كما أنه لا يمكن في كل الحالات أن يستند تخصيص نسبة من الانتدابات

1- الجعيدي (محمد العفيف)، مرجع سابق.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

إلى طبيعة الشريعة الاجتماعية المستهدفة في معزل عن معيار كفاءة المزمع انتدابهم التي يتم تقديرها بشهائدهم أو خبرتهم أو تدريبهم عند الاقتضاء"¹.

الفقرة الثانية: حدود دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011

تعرض تفعيل منطوق الأحكام الدستورية المؤطرة لدور القضاء الإداري في بناء الدولة المدنية وتجسيدها في الواقع عقبات عديدة، من أهمها تلك المرتبطة بتنظيم القضاء الإداري (أولا)، وتنفيذ أحكامه (ثانيا)، ثم إشكالية استقلالية السلطة القضائية في عموميتها (ثالثا).

أولا: تنظيم القضاء الإداري

تتجلى أولى حدود دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة بمغرب ما بعد دستور 2011 من خلال محدودية المقتضيات التي تضمنها دستور 2011 في خلق قضاء إداري متطور من خلال عدم تضمينه لمصطلح القضاء الإداري أو محاكم إدارية في متن الوثيقة الدستورية وعدم التنصيص على مجلس الدولة كأعلى هيئة قضائية، وكذا عدم إحداث الدستور محكمة للبت في حالات تنازع الاختصاص بين جهات القضاء العادي وجهات القضاء الإداري، على غرار العديد من الأنظمة القضائية التي ارتقت بمحكمة التنازع إلى مؤسسة منصوص عليها في الدستور. وهو ما جعل النظام القضائي المتسم بتواجد هيئة قضائية واحدة ومسطرة موحدة تطبق أمام المحاكم الإدارية والمحاكم العادية وجهة قضائية واحدة - محكمة النقض تمارس الرقابة على النوعين من المحاكم - يحافظ على الشكل الموحد الذي كان سائدا منذ 1913، ويرث

1- الجمهورية التونسية، مجلس الدولة، المحكمة الإدارية، الاستشارة الخاصة عدد 2014/636، من الرئيس الأول للمحكمة الإدارية إلى السيد رئيس الحكومة، منشورة بالموقع الإلكتروني:

تاريخ آخر زيارة : 2017/11/01 17:01 http://www.pointjuridique.com/2017/01/17.2017/11/01

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

سلبيات الازدواجية التي تعتبر ازدواجية غير تامة¹. بل، وأكثر من ذلك، فإن موقع ومركز القضاء الإداري في مشروع القانون رقم 38.15 المتعلق بالتنظيم القضائي للمملكة يطرح مجموعة من التساؤلات الدستورية، لاسيما مع تنصيبه على إحداث غرف متخصصة قضائية للنظر في القضايا الإدارية في بعض المحاكم الابتدائية التي لا توجد في دوائرها محاكم إدارية. كما أن تجاهل إحداث مجلس الدولة يقتضي مناقشة التفاضل بين وحدة النظام القضائي أو حتمية ازدواجية هذا النظام. غير أن هذا المشروع، وللأسف عاد للتمسك بمبدأ وحدة القضاء قاطعا كل أمل نحو ازدواجيته².

أما في تونس، فإن محدودية القضاء الإداري تتجسد في تأخر تنزيل الأحكام الدستورية المتعلقة بالقضاء الإداري تشريعا وترجمتها إلى قوانين تتعلق بإعادة تنظيم القضاء الإداري وإحداث محاكم إدارية ابتدائية واستئنافية³ ومحكمة إدارية عليا وإعادة الاختصاصات الإدارية السلبية إلى قاضيها الطبيعي. فمع انقضاء المرحلة الانتقالية التي نص عليها الدستور، تصبح كل التشريعات التي تسند اختصاصات إدارية للمحاكم العدلية غير دستورية، الأمر الذي يهدد حجية كل الأحكام الصادرة على أساس هذه التشريعات⁴.

1- أنظر: - صحيب (حسن)، مرجع سابق، ص: 25-33.

2- أنظر: - الهيني (محمد)، ملاحظات على مشروع قانون التنظيم القضائي في المغرب: التضييق على القضاء الإداري غير دستوري، الموقع الإلكتروني: <http://www.legal-agenda.com/article> بتاريخ 2016/09/06.

3- حيث لم يتم إحداث اثنتا عشرة دائرة ابتدائية متفرعة عن المحكمة الإدارية بالجهات إلا مؤخرا. أنظر: - الأمر الحكومي عدد 620 لسنة 2017 مؤرخ في 25 ماي 2017 والمتعلق بإحداث دوائر ابتدائية متفرعة عن المحكمة الإدارية بالجهات وبضبط نطاقها الترابي.

- الأمر الحكومي عدد 621 لسنة 2017 مؤرخ في 25 ماي 2017 والمتعلق بضبط عدد الدوائر القضائية وعدد الدوائر والأقسام الاستشارية بالمحكمة الإدارية. منشوران بالرائد الرسمي للجمهورية التونسية، عدد 42 بتاريخ 26 ماي 2017.

4- غومة (زياد)، كيف تكتمل الثورة الدستورية في مجال القضاء الإداري، مرجع سابق.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

كما لم يقيم المشرع التونسي بعد، بسن مجلة للإجراءات الإدارية تحدد بوضوح مرجع النظر الحكمي والإداري للمحاكم الإدارية، فضلا عن إعادة الاعتبار للقضاء الإداري بأن تسخر لفائدته المقارن والوسائل المادية والبشرية اللازمة لحسن سيره بعدما عانى طويلا من التهميش وتضييق الاختصاص. فالقضاء الإداري هو مرآة عدل الدولة مع مواطنيها وضمانة الشرعية وحامي الحريات وصمام الأمان لعدم الانتكاس في ما كرّسه الدستور من حقوق وحريات¹.

إضافة إلى ذلك، لا يزال القضاء الإداري بتونس يعاني من البطء بسبب عدم إحداث محاكم بالجهات يقع تدعيمها بالإطار القضائي والإداري الكافي². ولم ينزع عدم التناسق بين القواعد القانونية المنظمة لاختصاص المحكمة الإدارية الضبابية التي لا تزال تميز توزيع الاختصاصات. إذ كما قال أحد الأساتذة، فإن القضاء الإداري التونسي لا هو بالقضاء الموحد ولا هو بالقضاء المزدوج. ويترب عن عدم الاستقرار على مستوى تنظيم القضاء الإداري مس بحقوق المتقاضين وبأمنه القضائي. فضمن علوية القانون وتحقيق العدالة رهين التنظيم القضائي الذي يرسيه المشرع³.

1- المرجع نفسه.

2- بن خليفة (حاتم)، مرجع سابق.

3- أنظر : - بوزرارة (مريم)، مرجع سابق، ص- ص 288- 289.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

ثانيا: معضلة تنفيذ أحكام القضاء الإداري

رغم أهمية تنفيذ الأحكام القضائية الإدارية وعلاقة ذلك بأحكام الدستور أو بتكريس مفهوم دولة الحق والقانون أو مبدأ استقلال القضاء أو ضمان مبدأ الأمن القضائي أو تحفيز الاستثمار أو غير ذلك¹، وتنصيب دستور 2011 في الفصل 126 على أن الأحكام النهائية الصادرة عن القضاء ملزمة للجميع، ويجب على السلطات العمومية تقديم المساعدة اللازمة أثناء المحاكمة، إذا صدر الأمر إليها بذلك، ويجب عليها المساعدة على تنفيذ الأحكام، فإن هذا النص الذي جاء عاما وشاملا والذي لم ينص على وجوب تنفيذ الأحكام الصادرة ضد الإدارة بمقتضى صريح لم يحل دون استمرار هذه المعضلة، خاصة وأن امتناع الإدارة عن تنفيذ الأحكام الصادرة في مواجهة بعض الإدارات ظل ساريا في ظل دستور 2011² - كما أكد ذلك الوسيط في تقريره لسنة 2013 - حيث انتقل عدد الشكايات، المعروضة على هذه المؤسسة والمنضوية تحت هذا الفرع، من 122 شكاية إلى 221 خلال سنة التقرير، وهو ما يعادل 11,5% من مجموع الشكايات والتظلمات، مقابل 7,3% المسجلة في السنة السابقة عليه³.

1- سيمو (المصطفى)، مستجدات تنفيذ أحكام القضاء الإداري، الندوة العلمية الوطنية المنظمة من طرف وزارة العدل والحريات بشراكة مع جمعية هيئات المحامين بالمغرب حول موضوع "القاضي الإداري بين حماية الحقوق والحريات وتحقيق المصلحة العامة"، مرجع سابق، ص: 216.

2- تجدر الإشارة إلى أن تنفيذ أحكام القضاء الإداري عرف مستجدات تتمثل في إجراءات تنفيذية غير جبرية وبديلة، ومن أهمها تعيين قاضي مكلف بالتنفيذ والقيام باجتماعات قطاعية تحت رعاية وزارة العدل والحريات والمواكبة المستمر لوزير العدل أو مديرية الشؤون المدنية ولؤسسة وسيط المملكة، ثم توقيع اتفاقات مع بعض أشخاص القانون العام عبارة عن توقيع التزامات كتابية بتنفيذ الأحكام التي لا تزال قيد مسطرة التنفيذ في ظل جدولة زمنية واضحة محددة بمقتضى اتفاقيات الغاية منها تحقيق الموازنة بين حقوق طالب التنفيذ وبين ضرورة تأمين حسن سير المرفق العام الذي تشرف عليه الإدارة. أنظر: - سيمو (المصطفى)، مستجدات تنفيذ أحكام القضاء الإداري، مرجع سابق، ص- ص: 216-222.

3- أنظر: =

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

نفس الأمر عرفته تونس كذلك، حيث أنه وعلى الرغم من تنصيب الدستور على واجب تنفيذ الأحكام القضائية، إلا أن عديد الإشكالات قد تطرح بمناسبة تنفيذ الأحكام القضائية الصادرة في النزاعات الإدارية والسبب في ذلك أساسا عدم إمكانية التنفيذ بوسائل القوة العامة على الدولة ومؤسساتها. وهي من الإشكالات التي يتعين على المشرع التونسي أن يتصدى لها بتطوير التشريع الجاري به العمل وإيجاد الآليات المناسبة لإلزام الدولة والهيكل العمومية على تنفيذ الأحكام الصادرة ضدها¹.

فخلال جلسة اجتماع عقدتها لجنة التشريع العام بمجلس نواب الشعب بخصوص مشروع قانون تنظيم مهنة العدول المنفذين أفاد وزير العدل التونسي بأن نسبة عدم تنفيذ الأحكام القضائية تجاوزت 50 بالمائة، معتبرا أنه لا يمكن الحديث عن منظومة عدالة فاعلة وذات جدوى دون الانقلاب على مراجعة مسألة تنفيذ الأحكام والتي تستنزف الكثير من الوقت والجهد². وهو ما يستدعي أخذ مسألة عدم تطبيق قرارات المحكمة الإدارية بالجدية الكافية وتحمل السلط المعنية مسؤوليتها في احترام قرارات القضاء وتنفيذها وإقامة العدل وضمان علوية الدستور وسيادة القانون وحماية الحقوق والحريات وضمان إنجاح المسار الانتقالي الديمقراطي وتكريس دولة القانون والمؤسسات بما يضمن احترام هيبة الدولة³.

ثالثا: إشكالية استقلالية السلطة القضائية وعدم جراءة القاضي الإداري.

=تقرير مؤسسة الوسيط برسم سنة 2013 المرفوع إلى حضرة صاحب الجلالة الملك محمد السادس حفظه الله وأيده، الجريدة الرسمية عدد 6294 بتاريخ 25 شتنبر 2014، الصفحات: 7039-7055-7058 إلى 7060.

1- بن خليفة (حاتم)، مرجع سابق.

2- وزير العدل: نسبة عدم تنفيذ الأحكام القضائية تجاوزت 50 بالمائة، من موقع:

www.assabahnews.tn/article

بتاريخ 10 مارس 2017، تاريخ آخر زيارة 2017/11/01.

3- عدم تنفيذ قرارات المحكمة الإدارية يقوض مؤسسات الديمقراطية الناشئة، من موقع www.essahafa.tn.

بتاريخ 10 غشت 2017، تاريخ آخر زيارة 2017/11/01.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

يعد عدم تكريس مبدأ استقلال القضاء أحد معيقات دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة، فلكي يعمل نظام العدالة من أجل أداء مهمته كاملا ينبغي أولا وقبل كل شيء أن يكون مستقلا، وأن يكون قادرا على التحكم في النزاعات الناجمة عن تضارب المصالح الاجتماعية وذلك على أساس معايير قانونية¹.

فرغم الدور الفاعل للقضاء الإداري في توطيد دولة الحق والقانون وتجسيد مفهوم الدولة المدنية من خلال أحكامه وقراراته السابقة وغيرها، فإن البنية القانونية المؤطرة لعمل القاضي وطبيعة تكوينه بالمغرب وارتباطه بمؤسسة إمارة المؤمنين عبر تمثلات الظهير² تحول دون انفتاح القاضي الإداري المغربي على القراءات الجديدة لدستور 2011 وتأسيسه للموقف القاضي بقابلية القرارات الملكية للطعن أمام القضاء الإداري من خلال مجموعة من الضمانات التي كرسها الدستور الجديد، وخاصة منها تحديده بشكل دقيق وفصله بين صفة أمير المؤمنين وصفة رئيس الدولة، وكذا تنصيبه في الفصل 118 على أن: "... كل قرار اتخذ في المجال الإداري، سواء كان تنظيميا أو فرديا، يمكن الطعن فيه أمام الهيئة القضائية الإدارية المختصة"³. بل كرس استمرار النزعة التقليدية في بعض أحكامه من خلال استبعاده الطعن في القرارات الصادرة عن الملك واعتباره سلطة إدارية، حيث صرحت المحكمة الإدارية بالرباط في حكمها الصادر بتاريخ 16 شتنبر 2016 بأنه: "لما كان ثابتا أن الاجتهاد القضائي المغربي مستقر على اعتبار أن القرارات الملكية لا تقبل الطعن بالإلغاء وفقا لما أسس له المجلس الأعلى سابقا منذ سنة 1960 في قضية عبد الحميد الروندا

1- المدني (محمد)، الإصلاح الدستوري، (ترجمة: محمد العفراني)، مجلة وجهة نظر، عدد مزدوج 25-26، 2005، ص: 20.

2- ينص الفصل 57 من دستور 2011 على أن: "يوافق الملك بظهير على تعيين القضاة من قبل المجلس الأعلى للسلطة القضائية".

3- خمريش (محمد)، الضمانات الدستورية للرقابة القضائية على القرارات الملكية، منشور بتاريخ 6 مايو 2012 بالرباط الإلكتروني <http://m.marocpress.com>، تاريخ آخر زيارة 2018/02/01.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

وقضايا أخرى، إذ لم يقبل الفصل في القضايا المتعلقة بالطعن في القرارات الملكية بدعوى عدم صدورها عن سلطة إدارية بالمفهوم الذي ينص عليه الفصل الأول من ظهير تأسيس المجلس الأعلى-سابقا- ومن ثم عدم اعتبار جلالة الملك جهة إدارية ونفي الصفة الإدارية عن المقررات الصادرة عنه وعدم إخضاعها للرقابة القضائية، فإنه بالرجوع للنازلة، يتبين أن قرار تمديد حد سن التقاعد بالنسبة للمطلوب في الطعن، يندرج بدوره ضمن إجراءات متخذة في إطار جانب من المهام الدستورية المنوطة بجلالة الملك بمقتضى الفصل 42 من الدستور والمتمثلة في "السهر على حسن سير المؤسسات الدستورية"، ولذلك فإن هذا القرار يظل غير قابل للطعن القضائي، ولا ينال من ذلك ما نص عليه الفصل 118 من نفس الدستور بخصوص قابلية كل القرارات التنظيمية والفردية المتخذة في المجال الإداري للطعن أمام الجهات القضائية المختصة، مادامت لا تنزل منزلة هذا المجال الإداري الصرف الصلاحيات الدستورية المحفوظة لجلالة الملك في مجال الإشراف على حسن سير المؤسسات الدستورية"¹.

كما أن رئاسة الملك للمجلس الأعلى للقضاء تجعل القاضي المغربي عموما وإداري خصوصا، لا يستحضر النقاشات الدائرة في المجال العمومي، مما جعل تأثيره كفاعل في الفضاء السياسي ضعيفا، فتغيير البناء التنظيمي لجهاز القضاء بالانتقال إلى القضاء الإداري وغيره ... لم يخلخل الفكرة التقليدية لاشتغال القاضي المغربي والدخول في مشاريع لبناء دولة القانون/ المواطنة/ الانتقال الديمقراطي عبر الأحكام القضائية الحاملة لتأويلات جديدة تنطلق من فكرة الحق والقانون²، وهو ما زالت تحول دونه - كما في بعض الحالات - متابعة بعض القضاة وتأديهم بداعي خرق

1- حكم المحكمة الإدارية بالرباط رقم 3233 الصادر بتاريخ 16 شتنبر 2016، منشور بالموقع الإلكتروني : <https://www.marocdroit.com> بتاريخ 11 أكتوبر 2016.

2- أتركين (محمد)، التغيير الدستوري وسيناريو الانتقال الديمقراطي بالمغرب، مجلة وجهة نظر، عدد مزدوج 25-26، 2005، ص: 20.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

واجب التحفظ في ملابسات ذات ارتباط بالحق في التعبير واستقلالية السلطة القضائية بالمغرب¹، أو عدم التسريع في إنشاء الهياكل الداعمة لاستقلالية القضاء بتونس. في الوقت الذي أصبح فيه التطور المجتمعي والسياسي للبلدين يفرض أن يتحول القاضي من خادم للقانون إلى خادم للمجتمع أو رائد فيه، وبفعل تفاعله المباشر مع الحياة المدنية، إلى مرجع ومنبر للديمقراطية المباشرة وإلى مختبر لاستخراج توجهات وقواعد جديدة. ومن شأن كل ذلك أن يؤدي إلى تعزيز مرجعية القضاء والثقة فيه².

ختاما، قد يعتبر البعض بأن ارتكاز القضاء الإداري على مقتضيات الشريعة الإسلامية إما في تعزيز قضائه - كما هو الحال في بعض الأحكام السابقة الذكر - أو في تقييد بعض الحريات المحمية كونيا³، تصريحاً بالطبيعة الدينية للدولة وتعزيزاً لحضورها. غير أن مقاربتنا لهذا الموضوع، والتي انطلقنا فيها من التركيز على معطى دولة الحق والقانون باعتباره يجسد الدولة المدنية ويترب عنها، يسمح بالقول بأن القاضي الإداري ملزم - تقيداً بمبدأ المشروعية وسيادة القانون وسمو الدستور -

1- أنظر : - تقرير تقييمي حول المتابعات التأديبية التي تم تحريكها ضد القضاة بداعي خرق واجب التحفظ بعد دستور 2011 حالة القاضي محمد الهيني نموذجاً، جمعية عدالة من أجل الحق في محاكمة عادلة، (منشور بالموقع الإلكتروني: <http://www.justicemaroc.org>، تاريخ آخر زيارة: 2016/04/08).

2- صاغية (نزار)، والجعيدي (محمد العفيف)، أبعد من استقلالية القضاء: ماذا بشأن وظيفته؟ المفكرة القانونية تونس، مأخوذ من الرابط الإلكتروني:

legal-agenda.com العدد 8، 2017، ص: 6.

3- ومثاله قضية جمعية اتحاد جمباز مكناس ضد والي ولاية مكناس، حيث قضى بأنه: "من البديهي أن حرية تأسيس الجمعيات طبقاً للإجراءات المنصوص عليها في قانون الجمعيات ترتبط باحترامها القوانين والأخلاق وعدم المساس بالدين الإسلامي أو الوحدة الترابية والنظام الملكي وعدم قبول الدعوة إلى كافة أشكال التمييز". أنظر: - حكم المحكمة الإدارية بمكناس ملف رقم 135/2011/4/5 بتاريخ 10 ماي 2012، جمعية اتحاد جمباز مكناس ضد والي ولاية مكناس ومن معه. منشور ب: المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 109-110، 2013، ص: 282-284.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

باحترام المقتضيات الدستورية التي أكدت في التصدير على أن "المملكة المغربية دولة إسلامية"، ونصت في الفصل الثالث على أن: "الإسلام دين الدولة"، ومنحت للملك بموجب الفصل 41 صفة "أمير المؤمنين وحامي حى الملة والدين"، وإلى جانب ذلك أكد الفصل 175 على أنه لا يمكن أن تتناول المراجعة الدستورية "الأحكام المتعلقة بالدين الإسلامي...". فهذه القواعد تكتسي قوة قانونية استثنائية لكونها فوق دستورية ما دام أنها غير قابلة للتغيير (normes intangibles) وتندرج فيما يسمى بالدستور المادي (constitution matérielle)¹.

هذا بالإضافة إلى أن دستور 2011 لم ينص على مدنية الدولة وأن كفاله لبعض الحقوق والحريات لا يمنحها صفة الإطلاق لتعارضها مع فكرة ثوابت الأمة، الذي يعد الدين الإسلامي من مكوناتها الأساسية². بل هو دين الدولة ومصدر لجميع التشريعات والقوانين للدولة المغربية. وبالتالي، فإن اعتبار الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للقضاء الإداري تلزمه بضرورة الرجوع إلى مبادئها بداية، ثم إلى المصادر الأخرى بشرط ألا تتعارض القواعد المأخوذة منها مع مبادئ الشريعة الإسلامية³. خاصة وأن بعض أحكامه وقراراته استندت إلى جانب المواثيق الدولية على المرجعية الإسلامية واعتبرتها من ضمانات حماية الحقوق والحريات. كما أن اعتماده لهذه المرجعية يتماشى مع خصوصية وثوابت وقيم، وكذا مع المبادئ الأخلاقية لكل من المجتمعين المغربي والتونسي⁴.

1- اليعكوبي (محمد)، مرجع سابق، ص: 44-45.

2- الشامخي (يونس)، تطور المرجعية الدستورية في الاجتهاد القضائي الإداري المغربي، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، عدد 133، 2017، ص: 102.

3- الأعرج (محمد)، المرجعية الإسلامية في أحكام قاضي المحاكم الإدارية، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، "سلسلة: مواضيع الساعة"، عدد 47، 2004، ص: 33.

4- فحتى الفكر السياسي الغربي ربط مدنية الدولة بعلمانيتها، والحال أن اعتماد العلمانية يعد أيضا تأكيدا على أن للدولة بالمفهوم الغربي مرجعية عليا علمانية.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

إلى جانب ذلك، يبدو جليا إرساء القضاء الإداري لبعض تجليات الدولة المدنية في كل من المغرب وتونس، من خلال تدعيمه وتوطيده لدولة الحق والقانون وحماية الحقوق والحريات كلما تبنى له ذلك في القضايا المعروضة على هيئاته، مستندا في ذلك على وظيفته الدستورية في إقامة العدل واحترام الدستور ومبدأ المساواة وسيادة القانون، وعلى المرجعيات والأسس والمرتكزات التي أقرتها مقتضيات الدستورين.

غير أن هذا الدور الإيجابي للقضاء الإداري ومساهمته في إرساء الدولة المدنية يظل مشوبا ببعض النقائص والمعوقات التي تفرض على الدولة والسلطات العمومية أن تعمل على :

أنظر: -أحمد بوعشرين الأنصاري، مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي (دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية)، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، أبريل 2014، ص : 33.

وفي هذا الإطار يحرم بعض الأطفال وأبأهم المسلمون في بعض الدول الغربية من اختيار شكل التعليم الذي يتوافق وهويتهم الدينية ويحترم الطابع الخاص لحرية التعليم المحكومة بقواعد الدين الإسلامي (نستحضر هنا معاناة الفتيات المحجبات داخل المؤسسات التعليمية ومنعهم من الذهاب إليها بسبب ارتياد الحجاب). فالتلاميذ المسلمون في فرنسا مثلا مجبرون على الدراسة بالتعليم العمومي وفي بعض الأحيان بالمؤسسات الكاثوليكية الخاصة الملتزمة جميعها بمبادئ الجمهورية الفرنسية وعلى رأسها العلمانية، في وقت مازال التعليم الخصوصي الإسلامي في فرنسا كجمهورية علمانية لم يأخذ موقعه بعد في النظام التعليمي الفرنسي، لأن ذلك لن يتأتى إلا بعقد شراكة مع الدولة تفرض الإلتزام بالطابع العلماني للجمهورية. حول هذا الموضوع أنظر :

-HAQUET (Arnaud) , l'enseignement privé musulman dans une république laïque , RFDA , Mai – Juin 2009 , P : 515 - 523.

دور القضاء الإداري في إرساء مدنية الدولة

بمغرب وتونس ما بعد تحولات 2011 الشريف تيشيت

-استكمال البناء المؤسساتي بإحداث مجلس دولة ومحكمة التنازع بالمغرب.

-تفعيل المقتضيات الدستورية المتعلقة بتنظيم القضاء الإداري في تونس،
وتجسيد الإطار الهيكلي والمؤسسي المركزي الوطني والجهوي الجديد على أرض
الواقع.

-تحقق الإرادة السياسية الصادقة لتجاوز معضلة تنفيذ أحكام القضاء الإداري
والتجسيد الفعلي لمبدأ استقلالية القضاء.

-تحمل القاضي الإداري لواجبه القانوني والأخلاقي والشرعي من أجل حسن
أدائه لوظيفته الدستورية في إقامة العدل وسيادة القانون وحماية الحقوق والحريات
باعتبارها تجليات أساسية لإرساء الدولة المدنية بالبلدين.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:
دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير: دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد

محمد حنين

باحث في العلوم القانونية والسياسية
كلية الحقوق، وجدة.

مقدمة:

تعكس الدساتير المغربية الجديدة طبيعة العلاقة بين الفرد والسلطة في المنطقة المغربية، إذ يبدو من خلال استقراء مضامينها مدى تأثير منطلق "الجماعة" وهاجس حماية الانسجام الاجتماعي على حساب ما يحفظ "الفرد" استقلالته وحرية في اختياراته وأذواقه (اجتماعيا، ثقافيا، وسياسيا..الخ).

وقد يبدو ذلك مبررا مع استفحال مظاهر الهيمنة الجماعية بهذه المجتمعات، التي تمارسها المؤسسات التقليدية المحتكرة للسلطة دون أن تتمكن المؤسسات المحدثثة في سياق محاولات بناء الدولة الحديثة، من إضعافها أو على الأقل عقلتها في أفق ما يضمن التداول على السلطة والمشاركة السياسية لكل المواطنين على أساس المساواة وبدون تمييز.

لكن مع توالي السنوات أصبح راسخا صعوبة بل واستحالة انجاز خطوات فعلية للتحويل نحو الديمقراطية. مما أدى لتضخم الخطاب الإصلاحية الذي تتبناه بعض القوى السياسية بالمنطقة، والتي يمكن تصنيفها إلى ثلاثة تيارات: الأول يمثله التيار الحدائي (التقدمي)، والثاني يمثله التيار التقليدي (المحافظ)، والثالث يمثله التيار التوفيقية.

وقد عرفت فترة "الربيع العربي" بلوغ الجدل الدستوري أوجه، حيث ظهرت مفاهيم جديدة، لعل أهمها "الدولة المدنية": بشكل ساهم في تأجيج النقاش المجتمعي

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

حول قضايا حساسة تتعلق بتوسيع مجال الحريات الفردية، وفي مقدمتها "حرية المعتقد". إذ في الوقت الذي تتمسك فيه بعض القوى السياسية، بأن حرية المعتقد شرط أساسي للتحول الديمقراطي بالمنطقة، بل وأفقاً لبناء تعاقد اجتماعي-سياسي جديد، أساسه المواطنة الكاملة، عبّرت القوى المحافظة والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية عن رفضها الاعتراف الدستوري والقانوني بحرية المعتقد وذلك بمصوغات مختلفة، وفي مقدمتها الدفع بأولوية حماية الأمن الروحي للمجتمع وضمان استقراره.

وعموماً تتجلى أهمية الخوض في دراسة هذه الجدليات في طبيعة التحولات التي برزت بالمنطقة بعد الأحداث الموسومة بـ "الربيع العربي"¹، ويتعلق الأمر بـ:

- إقرار عدة دراسات وأبحاث سوسيولوجية بالدينامية التي تعرفها المنظومة القيمية للمجتمعات المغاربية، والتي تعيش حالة من "التحول"، نحو نموذج المجتمعات "الفردانية".

- صعود التيارات السياسية بمرجعية إسلامية للمشاركة في الحكومات الجديدة.

تحاول الورقة معالجة الإشكالية المتعلقة بمدى فعالية الإصلاحات الدستورية والتشريعية بالمنطقة المغاربية، المتعلقة بـ "حرية المعتقد" وجدلية الدولة والدين، في الارتقاء بمكانة الفرد وتجسيد مفهوم "الدولة المدنية".

وبالموازاة مع ذلك سنقوم بالإجابة عن الأسئلة الفرعية التالية:

¹ - للإشارة يفضل بعض الدارسين توصيف الاحتجاجات التي عاشتها المنطقة بـ "الربيع الديمقراطي" عوض "الربيع العربي" لشمولية المصطلح، بدل حصره في مكون هوياتي واحد دون غيره، فكل المكونات الاجتماعية "الهوياتية" شاركت في اللحظة السياسية الفارقة في التاريخ السياسي للمنطقة؛ كما أنه تعبير يعكس جوهر المطالب التي رفعت خلال هذه الفترة، وتمثل أساساً في الحرية والانعقاد من الاستبداد وتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية بشكل يضمن التحول الفعلي نحو النظام الديمقراطي.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

• ما هي أبرز مظاهر جدلية "الفردانية" و"الجمعية"، والجدليات المرتبطة بها التي عرفتھا التعاقدات الدستورية والسياسية الجديدة لما بعد "الربيع العربي" بمنطقة المغرب الكبير؟ و إلى أي حد تمكنت من تكريس المبادئ الدستورية المؤسسة لمفهوم "الدولة المدنية" من قبيل حرية واستقلالية الفرد، مبدأ عدم التمييز، والمساواة أمام القانون؟

• ما هي أهم التغييرات التي عرفتھا جدلية الوصل والفصل في علاقة الدولة بالدين بالمنطقة المغاربية؟

• هل تخلصت الوثائق الدستورية لما بعد الربيع العربي من حالة الالتباس والازدواجية في التعامل مع المرجعية الكونية لحقوق الإنسان، وما مدى احترامها لمبدأ أولوية المرجعية الكونية على الخصوصية الوطنية في مجال حقوق الإنسان؟

• ما تأثير طبيعة العلاقة بين الدولة والدين على حقوق المواطنة بالنسبة للمتحولين دينياً بالمنطقة؟

للإجابة على أسئلة الورقة، سنحاول دحض أو تأكيد الفرضية التالية:

• يبدو أن شروط ومقومات بناء "الدولة المدنية" بالمنطقة المغاربية لم تنضج بعد بالرغم من الجهود المبذولة في هذا المجال (دستوريا وتشريعيا)، إذ ظل هذا المفهوم حاضراً على مستوى خطاب الفاعلين دون تفعيل على مستوى الممارسة. سنعتمد على إمكانات "المنهج المقارن" من أجل التأكد من هذه الفرضية أو دحضها، وذلك وفق التصميم التالي:

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

المبحث الأول: ثنائية "الفردانية" و"الجمعية" في الدساتير المغربية الجديدة.
المبحث الثاني: حرج المواطنة بدول المغرب الكبير.

المبحث الأول: ثنائية "الفردانية" و"الجمعية" في الدساتير الجديدة

تُعبر مختلف الدساتير المغربية التي أنتجتها المرحلة السياسية الموسومة بـ"الربيع العربي" عن تعاقد سياسي-اجتماعي جديد، ولحظة حاسمة في التاريخ السياسي لشعوب المنطقة، والتي عانت لعقود من نمط استبدادي وتسلطي في علاقتها بالسلطة، في هذا السياق سيحتل "الإصلاح الدستوري" أولوية المطالب التي رفعتها الديناميات الاحتجاجية بالفضاءات العمومية في هذه الفترة، بل ستشكل الأفق المنشود لاستعادة الشعوب لكرامتها وحقوقها في التوزيع العادل للثروة وبناء دولة مدنية تقوم على قيم المواطنة وحقوق الإنسان.

ومعلوم أنه كلما كان النسق السلطوي أكثر إقبالا على إحلال قيمة الحرية الفردية (سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا) مكان القيم "الجمعية" التقليدية، كلما كانت فرص الإقلاع الاقتصادي وهاشم الحرية والديمقراطية كبرى¹.

لذلك سنتناول في (المطلب الأول) الآليات التي تساهم في إعادة إنتاج السلطوية وتعيق بروز الفرد- المواطن الذي يعتبر حجر الزاوية في بناء الدولة المدنية، على أن نخصص (المطلب الثاني) لتوضيح التداعيات السلبية لاشتغال هذه الآليات على الدينامية الوطنية للتشريع فيما يتعلق بتعزيز الحريات الفردية مع التركيز على حالي المغرب وتونس.

المطلب الأول: مظاهر ديمومة السلطوية في الدساتير المغربية

¹-See Renald Inglehar and Christian Welzel، Roberto Foa، Christopher Peterson، « Development, freedom, and rising happiness a global perspective (1981-2007) » in Perspectives on Psychological Science, Volume 3-Number 4, (2014), p 264-285.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

لقد اختلفت مآلات "الربيع العربي" 1 بالمنطقة المغاربية، بسبب تباين الأنساق الاجتماعية والسياسية التي انفجر فيها، سواء على مستوى منهجية كل دولة في التفاعل مع المطالب الاحتجاجية، أو من حيث المضمون الذي انتهت إليه التعديلات الدستورية.²

وهكذا صيغت الوثائق الدستورية بالمغرب وفق مقارنة توفيقية، جعلتها مُثقلة بالمتناقضات، حيث تلتقي مفاهيم وقيم الدولة المدنية مع أخرى، تنتهي للحقل الدلالي والمعياري للدولة الدينية. أثمرت مقتضيات دستورية متضاربة داخل النص الواحد تكون وظيفتها القيام بدور "الكوابح الدستورية" من أجل استدامة السلطوية بميكانيزمات الشرعية الدستورية.

الفقرة الأولى: العلاقة الملتبسة بين الدولة والدين

حرصت الأنظمة المغاربية على ترجمة القاسم المشترك الذي يجمع بين مجتمعاتها في صلب الوثيقة الدستورية، ويتعلق الأمر بالانتماء للدين الإسلامي، الأمر الذي يضعه في دائرة الصراع السياسي حول السلطة.

وقد ظلت طبيعة العلاقة بين الدولة والدين ومنذ فترة الاستقلال، قضية مثيرة للجدل، ازدادت حدته بعد ظهور قوى الإسلام السياسي؛ مما دفع ببعض الأنظمة المغاربية لضم الدين الإسلامي لمجالها المحفوظ و إدراجه ضمن مقومات مشروعيتها

¹- إذا كان "الحراك العربي" قد تسبب في سقوط الأنظمة السياسية بكل من تونس ومصر وليبيا، فقد ساهم في بلورة نموذج استثنائي في المغرب، إذ سرعان ما تم التجاوب مع المطالب الاحتجاجية لحركة 20 فبراير من خلال الإعلان عن عدة إصلاحات سياسية ودستورية؛ اختلف الدارسون حول فعاليتها في التأسيس لمرحلة جديدة في علاقة السلطة بالمجتمع.

²- انظر مالكي، محمد، "قراءة في الدساتير الجديدة لدول "الربيع العربي"، في: أحمد فرحات، حسين قبيسي ورفيف رضا صيداوي (محررون)، التقرير العربي السابع للتنمية الثقافية: العرب بين مآسي الحاضر وأحلام التغيير، أربع سنوات من "الربيع العربي"، تنسيق وإشراف هنري العويط، (بيروت، مؤسسة الفكر العربي، الطبعة الأولى، 2014)، ص 189-200.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

السلطوية (المغرب)؛ وقد كان من نتائج هذه السياسة مؤسسة الحقل الديني والهيمنة على القرار الديني بشكل عام¹.

لكن المثير للملاحظة ما عرفته فترة المراجعة الدستورية، في زمن "الربيع العربي" من جدل محتدم بين القوى السياسية المتصارعة، حيث طالبت القوى العلمانية بإعادة النظر في طبيعة العلاقة بين الدولة والدين، في اتجاه تحييد دور الدولة في الدين، وإبعاد الدين عن ساحة الصراع السياسي بين الأحزاب السياسية؛ وفي المقابل تمسكت التيارات الإسلامية بموقفها من مكانة الدين في الفضاء العام، وتأكيد مسؤولية الدولة في حمايته كرصيد هوياتي للمجتمع وضامن لاستقراره وانسجام مكوناته².

الأمر الذي انعكس على توجهات المشرع أثناء صياغة الدساتير الجديدة، وخصوصاً فيما يتعلق بدسترة القضايا المتعلقة بجدليات الهوية وعلاقة الدولة بالدين، حيث احتكم إلى المنهجية التوفيقية، لإيجاد الصيغة المناسبة لاستيعاب الخيارات المتعلقة بحماية مختلف الأبعاد الهوياتية للمجتمع مع الحرص، في نفس الوقت، على إقرار مقومات الدولة المدنية الحديثة.

وقد برزت في الحالة التونسية من خلال الدستور المعتمد بتاريخ 10 فبراير 2014، إذ نجد ضمن نص الديباجة، الإشارة للإسلام كمكون أساسي في هوية المجتمع التونسي، وإلى جانب ذلك، نقرأ في نفس النص، تمسكاً بالقيم المدنية والكونية، في محاولة للتوفيق بين المطالب التي تتبناها مختلف القوى السياسية المتصارعة

¹- بلقزيز (عبد الإله)، "الدين والدولة في الاجتماع العربي المعاصر: نظرياً، تاريخياً واستشراقياً"، مؤلف جماعي، الدين والدولة في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، الطبعة الأولى، بيروت فبراير 2013، ص 39 وما بعدها.

²- براون (ناتان)، الإسلام الرسمي في العالم العربي: التنافس على المجال الديني، دراسة منشورة على الموقع الإلكتروني لمركز كارنيغي للشرق الأوسط، بتاريخ 11 ماي 2017: <http://carnegie-mec.org/2017/05/11/ar-> pub-70094 (تاريخ الزيارة 22 غشت 2017).

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

(العلمانية والإسلامية). وهكذا أشار في الفقرة (2) من التوطئة¹ إلى تمسك الشعب التونسي "بتعاليم الإسلام ومقاصده المتسمة بالافتح والاعتدال" ليضيف في نفس الفقرة (...) وبالقيم الإنسانية ومبادئ حقوق الإنسان الكونية السامية (...). مما يعني أن المشرع الدستوري لم يستطع التخلص من الهيمنة الدينية السائدة (اجتماعيا)، بل أنه فضل ختم التوطئة بصيغة دينية صريحة، لا تخلو من رمزية ودلالات مستوحاة من الوعي الجمعي (المهيمن)، جاء فيها مايلي: "فإننا باسم الشعب نرسم على بركة الله هذا الدستور"².

بالإضافة لذلك، سيعزز المشرع الدستوري منهجه التوفيقى، المنقل بالمتناقضات، على مستوى الفصلين الأول والثاني؛ ففي الفصل الأول سيؤكد على البعد الهوياتى لتونس كدولة "حرة مستقلة، ذات سيادة، الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها"، ويعود في الفصل الثانى للتذكير بالبعد المدنى والمواطنى، حيث تعتبر تونس "دولة مدنية، تقوم على المواطنة، وإرادة الشعب، وعلوية القانون"، نفس الملاحظة نلمسها في منطوق الفصل السادس من الباب الأول المتعلق بالمبادئ العامة، حيث أكد في الفقرة الأولى منه أن الدولة "راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبى"، ونشر "قيم الاعتدال والتسامح وحماية المقدسات ومنع النيل منها" ليضيف بعد ذلك، فقرة تترجم أفقا لترضية الطرف العلمانى، تتعهد من خلالها الدولة بـ "منع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف والتصدي لها".

وهكذا يكون الدستور التونسى بمثابة نص ثورى مقارنة مع باقى دساتير المجال العربى الإسلامى، بعد إقراره الصريح بحرية الضمير والمعتقد، رغم ما يمكن إبدائه من

¹-دستور الجمهورية التونسية، منشور بالرائد الرسمى للجمهورية التونسية، عدد خاص بتاريخ الاثنى عشر 10 ربيع الثانى 1435-10 فيفري 2014، السنة 157.

²-للإشارة تعتبر التوطئة حسب منطوق الفصل 145 من الدستور التونسى "جزءا لا يتجزأ من الدستور".

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

ملاحظات حول الغموض الذي يعتريه فيما يخص وضعية الأقليات الدينية غير دينية غير المعترف بها قانونياً¹.

كذلك الشأن بالنسبة للحالة المغربية، فقد أشار المشرع الدستوري في ديباجة الدستور الجديد أن الدين الإسلامي يحتل "مكانة الصدارة" في الهوية المغربية، وأكد تشبث "الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار"، وفي موقع آخر (الفصل 3) أكد أن "الإسلام دين الدولة" وأنها-أي الدولة- "تضمن لكل واحد الحق في ممارسة شؤونه الدينية"، وهي صياغة قد تفيد بأن الأمر يتعلق بضمان الحرية لمعتنقي الديانات السماوية الأخرى، التي تتعايش فوق التراب الوطني مع الإسلام، ويتعلق الأمر بالديانة المسيحية واليهودية، لكن من الصعب الجزم-على الأقل ظاهرياً- أنها تشمل أيضاً الأقليات الدينية وغير الدينية من غير الأجانب، أي المغاربة الذين يختارون التحول عن الإسلام واعتناق ديانات أخرى أو البقاء بدون دين، خصوصاً وأن الدين الإسلامي يعتبر دستورياً من الثوابت الراسخة للأمة التي لا يقبل تجاوزها. وهي المسوغات التي تتمسك بها بعض القوى المحافظة في خطابها الحجاجي الرافض لدعوات تحرير الممارسات الفردية والجماعية المخالفة للمألوف والمهيمن فيما يتعلق بحرية المعتقد والدين²

¹ -بن حفيظ عبد الوهاب، "الدين وحرية الضمير: منعرج التحولات الكبرى"، في: تقرير الحالة الدينية وحرية الضمير 2015، عبد اللطيف الهرماسي (تنسيق علمي)، منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية، تونس، ص 13 و 27.
² -نشير في هذه السياق إلى الجدل الذي تفجر عقب ما تداولته وسائل الإعلام الوطنية حول إصدار المجلس العلمي الأعلى لفتوى تجيز قتل المرتد تضمها كتاب يضم مجموعة من الفتاوى التي أصدرتها المؤسسة في الفترة الممتدة بين (2004-2012)، لكن وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية وفي جوابه عن أسئلة الفريق الاشتراكي وحزب الأصالة والمعاصرة بمجلس النواب، بتاريخ 6 ماي 2013، اعتبره مجرد رأي علمي وليس "فتوى"، محاججا في هذا السياق بأن المؤسسة العلمية لا يمكن لها "الاشتغال في مجال العقوبات" كما لا يمكن لها الخوض في مجال اختصاص مؤسسة أمير المؤمنين، فهي المخولة حصرياً صلاحية تنزيل أحكام الدين بما يحفظ مصلحة الأمة واستقرارها، مؤكداً على أن العلماء على دراية تامة بأن حرية التدين "مسألة قطعية" بالنظر لما جاء في آيات كثيرة من القرآن

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

فالملاحظ إذن، أن الدين الإسلامي حافظ على مكانته الجوهرية في النسق السياسي والاجتماعي المغربي (تونس و المغرب) إذ بالرغم من التوجه العام نحو إقامة دولة مدنية، تقوم على احترام مبادئ حقوق الإنسان الكونية وقيم المواطنة الكاملة (المساواة أمام القانون، عدم التمييز على أساس الدين والمعتقد..الخ)، وتحديد تدخل الدولة في الشأن الديني، فقد حرص المشرع الدستوري على حماية سمو المرجعية الإسلامية ضمن المقومات الهوياتية للدولة والمجتمع (ديباجة الدستور المغربي).

الكريم، كما ورد في مثل في قوله تعالى: "لا إكراه في الدين" (البقرة، 255)؛ فضلا عن إدراكهم-حسب جوابه- بأن الحديث الشريف المتعلق بحد قتل المرتد فيه خلاف بين العلماء؛ موضحا أنه من واجب العلماء تقديم رأيهم في مسألة "الحد" وعدم ترك مسألة حرية التدين أو "الردة" دون قيود خصوصا عندما يتعلق الأمر "بمحااربة جماعية تهدد كيان الأمة"؛ والملاحظ أن الرأي الرسمي لم يخرج عن هذا الإطار، سيما بعدما تفجر جدل إعلامي حول "تراجع المؤسسة العلمية عن فتوى قتل المرتد" تضمنتها وثيقة صادرة عن المجلس العلمي الأعلى تحت عنوان: "سبيل العلماء" (لم تنشر)؛ أنظر: بخصوص جواب وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية حول "ملايسات فتوى المجلس العلمي الأعلى في حكم قتل المرتد"، أنظر: الموقع الإلكتروني لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية <http://www.habous.gov.ma>، منشور بتاريخ الاثنين 6 ماي 2013.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

الفقرة الثانية: الالتفاف على مبدأ فصل السلطات

في ظل مناخ سياسي موسوم بالسلطوية الخانقة لكل مبادرة فردية أو جماعية، وضعف المشاركة السياسية، وفشل العملية الانتخابية في إفراز نخب قادرة على الاستجابة للمطالب الاجتماعية المتزايدة. فقد شكل التغيير السياسي جوهر المطالب الاحتجاجية لدى الحركات الثائرة بالمنطقة المغاربية، والتي تعكس حاجة الشعوب لاستعادة حريتها وكرامتها، من خلال إعادة النظر في بنية النظام السياسي القائم.

وهكذا أصبح تنزيل مبدأ الفصل بين السلطات، وتنظيم انتخابات حرة ونزيهة، والحد من مظاهر تبعية الحكومة، وتفعيل مبدأ ربط المسؤولية بالمحاسبة، من الرهانات الأساسية للإصلاح الدستوري المنشود بعد أحداث "الربيع العربي"¹، لذلك ركزت مختلف التعديلات الدستورية المقترحة على تحجيم الصلاحيات الممنوحة دستوريا لرئيس الدولة، والعمل في مقابل ذلك، على توسيع صلاحيات رئيس الحكومة وتقوية وضعيته حكومته ضمن بنية السلطة السياسية، في أفق ترسيخ معالم نظام حكم برلماني.

¹لمزيد من التفاصيل حول قضايا الهوية والمواطنة، الديمقراطية التمثيلية والتشاركية، النظام الرئاسي والبرلماني... في الوثيقة الدستورية المغربية لعام 2011، انظر: طارق، حسن، "دستورانية ما بعد 2011: قراءات في تجارب المغرب وتونس ومصر"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، يونيو 2016، ص 73-

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

بالنسبة للنظام السياسي المغربي، فالملاحظ أنه تبني خيار "التغيير في إطار الاستمرارية"¹، في تفاعله من المطالب الاحتجاجية التي تبلورت عقب ظهور "حركة 20 فبراير"، وذلك من خلال الحفاظ على نفس مقومات النظام الدستوري القائم، مع إدخال بعض التعديلات الشكلية، والتي لم ترق لمستوى إحداث التغيير العميق في بنية السلطة، إذ حافظت المؤسسة الملكية على نفس الموقع المهيمن على رأس الهرم المؤسساتي للدولة سواء في علاقته بالمؤسسات الدستورية الأساسية: الحكومة، والبرلمان، أو باقي المؤسسات ذات الطابع الاستشاري: المجلس الوطني لحقوق الإنسان، الوسيط، المجلس الاقتصادي والاجتماعي ...

ذلك ما نقرأه في دستور 2011، فبالرغم من تراجع بعض الصلاحيات ذات الطابع السياسي (الممثل السامي للأمم مثلا) التي كانت مجالاً للجدل المتجدد بين القوى السياسية، سواء المدمجة أو المبعدة عن دائرة الحقل السياسي، إلا أنه بدلا من ذلك، أقر صلاحيات جديدة تعيد إنتاج نسق الهيمنة لفائدة المؤسسة الملكية، ويتجلى ذلك من خلال كونه:

- 1 - الحكم بين المؤسسات.
- 2 - الساهر على حُسن سير المؤسسات واحترام التعهدات الدولية للمملكة.
- 3- صيانة الخيار الديمقراطي²

¹ -المالكي، أحمد: قراءة في الهندسة العامة للدستور المغربي الجديد 2011- تبين للدراسات الفكرية والثقافية- العدد 4- ربيع 2013؛ ص 22-23

أوتاوي (مارينا) الدستور المغربي الجديد: تغيير حقيقي أم مزيد من المراوحة؟، مقال تحليلي منشور بتاريخ 23 يونيو 2011 بالموقع الإلكتروني لمركز كارنيغي للشرق الأوسط:

(تاريخ المرور: 22 غشت 2017). <http://carnegie-mec.org/2011/06/23/ar-pub-44791>

² -يعتبر الباحث "محمد مدني" إن نزع القداسة عن شخص الملك المشار إليه في الدستور المغربي لعام 1996 (الفصل 3) تم تعويضه بمنطوق الفصل (46) من النص الحالي (2011) الذي ينص على أن "للملك واجب =التوقيع

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

كما أن إحداث مؤسسة رئيس الحكومة بدل منصب "الوزير الأول" لم يحدث أي تغيير في واقع سُمُو المؤسسة الملكية وتبعية الحكومة للمجلس الوزاري الذي يرأسه، خصوصاً وأنها لا تملك الخروج في قراراتها عن الخطوط الإستراتيجية التي يحددها هذا المجلس؛ وبنفس المقاربة المكرسة للهيمنة على المؤسسات، تمت دسترة المؤسسات الوطنية للنهوض بحقوق الإنسان التي منح لها صلاحيات استشارية فقط. وهكذا بقي مطلب التأسيس الدستوري لنظام "ملكية برلمانية" مجرد خطاب سياسي متداول في حدود ضيقة بين بعض الفاعلين السياسيين، من الصعب تجسيده فعلياً في الحياة السياسية والدستورية الوطنية¹.

لقد شكل الخلاف حول طبيعة النظام السياسي (رئاسي أم برلماني) في تونس، جوهر الصراع بين حزب حركة النهضة وباقي الكتل النيابية، إذ كانت الدساتير السابقة تكرر هيمنة رئيس الجمهورية على السلطة التنفيذية لكن وعلى غرار المشرع الدستوري المغربي، قام المشرع التونسي بتوسيع مجال السلطة التشريعية وخص المعارضة بلائحة من الحقوق لتقوية أدوارها. كما حدّد مجال تدخل رئيس الدولة، وعزز صلاحيات رئيس الحكومة، إلا أن الملاحظ على مستوى الممارسة، عجز رئيس

والاحترام"، أنظر: المدني محمد، "الدستور الجديد: تركيز السلطة وضعف الضمانات"، في: الدستور الجديد ووهم التغيير، تنسيق عمر بندورو، دفاتر وجهة نظر، 24 (الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2011)، ص 104.

¹ بالرغم من أن الفصل الأول من الدستور المغربي ينص على أن: "نظام الحكم بالمغرب نظام ملكية دستورية، ديمقراطية، برلمانية، اجتماعية"؛ إلا أننا نجد في بعض القراءات المنجزة للنص الدستوري من زاوية البحث الأكاديمي ترى بأنه لا زال بعيداً عن تأسيس نظام الملكية البرلمانية، حيث تطرق في تحليله للنص الدستوري لعدة نقائص تتجلى في "استمرار تحكم الملك في مسار السلطة التنفيذية، وتراكم الرئاسيات لديه، وتبعية الوزراء له، وتمتعه بصلاحيات دستورية جديدة، والتنصيب على الحقوق مع إرفاق ذلك بشروط تهدم جوهر هذه الحقوق، ووجود تناقضات وبياضات في النص، وبقاء إشكالات بدون حلول، وغموض عدد من المقتضيات، وتجاهل مطالب إستراتيجية للمجتمع المدني، ووجود عيوب في الصياغة"، انظر: الساسي محمد، "الملك يقدم الدستور: قراءة في العلاقة بين نص الخطاب الملكي لـ 17 يونيو 2011 ونص الدستور الجديد"، في الدستور الجديد ووهم التغيير، تنسيق عمر بندورو، دفاتر وجهة نظر، 24 (الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2011)، ص 24

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

الحكومة عن الاضطلاع بهذه الصلاحيات، في ظل استحواد رئيس الجمهورية بسلطة اتخاذ القرار في القضايا الإستراتيجية للجمهورية.

أما النظام السياسي الجزائري، فقد ظل منذ الاستقلال خاضعاً لنفوذ النخبة العسكرية على غرار موريتانيا وليبيا¹، والملاحظ أن الوثيقة الدستورية منحت لرئيس الجمهورية صلاحيات واسعة أهلتها للهيمنة على باقي المؤسسات، لذلك ستتجه المقترحات الدستورية في الجزائر عام 2016 نحو محاصرة مؤسسة رئيس الجمهورية في اتجاه تكريس فعلي لمبدأ الفصل بين السلطات، لكن مرة أخرى ستخلف الجمهورية الجزائرية موعدها مع التحول الديمقراطي، بالنظر لمستوى التعديلات الدستورية التي اعتمدها، فعلى مستوى تعزيز مبدأ فصل السلط لم تتمكن من ضمان فصل فعلي للسلط أمام استمرار الطابع الثنائي للسلطة التنفيذية واستمرار هيمنة مؤسسة رئيس الجمهورية على الصلاحيات الحكومية وهشاشة وضعها إزاء المساءلة البرلمانية.

وبالنسبة لباقي الأنظمة المغاربية، ففي الوقت الذي عرفت فيه الجمهورية الموريتانية إجراء استفتاء شعبي حول بعض التعديلات الشكلية وفي الدستور، والتي لم تنجح في خلخلة البنية السلطوية التي تكرسها هيمنة مؤسسة رئيس الجمهورية، من أهمها إلغاء مجلس الشيوخ وإقامة مجالس جهوية، وإجراء بعض التعديلات على العلم والنشيد الوطني، ودمج بعض الهيئات (يتعلق الأمر بدمج المجلس الأعلى للفتوى والمظالم مع المجلس الإسلامي الأعلى ومؤسسة وسيط الجمهورية) لا زالت الجمهورية الليبية تعيش في وضعية مأزومة يصفها الباحثون بـ "اللا دولة".

الفقرة الثالثة: الازدواج المرجعي في الحماية الدستورية لحقوق الإنسان

¹- للمزيد حول التطورات الدستورية والسياسية بالدول المغاربية، أنظر تقرير حالة الأمة العربية 2014-2015: الإحصار، من تغيير النظم إلى تفكيك الدول، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2015، ص 185-270.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

لا جدال في أن الأنظمة المغاربية، عرفت ميلاد جيل جديد من الدساتير بعد انفجارات الربيع العربي، من أبرز سماتها دسترة حقوق الإنسان بمختلف أجيالها (الحق في الحياة، والأمن والسلامة الجسدية ومنع التعذيب، وقرينة البراءة، منع الاعتقال التعسفي والاختفاء القسري، حرية التعبير ..). لكن الملاحظ أن بعضها يتضمن مجموعة من الشروط المسطرية التي من شأنها إفراغ هذه الحقوق من جوهرها أو عرقلة تفعيلها، نذكر من ذلك الشروط المرتبطة بتفعيل سمو الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان على القوانين الوطنية¹، أشار لها الدستور المغربي في الديباجة: " .. جعل الاتفاقيات الدولية، كما صادق عليها المغرب، وفي نطاق أحكام الدستور، وقوانين المملكة، وهويتها الوطنية الراسخة، تسمو، فور نشرها على التشريعات الوطنية، والعمل على ملاءمة هذه التشريعات مع ما تتطلبه تلك المصادقة"، والفصل (20) من الدستور التونسي: "المعاهدات الموافق عليها من قبل المجلس النيابي والمصادق عليها، أعلى من القوانين وأدني من الدستور"، والفصل (150) من الدستور الجزائري: "المعاهدات التي يصادق عليها رئيس الجمهورية، حسب الشروط المنصوص عليها في الدستور، تسمو على القانون"، والمادة (80) من الدستور الموريتاني: "... للمعاهدات أو الاتفاقيات المصدقة أو الموافق عليها كذلك، سلطة أعلى من سلطة القوانين فور نشرها..".

نفس الملاحظات بالنسبة للضمانات المؤسساتية الجديدة، ونشير في هذا السياق للحالة المغربية، حيث قام بدسترة مجموعة من الهيئات²، إلا أنها تبقى بدون

¹البالي نعيمة، الاتفاقيات الدولية والقانون الداخلي المغربي: اتفاقيات حقوق الإنسان نموذجاً، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، العدد 75 يوليو-غشت 2007، ص:53-54.

²-يتعلق الأمر بمؤسسات حماية حقوق الإنسان والنهوض بها، المجلس الوطني لحقوق الإنسان (الفصل 161)، مؤسسة الوسيط (الفصل 162)، مجلس الجالية المغربية بالخارج (الفصل 163)، الهيئة المكلفة بالتكافؤ ومحاربة جميع أشكال التمييز (الفصل 164).

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

فعالية بالنظر للخلل البنيوي الذي يعيق وظيفتها، فهي تخضع لهيمنة مؤسساتية تحد من استقلاليتها (تجاه الملكية والحكومة)، كما تبقى مهامها استشارية، ولا تشمل المهام الشبه قضائية¹.

كما تطرح القيود المفروضة على ممارسة الحقوق والحريات الدستورية عدة ملاحظات، إذ عكس النهج الذي تبناه "المجلس الوطني التأسيسي" بتونس الذي اعتمد المعايير الدولية في تحديدها²، استعمل المشرع المغربي مصطلحات فضفاضة، من قبيل "الهوية الراسخة" التي تفتح المجال لقراءات متباينة، ومن المحتمل أن تنتهي بإفراغ الحقوق والحريات الدستورية من جوهرها، خصوصاً مع تعاضم نفوذ التيار المحافظ في الساحة السياسية، الأمر الذي يجعل مسألة تفعيلها رهيناً باتجاهات

¹-نشير في هذا الإطار للجدل الكبير الذي أثير بخصوص مشروع القانون رقم 14-79 المنثى لهيئة المناصفة ومكافحة كافة أشكال التمييز ضد المرأة، انتقدته الجمعيات النسائية والحقوقية والمجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي الذي أوصى بضرورة تمكين الهيئة من صلاحيات شبه قضائية فيما يتعلق بالولوج إلى المعلومة والبحث والتحقيق، أنظر: رأي المجلس الوطني لحقوق الإنسان بخصوص مشروع القانون رقم 14.79 يتعلق بهيئة المناصفة ومكافحة التمييز، متاح على الرابط التالي:

<https://www.cndh.ma/sites/default/files/documents/caroussel/lmjls_lwtny_lhqwq_lnsn_ry_stshry_hwl_hyy_lmnsf.pdf>

²-والملاحظ أنها تتطابق مع المعايير الدولية المعمول بها في هذا الشأن، ومنسجمة مع توصيات واجتهادات الهيئات الأممية الإقليمية لحقوق الإنسان، ينص الفصل 49 من الدستور التونسي على ما يلي: "يحدد القانون الضوابط المتعلقة بالحقوق والحريات المضمونة بهذا الدستور وممارستها بما لا ينال من جوهرها، ولا توضع هذه الضوابط إلا لضرورة تقتضيها دولة مدنية ديمقراطية ويهدف حماية حقوق الغير، أو لمقتضيات الأمن العام، أو الدفاع الوطني، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة، وذلك مع احترام التناسب بين هذه الضوابط وموجباتها، وتتكفل الهيئات القضائية بحماية الحقوق والحريات من أي انتهاك"

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

موازن القوى في المجال العام، ولعل الجدل المصاحب للمشروع المتعلق بتعديل القانون الجنائي المغربي، خير مثال نقدمه في هذا الصدد.¹

ونفس الملاحظة بالنسبة لباقي الدساتير –موضوع الدراسة-، حيث أشار الإعلان الدستوري الصادر عن المجلس الوطني الانتقالي الليبي بتاريخ 3 غشت 2011 في المادة 7 أن "تصون الدولة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وتسعى إلى الانضمام للإعلانات والمواثيق الدولية والإقليمية التي تحمي هذه الحقوق والحريات، وتعمل على إصدار مواثيق جديدة تكرم الإنسان كخليفة الله في الأرض"، وكذلك الشأن بالنسبة للدستور الموريتاني الذي تحمل ديباجته عدة مصطلحات متناقضة، فبعدما أعلن عن "تمسك الشعب الموريتاني بالدين الإسلامي الحنيف وبمبادئ الديمقراطية الوارد تحديدها في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر بتاريخ 10 دجنبر 1948، والميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب الصادر بتاريخ 28 يونيو 1981، والاتفاقيات الدولية التي وافقت عليها موريتانيا"، أضاف بأنه حريص على: "خلق الظروف الثابتة لنمو اجتماعي منسجم، يحترم أحكام الدين الإسلامي، المصدر الوحيد للقانون، ويتلاءم ومتطلبات العالم الحديث".

لذلك نعتقد بأن "الأزدواج المرجعي"²، في الإحالة للمعايير الكونية وفي نفس الوقت التشبث بالخصوصية المحلية (دينيا وثقافيا) من شأنه إرباك الأجهزة المكلفة

¹ لمواجهة المقتضيات المحافظة التي جاءت في مسودة مشروع القانون الجنائي المغربي، أطلق مجموعة من الشباب حملة وطنية على موقع التواصل الاجتماعي "Facebook" لمنع تمرير هذا النص، بعنوان: "القانون الجنائي لن يمر"، متاح على الرابط التالي:

<https://www.facebook.com/NonAuProjetDeCodePenalMarocain>

²-انتهى الباحث "عبد العزيز النويضي" في دراسته بعنوان: "دسترة توصيات هيئة الإنصاف والمصالحة: الضمانات المعيارية والمؤسسية للحقوق في مشروع الدستور الجديد" إلى خلاصة مفادها أن أهمية النص = =الدستوري تتجلى فيما إذا كان واضحاً وبدون لبس وليس فيه أي غموض، أنظر: الدستور الجديد ووهم التغيير، المرجع السابق، ص: 143-144.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

بالإعمال الوطني لحقوق الإنسان (على مستوى التشريع والسياسات العمومية)، وجعل المنظومة الدستورية لحقوق الإنسان مجرد شعارات ووعود يتعذر توطئها محليا، بالنظر للقراءات المتباينة بشأنها، وعمق التناقض الإيديولوجي الذي يميز مرجعيات القوى السياسية الوطنية (تقدمية، محافظة..الخ)¹؛ كما أن المراجعات الدستورية الأخيرة، كرست نفس المنطق السلطوي الذي كان سائداً، والذي يمنح للدولة وظيفة أساسية، تقوم على حماية القيم "الجمعية" من جهة، والعمل على توجيه اختيارات الفرد وأذواقه لتتماهى مع القيم والذوق "الجمعي" المهيمن بشكل يضمن انصهاره في الجماعة من جهة أخرى.

وتزداد الأمور تعقيداً في بعض الأقطار مثل ليبيا، وموريتانيا التي تعاني من تضخم في الخطاب الديني المحافظ، بل وسلطوية خانقة، لا تسمح بحرية التعبير إلا في حدود ضيقة، يصعب معها طرح قضايا الحريات الفردية للنقاش العمومي.

المطلب الثاني: الدينامية التشريعية في مجال الحريات الفردية

أسست الدساتير المغربية لما بعد "الربيع العربي" لمفاهيم ديمقراطية جديدة في الممارسة الديمقراطية المغربية، تتوخى تعزيز المشاركة الفاعلة للمواطنين في تدبير الشأن العام، بعدما أثبتت آليات الديمقراطية التمثيلية فشلها في الاضطلاع بهذا الدور، خصوصا في ظل استفحال المظاهر السلبية في الممارسة الديمقراطية، مثل

¹-تدخل في هذا السياق حالة المدون الموريتاني "محمد امخيزر" الذي حوكم بتهمة الردة وإهانة النبي محمد (بتاريخ 23 دجنبر 2015) بعد نشره (بتاريخ دجنبر 2014) لمدونة تحدث فيها عن ممارسة العبودية والتمييز؛ إذ رصدت منظمة العفو الدولية الانتهاكات التي تعرض لها، وأبدت قلقها من استمرار احتجازه وتقاعس السلطات الأمنية عن إطلاق سراحه، بالرغم من صدور حكم تراجع فيه محكمة الاستئناف بتاريخ 9 نوفمبر 2017 عن قرار إعدامه والحكم عليه بالسجن لمدة سنتين، انظر:

<<https://www.amnesty.org/ar/latest/news/2018/11/mauritania-blogger-still-detained-one-year-after-court-decision/>>. (8 /11/ 2018).

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

استمرار تراجع نسبة المشاركة الانتخابية للمواطنين، وتزايد حالة التذمر والإحباط الاجتماعي من الأداء الاقتصادي والاجتماعي للحكومات المغربية، الأمر الذي يهدد بشكل مستمر السلم الاجتماعي، بل وتزداد معه مخاطر تنامي خطابات الكراهية والتطرف الديني العابر للحدود.

في هذا السياق، أُدرجت في الدساتير المغربية مقتضيات جديدة تتعلق بتعزيز الديمقراطية التشاركية من خلال دسترة عدد من الآليات مثل: الحق في تقديم ملامسات شعبية للتشريع، والحق في تقديم العرائض إلى السلطات العمومية؛ والتي من شأن تفعيلها ضمان مشاركة فعلية للمجتمع المدني والمواطنين في مسلسل بلورة وتبعية وتقييم السياسات العمومية، والمشاركة أيضاً في مسطرة إنتاج القواعد القانونية، وخصوصاً في القضايا المجتمعية الخلافية، فماهي أبرز قضايا الحريات الفردية التي أثارت الجدل بين الفاعلين في المجال العام المغربي؟

الفقرة الأولى: الجدل التشريعي حول الحريات الفردية

شهدت المنطقة المغربية دينامية غير مسبوقة على مستوى إنتاج القواعد القانونية¹، مع أن العملية أصبحت أكثر تعقيداً مما سبق، وذلك بسبب وجود محددات دستورية متناقضة، ينبغي التوفيق بينها للتوصل لصيغة تشريعية مقبولة، ويتعلق الأمر بضرورة حماية المرجعية الإسلامية من جهة، والوفاء بالالتزامات الدولية في مجال حقوق الإنسان من جهة أخرى²، الأمر الذي جعل المجتمعات المغربية تعيش

¹- في هذا الصدد تشير دساتير الربيع الديمقراطي لمقتضيات مهمة، تعتبر رافعة للديمقراطية التشاركية بالمنطقة، وضمانة أساسية للمتعمق المتكافئ بالحقوق والحريات الأساسية وحماية المواطنين من تعسفات محتملة للمشرع، ويتعلق الأمر هنا بحق "كل مواطن في الدفع بعدم دستورية قانون يرى في تطبيقه انتهاكاً لحقوقه الدستورية" انظر: الفصل (133) من الدستور المغربي، والفصل 188 من الدستور الجزائري، والفصل (120) من الدستور التونسي.

²- حول النماذج الثلاثة لعلاقة الدولة بالدين بالدول المغربية انظر: هيرات (فاطمة الزهراء)، الدين في الوثيقة الدستورية للدول المغربية، مؤلف جماعي، المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

على إيقاع جدلٍ واسع، يهيم تنزيل المقتضيات الدستورية ذات الصلة بالحرية الفردية، والتي تتطلب إما إعداد تشريعات جديدة أو تعديل التشريعات السارية. وغالبا ما يتركز حول القضايا التالية:

1- المساواة بين الرجال والنساء

تعتبر مسألة المساواة بين الجنسين نقطة تماس بين مختلف التيارات السياسية المتصارعة في المنطقة المغاربية. فرغم ما تحقق في مجال المساواة بين الجنسين في المجالات السياسية والقانونية والاقتصادية ..؛ لا زال الجدل مستمرا حول تفعيله في مجال الإرث، إذ ظهرت في الساحة الفكرية والحقوقية والسياسية دعوات لمراجعة المنظومة التشريعية المتعلقة بتوزيع الإرث في أفق تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، الأمر الذي اعتبرته القوى المحافظة تطاولا على الأحكام النصية ذات الصلة، وتهديدا للهوية الجمعية للمجتمع.

في تونس وبالرغم من كونها تنصدر قائمة الدول التي تفعل مبدأ المساواة بين الجنسين بالمنطقة المغاربية والشرق الأوسط (المرتبة 117 من أصل 144 دولة) حسب التقرير العالمي "الفجوة بين الجنسين"، الصادر عن المنتدى الاقتصادي العالمي سنة 2017، فالجدل حول تفعيل المساواة بين الجنسين لا زال مستمرا، أذكته دعوات مراجعة أحكام الإرث، والسماح للمرأة المسلمة بالزواج من غير المسلم، خصوصا بعد تصريحات الرئيس التونسي بمناسبة اليوم الوطني للمرأة، الذي صرح بضرورة مراجعة موضوع المساواة بين النساء والرجال في الإرث، وطلب من الحكومة سحب منشور عام 1973 الذي يمنع زواج التونسيات المسلمات من غير المسلمين. الأمر الذي خلف جدلا صاخبا في الفضاء العام التونسي، بين مؤيد ومعارض، حيث اعتبر بعض

المغاربية، أعمال الملتقى المغاربي الثاني للباحثين الشباب في العلوم الاجتماعية والإنسانية (الرباط 16-17-18

أكتوبر 2015 م)، دراسات فكرية (11)، الطبعة الأولى، بيروت 2017، ص 218-219

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

الفقهاء التونسيين والمهتمين بالشأن الديني أن هذه الدعوات "خطيرة" على المجتمع التونسي.¹

كذلك الشأن بالنسبة للمغرب بمناسبة إصدار المجلس الوطني لحقوق الإنسان لتقرير موضوعاتي حول "وضعية المساواة وحقوق الإنسان بالمغرب، صون وإعمال غايات وأهداف الدستور"، سنة 2015، أوصى فيه بتعديل مدونة الأسرة بشكل يضمن للمرأة حقوقاً متساوية مع الرجل في مجال الإرث، وشروط انعقاد الزواج وفسخه، وحضانة الأطفال. الأمر الذي خلف ردود فعل متباينة ومتصادمة، خصوصاً من طرف القوى الإسلامية والمحافضة، فقد اعتبرها حزب العدالة والتنمية "دعوة غير مسؤولة، وخرقاً سافراً لأحكام الدستور".

2- تقنين الإجهاض

يعتبر تجريم الإجهاض، لدى بعض المنظمات الحقوقية والنسوية على الصعيد المغاربي (تونس، المغرب ..) شكلاً من أشكال التمييز الذي تتعرض له المرأة، لأنه يسلبها حقها في تقرير مصيرها، والتصرف في جسدها. لكنه بالمقابل رأي لا يحظى بالإجماع المأمول، حيث تسعى القوى المحافظة، كما هو الشأن بمختلف دول العالم، نحو محاصرة هذا التوجه، والعمل على قلب المعادلة الصعبة في هذه القضية، فما تراه القوى المدافعة عن الحق في الإجهاض، شرطاً أساسياً لتفعيل الحرية الفردية للمرأة وحقها في التحكم بجسدها، تواجهه القوى المناهضة، بكونه ممارسة تنتهك حق الطفل في الحياة.

¹-تؤكد في نفس السياق، الأستاذة بجامعة الزيتونة شقوت فاطمة أن تعديل تشريعات الميراث كأنه تشكيك في حكمة المولى، وكأننا نقول لرب العزة إنك أخطأت في التقسيم.وكاننا نحكم على الله بأنه غير عادل مع المرأة". للمزيد انظر: شيماء رحومة، "المساواة في الميراث تلفت الأنظار إلى مكانة المرأة التونسية"، مقال منشور بالجريدة الالكترونية العرب، بتاريخ 2017/08/20، متاح على الرابط التالي:

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

وفي سياق آخر، ترسخ لدى الرأي العام العالمي، ضرورة التوافق حول تقنين "الإجهاض" باعتباره ليس "حرية فردية" وإنما إجراء طبي لحماية الصحة الجنسية والإنجابية للمرأة، لذلك يمكن أن يفتح باب "الاستثناء" للسماح للمرأة بالإجهاض في بعض الحالات. فقد أشارت منظمة الصحة العالمية لتزايد عدد النساء اللواتي يلجأن للإجهاض في ظروف غير صحية وغير آمنة، تهدد حياتهن وحياة أطفالهن¹. وهي المسوغات التي دفعت في سياق ما بعد الربيع العربي، القوى الحداثية والتيارات السياسية للدفاع عن الحرية الفردية للمرأة، نحو إعادة فتح النقاش العمومي حول تقنين الإجهاض، بشكل يسمح من توسيع حالات الاستثناء، لكنها مع ذلك تبقى مرفوضة من طرف القوى المحافظة بشكل مطلق، بالنظر لتعارضها مع أحكام الشريعة الإسلامية، التي تمنح الأولوية لحق الطفل في الحياة، ولا تبيح اللجوء للإجهاض كحق من الحقوق الصحية والإنجابية للمرأة إلا في الحالة التي تكون فيها صحة الأم في خطر؛ وهو التوجه الذي تتبناه معظم التشريعات الوضعية بالمنطقة وتحيطه بمجموعة من القيود المسطرية.

وإذا كانت المعايير الدولية لحقوق الإنسان تقر بالإجهاض باعتباره من حقوق الصحة الإنجابية للمرأة، فإن عملية تقنينه في القوانين الوطنية، لا زالت قضية جدلية في العديد من دول وخصوصا بالدول ذات الأغلبية المسلمة، فمعظمها صاغت قوانين بنزعة محافظة، عالجهها المشرع بحذر كبير. وعموما يمكن تصنيفها إلى ثلاثة

¹-حسب المنظمة العالمية للصحة (2011) يتسبب الإجهاض غير الآمن عبر العالم في وفيات الأمهات بنسبة تتراوح بين 8 % و 13 %. وحسب وزارة الصحة بالمغرب فهذه النسبة تصل لحوالي 4,2 %؛ وحسب معطيات إحصائية توصلت لها الجمعية المغربية لتنظيم الأسرة تقام ما بين 5 إلى 8 عملية إجهاض لكل 1000 امرأة في سن الإنجاب (15-44 سنة)، أي ما يعادل 50 ألف إلى 80 ألف حالة إجهاض (بمعدل 100 إلى 200 عملية في اليوم)، أنظر:

Etude Documentaire et Analytique sur l'Avortement à Risque au Maroc, (Association Marocaine de Planification Familiale, consultable sur le site: < <http://www.ampf.org.ma/index.php/94-info-flash/225-infopub1-4>>.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

أصناف: الصنف الأول يضم الدول التي لا تسمح بالإجهاض إلا في الحالة التي تكون فيها حياة الأم في خطر، والصنف الثاني يضم الدول التي تسمح بالإجهاض في الحالات التالية: عندما تكون حياة الأم في خطر، أو صحتها الجسدية، أو النفسية؛ وفي حالات: زنا المحارم، الاغتصاب، التشوهات الخلقية. والصنف الثالث يضم التشريعات التي تسمح بالإجهاض لأسباب اجتماعية واقتصادية¹.

والجدير بالملاحظة في السياق المغربي، أن التشريع التونسي فيما يتعلق بتقنين الإجهاض يعتبر ليبراليا مقارنة مع نظيره المغربي، الذي صيغ وفق مقارنة محافظة، بحيث لا يبيح الإجهاض إلا في حالات استثنائية وضيقة، عندما تكون صحة الأم في خطر ووفق شروط مسطرية معقدة، الأمر الذي انتقدته المنظمات النسائية والحقوقية، وطنيا ودوليا، خصوصا فيما يتعلق بتجاهل المشرع للمضاعفات النفسية والاجتماعية التي قد تواجهها المرأة الحامل.

3- تجريم الحرية الجنسية الغيرية والمثلية بين شخصين بالغين

مع تنامي خطاب الحريات الفردية عبر العالم، بدون استثناء، سواء تعلق الأمر بالدول العريقة في الديمقراطية وحقوق الإنسان، أو الدول الحديثة العهد بقضايا التحديث والديمقراطية، كما هو الحال بالنسبة للدول المغربية، التي لا زالت تعاني من معضلة الحكم السلطوي وضيق هامش الحريات والحقوق الأساسية، ظهرت في الفضاءات المغربية مجموعة من الديناميات الشبابية، تدعو لإخراج بعض الممارسات الفردية من دائرة المحظور اجتماعيا، والمجرم قانونيا، مثل العلاقات

¹-See Religious Fundamentalism and Access to safe Abortion services in Morocco, National Report: Morocco, Moroccan family planning Association (MFPA) and Asian-Pacific Resource and Research Centre for Women (ARROW), 2016, P 16

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

الجنسية الغيرية أو المثلية بين شخصين بالغين، وتطالب الحكومات بالتراجع عن المقاربة الزجرية المعتمدة في تنظيم هذه الحريات.

فقد ظهرت بالمغرب، قبل الحراك العربي لعام 2011، دينامية شبابية انتقلت بأنشطتها من العالم الافتراضي إلى الميدان (سنة 2009)، وتسمى "الحركة البديلة من أجل الحريات الفردية بالمغرب"، تدعو لمراجعة عدة فصول من القانون الجنائي ومنها أحكام الفصل 489، حيث طالبت بفتح نقاش عمومي حول الحرية الجنسية، انضم إليها عدد من المثقفين وجمعيات المجتمع المدني. وقد لقيت هذه الدعوات صدى كبيراً بمناسبة فتح الحكومة المغربية لنقاش عمومي حول مسودة مشروع القانون الجنائي، حيث عرفت جدالاً واسعاً، خصوصاً فيما يتعلق بالمقتضيات التشريعية ذات الصلة بالقضايا المجتمعية الخلافية (إلغاء عقوبة الإعدام، الحريات الفردية..).

أما الجمهورية التونسية فقد عرفت بدورها دعوات مماثلة، رافقها جدل واسع، خصوصاً بعدما تأسست سنة 2015 بشكل قانوني، جمعية تسمى "شمس" هدفها الدفاع عن حقوق الأقليات الجنسية، والدعوة لرفع التجريم عن العلاقات الجنسية المثلية¹. وعكس المملكة المغربية فقد انضم للدعوات المدنية المطالبة بمراجعة المنظومة الجنائية التي تحد من هامش الحرية الجنسية بتونس بعض الأحزاب السياسية، مثل تصريحات هزار الجهيناوي، رئيسة المجلس التونسي للعلمانية².

ومن بين أعوص القضايا المتعلقة بالحريات الفردية أيضاً، تلك الدعوات المتعلقة بمراجعة القوانين ذات الصلة بتنظيم الحق في حرية المعتقد أو الدين، والسماح بالإفطار العلني في رمضان.

¹- للمزيد حول جدل تأسيس جمعية "شمس"، انظر الموقع الإخباري: <http://www.theArabweekly.com/?id=735>
²- للمزيد حول هذه التصريحات، انظر مقال بعنوان "هزار الجهيناوي الناطقة باسم الحزب الديمقراطي التونسي تطالب بإلغاء تجريم العلاقات المثلية الحميمة"، أضيف بتاريخ 22 أكتوبر 2017.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

الفقرة الثانية: النقاش العمومي حول الحريات الفردية بتونس والمغرب:

ملاحظات مقارنة

يعتبر فتح النقاش العمومي حول مختلف القضايا المجتمعية، المثيرة للجدل بين التيارات السياسية المتصارعة، والمتضاربة إيديولوجيا، محطة أساسية على درب ترسيخ قيم المجتمع الديمقراطي، حيث التفاعل التواصلي متاح بين مختلف هذه التيارات، مما يسمح برسم ملامح أفق أرحب لبناء قواعد قانونية، تحظى بالقبول وإمكانية التطبيق الفعلي، بعد استنفاذها لكل المراحل المسطرية لدورة حياة القاعدة القانونية.

لذلك يمكن التمييز بين التجربة التونسية والمغربية، فيما يتعلق بخصوصيات النقاش العمومي، الذي أخذ بعداً جدالياً، حول قضايا المساواة بين الجنسين ومناهضة التمييز ضد المرأة، من خلال مستويين أساسيين:

• على مستوى المنهجية:

فقد لاحظنا بالنسبة للتجربة التونسية، أن المبادرة كانت من طرف رئيس السلطة التنفيذية من أجل فتح النقاش العمومي حول المساواة في الإرث، في حين كانت المبادرة بالمغرب، من طرف المجلس الوطني لحقوق الإنسان، وليس المؤسسة الملكية، حيث أنجز أول تقرير حول "وضعية المساواة والمناصفة بالمغرب"¹، تضمن توصية تدعو لإعادة النظر في نظام توزيع الموارث بالقانون المغربي، من أجل ضمان المساواة التامة بين الجنسين.

• على مستوى المضمون:

¹-أنظر: تقرير "وضعية المساواة والمناصفة بالمغرب، صون وإعمال غايات وأهداف الدستور"، ملخص تنفيذي، المجلس الوطني لحقوق الإنسان، 2015، ص 5، متاح على الموقع التالي:

<https://www.cndh.ma/sites/default/files/cndh_-_r_e_-_exe_egalite_parite_va_-_1.pdf>

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

فكما لاحظنا، حول المنهجية التي احتُكم فيها لطح القضايا الخلافية على طاولة النقاش العمومي، خصوصا ما يتعلق بالمساواة بين الجنسين في الإرث، حيث حظيت هذه القضية إلى جانب مسألة السماح للمسلمة بالزواج بغير مسلم، بحيز هام في النقاش العمومي بتونس، شارك فيه كل الفاعلين، وتُوج باعتماد نصوص قانونية في الموضوع. غير أنه بالمغرب، ظل محدودا وغير متوازن، فإلى جانب التأخر الذي عرفته مسطرة إعداد بعض النصوص القانونية (مثل القانون المتعلق بمكافحة العنف ضد المرأة المغربية، والقانون الخاص بالهيئة المكلفة بالمناصفة ومكافحة التمييز ضد المرأة): أثارت التوصية الواردة في تقرير المجلس الوطني لحقوق الإنسان حول "وضعية المساواة والمناصفة بالمغرب" (2015) ردود فعل متباينة، بين الفاعلين من مختلف المجالات (السياسية، الحقوقية، الدينية، الثقافية ..)، تسببت في انفجار جدل إعلامي محتدم، انعكس سلبا على مسار النقاش العمومي، حيث بقي حبيس بعض الجرائد والبرامج التلفزية دون أن يتحول لقضية أساسية في النقاش العمومي المؤسساتي على غرار التجربة التونسية.

والجدير بالملاحظة في هذا السياق، أنه عكس القضايا المتعلقة بالمساواة بين الجنسين في الإرث، عرفت قضية تقنين الإجهاض السري بالمغرب، جدلا محتدما، لا زال النقاش حولها مستمرا، حيث خلصت نتائج المشاورات الموسعة، التي شارك فيها كل من المجلس الوطني لحقوق الإنسان، ووزير العدل، وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية مع مختلف الفاعلين المعنيين، إلى ضرورة الاستمرار في اعتبار الإجهاض جريمة، ماعدا في حالات استثنائية، كانت موضوع هذا النقاش الموسع،¹ ومن المنتظر أن يتم إدماجها ضمن التعديلات الجديدة للقانون الجنائي.

¹ ويتعلق بالحالات التالية: عندما يشكل الحمل خطرا على حياة الأم أو على صحتها؛ في حالات الحمل الناتج عن اغتصاب أو زنا المحارم؛ في حالات التشوهات الخلقية الخطيرة والأمراض الصعبة التي قد يصاب بها الجنين؛ حول نتائج الاستشارات الموسعة حول الإجهاض، أنظر:

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

لكن في المقابل، لم تعرف تونس نقاشا مماثلا، وربما لأنها كانت سباقة لتقنينه وفق محددات قانونية متوافقة إلى حد ما مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان، حيث تبيحه كلما كان فيه خطر على صحة المرأة سواء متزوجة أو غير متزوجة، بشرط أن يتم في غضون الثلاثة أشهر الأولى من الحمل وفي مستشفى عمومي¹

<<https://www.cndh.org.ma/ar/actualites/tqdym-khlst-lstshrt-lmws-hwl-ljhd-ljll-lmlk>>.

¹-مما يجعلها في الصنف الثالث من الدول ذات الأغلبية المسلمة التي تسمح به لأسباب اقتصادية واجتماعية،

أنظر: P 16, op. cit, Religious Fundamentalism and Access to safe Abortion services in Morocco,

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

المبحث الثاني: حرج المواطنة بدول المغرب الكبير: المتحولون دينياً نموذجاً

أقرت التقارير الدولية المنجزة من طرف منظمات حكومية وغير حكومية وجود انتهاكات متنوعة لحقوق المواطنة ضد الأفراد المختلفين¹، عقائدياً وفكرياً عن الاتجاهات المهيمنة اجتماعياً. وتزيد من تأزيم وضعيتهم، الخطابات المتداولة من طرف التيارات المحافظة والنافذة داخل الأجهزة التنفيذية والتشريعية والإعلامية.

سنحاول من خلال المطلبين التاليين، تحليل الوضع القانوني للحق في تغيير المعتقد في التشريعات المحلية مقارنة بالمعايير الكونية (المطلب الأول)، والتوقف عند معالم أزمة المواطنة لدى المتحولين دينياً في المغرب الكبير (المطلب الثاني)

المطلب الأول: الحق في تغيير المعتقد بين المرجعية الكونية والقانون الوطني

اهتم المجتمع الدولي مبكراً بتعزيز الضمانات القانونية المتعلقة بحماية حرية المعتقد، باعتبارها أساس المجتمعات الديمقراطية، كما أنها "أم الحريات" بالنظر لارتباطها بالشأن الوجداني والعقائدي للأفراد والجماعات، فكل مساس بها يترتب عنه تهديد لباقي الحقوق والحريات الأساسية.

¹- للمزيد حول أشكال الانتهاكات المتعلقة بحرية المعتقد، انظر الموقع الإلكتروني للمقرر الخاص المعني بحرية المعتقد أو الضمير:

<http://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/FreedomReligionIndex.aspx>

سجلات الهوية وحقوق المواطنة أنظر طارق (حسن)، الهوية والمواطنة في دساتير الربيع العربي، مقال منشور بتاريخ 4 يوليو 2014 متاح عبر الرابط: <https://www.alaraby.co.uk/opinion/2014/7/4> / (تاريخ المرور 12 غشت 2017).

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

الفقرة الأولى: الحق في تغيير المعتقد من منظور القانون الدولي لحقوق الإنسان

تشير المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية إلى أن "لكل إنسان الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحرية في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحرية في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة."

ومقارنة مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 (المادة 18) فقد تم إسقاط حق الفرد في "تغيير معتقده" من مضمون المادة 18 للعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وربما لذلك ما يبرره حسب الباحثين في الجدل الذي عرفته فترة صياغة العهد الدولي، حيث حاجت بعض الدول الإسلامية بخصوصياتها الدينية والثقافية، ولتجاوز هذه البياضات قامت اللجنة المعنية بحقوق الإنسان، بتداركها بمناسبة إعدادها التعليق العام رقم (22) 1، حيث اعتبرت أن حرية المعتقد تشمل "الحق في التحول من دين أو معتقد إلى آخر أو في اعتناق آراء إلحادية، فضلا عن حق المرء في الاحتفاظ بدينه أو معتقده".

ووفقا للمقرر الخاص المعني بحرية المعتقد أو الدين، الذي أكد بدوره مضمون التعليق العام للجنة المعنية بحقوق الإنسان، فالالتزامات المفروضة على الدول في

¹-اعتمد هذا التعليق في الدورة الثامنة والأربعون لعام (1993)، انظر وثائق الأمم المتحدة: HRI/GEN/1/

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

مجال ضمان " حق التحول الديني " كأحد الأبعاد الأساسية لضمان حماية فعلية لحرية المعتقد أو الدين تشمل 1:

أولاً: احترام الدول ما لكل إنسان من حق في التحول باعتباره عنصر محاكمة الضمير في إطار حرية الدين أو المعتقد؛ وعلى سبيل المثال، يمكنها أن تفعل ذلك بـ بإلغاء العقوبات المفروضة على المتحولين وإزالة العقوبات الإدارية.

ثانياً: حماية الحق في التحول من أي اعتداءات يمكن أن تحدث من قبل الأطراف الثالثة، من قبيل العنف أو التحرش الموجهين إلى المتحولين من جانب طوائفهم السابقة أو بيئتهم الاجتماعية.

ثالثاً: ينبغي أن تعزز الدول مناخاً مجتمعياً يمكن أن يعيش فيه المتحولون بوجه عام دون خوف وبمنجاة من التمييز.

جدير بالملاحظة أن المعايير الدولية المتعلقة بحرية المعتقد تخاطب الأفراد باعتبارهم ذات مستقلة، لها حرية الاختيار في المعتقد الذي تريده (المادة 18)، وكذلك باعتبارهم أفراداً مستقلين بانتمائهم لمجموعات وأقليات لها خصوصيتها الدينية مقارنة مع الجماعة المهيمنة، وهو ما انتبه له المشرع الدولي عندما أضاف في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المادة 27: "لا يجوز في الدول التي توجد فيها أقليات اثنية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم".

فكيف تفاعلت التشريعات المغربية مع توجهات المجتمع الدولي فيما يخص

إقرار الحق في تغيير المعتقد؟

¹- للمزيد انظر تقرير المقرر الخاص المعني بحرية المعتقد أو الدين، المقدم للجمعية العامة (A/67/303) بتاريخ 13

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

الفقرة الثانية: مقارنة القوانين الوطنية للحق في حرية تغيير المعتقد

تكرس التشريعات الجنائية المغربية منطق حماية حقوق الجماعة مقابل تقييد حرية الفرد، وهي مقارنة تقوم على اعتبار الدولة مؤتمنة في الأصل على حماية الانسجام المجتمعي من كل السلوكات الفردية أو الجماعية التي قد تهدد الاستقرار الاجتماعي، ولذلك ما يبرره في طبيعة العلاقة الجدلية بين المجتمع والدين بالمنطقة، والذي يعتبر في نفس الوقت الدين الرسمي للدولة.

وهكذا يمكن القول، أن المشرع الجنائي توجه عمله التشريعي، محددات هوياتية تقوم من جهة على حماية الدين الإسلامي وضمن حرية المعتقد للأغلبية التي تعتنقه، ومن جهة أخرى ضمان حرية العبادة للأقليات الأجنبية، في حدود ما يتطلبه الحفاظ على استقرار النظام العام. وتبدو هذه المقارنة على مستويين:

المستوى الأول يتعلق بحماية حرية الاختيار الشخصي ومنع الإكراه على اختيار دين أم معتقد معين وهو الأمر الذي يعتبره المدافعون عن حرية المعتقد، إكراها من طرف الدولة التي تعتبر مواطنيها مسلمين ويفترض فيهم البقاء على دين الإسلام مدى الحياة. وتمتد هذه الحماية لتشمل أيضا، الأجانب من غير المسلمين المتواجدين فوق تراب الدولة بصفة قانونية.

يدخل ضمن هذا المستوى ما جاء في الفصل 220 من القانون الجنائي المغربي، الذي يعاقب "بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وغرامة من مئتين إلى 500 درهم كل من استعمل العنف أو التهديد لإكراه شخص أو أكثر على مباشرة عبادة ما أو على حضورها، أو لمنعهم من ذلك، أو استعمل وسائل الإغراء لزعزعة عقيدة

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

مسلم أو تحويله إلى ديانة أخرى، وذلك باستغلال ضعفه أو حاجته إلى المساعدة أو استغلال مؤسسات التعليم أو الصحة أو الملاجئ أو المياتم".¹

المستوى الثاني يتعلق بحماية البعد الخارجي لحرية المعتقد، حيث تناط بالتشريعات الجنائية حماية الممارسات التعبدية والطُقوسية الجماعية، وهو ما جعل المشرع المغربي ينص في الفصل 221 على معاقبة "كل من عطل عمدا مباشرة إحدى العبادات، أو الحفلات الدينية، أو تسبب عمدا في إحداث اضطراب من شأنه الإخلال بهدوئها ووقارها"، "بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وغرامة من مائتين إلى خمسمائة درهم". ويفرد في الفصل 223، عقوبات حبسية تتراوح بين شهر وستة أشهر، وغرامة مالية من اثني عشر إلى مائة وعشرين درهما، "لكل من تعمد إتلاف بنايات أو آثار أو أي شيء مما يستخدم في عبادة ما، أو خرب ذلك أو لوثته". كما أكد في الفصل 222 من القانون الجنائي على تجريم ومعاقبة الإفطار العلني في شهر رمضان.²

نفس المقاربة نجدها في التشريعين التونسي والجزائري، هذا الأخير يمنع بمقتضى الأمر رقم 06-03 المؤرخ في 28-02-2006 المتعلق بشروط وقواعد ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين، إخراج المسلم من دينه باستعمال وسائل الإغراء

¹-انظر الظهير الشريف رقم 1.59.413 صادر في 28 جمادى الثانية 1382 (26 نونبر 1962)، المتعلق بالمصادقة على القانون الجنائي المغربي، الجريدة الرسمية عدد 2640 مكرر بتاريخ 12 محرم 1383 (15 يونيو 1963)، ص. 1253.

²-ينص الفصل 222 من القانون الجنائي المغربي: "كل من عرف باعتناقه الدين الإسلامي، وتجاهر بالإفطار في نهار رمضان، في مكان عمومي، دون عذر شرعي، يعاقب بالحبس من شهر إلى ستة أشهر وغرامة من اثني عشر إلى مائة وعشرين درهما".

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

المختلفة، كما يمنع استعمال المؤسسات التعليمية والعلاجية والاجتماعية والثقافية والتكوينية في الدعوة إلى النصرانية¹.

والملاحظ أن التشريع الموريتاني وبخلاف التشريعات المغاربية الأخرى، اعتمد مقارنة زجرية أكثر صرامة، الذي قام بمواءمتها مع النصوص الفقهية التي تقر بتوقيع عقوبة القتل في حق كل مسلم تحول عن دين الإسلام، بعد تبوث فشل محاولات إقناعه بالعدول عن اختياره، إذ ورد في المادة 306 من مدونة الجنايات أن كل مسلم (ذكر أو أنثى) مدان بجريمة الردة قولاً أو فعلاً يستتاب في أجل ثلاثة أيام، وإن لم يتب في هذا الأجل يعاقب بالقتل، وتصادر جميع ممتلكاته لصالح "بيت مال المسلمين"، وإن تاب قبل تنفيذ الحكم يمكن للنيابة العامة أن تلتمس من المحكمة العليا وفي حالة ثبوت صدق توبته تسقط عنه العقوبة "الحد" ويستعيد ماله².

وهكذا يبدو أن التشريعات المغاربية في عمومها، تغفل ضمان الشروط الموضوعية والشكلية التي تضمن لكل فرد الحرية في تغيير معتقده الأصلي، كما تشير لذلك الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان. لذلك نتساءل عن وضعية حقوق المواطنة بالنسبة لهؤلاء؟

¹-تنص المادة 11 على معاقبة كل من:

"يحرض أو يضغط أو يستعمل وسائل إغراء لحمل المسلم على تغيير دينه أو يستعمل من أجل ذلك المؤسسات التعليمية أو الاستشفائية أو الاجتماعية أو الثقافية أو مؤسسات التكوين أو أي مؤسسة أخرى أو أي وسيلة مالية ما.

يقوم بإنتاج أو تخزين أو توزيع وثائق مطبوعة أو أشرطة سمعية بصرية أو أي دعامة أو وسيلة أخرى بقصد زعزعة إيمان المسلم"

² أنظر الأمر القانوني 83-162 الصادر بتاريخ 09 يوليو 83 المنشئ للقانون الجنائي، الجريدة الرسمية عدد 608-609 (بتاريخ 1984/02/28)، ص: 112.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

المطلب الثاني: أزمة المواطنة عند المتحولين عن دين الأغلبية

تعتبر رابطة المواطنة شرط لازم لبناء دولة مدنية، يجد فيها كل مواطن مجالا رحبا للتمتع الكامل والمتكافئ بحقوقه المنصوص عليها في الدستور والقوانين الوطنية، لكن يحدث أن تطرأ في حياة الأفراد تحولات في اختياراتهم وأذواقهم وسلوكاتهم الاجتماعية، الأمر الذي ينذر بحدوث تغيير بنيوي في الانسجام المجتمعي الذي تسهر على ضمانه المؤسسات التقليدية للتنشئة الاجتماعية والسياسية. من أبرز هذه التحولات نجد الاختيارات الدينية للأفراد، حيث عرفت المنطقة المغاربية في العقود الأخيرة بروز متنامي لعدد من المجموعات الدينية وغير الدينية مكونة من أفراد أعلنوا تحولهم عن دين الإسلام، إما نحو المسيحية أو الإلحاد، أو غيرها من الاختيارات العقائدية والمذهبية، وتتوجه للحكومات بطلب الاعتراف بها كأقليات دينية لها الحق في حرية المعتقد وباقي الحقوق والحريات المرتبطة بها (حق تأسيس جمعيات، حرية التعليم الديني..الخ). فأى ضمانات لحماية المتحولين دينيا بالمنطقة المغاربية؟ وما هي وضعيتهم المواطناتية؟

الفقرة الأولى: حماية المتحولين دينيا من التمييز على أساس الدين أو المعتقد

إن رفع التمييز بكل أشكاله (العرقى، اللغوي، الاثني، الجنسي، الديني..الخ) وضمان المساواة أمام القانون لكل المواطنين والمواطنات، من أهم المعايير المعتمدة لقياس منسوب الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان في أي نظام سياسي.

كما يعتبر التمييز على أساس المعتقد الديني من أبرز مظاهر الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التي تحظى باهتمام متنامي لدى هيئات الأمم المتحدة

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

لحقوق الإنسان¹، وخصوصا فيما يتعلق بحقوق الأقليات الدينية التي تعيش في بلدانها الأصلية، والتي تعاني أزمة مواطنة بسبب تحولها عن دين الأغلبية المهيمنة². والملاحظ في السياق المغربي، وجود تباين بين الدساتير فيما يتعلق بحماية الأقليات الدينية من التمييز القائم على المعتقد الديني، وهكذا تؤكد بعض الدساتير بنص صريح على مبدأ عدم التمييز ضد الأقليات، كما جاء في الدستور المغربي (الديباجة) الذي أكد على: "حظر ومكافحة كل أشكال التمييز، بسبب الجنس أو اللون أو المعتقد أو الثقافة أو الانتماء الاجتماعي أو الجهوي أو اللغة أو الإعاقة أو أي وضع شخصي، مهما كان" و كذلك الشأن بالنسبة للإعلان الدستوري الليبي، في (المادة 6) "منع التمييز بينهم بسبب الدين أو المذهب..".

في المقابل لاحظنا عدم نص الدستور الموريتاني على حظر التمييز على أساس الدين رغم إشارته لباقي أسباب التمييز، حيث جاء في المادة 1 من الدستور ما يلي: "تضمن لكافة المواطنين المساواة أمام القانون دون تمييز في الأصل والعرق والجنس والمكانة الاجتماعية، يعاقب القانون كل دعاية إقليمية ذات طابع عنصري أو عرقي"³.

1- مكافحة التمييز القائم على الدين أو المعتقد، انظر المنصة الالكترونية لمفوضية الأمم المتحدة: http://www.ohchr.org/AR/Issues/Discrimination/Pages/discrimination_religious.aspx (تاريخ المرور 01 غشت 2017).

²- يقدر مثلا تقرير الخارجية الأمريكية حول الحرية الدينية لعام 2016، أعداد المسيحيين بالمغرب ما بين 2000 و6000 مسيحي من المغاربة والأجانب، والمنتمين للطائفة اليهودية يقدر بـ 3000 إلى 4000 يهودي، كما يبلغ عدد الشيعة ما بين 350 و400 شيعي. في حين سبق لجريدة الصباح المغربية أن صرحت حسب نتائج دراسة ميدانية باعتراف أزيد من 20 ألف مغربي للمسيحية.

³- نص الدستور الموريتاني متاح عبر رابط الوكالة الموريتانية للأنباء: <http://www.ami.mr/Mauritania-Constitution1> (تاريخ المرور: 20 غشت 2017).

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

وكذلك الشأن بالنسبة للدستور الجزائري الذي أشار في مادته 32¹ أن: "كل المواطنين سواسية أمام القانون ولا يمكن أن يُتدرّج بأيّ تمييز يعود سببه إلى المولد، أو العرق، أو الجنس، أو الرأي، أو أي شرط أو ظرف آخر، شخصي أو اجتماعي". مما يجعلها مقتضيات متضاربة مع التوجهات العالمية، وخصوصا الالتزامات المترتبة عن المادة 2، والمادة 18، والمادة 27 من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية، والمقتضيات المشار لها في الإعلان المتعلق بالقضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد لعام 1981².

الفقرة الثانية: معضلة التمييز ضد المتحولين دينيا بالمغرب الكبير

تؤكد مختلف التقارير المنجزة حول الحالة الدينية بدول المغرب الكبير، واقع التحول المتزايد من الإسلام إلى ديانات أخرى وعلى رأسها الديانة المسيحية، ومنها التقارير المنجزة من طرف وزارة الخارجية الأمريكية حول الحرية الدينية بالعالم³.

والمثير للملاحظة هو تنامي النزوعات الفردانية في التعبير عن التحول الديني خصوصا لدى الشباب، التي استثمرت الطفرة الرقمية، من أجل الإعلان عن توجهاتها في الدين والمعتقد؛ مما أدى لإثارة مجموعة من الإشكاليات بخصوص وضعيتهم إزاء القانون والمجتمع بعد تغيير معتقداتهم⁴. إذ غالبا من تتعرض هذه الفئة للتمييز

¹-دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، منشور بالجريدة الرسمية رقم 14 المؤرخ في 7 مارس 2016، متاح على الرابط التالي:

<https://www.joradp.dz/TRV/Acons.pdf>

²-قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 36/55 المؤرخ في 25 نوفمبر 1981.

³-انظر تقارير وزارة الخارجية الأمريكية حول الحرية الدينية بالعالم:

<<https://www.uscirf.gov/reports-briefs/annual-report>>

⁴-انظر، أبلال عياد، الجهل المركب: الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي، مقارنة سوسيو أنثروبولوجية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 296-821، حول أسباب تحول الأفراد من خلفية إسلامية نحو المسيحية ما بين (1960-2010) انظر: =

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

والكراهية، بل ولمختلف أشكال "الإبعاد الاجتماعي"، من ذلك فقدانه للحق في الزواج والإرث بسبب سقوط شرط الانتماء للإسلام. قد تختلف درجة هذا "الإبعاد" من دولة لأخرى لكن النتيجة تبقى واحدة، وهي الانتقاص من حقوق المواطنة لكل فرد تجلت حرته الفردية في اعتناق ديانية غير الديانة الرسمية والمهيمنة اجتماعيا.

إذ يجد المواطنون الذين اختاروا التحول الكلي أو الجزئي عن دين الأغلبية، وضعيتهم خارج دائرة المواطنة، ومحرومين من الحقوق الأساسية التي كانوا يتمتعون بها، قبل تحولهم عن انتمائهم للجماعة الدينية المهيمنة.¹

والملاحظ أنه لم تنجح أي أقلية من المسلمين المغاربة المتحولين عن الإسلام من الحصول على الاعتراف القانوني من طرف السلطة، لذلك وفي حالات كثيرة، تفضل بعض الأقليات الدينية الإعلان عن وجودها عبر وسائل التواصل الاجتماعي، بهدف التواصل مع المجتمع والسلطة؛ وهكذا ظهرت في المغرب، عبر مواقع التواصل الاجتماعي (الفايسبوك، اليوتوب) مجموعات "افتراضية" تضم مغاربة اعتنقوا الديانة المسيحية² للإفصاح عن معتقدها الجديد، كما أنشأت قناة تلفزيونية تحت عنوان: "مغربي ومسيحي"، لتبث فيها سلسلة من الأشرطة المصورة تعرف من خلالها بهويتها الدينية الجديدة وأسباب انتقالها من الدين الإسلامي إلى المسيحية، تحاول من

=Duane Alexendre Miller and Patrick Johnstone, Believers in Christ from a Muslim Background: A Global Census, in: Interdisciplinary Journal of Research on Religion, Vol. 11 (2015), p. 9-10, Downloadable:

<https://www.academia.edu/16338087/Believers_in_Christ_from_a_Muslim_Background_A_Global_Censu>

¹-انظر، تصريح مغربي مسيحي "محمد ابشيككة" لجريدة أصوات مغربية (22 مارس 2018)،

<<https://www.maghrebvoices.com/a/426156.html>>

²-انظر الموقع الإلكتروني لقناة "مسيحي مغربي"،

https://www.youtube.com/channel/UC117bsAjoyw-1v0FmJb2_HmQ. راجع أيضا، حوار مع مصطفى

السومي، الناطق الرسمي باسم تنسيقية المغاربة المسيحيين حول: "أول خروج علني لـ"تنسيقية المسيحيين المغربية"، متاح على المواقع التالي: <https://www.maghrebvoices.com/a/378433.html> (تاريخ المرور 13 غشت

(2017).

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

خلالها، إقناع السلطة والمجتمع بأن تغيير معتقدها واختيارها للمسيحية كدين جديد لا يغير أو ينتقص من قوة ارتباطها بالوطن (المغرب).

ويبدو أن التمييز والاضطهاد ضد المتحولين دينيا، ظاهرة ناشئة بالدول المغربية، أصبحت تحظى باهتمام إعلامي وحقوقى متنامي بعد الحراك العربي؛ فقد رصدت الجمعية التونسية للدفاع عن الحريات الفردية في تقريرها حول "الحريات الدينية بتونس" الصادر عام 2015¹، عدة ممارسات تمييزية ضد الأقليات الدينية، ومن ذلك، الخروقات التي ارتكبتها مختلف وسائل الإعلام عند تناولها لبعض حالات التحول الديني في تونس، حيث لم تتمكن من تجاوز الحس العام والتحلي بمبادئ الحياد والحرفية واحترام حرية الاختيار للأفراد.

¹-انظر تقارير "الجمعية التونسية للدفاع عن الحريات الفردية" على الموقع الالكتروني التالي:

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

خاتمة

يبدو من خلال الدينامية الدستورية والتشريعية التي عاشتها البلدان المغربية، لفترة ما بعد "الربيع العربي" واعتماد الدساتير الجديدة، أن البنية السلطوية التقليدية حافظت على امتيازاتها في صلب الوثيقة الدستورية، وامتدت تداعياتها لتسيطر على مجريات الممارسة السياسية بالمنطقة. فعلاوة على الجمود الذي عرفته جدلية العلاقة بين الدولة والدين، واستمرار هيمنة مؤسسة رئيس الدولة على باقي المؤسسات، لاحظنا إصرارا على تغليب مصالح الجماعة المهيمنة على حساب حرية الفرد واستقلالته.

ويمكن تفسير حالة الجمود الذي تعرفه جدلية الدولة والدين والازدواجية المدنية والدينية في تشكيل معالم الدولة الحديثة بالمنطقة، بجموح التيار السلطوي لاستدامة مصادر سلطته، ومنها المرجعية الدينية. وهكذا تبدو الآليات الدستورية لإعادة إنتاج السلطوية التقليدية قابلة للاشتغال كلما استعدتها اللحظات السياسية الحرجة، وذلك ما تؤكدته وضعية الجمود الذي تعرفه العملية التشريعية المتعلقة بتوسيع مجال الحريات الفردية.

كما تعتبر أدوات فعالة للمقاومة الثقافية لكل الدعوات الحقوقية والمدنية لترسيخ مفاهيم الدولة المدنية وحقوق الإنسان (المساواة بين الجنسين، الحرية الفردية، التعايش، الحق في الاختلاف...الخ).

وعموما، يتوفر النظام التونسي والمغربي على فرص كبيرة لترسيخ معالم دولة مدنية، في ظل الخصائص التي تميز نسقهما السياسي والاجتماعي مقارنة بباقي الأنظمة المغربية، المنهكة إما بسطوة المؤسسة العسكرية أو استمرار المكونات الهوياتية لما قبل الدولة (القبيلة والعشيرة) في أداء ادوار طلائعية في النسق السياسي (التمثيلي والنيابي). فالتجربتان تعبران عن أنظمة مدنية صاعدة بالمنطقة، بحكم ما تتوفر لديها

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

من حصيلة إيجابية في مجال المساواة بين الجنسين وحقوق المرأة، إذ لوحظ خلال فترة ما بعد اعتماد الدساتير الجديدة، انفتاح كبير للمجال العام على قضايا حساسة، مثل : تحرير الإجهاض، المساواة بين الجنسين في الإرث، الحرية الجنسية...الخ.

ويبدو أن النظامين التونسي والمغربي يشغلان وفق ميكانيزمات فريدة في المنطقة، يمكن تسميتها بـ"الأبوية المستنيرة"¹، ونقرأها في التجربة التونسية من خلال قرار الرئيس التونسي بتعيين لجنة للمساواة والحرية الفردية ودعوته مراجعة القوانين الخاصة بالمساواة في الإرث والسماح للتونسية بالزواج من غير المسلم، الذي وضع قضايا المرأة على طاولة النقاش العمومي. وفي التجربة المغربية، من خلال تدخل الملك بتعيين لجنة موسعة لإعادة النظر في قضية تقنين الإجهاض. الأمر الذي وسع من دائرة النقاش المجتمعي حول قضايا ظلت طي الكتمان والمحظور في فترات سابقة. ومع ذلك فبدون تنويع النقاش المجتمعي باعتماد إجراءات عملية (قوانين، سياسيات عمومية) تساهم في إحداث تغيير بنيوي في الوعي الجمعي إزاء دور الفرد وحقوقه، سيبقى مسار بناء الدولة المدنية متعثراً.

¹ للمزيد حول معضلة الأبوية وتخلف المجتمعات العربية، راجع مؤلف هشام شرابي "النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1993.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

لائحة المراجع:

- أبلال (عياد)، الجهل المركب: الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي، مقارنة سوسيو أنثربولوجية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، 2018.
- أوتاي (مارينا) الدستور المغربي الجديد: تغيير حقيقي أم مزيد من المراوحة؟، مقال تحليلي منشور بتاريخ 23 يونيو 2011 بالموقع الإلكتروني لمركز كارنيغي للشرق الأوسط: <http://carnegie-mec.org/2011/06/23/ar-pub-44791>
- البالي (نعيم)، الاتفاقيات الدولية والقانون الداخلي المغربي: اتفاقيات حقوق الإنسان نموذجاً، المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، العدد 75 يوليوز-غشت 2007
- براون (ناتان)، الإسلام الرسمي في العالم العربي: التنافس على المجال الديني، دراسة منشورة على الموقع الإلكتروني لمركز كارنيغي للشرق الأوسط،،: <http://carnegie-mec.org/2017/05/11/ar-pub-70094>
- تقرير الدين والدولة في المنطقة المغاربية خلال سنة 2011، إعداد بوشيخي (محمد)، سلسلة التقارير المغاربية (1).
- تقرير حالة الأمة العربية 2014-2015: الإعصار، من تغيير النظم إلى تفكيك الدول، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2015
- طارق (حسن)، دستورانية ما بعد 2011: قراءات في تجارب المغرب وتونس ومصر، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2016. مشار إليه وغير معتمد في الدراسة، غياب الصفحات
- المالكي (أحمد): قراءة في الهندسة العامة للدستور المغربي الجديد 2011-تبين للدراسات الفكرية والثقافية- العدد 4-ربيع 2013.

عُسر بناء الدولة المدنية بالمغرب الكبير:

دراسة في جدلية الدولة والدين وحرية المعتقد..... محمد حنين

- مجموعة من المؤلفين، دستور 2011 ووهم التغيير، منشورات دفاتر وجهة نظر(24)، الطبعة الأولى 2011
- مجموعة مؤلفين، الربيع العربي-ثورات الخلاص من الاستبداد، شرق الكتاب، الطبعة الأولى 2013
- مؤسسة الفكر العربي التقرير العربي السابع حول التنمية الثقافية، العرب بين مآسي الحاضر وأحلام التغيير: أربع سنوات من "الربيع العربي"، مؤسسة الفكر العربي، الطبعة الأولى، 2014 .
- مؤلف جماعي، الدين والدولة في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، الطبعة الأولى، بيروت فبراير 2013.
- مؤلف جماعي، المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية، أعمال الملتقى المغاربي الثاني للباحثين الشباب في العلوم الاجتماعية والإنسانية (الرباط 16-17-18 أكتوبر 2015 م)، دراسات فكرية (11)، الطبعة الأولى، بيروت 2017.
- Renald Inglehar and Christian Welzel ،Roberto Foa ،Christopher Peterson، « Development, freedom, and rising happiness a global perspective (1981-2007) » , in Perspectives on Psychological Science, Volume 3-Number 4, (2014).

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية

د. محمد الصافي

وذ. الحسين عباسي

أستاذ باحث في التاريخ

باحث في القانون

جامعة ابن خنيفة - القنيطرة

جامعة عبد المالك السعدي - خنيفة

مقدمة:

تعود جذور الوحدة المغربية إلى فترة النضال المشترك حين كانت ترزح معظم الدول المغربية تحت السيطرة الاستعمارية، الأمر الذي دفع بشعوب المنطقة إلى التفكير بضرورة التضامن والتعاون المشترك لمواجهة الاستعمار وتحقيق الوحدة المغربية، ويتجلى ذلك من خلال عدة محاولات أولها تلك التي أرسنها منظمة نجم شمال إفريقيا التي أسسها "مصالي الحاج" سنة 1926م في باريس، وتضم كل من المغرب والجزائر وتونس قصد الدفاع عن مسلمي شمال إفريقيا والكفاح ضد الاستعمار الفرنسي، وكذلك تأسيس جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين سنة 1927م بباريس بهدف بعث فكرة الوحدة المغربية في صفوف الطلاب المغربية، وفي فبراير 1947م عقد أول مؤتمر للبلدان المغربية بالقاهرة بحضور القادة المغربية إلى جانب الأمين العام للجامعة العربية، كانت الغاية منه توحيد سبل الكفاح المغربي، وتواصل النضال الوحدوي بعد استقلال كل من تونس والمغرب سنة 1956م، وسعيهما إلى تقديم الدعم المادي والمعنوي للمقاومة الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، والذي تجسد في عقد مؤتمر طنجة سنة 1958م الذي أكد على مواصلة

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

دعم الثورة الجزائرية في نضالها والعزم الكامل على التعاون الجماعي من أجل بناء وحدة مغربية متكاملة.

لقد ورثت البلدان المغربية بعد الاستقلال في النصف الثاني من القرن الماضي من المستعمر قاعدة اقتصادية هشّة لم تكن لتلبي طموحات شعوبها جراء ما لحق بها من خراب ودمار بسبب الحرب، لهذا فقد أدرك قادة الدول المغربية منذ الوهلة الأولى من الاستقلال بضرورة العمل المشترك لمواجهة مختلف التحديات، والسعي لتعزيز فرص التعاون فيما بينها، والتي من شأنها أن توحد اقتصاديات دول المنطقة، وتبني التكامل بين أقطارها عن طريق الرؤية المشتركة للمستقبل النابعة من التاريخ والمصير المشترك، وقد اتخذت تجربة التعاون بين الدول المغربية شكليين، أولهما مسار العمل الجماعي المشترك من خلال المؤسسات والمشروعات المشتركة، والثاني تمثل في محاولة العمل الثنائي المرحلي المفضي إلى تكامل بين كل البلدان المغربية. فقد أصبح التكامل في المنطقة المغربية من بين أهم الأولويات للواقع المغربي في إطار ما تشهده الساحة الدولية من تكتلات اقتصادية، وإن استقرّ الواقع السياسي والأمني والاقتصادي للمنطقة، والظروف الإقليمية والدولية المحيطة بها، والتمعن في تطوير اقتصاديات المعرفة، ناهيك عن تطور التقنيات الحديثة وتأثيرات العولمة، وما ينجر عنها من مبادرات الشراكة الإقليمية والدولية وشروط التبادل الدولي، والمنافسة غير العادلة تبين بشكل واضح أن قضية التكامل الاقتصادي المغربي أصبحت أكثر من ضرورة، تستدعي إعطاءها الأولوية على أجندة القادة المغربية. وينطلق البناء الإقليمي للبلدان المغربية من الأرضية التي تقوم عليها هذه الأنظمة المعنية، أي أرضية التبعية والتخلف والتجزئة والاستسلام لخط التسوية على الصعيد القومي، وهو كمشروع وحدة إقليمية يحكمه منطق التعاون الجماعي المتعدد الأوجه بين هذه الأنظمة، في محاولة لبناء وحدة فوقية من طبيعة تأليفية بين الدول الخمس لبناء المغرب العربي الكبير، يحقق السلم لهذه الأنظمة عبر حل الأزمات المتفاقمة سياسيا واقتصاديا وأمنيا،

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

ويعمل على منع الانفجارات غير المتوقعة، فهو بناء إقليمي يحافظ على الخصوصيات القطرية، ولا يعمل على إزالة الحدود الموروثة من عهد التقسيم الاستعماري، والتي دعمتها ورسختها الطبقات والنخب الحاكمة.

هذا ويمكن أن تواجه أي عملية تكاملية جملة من التحديات التي قد تعيق حسن سيرها وفاعلية أدائها وتلزمها في كثير من الأحيان على التراجع، إلا أن هذه التحديات منها ما قد يشكل حافزا قويا إذا ما تم اعتبار أن تذليلها ومواجهتها غرضا أساسيا وهدفا حقيقيا لتراص البناء وتحقيق مبتغاه، وقد تشكل أيا من مجالات التحدي دافعا قويا لإعطاء هذه العملية نفسا إضافيا أو جديدا نحو تفعيل الأداء ومجابهة مختلف التحديات، باعتبار أن أي عملية تكاملية تأتي بدوافع تقتضيها المصلحة الجماعية للدول الأعضاء، وقد تكون هذه المجالات ذات طبيعة اختيارية تسعى الدول من خلالها إلى تحقيق التطور والازدهار، وقد تنطلق من بروز عوامل تجعلها حتمية لاسيما إذا ما تعلق الأمر بالجانب الأمني الذي يتسم بطابع التمدد إذا ما وجد بيئة مساعدة لذلك، كحالة الإقليم المغربي الذي بات الوضع فيه يستدعي ضرورة إيجاد سياسة أمنية مشتركة تمكن دول المنطقة من التعاطي الفعال والمثمر للجهود المبذولة في هذا الشأن، وتمكينها في إطار تكاملي من بلوغ الهدف الرئيسي لاستقرار المنطقة، وبذلك يكون دور التكامل في بعث الاستقرار الأمني دافعا آخر لتفعيل العمل التكاملي في جوانبه المعطلة.

إشكالية البحث:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى تحليل وتقييم تجربة جديدة في ميدان الاندماج في العالم العربي تتعلق بتجربة الوحدة المغربية، وعليه فإذا كان الاندماج الاقتصادي المغربي أداة من أجل بلوغ التنمية في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية، فإن الإشكال المطروح هو:

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

إلى أي حد يمكن تجاوز عقبات الاندماج المغربي بغية تحقيق التنمية المنشودة للبلدان المغربية؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية من قبيل:

• ما المقصود بالتكامل الاقتصادي؟ وما سياقات البعد التاريخي لتبلور مشروع

التكامل المغربي؟

• هل يمكن تحقيق التكامل الاقتصادي المغربي في ظل التحولات الإقليمية

والدولية الراهنة؟ وما البدائل والتصورات المطروحة؟

• كيف يمكن إعطاء تفسير لأسباب فشل التجربة التكاملية للبلدان المغربية،

هل ذلك راجع إلى عدم اكتمال الشروط الضرورية للانتقال من التجزئة إلى الوحدة؟

أم هناك أسباب أخرى؟

• هل يمكن اعتبار تراجع شرعية النظم السياسية المغربية سببا في استنفال

المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية بهاته البلدان؟

• ما هي المعوقات والتحديات التي تقف في مسار تحقيق التكامل الاقتصادي بين

الدول المغربية؟ وما السبل الكفيلة بتجاوز هاته الصعوبات وتحقيق تكامل اقتصادي

مغربي مشترك لتحقيق تنمية حقيقية ومواجهة مختلف التحديات الأمنية في ظل تكتل

موحد؟

فرضيات البحث:

تتأسس هذه الدراسة على فرضيات عدة منها:

- أن التكامل الاقتصادي المغربي يمكن أن يرتقي إلى الأفضل إذا تم استحضار

جميع المقومات التاريخية المشتركة بين بلدانه لتحقيق التنمية.

- يشكل التكامل الاقتصادي المغربي مجالا لتحقيق التنمية الاقتصادية

ومسلكا لمواكبة تطور التكتلات الاقتصادية الأخرى، بحكم تشابه البلدان المغربية في

نفس الظروف التاريخية والاقتصادية.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

- يتوقف نجاح التجربة التكاملية المغربية على تجاوز وحل كافة الخلافات والمشاكل بين بلدانه رغم اختلاف الثروات وتفاوت الأهمية النسبية للموارد المتاحة بالنسبة لكل بلد.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تهتم بالتجربة الوندوية المغربية لتحقيق الاندماج الاقتصادي، وذلك بالتعرف على واقعها وإنجازاتها عبر مسارها التكاملية لتحقيق التنمية ومواجهة التحديات الأمنية، إضافة إلى الوقوف عند العوامل والتحديات التي تقف أمام نجاحها. كما تبتغي هذه الدراسة الوقوف عند فشل هذا المشروع التكاملية من أجل تحديد العناصر المعوقة لعمله والحكم على مقدرتها في خلق تنسيق فيما بينها.

وتهدف هذا الدراسة كذلك التأكيد على أن المشروعات المشتركة تعد من أنجع المداخل لتحقيق التكامل بين الدول خاصة الدول النامية ومنها الدول المغربية، وأنها الأداة المثلى التي تفرض نفسها في حل المعضلات والتحديات الاقتصادية والسياسية والأمنية التي تواجه الدول المغربية.

مناهج البحث:

يقتضي الأمر منا ونحن في صدد إنجاز هذه الدراسة الالتزام بجميع قواعد منهجية البحث التاريخي واتباع أسلوب الدراسة التحليلية والنقدية للمصادر والمراجع ذات الصلة، واعتماد الأسلوب والمنهجية العلمية الصحيحة التي تعتمد على تحليل المادة وتفسيرها، في محاولة لتقديم قراءة موضوعية للدراسة. وارتباطا بذلك فقد اعتمدنا على المنهج التاريخي الوصفي في عرض الأحداث بشكل متسلسل ووصفها وصفا تاريخيا، باعتبار أن هذا المنهج هو الأنسب لطبيعة الموضوع لكونه يدرس المسار التاريخي للتكامل المغربي وواقعه. كما اعتمدنا على المنهج التحليلي في تحليل واقع

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

الاندماج الاقتصادي المغربي واستشراف مستقبل هذا الاندماج في ظل العديد من التحديات الراهنة.

الدراسات السابقة:

يعد موضوع التكامل المغربي موضوع قديم قدم التجربة المغربية والتي تعتبر أقدم تجربة تكاملية في العالم العربي، لذلك فقد تم التطرق لدراسة هذا الموضوع من طرف العديد من الباحثين والكتاب العرب المغربية وحتى الأجانب، ولعل أبرز مؤلف يشترك مع دراستنا في الإشكالية مؤلف "المغرب العربي الكبير: نداء المستقبل" للباحث الدكتور مصطفى الفيلاي والذي صدر عام 1989م، والملاحظ أن ظهور هذا الكتاب رافق بدايات إنشاء تجربة اتحاد المغرب العربي، وعليه فقد ركزت الدراسة على تجربة التعاون الاقتصادي الأولى من خلال التركيز على أهم مراحلها وإنجازاتها وجوانب قصورها لكي يتم تجاوزها في المرحلة القادمة، أي في إطار تجربة اتحاد المغرب العربي.

والعنوان الثاني هو "مقومات ومعوقات التكامل الاقتصادي المغربي" في مؤلف "التكامل الاقتصادي العربي كآلية لتحسين وتفعيل الشراكة العربية الأوروبية" الصادر عام 2005م بقلم الباحثين بوكساني رشيد وبيش أحمد، حيث تم التركيز على أهم المعوقات التي تواجه التكامل المغربي والمقومات التي تتمتع بها المنطقة لأجل إرساء تكامل فعلي ناجح في مواجهة التحديات الخارجية.

والكتاب الثالث هو للأستاذ الدكتور حسين بوقارة بعنوان "إشكاليات مسار التكامل في المغرب العربي" الصادر سنة 2010م، وقد تمحور كتابه حول الإشكاليات الحقيقية التي واجهتها التجربة التكاملية في المغرب العربي بالتركيز على أهم المحطات التاريخية لتبلور مشروع التكامل خلال الفترة الاستعمارية، من خلال نشاط وبرامج الحركات التحررية المغربية، وبعدها تم التطرق لأهم المراحل والخطوات التي مرت بها التجربة التكاملية بعد الاستقلال بالتركيز على أهم المشاكل التي اعترضت التجربة، وقد تم توظيف المقاربة الوظيفية الجديدة كإطار نظري للتجربة.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

في مفهوم التكامل الاقتصادي لدى رواد الفكر الاقتصادي:

أصبح التكامل الاقتصادي أحد عوامل النمو وتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وبات سمة من سمات التعاون الدولي في الوقت الراهن، وهذا لما تتطلبه مقتضيات البيئة الاقتصادية الدولية المتنامية باستمرار، فمن الناحية التاريخية ترجع فكرة التكامل الاقتصادي وأساسياته إلى الاقتصادي "فايزر" سنة 1950م، حيث بين أن شكل أو درجة من درجات التكامل تجمع بين أسس نظرية التجارة، الحرية أو الحماية¹، لذا تأكدت أهمية التكامل في النصف الثاني من القرن العشرين، وأصبح جليا أن عملية النهوض بالاقتصاديات نحو التقدم لن يتحقق بالسرعة والشكل المطلوبين دون تكامل اقتصاديات الدول المعنية في شكل اتحادات جمركية أو مناطق تجارة حرة، كما استخدم التكامل في تلك الفترة وجهة محددة بحيث أخذت الدراسات الاقتصادية انطلاقا من الثمانينات من القرن الماضي لتربط التكامل الاقتصادي بمبدأ الكفاية الإنتاجية من خلال استغلال الإمكانيات البشرية، والموارد المادية بصورة مشتركة ضمن منطقة اقتصادية لا تتعدى الحدود الوطنية.

تعود أصل كلمة التكامل إلى اللاتينية والتي استعملت لأول مرة عام 1620م في قاموس أكسفورد الانجليزي، والذي أورده بمعنى تجميع الأشياء كي تؤلف كلا واحد، وهذا المعنى يتفق تماما مع المعنى العام لكلمة تكامل، فهي تدل على ربط أجزاء بعضها إلى بعض لتكون منها كل واحد²، وتدل كلمة التكامل من الناحية اللغوية أيضا على التكميل أو التمام أو الكل التام، أي بمعنى جعل الشيء كلا متكاملًا، أو هي عملية ربط الأجزاء المنفصلة وإضافتها بعضها إلى بعض الآخر لتكوين كل متكامل³.

¹. عبد الوهاب حميد رشيد، الدور التكاملية للمشروعات العربية المشتركة: الطموحات والأداء، كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، مصر، 1985، ص. 14.

². نزيه عبد المقصود محمد مبروك، التكامل الاقتصادي العربي وتحديات العولمة مع رؤية إسلامية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006، ص. 10.

³. عمر صقر، التكامل الاقتصادي الإقليمي والدولي، مكتبة عين شمس، مصر، 1996، ص. 36.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

إذن كلمة "التكامل" من الناحية اللغوية تدل على التكميل أو التمام أو الكل التام، أما من ناحية الفعل فتدل على عملية الربط بين الأجزاء المنفصلة وتجميعها لتكون في الأخير كل متكامل، وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى التكامل الاقتصادي على أنه يمثل مجموعة من الترتيبات في شكل اتفاقية بين مجموعة من الدول التي تسعى إلى تعظيم المصلحة الاقتصادية المشتركة فيما بينها عبر الزمن، على أمل أن تتحول اقتصاديات تلك الدول إلى اقتصاديات متكاملة وليست متنافسة¹.

ورغم حداثة لفظة التكامل إلا أنه قد ازداد الاهتمام بها من قبل الباحثين والعلماء والاقتصاديين، مما جعلها محل اختلاف كبير حول تحديد مصطلح دقيق للتكامل، فالبعض منهم استعمل مصطلح الاندماج والبعض الآخر استعمل مصطلح التعاون وآخرون استعملوا مصطلح التكتل، ويرجع هذا الاختلاف بوجه عام إلى التباين في وجهة نظر هؤلاء الاقتصاديين حول التكامل المقترح بين مجموعة من الدول، هل هو في شكل اتفاقيات ثنائية أو تعاون بين دولتين أو في شكل تكامل إقليمي بين مجموعة من الدول من أجل إنشاء كتلة اقتصادية. لقد تعددت منطلقات الاقتصاديين في تعريفهم للتكامل، فمنهم من يعرف التكامل أحيانا حسب أسبابه وأحيانا أخرى حسب أهدافه، لهذا نرى أن مصطلح التكامل لم يحظ باتفاق عام بين مختلف الكتاب الاقتصاديين، وأن اختلافهم في التعريف يعود إلى اختلاف المناهج المتبعة في التحليل.

وانطلاقا من هذه الملاحظة نحاول تقديم بعض التعريفات الخاصة بمصطلح التكامل الاقتصادي التي أوردها مجموعة من رواد الفكر الاقتصادي التكاملية فيما يلي:

¹. عبد المطلب عبد الحميد، السوق العربية المشتركة: الواقع والمستقبل في الألفية الثالثة، مجموعة النيل العربية،

الطبعة الأولى، مصر، 2003، ص. 13.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

- يعرف "بيلا بلاسا" التكامل الاقتصادي على أنه عملية وحالة في آن واحد، والمراد بالعملية هو أنه ينطوي على الإجراءات والتدابير والوسائل التي تستخدم في العملية التكاملية، والتي تؤدي إلى إلغاء التمييز بين الوحدات المنتمية إلى دول قومية مختلفة، وإذا نظرنا إليه على أنه حالة فإنه يتمثل في زوال مختلف صور التفرقة بين الاقتصاديات القومية للدول الأطراف.

- من جهته قدم "ميردال" مفهوما أكثر اتساعا وعمومية للتكامل الاقتصادي يرى فيه "ضرورة أن تكون عملية إلغاء الحواجز متزامنة مع حرية انتقال عوامل الإنتاج، بما فيها الانتقال الاجتماعي على المستوى الدولي أو على المستوى الإقليمي"¹. ويوضح أيضا أن مفهوم التكامل لا بد أن يشمل العمل على زيادة الكفاءة الإنتاجية ضمن الكتلة الاقتصادية المشكلة، وذلك مع إعطاء الفرص الاقتصادية المتساوية للأعضاء في هذا التكتل بغض النظر عن سياساتهم².

- يرى الاقتصادي "ماخلوب" أن التعريف الأكثر ملاءمة لهذا المصطلح ينصرف إلى أن فكرة التكامل الاقتصادي التام تنطوي على الإفادة الفعلية من كل الفرص التي يتبعها التقسيم الكفء للعمل³، وهنا يناقش التعريف الذي يصدق على مفهوم التكامل الاقتصادي، فيضيف أنه في نطاق أية منطقة تكاملية يتم استخدام عوامل الإنتاج والسلع، كما يتم تبادلها بالدرجة الأولى على أساس حساب الكفاءة الاقتصادية البحتة وبصفة أكثر تحديدا دون تمييز وتحيز متعلقين بالمكان الجغرافي الذي نشأت فيه هذه السلعة⁴.

¹. زايري بلقاسم، تحليل إمكانيات التكامل العربي الإقليمي في ضوء نظريات التكامل الاقتصادي، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 6، العدد 1، الإمارات، 2009، ص. 58.

². محمد هشام خواجكية، التكتلات الاقتصادية الدولية، مديرية المطبوعات الجامعية، جامعة حلب، 1972، ص. 30.

³. سامي عفيفي حاتم، التكتلات الاقتصادية بين التنظير والتطبيق، جامعة حلوان، القاهرة، 2003، ص. 31.

⁴. جون وليامسون وآخرون، التكامل النقدي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1981، ص. 41.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

- ويوضح "فان سرجيه" أن التكامل الاقتصادي قرار يتخذ بحرية بواسطة دولتين أو أكثر يؤدي إلى مزج اقتصادياتها تدريجيا أو في الحال، وهذا القرار يتضمن حدا أدنى من التنسيق في السياسات الاقتصادية للدول الأعضاء، بمعنى إزالة كل القيود الحالية في العلاقات التجارية، بل وعدم وضع قيود جديدة، في هذا الإطار أيضا يراه البعض أنه عبارة عن كافة الاجراءات التي تتفق عليها دولتان أو أكثر لإزالة القيود على حركة التجارة وعناصر الإنتاج فيما بينها، وللتنسيق بين مختلف سياساتها الاقتصادية بغية تحقيق معدل نمو مرتفع¹.

- ويرى "آرنست هاس" التكامل الاقتصادي بأنه عملية تنسيق العناصر الاقتصادية بمختلف أنواعها سواء كانت كلية أو جزئية بحسب المصلحة، وذلك ضمن تجمع اقتصادي تشكله الدول وتلشئ له مؤسسات فوق وطنية، تحاول أن تخضع لتوجيهاتها وتطبق قراراتها لتحقيق أكبر قدر من المصلحة المشتركة، وقد يتطور التكامل الاقتصادي ليؤدي إلى قيام اتحاد سياسي تام بين الدول قيد التكامل².

ويبقى التكامل الاقتصادي في مفهومه الحديث عملية سياسية اقتصادية واجتماعية مستمرة باتجاه إقامة علاقات اندماجية متكافئة لخلق مصالح اقتصادية متبادلة، وتحقيق عوائد مشتركة متناسبة من خلال الاستغلال الأمثل للموارد الاقتصادية المتاحة لأعضاء الاتحاد الاقتصادي، وذلك بهدف تحقيق قدر أكبر من التداخل بين هياكلها الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك تحقيق معدلات مرتفعة من النمو الاقتصادي والرفاهية الاقتصادية³. وأمام تعدد المفاهيم المقدمة لمصطلح

¹. سهام بجاوي، الاستثمارات العربية البينية ومساهمتهما في تحقيق التكامل الاقتصادي العربي، رسالة ماجستير في القانون، جامعة الجزائر، 2005، ص. 117.

². خليفة مراد، التكامل الاقتصادي العربي في ضوء الطروحات النظرية والمرجعية القانونية، رسالة ماجستير في القانون الدولي، جامعة باتنة، 2006، ص. 42.

³. نبيل حشاد، الكات ومنظمة التجارة العالمية: أهم التحديات في مواجهة الاقتصاد العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2001، ص. 53. 54.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

التكامل الاقتصادي يمكن القول بأن التكامل الاقتصادي هو عملية إلغاء كافة الحواجز الجمركية وغير الجمركية بين مجموعة من الدول المتكاملة، مع تنسيق السياسات الاقتصادية والنقدية والمالية، مما يؤدي إلى خلق كتل اقتصادي جديد يحل محل الاقتصاديات الوطنية في المنطقة التكاملية.

انطلاقا من هذه التعريفات يتضح أن التكامل الاقتصادي عملية ليست بسيطة، بل هي عملية على درجة عالية من التعقيد والشمول في العلاقات الاقتصادية والسياسية، كما أنها ترتبط بتحقيق تغيرات وأثار شكلية في الاقتصاد الوطني لأطراف عملية التكامل¹، فهناك اتجاهين رئيسيين يمكن التمييز بينهما²:

* الاتجاه الأول: اتجاه عام يعرف التكامل على أنه أي شكل من أشكال التعاون أو التنسيق بين الدول المختلفة دون المساس بسيادة أي منهما، وينتقد هذا التعريف لاتساعه، الأمر الذي يجعل العلاقات ذات الطابع التعاوني بمثابة علاقات تكاملية، وهو ما يجعل من التكامل مفهوما لا معنى له، كما أنه يغفل التمييز بين التكامل من ناحية والتعاون والتنسيق من ناحية أخرى.

* الاتجاه الثاني: فهو اتجاه أكثر تحديدا يعتبر التكامل عملية لتطوير العلاقات بين الدول، وصولا إلى أشكال جديدة مشتركة بين المؤسسات والتفاعلات التي تؤثر على سيادة الدولة.

ويختلف أسلوب التكامل أيضا وفقا لدرجة تقدم الدولة ونظامها الاقتصادي، فيعتمد التكامل الاقتصادي في الدول الرأسمالية المتقدمة على مبدأ النظام الحر،

¹. محمد لبيب شقير، الوحدة الاقتصادية العربية: تجاربها وتوقعاتها، الجزء 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982، ص. 46.

². إكرام عبد الرحيم، التحديات المستقبلية للكتل الاقتصادي العربي، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة،

2002، ص. 45.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

ويأخذ في الدول الاشتراكية بمبدأ الاقتصاد المخطط، ويتم في الدول النامية وفقا لوضعها الاقتصادي لتحقيق أغراضها الاقتصادية.

مسألة البعد التاريخي لتبلور مشروع التكامل المغربي من خلال النضال السلمي والثوري المشترك:

إن فكرة وحدة المغرب العربي ليست وليدة الحاضر بل هي راسخة الجذور في أعماق التاريخ المغربي، إذ ترجع الأصول التاريخية للوحدة والتكامل المغربي إلى فترة النضال المشترك ضد الاستعمار الأوربي الذي استهدف طمس معالم هوية الشعوب المغربية¹. وهذا ما جعل الحركات التحررية المغربية حسب وصف المؤرخ المغربي سعيد بن سعيد حركات تنوير فكري إلى جانب كونها حركات تحرير تزواج بين المقاومة المسلحة والنضال السياسي، فهي تحمل في طياتها هدفين أساسيين: هدف إثبات الهوية المغربية البربرية العربية الإسلامية وهدف التحرر والاستقلال، ففكرة التكامل إذن هي أحد إفرازات التاريخ السياسي الحديث لأقطار الشمال الإفريقي².

ويذكر سعيد بن سعيد أربعة معالم جسدت البعد المغربي في تاريخ الكفاح الوطني للأقطار المغربية ويخص منها بالذكر أعمال كل من: جمعية نجم شمال إفريقيا، جمعية طلبة شمال إفريقيا، مكتب المغرب العربي ومؤتمر طنجة لسنة 1958م، وهذه المحطات هي التي عكست رغبة الشعوب المغربية في تحقيق الوحدة والتكامل. وعلى ضوء هذه المعالم يمكن تقسيم مراحل تبلور مشروع التكامل المغربي إلى مرحلتين أساسيتين:

¹ - ميلود عبد الله المهدي، أحمد عبد الحكم دياب، اتحاد المغرب العربي والمجموعة الأوربية في إستراتيجية العلاقات الدولية، مجلة المستقبل العربي، العدد 284، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص. 54-74.

² - أحمد منيسي، التحول الديمقراطي في دول المغرب العربي، مركز الدراسات الإستراتيجية، القاهرة، 2002، ص.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

1- مرحلة الدعوة لتوحيد النضال المغربي: مرحلة النضال السياسي

منذ خضوع الأقطار المغربية للهيمنة الاستعمارية أخذ سكانها يشعرون بضرورة التضامن والنضال المشترك ضد الاستعمار، ومخططاته الرامية إلى القضاء على الذاتية العربية الإسلامية لشعوب المغرب العربي وتجزئته إلى جماعات متنافرة، وهذا ما جعلهم يعقدون العزم على تحقيق وحدتهم لمقاومة العدو المشترك وإفشال برامجه ومخططاته وإحباط نواياه، ويتجلى ذلك من خلال محاولات توحيد جبهة المقاومة، فهي وحدة تنبعث من أعماق كفاح الشعوب المغربية إحدى الواجهات الرئيسية في عمل الحركات الوطنية في الجزائر، تونس، المغرب¹.

أ- جمعية نجم شمال إفريقيا 1923م:

تذكر بعض المصادر التاريخية أن أول زعيم فكر في ضرورة توحيد المغرب العربي في ميدان الكفاح هو الزعيم "علي باشا حامبا" أحد ملهبي الحركة الوطنية التونسية في بداية القرن العشرين، حيث أثمرت اللقاءات بينه وبين أصدقائه في الجزائر والمغرب إلى تأسيس جمعية للدفاع عن العمال المغاربة في باريس سنة 1923م سميت "نجم شمال إفريقيا"²، والتي أصبحت منذ مارس 1926م جمعية سياسية تعمل للدفاع عن كيان المغرب العربي وتطالب بحقوقه. وبذلك تكون جمعية نجم شمال إفريقيا قد انطلقت للعمل سياسيا من منظور وحدوي³، وقد تجسدت أهم أهدافها في العمل من أجل توحيد الحركة الوطنية لشمال إفريقيا، حيث يتلخص المبدأ المغربي لنجم شمال إفريقيا في تحالف بلدان المغرب العربي على أساس حق كل منها دون استثناء في الاستقلال.

¹. جمال عبد الناصر مانع، اتحاد المغرب العربي: دراسة قانونية سياسية، دار العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2004، ص. 14، 15.

² حسين بوقارة، إشكاليات مسار التكامل في المغرب العربي، دار هومة، الجزائر، 2010، ص. 14.

³ جمال عبد الناصر مانع، المرجع السابق، ص. 16.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

ب - جمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين 1927م:

وهي المنظمة الثانية التي كان لها تأثير في نشر الوعي الوحدوي والعمل من أجل تحرير المغرب العربي، وقد قامت المنظمة بدور بالغ الأهمية في صفوف طلاب المغرب العربي الذين كانوا يدرسون في الجامعات الفرنسية في حملهم لفكرة توحيد المغرب، والذين سيصبحون فيما بعد زعماء الحركة التحررية في شمال إفريقيا¹. وإلى جانب التنسيق في دائرة العمل السياسي نشطت المنظمة على مستوى التنظير والتأسيس الواعي، وتجلت ذلك من خلال مطالب مؤتمرها الخامس الذي نظم في تلمسان شهر نونبر من سنة 1935م والتي تمركزت حول "ضرورة توحيد التعليم في دول المغرب العربي وتوجيهه الوجهة التي ستمكنه من إيقاظ الوعي بوحدتنا الوطنية في شمال إفريقيا، الوحدة التي تؤسسها ذهنية موحدة ودين واحد وعواطف مشتركة... ويجب أن لا يقال أننا نعمل على إنشاء وحدة مفتعلة، كلا وألف كلا، إننا لا نعمل إلا على بعث وحدة عتيقة سجلها التاريخ وهو ضامننا"².

وما يمكن استخلاصه هو أن عمل كل من نجم شمال إفريقيا وطلبة شمال إفريقيا استطاع اختراق الحواجز المنيعه للاستعمار الأوربي في شمال إفريقيا هذا من جانب، ومن جانب آخر أمد الحركة الوطنية المغربية بثلة من خيرة أطرها وقادتها وممن أصبحوا فيما قادة الحركات الوطنية وزعمائها أمثال أحمد بلفريج (المغرب)، فرحات عباس (الجزائر)، الحبيب بورقيبة (تونس) وغيرهم.

¹ محمد حربي، الوطنيون الجزائريون والمغرب العربي: 1928. 1954. ضمن ندوة وحدة المغرب العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص. 74.

² محمد عابد الجابري، فكرة المغرب العربي أثناء الكفاح من أجل الاستقلال، ضمن ندوة وحدة المغرب العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص. 19.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

2. مرحلة النضال المغربي المشترك: مرحلة العمل الثوري

تبدأ هذه المرحلة بانتهاء الحرب العالمية الثانية وإنشاء جامعة الدول العربية في القاهرة سنة 1945م، حيث عرف العمل الوحدوي المغربي نقلة نوعية مهمة بانتقال نشاط الحركات الوطنية المغربية من أوروبا إلى القاهرة¹، وكذلك الانتقال من العمل السياسي إلى العمل الثوري المشترك لدول المغرب العربي.

أ- مكتب المغرب العربي 1947م:

بدأت ترسم الخطوط الأولى للاتجاه الوحدوي الثوري المغربي من خلال مؤتمر المغرب العربي الذي انعقد بالقاهرة من 10 إلى 22 فبراير 1947م، شارك فيه حزب الشعب عن الجزائر، ورابطة الدفاع عن مراكش من حزب الاستقلال عن المغرب الأقصى، والحزب الدستوري عن تونس، وكانت رئاسته الفخرية لأمين جامعة الدول العربية عبد الرحمان عزام². وقد خصصت أعمال هذا المؤتمر للبحث عن أنجع الوسائل وتوحيد الخطط وتنسيق العمل لكفاح مشترك. وانبثق عن هذا المؤتمر مكتب المغرب العربي الذي يعد أهم المحاولات ذات الدلالة على أهمية العمل المغربي المشترك، ويعبر عن ذلك الزعيم علال الفاسي عن حزب الاستقلال المغربي بقوله: "ظلت الحركات المغربية تتطور في أطوار التنسيق والتوحيد المختلفة حتى تكون مكتب المغرب العربي الذي يعتبر من أكبر المظاهر لرغبة أبناء المغرب في التعاون على تحرير أوطانهم الثلاثة التي توحد بينها اللغة والدين والجنس والتاريخ والجغرافيا، ووحدة المستعمر والآمال في التحرر منه"³.

¹. حسين بوقارة، المرجع السابق، ص. 16.

². ناصر الدين سعيدوني، الجزائر منطلقات وآفاق: مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000، ص. 419.

³. أحمد منيسي، المرجع السابق، ص. 44.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

كذلك أسفر هذا المؤتمر عن تأسيس لجنة تحرير المغرب العربي في يناير 1948 م، وقد تمحور برنامج هذه اللجنة حول:

- أن الاستقلال المرجو هو الاستقلال التام للدول الثلاثة: تونس، الجزائر، والمغرب الأقصى

- أن حصول أحد الدول الثلاثة على الاستقلال لا يعفي اللجنة من واجبها بمتابعة الكفاح من أجل تحرير الباقي.

ولم يلبث هذا الاتجاه الوحدوي أن أخذ مع مطلع الخمسينات طابع العمل العسكري فتكونت بالتعاقب جيوش التحرير المغربية: جيش التحرير الجزائري في الفاتح نونبر 1954م، جيش التحرير التونسي في أواخر سنة 1955م، وجيش التحرير المغربي في صيف 1955م، على أن هذا النفس الثوري الذي بدأ يبشر بتحقيق الهدفين الأساسيين وهما الاستقلال والوحدة لم يستمر طويلا بفضل المخطط الاستعماري الذي أخرج تونس والمغرب من وحدة النضال والكفاح المسلح بعد أن حصل على استقلالهما، حتى ينفرد بالجزائر ويقضي على الاتجاه الثوري، مما فوت الفرصة على أقطار المغرب العربي لتحقيق الوحدة عبر الكفاح المسلح، ولكنه لم يقض على روح الاستقلال والتحرر لدول شمال إفريقيا.

ب - مؤتمر طنجة وتبلور مشروع التكامل المغربي:

إذا كانت فكرة المغرب العربي قد سايرت الكفاح الوطني لشعوب شمال إفريقيا مع مطلع القرن العشرين، فإن ميلادها الرسمي لم يتم إلا في مؤتمر طنجة المنعقد في الفترة الممتدة من 27 إلى 30 أبريل 1958م، وذلك بمشاركة كل من: الحزب الحر

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

الدستوري التونسي، حزب الاستقلال المغربي وحزب جبهة التحرير الوطني الجزائري، وحضرت ليبيا هذا الاجتماع بصفة مراقب¹.

كما أعطى المؤتمر مضمونا واضحا لفكرة المغرب العربي، حيث لم تعد مجرد تنسيق الأعمال بل أصبحت تعني العمل من أجل قيام وحدة فدرالية بين الأقطار الثلاثة، باعتبارها الشكل الأكثر ملائمة في الواقع لهذه الأقطار، وقد رسم الزعماء المغاربة الخطوط الأساسية لهذه الوحدة، إذ أعلنت وثيقة طنجة وتوجهاتها الوحديّة على الشكل التالي²:

- تكوين مجلس استشاري للمغرب العربي
 - تصفية التواجد الاستعماري الفرنسي في المنطقة
 - توحيد منطقة المغرب العربي من خلال اتحاد فدرالي
 - تشكيل أمانة دائمة للمؤتمر مهمتها متابعة تنفيذ قرارات المؤتمر
 - التأكيد على إقرار المصير المشترك في العلاقات الخارجية
 - اعتبار الوحدة المغاربية مشروطة باستقلال الجزائر
 - دعم الثورة الجزائرية
- ما يمكن استخلاصه والخروج به هو القول أن هذه المرحلة عكست مدى وعي النخب السياسية المغاربية بضرورة الوحدة والتضامن، كذلك تعد خطوة طنجة ايجابية جدا ومتقدمة، حيث سائرت موجة التوجه الأوربي في إنشاء سوق مغاربية مشتركة.

¹. ديدوي ولد السالك، اتحاد المغرب العربي: أسباب التعثر ومداخل التفعيل، مجلة المستقبل العربي، العدد 312، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص. 52، 69.

². عبد الإله بلقزيز، الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية: 1947 . 1986، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1929، ص. 157.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

تقييم حصيلة منجزات تجربة التكامل المغربي:

تمتد الجذور التاريخية لفكرة التكامل المغربي إلى فترة النضال المشترك ضد الاستعمار، وقد تأسست الفكرة في أوائل القرن العشرين وتطورت عقدا بعد عقد، كما تعددت مراكز الدعوة إليها من اسطنبول في أوائل القرن العشرين إلى باريس في العشرينات، ثم انتقلت الفكرة ذاتها إلى أقطار شمال إفريقيا في الثلاثينات، حيث أصبحت أحد الواجهات الرئيسية في عمل الحركات الوطنية في المغرب وتونس والجزائر، ووضعت في برامج الجمعيات الثقافية وأصبحت في الخمسينات الإطار المرجعي لحركة التحرر الوطني في المنطقة، بيد أن الميلاد الرسمي للفكرة يرجع إلى مؤتمر طنجة في أبريل 1958م¹. ورغم أن فكرة التكامل المغربي هي أقدم فكرة لتجمع إقليمي عربي، إلا أنها عرفت حركة مد وجزر، حيث تميزت بظهور تجربتين بارزتين بعد الاستقلال في محاولة منها لإرساء تكامل مغربي²، تجربة اللجنة الاستشارية الدائمة التي ظهرت سنة 1964م لتتوقف أعمالها سنة 1975م وتجربة اتحاد المغرب العربي سنة 1989م والذي مازال قائما ليومنا هذا. ولكن السؤال الذي يطرح: هل كانت انجازات هذه التجارب أو مسار التكامل في مستوى نضال وطموح الشعوب المغربية؟ إن السمة المميزة لمسار التكامل المغربي على الصعيد العملي هي ضآلة النتائج المحققة والتي تصل إلى حد الركود في بعض القطاعات، وذلك ناتج عن عدم تطبيق أغلب اتفاقيات التكامل وغياب الجدية وتدهور العلاقات بين الدول المغربية، والتي ألفت بظلالها على مستوى العمل التكاملي. أما عن القليل الذي تم انجازه فسيتم التطرق إليه بالتركيز على مجال الصناعة، المناجم والمحروقات، الزراعة وبعض المشاريع المتفرقة خاصة النقل.

¹ مؤمن العمري، الحركة الثورية في الجزائر، دار الطليعة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003، ص. 184.

² Battistella Dario, Théories Des Relations Internationales, Presses De Sciences Politique, Paris, 2003, p. 123.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

1. في مجال الصناعة والمحروقات:

الملاحظ على الصناعة في دول المغرب العربي أنها تنافسية أكثر منها متكاملة، فغياب التنسيق في المجال الصناعي ولد تشابها في النسيج الصناعي لدول التكامل، مما جعلها تتنافس بدل أن تتبادل في إطار تكاملي.

- الصناعة الكيماوية: كل من تونس والجزائر والمغرب تصنع إنتاجها الخاص، وقد سحقت المنجزات الجزائرية في سكيكدة وأرزو وعنابة القطاع الكيماوي والبتروكيماوي بقوتها نظيراتها في الدول الأخرى، وقد فاقت ليبيا من هذه المشكلة في السبعينات عندما شرعت في برنامج ضخيم للاستثمار في القطاع الكيماوي والبتروكيماوي.

- الصناعة النسيجية: نجد في تونس ست مصانع وفي مجمع ضخيم في فاس وأربعة مصانع في الجزائر، وكلها متقاربة من حيث المستوى، مما جعلها بدورها متنافسة فيما بينها¹.

وفي الجانب الصناعي دائما اهتمت الدول المغربية من خلال تجربة اللجنة الاستشارية بمسألة المواصفات الصناعية والتي يتعين توحيد مقاييسها بين المؤسسات المغربية خاصة في مجال السلع الصناعية، وأنشأت لهذا الغرض لجنة مختصة قامت بالدراسات الفنية المعمقة، وقابلت بين الأنظمة السائدة في باب المواصفات الأوروبية والأمريكية وما هو مستعمل منها أو مهمل في المؤسسات المغربية، واتخذت سلسلة من القرارات لتوحيد المواصفات المغربية دخلت بعضها حيز التنفيذ، وكان ينبغي أن يتواصل البحث التفصيلي لكل واحد من قطاعات الإنتاج².

¹ عبد الحميد إبراهيمي، المغرب العربي في مفترق الطرق في ظل التحولات العالمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص. 359.

² مصطفى الفيلاي، المغرب العربي: نداء المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص. 60، 61.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

وبالنسبة للتكامل في المجال الطاقى قامت اللجنة المختصة المؤلفة من الرؤساء المديرين العامين للشركات الوطنية للكهرباء بوضع برنامج للتراطيب بين الشبكات الوطنية، يسمح بتواصل الإرسال الكهربائي عبر الحدود ويتدارك انحطاط الضغط في واحدة من هاته الشبكات، من خلال التوظيف الأمثل للطاقة المتوافرة والتعديل بين الإنتاج والاستهلاك على كامل الخطوط الكهربائية المغربية، بما يحسن من جدوى القطاع بأسره ويقلل من الاختلالات الفنية الناتجة عن تدهور الضغط في واحدة من الشبكات أو الجهات القطرية، وارتفاع الطلب في شبكة مجاورة، وهو عمل توصلت به اللجنة الاستشارية إلى تحقيق السوق المغربية المشتركة في ميدان الطاقة الكهربائية برفع الحواجز القطرية في وجه استخدامها بحسب الحاجة للاستخدام الأمثل. أما على صعيد المناجم والمحروقات لم يشهد هذا القطاع طيلة ثلاثين سنة من 1964م إلى 1995م أي انجاز في إطار التكامل المغربي، ولم يكن هناك سوى اتفاقيات ثنائية الأطراف مثل:

* اتفاق بين الجزائر وتونس لاستغلال حقول بورمة وذلك بخصوص استغلال

الغاز الجزائري عبر تونس

* أنبوب الغاز الجزائري الإيطالي عبر تونس بدأ تشغيله عام 1983م بطاقة

إنتاجية قدرها 12 مليار متر مكعب سنويا.

* اتفاقية الجزائر والمغرب عام 1989م الخاصة بأنبوب الغاز بين حاسي الرمل

وطنجة لتصدير ما قيمته 12 مليار متر مكعب من الغاز سنويا إلى أوروبا منها 2,5 مليار متر مكعب للمغرب.

* اتفاقية بين الجزائر وليبيا وتونس في 22/05/1988م لإمداد ليبيا بـ 3,6 مليار

متر مكعب من الغاز، وتزويد المناطق التونسية التي يعبرها الأنبوب حسب احتياجاتها.

* اتفاق الجزائر وليبيا الذي نتج عن اتفاق حكومي عام 1987م قضى بخلق

ثلاث شركات مختلطة في قطاع المحروقات وهي: الشركة الجزائرية الليبية لاستغلال

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

وإنتاج البترول، الشركة الجزائرية الليبية للجيوفيزياء، الشركة الجزائرية الليبية للصناعات البتروكيمياوية.

ويمكن من خلال المعطيات السالفة الذكر أن نلاحظ أن جل محاولات التكامل في قطاع الطاقة والمناجم كانت في شكل اتفاقيات ثنائية، ومع ذلك فقد أدت إلى نوع من التقارب الشامل في عام 1989م بإنشاء لجنة مغربية للصناعة البترولية، بهدف خلق انسجام في السياسة العامة للاتحاد في هذا القطاع، غير أن أحداث الجزائر عام 1992م عطلت كل المشاريع ليس فقط في مجال الطاقة ولكن في التكامل والوحدة المغربية ككل¹.

2. في مجال الزراعة والنقل:

محاولات التكامل في هذا المجال كانت هزيلة جدا ولم تعن إلا بثلاثة محاصيل هي الحلفاء، الحمضيات والتبغ، وذلك عن طريق إنشاء لجان للتنسيق في هذا المجال، غير أن حصيلة عملها كانت هزيلة، ثم جمدت بعد ذلك بفعل الأحداث والمشاكل والصراعات التي مرت بها دول المغرب العربي، وتتمثل هذه الهيئات في:

- المكتب المغربي: أنشئ سنة 1963م وتحدد نشاطه في تسويق الحلفاء على

مستوى المنطقة

- اللجنة المغربية للحمضيات والباكور: أنشئت سنة 1972م، مهمتها تنسيق

النقل والتسويق لهذه المنتجات نحو أوروبا وإفريقيا وجنوب الصحراء لتفادي التنافس بين الدول المغربية على السوق الخارجية.

¹-Ahmed Rouadjia, L'union Du Maghreb Arabe Et Les Accords D'association Avec L'union Européenne, In: Kerdoun Azzouz, Nemouchi Farouk, Euro- Méditerranée Le Processus, Dar El Houda, Algérie, 2004, p. 84.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

- بالنسبة للتبغ بدأت المديرية الوطنية لكل من الجزائر، تونس والمغرب للتبغ سنة 1969م بدراسة وسائل انجاز تنسيقية جهوية لزراعة وصناعة وتسويق برامجها¹. هذا بالنسبة للقطاع الزراعي، أما فيما يتعلق بقطاع النقل فالإنجاز المغربي لا يتعدى بعض المشاريع المعطلة ولعل أبرزها مشروع القطار المغربي تونس - الدار البيضاء، فبعد مشاورات بين وزارات النقل وبين الشركات الوطنية لسكة الحديد تقرر إنشاء خط مغربي للقطار السريع بين تونس والدار البيضاء، ووقع الشروع في التنفيذ وبدأت الرحلة الأولى سنة 1974م بين تونس والجزائر للقطار المغربي السريع، وتواصلت الإعدادات لإتمام الخط بين الجزائر والدار البيضاء ثم توقف المشروع سنة 1975م². كذلك من المشاريع التي تم انجازها بين الدول المغربية مشروع الشحن البحري ونقل المنتجات والسلع المغربية أولا ثم الأجنبية بين الموانئ المغربية وبينها وبين الموانئ الخارجية، وقد بدأ تنفيذ المشروع وحصل الاتفاق على إنشاء شركة مغربية للملاحة ووقع اقتناء باخرة للتمرين والتكوين، واستمر استغلالها مدة زمنية، ومن الميسور استئناف المشروع وإعادة النظر في الدراسات الفنية تبعا لما حصل من تغيرات كمية ونوعية في المبادلات التجارية وللتطورات المشهودة على الساحة الدولية في ميدان الشحن³، ولكن الواقع أو العلاقات المغربية أثبتت عكس ذلك ونسي المشروع وتم تجاوزه.

هذه أمثلة عما تم انجازه أو قطع شوط كبير في انجازه من خلال مسيرة التكامل المغربي، بالإضافة إلى العديد من الدراسات الجاهزة والمتعلقة بمسألة التكامل ولكن بقيت في طي النسيان والإهمال ولعل أهمها:

* مشروع البنك المغربي للإدماج الصناعي

¹ عبد الحميد إبراهيمي، المرجع السابق، ص. 354. 355.

² مصطفى الفيلاي، المرجع السابق، ص. 60.

³ نفسه، ص. 121.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

* مشروع الأدوية والمنتجات الصيدلانية

* مشروع الشركة المغربية للطيران والتي وضع قانونها الأساسي منذ

سنة 1970م¹

يبدو أن حصيلة نتائج مسيرة تجربة التكامل المغربي جاءت هزيلة جدا، لا تعبر عن طموحات الشعوب المغربية ولا حتى عن الإمكانيات الضخمة المتوفرة للمنطقة المغربية، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن الأسباب الحقيقية والتحديات التي كانت وراء تعطيل مسار التكامل المغربي وإصابته بالشلل والجمود؟

تحديات ومعوقات تحقيق التكامل الاقتصادي المغربي:

إذا كان انهيار الاتحاد السوفياتي وما تبعه من غياب المعسكر الاشتراكي قد أدى إلى إنهاء الحرب الباردة بين الشرق والغرب، فإنه قد فتح المجال لبداية حرب جديدة بين الغرب متمثل في دول أوروبا الغربية من جانب والولايات المتحدة الأمريكية من جانب آخر، بهدف التمكن من السيطرة على أسواق العالم والتي من ضمنها السوق المغربية، ومن ثم بدأ ظهور التكتلات الاقتصادية ولعل أبرزها الاتحاد الأوروبي والنافتا في أمريكا الشمالية وآسيان في جنوب شرق آسيا. وفي ظل هذه التكتلات وما تبعها من نظم اقتصادية جديدة، كان ينبغي على الدول المغربية التكامل والاتحاد لخلق منطقة تجارة حرة وإقامة سوق مغربية مشتركة تستطيع عن طريقها فرض وجودها في المجتمع الدولي ومنافسة التكتلات الاقتصادية الأخرى، ورغم وجود الإمكانيات الاقتصادية والمادية والثقافية في المغرب العربي لإقامة مثل هذا التكتل، إلا أنه نظرا للظروف والأزمات والتحديات التي مر بها المغرب العربي في الماضي ويمر بها الآن لم تستطع الدول المغربية تحقيق هذا التكامل المنشود، مما جعل العديد منها

¹ - Rida Salah Eddine, La coopération économique entre les pays du Maghreb, Banque islamique de développement, Arabie Saoudite, 1985, p. 19.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

يبحث منفردا عن ترتيبات حمائية لاقتصادياته عن طريق الدخول إلى منظمات عالمية أو تكتلات اقتصادية كبرى من خلال علاقات الشراكة غير المتكافئة.

1- التحديات الداخلية:

تعددت التحديات والمشكلات المانعة للتكامل المغربي وأخذت اتجاهات عديدة تراوحت بين تحديات سياسية، اقتصادية، إدارية، مؤسسية، والتي حالت دون التوصل إلى حالة من التكامل تضمن صيانة مصالح المجموع في مواجهة العالم الخارجي، هذا يأتي في ظل الوقت الذي تكتلت فيه أوروبا الغربية سياسيا واقتصاديا وفرضت نفسها على عالم اليوم، رغم أن دولها مختلفة اللغات، متباينة الحضارات والثقافات، أما المغربية أصحاب اللغة الواحدة والدين الواحد والأصول الحضارية المتماثلة تخلفوا عن الركب وبات الخطر يدهمهم، وأن منطق العمل الفردي على حل مشكلاتهم لن يفيد بل سوف يصطدم المغربية بمشكلات أكثر تعقيدا، فالتنمية الذاتية في عالم منعزل مفهوم تجاوزه الزمن والعرب يعيشون في عالم يحاول الأقوياء فيه أن يفرضوا منطقتهم تحت اسم العولمة وغيرها من المفاهيم الجديدة التي اقترنت بالنظام العالمي الجديد، مما يعني ضرورة التعامل مع هذه المفاهيم من خلفية تحكمها القوة السياسية والاقتصادية حتى لا يصبح رفض الواقع هروبا من سيئ إلى أسوأ. وبناء عليه سنركز في هذا المبحث على أهم التحديات الداخلية التي وقفت وتقف في وجه هذا التكامل المغربي.

أ- التحديات السياسية:

الهدف الأساسي من التكامل والاتحاد المغربي على اعتبار أنه يجسد تجربة التكامل هو تعزيز التعاون الإقليمي والتنسيق في عصر التكتلات العملاقة، إلا أن هذا الهدف يبدو غير كاف لتحقيق التكامل حيث الهاجس الاقتصادي يحتل مرتبة متأخرة في تحديد العلاقات البينية.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

وحيث أثبت الهاجس الأمني فاعليته كما هو الحال في مجلس التعاون الخليجي، في حين لم يتمكن الاتحاد المغربي من أن يلعب دورا فاعلا في مواجهة العقوبات التي فرضت على ليبيا، وهو ما قلل من فاعليته رغم قناعة الجميع بضرورة تعزيره في ظل تيار العولمة الجارف وعصر التكتلات العملاقة، وفي حين انحصر دور التكتلات الإقليمية الإفريقية في الحفاظ على الأنظمة القائمة وعدم مساندة أي منها للقوى المعارضة للآخر، ورغم تأكيد الدول المغربية على أن التكتل بينها يعد خيارا استراتيجيا إلا أن الواقع يشهد بكونه مجرد أداة لحماية القطرية الضيقة ودواعي السيادة المحلية¹، والتي حالت إلى جانب عوامل أخرى دون رقي تجربة التكامل المغربية إلى مشروع تكاملي إقليمي هادف، وعليه يمكن تلخيص التحديات السياسية في العناصر التالية:

• طبيعة النظم السياسية:

تمثل الاختلافات بين النظم السياسية وترتيب أولوياتها أحد التحديات والمشكلات الأساسية، حيث أن الدول المغربية لازال النظام الحاكم فيها يمارس الدور الأكبر في وضع وتنفيذ السياسات دونما سماح بمشاركة أخرى، ومن ثم نجد درجات ومستويات التكامل ترتبط إلى حد بعيد بمدى اتفاق أو اختلاف النخبة الحاكمة، حيث تغيب المؤسسات السياسية الفاعلة سواء كانت حكومية أو غير حكومية، ولا تعطي مجالا لعمل الدبلوماسية الشعبية ومشاركة الجماهير في العملية التكاملية، فهي أنظمة منغلقة على نفسها، وهذا ما يعني غياب أحد أبرز مرتكزات الطرح الوظيفي الجديد لتحقيق التكامل ألا وهو ضرورة توفر الديمقراطية والأحزاب السياسية ومؤسسات المجتمع المدني القادرة على إنجاح مسار التكامل، وهو الأمر

¹ - Balta Paul, La dynamique des relations maghrébines, Maghreb: les années de transition, Laphonic, Alger, 1990, p.144.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

الذي جعل التجربة المغربية تعرف تعثرا كبيرا حيث غلب عليها الطابع الرسمي والبيروقراطية¹.

فلقد احتكرت المؤسسات الرسمية كل أنواع المسؤوليات وهمشت إلى حد كبير دور المواطن ومؤسسات المجتمع المدني، وهذا ما أدى إلى ضعف مؤسسات المجتمع المدني من حيث التنظيم والممارسة وافتقارها إلى الوسائل الإعلامية لإبلاغ رسالتها إلى الجمهور، وهذه العوامل هي التي حالت دون أن تلعب حوالي 83 منظمة من مؤسسات المجتمع المدني ذات الطابع المغربي التي تأسست في إطار اتحاد المغرب العربي أن تلعب دورها في تحقيق الوحدة المغربية، وهو ما يعني أن العبرة ليست بعدد منظمات المجتمع المدني ولكن العبرة بفاعليتها، إلا أن الفاعلية تتطلب قدرا من حرية الإرادة والحركية وهي عوامل غير متوفرة لهذه المنظمات في الوقت الحاضر نتيجة هيمنة الدولة على الشأن العام، وتلك السلبية بادية في عرقلة منظمات المجتمع المدني عن القيام بدورها في تحقيق التنمية والبناء المغربي المشترك، لأن البناء المغربي المشترك يحتاج إلى مشاركة الجميع وتوفير إرادة الجميع، وهو ما يعني أن أزمة اتحاد المغرب العربي هي في جزء منها أزمة مجتمع مدني، وعلينا أن نتعلم من تجربة الاتحاد الأوروبي الذي ساعدته ديمقراطية أنظمتها على استمرار تجربته ووصولها إلى أهدافها². ويعود هذا الانغلاق والتخوف من إعطاء مجال أوسع لحركة هذه المؤسسات على المستوى المغربي إلى التخوف من التعدي على السيادة القطرية، وهو السبب الرئيسي وراء فشل أية جهود نادى بالوحدة أو التكامل الاقتصادي.

¹ - Charles Andrés Julien, L'Afriques du nord en marche, Gallimard, Paris, 1975, p. 164.

² .ديدي ولد السالك، المرجع السابق، ص. 52. 69.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

• تأزم العلاقات المغربية:

تتميز العلاقات المغربية في مجملها بالتوتر، ويرجع ذلك إلى مشكلات الحدود وعدم تسويتها بشكل نهائي، ومن ثم فهي تعتبر قنابل موقوتة قابلة للانفجار من وقت لآخر، وقد لعب الاستعمار دورا كبيرا في خلق تلك المشكلات ليس بين دول المغرب العربي فقط ولكن في إفريقيا بشكل عام¹، حيث نجد مشكلة الحدود بين الجزائر وتونس حول النقطة 233، ويفترض أنه قد تم تسوية المسألة في اتفاق 19 مارس 1983م ولكن أحيانا ينفجر وأخرى يخبو، وهناك أيضا مشكلة الحدود بين الجزائر وليبيا، كما توجد مشكلة الحدود بين تونس وليبيا حول الحقوق البحرية للدولتين، وتعد مشكلة الحدود بين الجزائر والمغرب الأكثر خطورة على الإطلاق بين دول المنطقة إلى أن تمت تسويتها عام 1992م بعد مصادقة المغرب على المعاهدة، وهناك مشكلة الحدود بين المغرب وموريتانيا، وتتمثل خطورة المشكلات الحدودية بين دول المغرب العربي في أنها بالرغم من تسويتها إلى حد بعيد فهي تؤثر على العلاقات بين تلك الدول وذلك حسب رؤى القيادات الحاكمة، علاوة على أنها مناطق غنية بالثروات المعدنية والبتروولية، كما أن عدم تسوية مشكلة الصحراء تمثل أحد الهواجس والموارد الأساسية للتوترات بين دول المنطقة².

• الأوضاع الداخلية الأمنية وانعكاساتها:

إن الأوضاع الداخلية لدول الاتحاد المغربي وما أفرزته من أزمات على المستوى القطري، جعلت الاهتمام بها يغلب على الاهتمام بجهود التعاون والتكامل على المستوى المغربي، فقد كانت هناك أزمة المقاطعة والحصار التي تعرضت لها

¹. محمد محمود السرياني، الحدود الدولية في الوطن العربي: نشأتها وتطورها ومشكلاتها، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2001، ص. 306.

². أحمد مهابة، مشكلات الحدود في المغرب العربي، مجلة السياسة الدولية، العدد 111، الجزائر، 1993، ص. 239.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

الجماهيرية الليبية، والأزمة السياسية الحادة الخانقة في الجزائر، وعاشت تونس نفس الوضع تقريبا، ورغم انفراج تلك الأزمات في معظم الدول المغربية إلا أن الظروف الدولية المستجدة والمعطيات العلنية والسرية المرتبطة بها تساهم في عرقلة جهود التنسيق والتعاون بين الدول المغربية، لتبقى تحت هيمنة الدول المتقدمة تستغل مواردها، وتشكل سوقا يتم من خلالها استهلاك سلعها وخدماتها وأفكارها وأنماط حياتها، وسيتم في هذا العنصر الاقتصار على عرض قضية لوكربي وردود الفعل المغربية عليها.

* قضية لوكربي وردود الفعل المغربية:

كان أول تعبير عن قيام النظام الدولي الجديد هو المس بأمن الجماهيرية الليبية أحد الدول المكونة لاتحاد المغرب العربي وذلك بفرض حظر جوي عليها، منذ أن صادق مجلس الأمن في 1992/01/21م على القرار 731 ثم القرار 748¹، وفرض الحظر على ليبيا لاثامها بتفجير الطائرة الأمريكية فوق بلدة لوكربي باسكوتلندا سنة 1988م، واعتماد القرار 883 بتاريخ 11 نونبر 1993م القاضي بفرض عقوبات جديدة ضد ليبيا، حيث تم توسيع الحظر الجوي والعسكري والدبلوماسي عليها. طالبت ليبيا من الدول المغربية الوقوف إلى جانبها وعدم تطبيق قرارات مجلس الأمن مستندة إلى المادة 14 من معاهدة اتحاد المغرب العربي التي تنص على أن "كل اعتداء تتعرض له دولة من الدول الأعضاء يعتبر اعتداء على الدول الأعضاء الأخرى"، إلا أن الدول المغربية طبقت الحظر الجوي على ليبيا ثم طالبت ليبيا مرة ثانية التضامن معها في مواجهة الدول الغربية، وأمام هذه الوضعية تعاملت ليبيا مع دول المغرب العربي بتحفظ حيث لم تحضر قمتي نواكشوط وقمة تونس، وتوقفت عن تنفيذ بعض المشاريع المشتركة مثل مشروع الجامعة المغربية التي التزمت فيه ببنائها

¹. أحمد صديق، اتحاد المغرب العربي في العالم العربي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991، ص. 93.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

وتمويلها¹. وقد ساهمت هذه القضية في عرقلة مسيرة اتحاد المغرب العربي والمسار التكاملي، وقضت على انتعاش التعاون الثنائي بين هذه الدول، وكانت بمثابة الضربة القاضية لمناخ التعايش الذي ساد علاقات هذه الدول مع نهاية عقد الثمانينات، لتعود من جديد الحملات الإعلامية المتبادلة وسياسة المحاور التي حكمت العلاقات المغربية خلال عقدي السبعينات والثمانينات، وقد وصلت الأزمة إلى قممها عند امتناع ليبيا عن تسلم رئاسة اتحاد المغرب العربي من الجزائر سنة 1995م احتجاجا منها عن مواقف الدول المغربية، وهذه المواقف المتباينة كانت من بين العوامل التي ساهمت في تعطيل الهيكل الرئيسي في الاتحاد وهو مجلس الرئاسة المسؤول الأول عن كل القرارات المهمة والمصيرية في اتحاد المغرب العربي، لأن بقاء رئاسة الاتحاد عند الجزائر يعني تعطيل مسيرة الاتحاد نهائيا، وذلك بحكم الأزمة الداخلية التي كانت تعيشها الجزائر آنذاك.

ب- التحديات الاقتصادية:

تفاوتت الدول المغربية من حيث درجات النمو الاقتصادي ومن حيث درجات الأخذ بنظم التخطيط الاقتصادي، حيث يؤدي هذا إلى صعوبة التنسيق الاقتصادي بين الدول، كما تختلف هذه الدول من حيث الأنظمة والتشريعات التجارية والتنفيذية والجمركية، هذه الأمور يترتب عليها تضارب السياسات الاقتصادية وتختلف صعوبات في تنفيذ القرارات المشتركة، وأيضا اختلاف النظم السياسية من حيث كونها تنتهي إلى القطاع الخاص أو القطاع العام، واختلاف الأساس النقدي بين الدول المغربية بعضها البعض يمثل عقبة أساسية، كما يعاني الاقتصاد المغربي من ضعف القاعدة الإنتاجية والتوجه الخارجي لاستراتيجية التنمية فيها، وغياب التصور

¹ محمد أمين لعجال أعجال، معوقات التكامل في إطار الاتحاد المغربي وسبل تجاوزه ذلك، مجلة المفكر، العدد 5،

مارس 2010، ص. 20. 36.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

الشمولي وغياب التنسيق في السياسات الاقتصادية بين الدول المغربية، يضاف إلى ذلك عدم توفر بنية أساسية صالحة لإنشاء حالة تكاملية، كما أن الفن الإنتاجي متخلف والدول المغربية لا تسير التقدم التكنولوجي في العالم، كل هذه آفات نصيب الاقتصاديات المغربية وتعرقل أي محاولة للتكامل والتكامل المغربي. ووفقا لما سبق فإنه سيتم التعرض لأهم التحديات الاقتصادية التي كانت وراء إخفاق التجربة المغربية في التكامل.

• ضعف قاعدة الصناعات التحويلية:

يرتكز قطاع الصناعات التحويلية في الدول المغربية على عدة مجموعات رئيسية أهمها صناعة الكيماويات والمنتجات النفطية والبلاستيك والفحم الحجري والمطاط، تليها الصناعات الغذائية والمشروبات ثم المنسوجات والملابس الجاهزة والصناعات الجلدية، وقد سجل أعلى نصيب لقطاع الصناعات التحويلية في الناتج المحلي الإجمالي في كل من تونس والمغرب حيث بلغ هذا المعدل نحو 21,4% سنة 2002م¹. ويعكس هذا النمط لهيكل الإنتاج الصناعي مجموعة من الحقائق، أولها الارتباط القوي بين ما يتوفر للمنطقة ككل أو على المستوى القطري من مواد خام أولية، وبين الصناعات التحويلية القائمة، حيث تسيطر الصناعات البتروكيماوية في كل من ليبيا والجزائر وهما الدولتان النفطيتان في المنطقة، بينما تسيطر الصناعات الغذائية في الدولة ذات الاقتصاد الناشئ موريتانيا، أما الصناعات النسيجية فتسود في تونس والمغرب، وثاني الحقائق التي يعكسها هذا النمط من الصناعات التحويلية هو تضاؤل الأهمية النسبية للصناعات الهندسية والمعادن الأساسية والمعدنية غير التعدينية والتي تسود نسبيا في تونس والمغرب، وهي صناعات تعتمد في المقام الأول على كثافة المدخل المعرفي من العلم والتكنولوجيا أكثر من اعتمادها على المواد الخام،

¹ محمد مصطفى البنا، التحديات العالمية التي تواجه الصناعات التحويلية العربية ودور التكامل الاقتصادي في مواجهتها، الجامعة الأردنية، عمان، 2004، ص. 19.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

وتضم هذه الصناعات مكونات الحاسبات والمعدات والسيارات، وهو ما يكسبها قدرات أعلى في المنافسة بالأسواق العالمية¹.

• انخفاض حجم التجارة البينية للبلدان المغربية:

تمائل هياكل الإنتاج وتشابه المنتجات المغربية تعتبر كأحد التحديات والمعيقات الرئيسية لتطوير المبادلات التجارية البينية لأنها منتجات متنافسة فيما بينها، حيث تسعى كل دولة للمحافظة على ما أحرزته من تقدم في مجالات التصنيع القائمة، والتي يصعب قبول أي تهديد لها وقيام تكتل إقليمي على حسابها، لذلك يلاحظ لجوء الدول المغربية إلى المغالاة في استخدام الاشتراطات الخاصة بالمواصفات والمقاييس، وتعقيد الإجراءات الجمركية، فضلا عن طلب المزيد من الاستثناءات وتوفير قدر كبير من الحماية لتلك الصناعات.

• المديونية:

تعاني البلدان المغربية من مشكلة الديون الخارجية لكل من البنك الأوروبي للاستثمار وميزانية الممثلة الأوروبية والبنك الدولي وغيرها من المؤسسات الإقتصادية العالمية، وقد أدت مشكلة المديونية الخارجية إلى حدوث أزمات اقتصادية واجتماعية حادة، استدعت الاستعانة بصندوق النقد الدولي وما ترتب على ذلك من إتباع سياسات التصحيح الهيكلي، إذ تشير الإحصائيات المنشورة في التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام 2003م أن مديونية كلا من الجزائر وتونس قد بلغت 22,6 مليار دولار و13 مليار دولار على التوالي، في حين وصلت مديونية المغرب وموريتانيا 14 مليار دولار و15 مليار دولار على التوالي، وذلك وفقا لتقديرات عام 2002م، وتؤدي المديونية الخارجية لدول المغرب العربي إلى ترسيخ التبعية المالية للدول الصناعية، كما تعمل

¹ - Boussetta Mohamed, Espace euro-méditerranéen et coûts de la non intégration sud-sud: le cas des pays du Maghreb, France, 2004, p. 234.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

على هيكله الاقتصادية المغربية من خلال العوائق الإدارية والجمركية والضريبية التي تضعها كشرط لأجل دمجها في فلك الاقتصاد العالمي.

• قصور البنية التحتية المشتركة:

يعتبر نقص البنى التحتية الملائمة من أبرز التحديات والعراقيل الرئيسية التي تقف أمام تنمية المبادلات التجارية بين الدول المغربية، حيث نجد أن شبكة المواصلات المغربية رغم وجودها فهي غير كافية مقارنة مع المساحة الشاسعة للدول المغربية، كما نلاحظ أن هناك كثافة في شبكة المواصلات في كل من تونس والجزائر والمغرب وضالة في موريتانيا وليبيا، هذا بالإضافة إلى عدم التوازن بين المناطق الجبلية والصحراوية، وبين المراكز السياحية الكبرى على السواحل وبين الداخل، أضف إلى ذلك أن البنى التحتية من شبكات النقل بمختلف أنواعها والموانئ والمطارات قد أعدت لخدمة المبادلات التجارية الخارجية (مراكز تصدير المواد الأولية)، أما على مستوى المغرب العربي فتكاد تكون منعدمة، ما عدا شبكة السكة الحديدية والخطوط الجوية، أما بالنسبة للموانئ فنجد الخطوط البحرية محصورة على أوروبا وحوض البحر الأبيض المتوسط، وهذا مرده إلى قصور في الإمكانيات وخاصة مشاكل التمويل.

2.- التحديات الخارجية:

يوشك المغرب العربي على أن يصبح رهانا للتنافس الاقتصادي الاستراتيجي بين الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، غير أن التنافس أكثر حدة في المجال الاقتصادي كما يظهر من خلال المبادرات المتوازية اتجاه دول المغرب العربي تحت مسميات الشراكة، ولا يخفى على أحد أنه من بين الأسباب التي دفعت الاتحاد الأوروبي إلى الاهتمام بمنطقة جنوب المتوسط وبوجه خاص الدول المغربية هو الاهتمام الأمريكي الكبير بالمنطقة المندرج في إطار ما سمي باستراتيجية الأولوية أو الأسبقية القصوى المبلورة من طرف البنتاغون منذ سنة 1992م، وكذلك مشروع الشراكة الأمريكي المغربي المعروف تحت اسم "إيزنستات"، وقد ساهمت هذه العوامل في تسريع وتيرة

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

اهتمام أوروبا بالمنطقة لتضييق النشاط الأمريكي في المنطقة لكنها تواجه إصرارا أمريكيا يتمثل في القفز مباشرة للمنطقة. وأمام هذا التسابق الأوربي الأمريكي على المنطقة وجدت البلدان المغربية نفسها في علاقات شراكة تمثل تحديا كبيرا لها.

أ- تأثير الشراكة الأورو - متوسطة على التكامل المغربي من خلال منطقة

التبادل الحر:

لعبت العوامل التاريخية والجغرافية والثقافية والاقتصادية دورا بارزا في الاهتمام الأوربي المبكر بشؤون الضفة الجنوبية لحوض البحر الأبيض خاصة ما يتعلق منها بمنطقة المغرب العربي، وقد أدى هذا الاعتبار إلى تنوع وتسارع المبادرات الأوربية لربط دول الضفة الجنوبية للمتوسط بأوروبا من خلال آليات جد معقدة من الاعتماد المتبادل والتعاون بين طرفين غير متكافئين¹، غير أن الولايات المتحدة الأمريكية رأت في هذه المشاريع تهديدا مباشرا لمصالحها في المنطقة، وهو ما دفعها إلى مراقبة دقيقة لكل الحوارات والاجتماعات التي تمت بين دول المتوسط، بل أنها أحيانا عملت على إفشالها كما حدث بالنسبة للحوار العربي الأوربي في فترة السبعينات، ومع ذلك فقد كللت مجهودات الدول الأوربية المتوسطة بالنجاح من خلال عقد مؤتمر برشلونة يومي 27 و28 نوفمبر 1995م الخاص بالشراكة الأورو-متوسطة.

ويمكن القول بأن الشراكة بين طرفين غير متكافئين في الإمكانيات المادية والقدرات البشرية والتقنية والثقل السياسي ستؤدي حتما إلى نتائج لصالح الطرف الأقوى، ومكلفة للطرف الضعيف وهو الطرف المغربي والذي لن يجني إلا مزيدا من التبعية الاقتصادية واستمرار سياسة الارتباط العمودي بالخارج، والقضاء على الصناعات الناشئة، فشعار تجارة بلا حدود يعني التمكن من السيطرة والحصول على الموارد الاقتصادية في هذه المناطق وبأبخس الأثمان من خلال التعامل الفردي

¹ - Qualallou Fathlla, Après Barcelone Le Maghreb Est Nécessaire, L'harmattan, France, 1996, p. 135.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

وتكريس مبدأ التشتت بدل التكامل والتعاون الإقليمي، وهذا أخطر تحدي للمنطقة المغربية التي عجزت دوله عن تحريكه والتفاوض من خلال مؤسساته أمام تحدي الشراكة الأورو-متوسطية، والتي وقعت في شباك شروطها واتفاقياتها غير المتكافئة.

ب- مشروع الشراكة الأمريكية - المغربية:

يبدو أن أهم ردود الفعل الأمريكية تجاه المحاولات الأوروبية لإقامة فضاء أورو-متوسطي متعدد الأبعاد، قد تجلت في مجموعة من المشاريع يمكن اختزالها في مسار التعاون الاقتصادي والاستثمار في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا أو ما يسمى بالسوق الشرق أوسطية، ثم مبادرة وزير التجارة الأمريكي "ستيوارت إيزنستات" الخاصة بالشراكة الأمريكية المغربية. ويرجع الاهتمام الأمريكي بالمنطقة المغربية إلى ما بعد استقلال أمريكا وبالضبط مع حلول سنة 1783م، حيث تطلعت أمريكا إلى المنطقة من خلال المبادرة على التوقيع على معاهدات تجارية مع الدول المغربية وإقامة علاقات دبلوماسية، وتمكنت أمريكا من فتح أول قنصلية لها في المغرب الأقصى بطنجة سنة 1791م، كما دعمت أمريكا تواجدها في البحر الأبيض المتوسط بإرسال أول سفينة حربية أمريكية سنة 1794م وذلك لاستعراض قوتها في المنطقة¹.

كما يدخل الاهتمام الأمريكي بالمنطقة ضمن الاهتمام بالمتوسط عبر الحلف الأطلسي، لتأمين المصالح الحيوية الأمريكية التي يتعين الدفاع عنها، إذ حسب الرؤية الأمريكية فإن أوروبا وحدها لا تستطيع أن تحقق الاستقرار في منطقة البحر الأبيض المتوسط، وبالتالي فالدور الأعظم هو لأمريكا في استتاب الأمن والاستقرار في المنطقة². إن هذا التوجه الجديد لأمريكا في المنطقة يتمثل في صد ظهور أية قوة مماثلة للاتحاد السوفياتي سابقا، تنازع الولايات المتحدة باعتبارها القوة الأقوى على الساحة

¹ -Benantar Abdenour, Les Etats- Unis Et Le Maghreb: Regain D'intérêt?, C.R.E.A.D, Algérie, 2007, p.187.

² سعيد اللاوندي، أمريكا في مواجهة العالم: حرب باردة جديدة، مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2003، ص.142.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

العالمية، أو تكون قادرة على منافستها أو مزاحمتها في المنطقة المغربية، وقد تجلت ملامح هذا التوجه من خلال عدة مؤشرات منها: ربط علاقات قوية مع النظم السياسية في المغرب العربي من عدة نواحي سياسية، عسكرية، اقتصادية. فعلى عكس أوروبا تعتبر أمريكا أن إقامة منطقة تبادل حر بين الدول المغربية شرط ضروري للتبادل الحر بين أمريكا والبلدان المغربية، ورغم إبعادها موريتانيا وليبيا عن هذا المشروع فإن الولايات المتحدة تبدو مستعدة لإدماجهما ولا تعتبر إبعادهما موقفا مبدئيا، وقد تم إدماج موريتانيا بالفعل، حيث نظم الأمريكيون على هامش اجتماعات البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في واشنطن اجتماعا ضم وزراء الاقتصاد والمالية لكل من تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا مع نظيرهم الأمريكي، ووضع المجتمعون خطة لتكثيف الاستثمارات واعتبروا أن إقصاء ليبيا من المبادرة مؤقت وليس موقفا مبدئيا. وتبلورت بعد ذلك صيغة اللقاءات الوزارية (3+1) ابتداء من أبريل 2000م وتوسعت في سنة 2001م إلى صيغة (4+1) بإضافة موريتانيا إليها.

ومما تقدم يبدو أن المبادرة الأمريكية تمثل من ناحية فرصة لتوسيع شبكة الشركاء الاقتصاديين ودخول الأسواق الأمريكية الواسعة بما توفره من موارد مالية وتكنولوجية هائلة، أي أنها تمثل فرصة لتنشيط مسيرة التعاون والاندماج المغربي، ولكنها من ناحية ثانية تحمل مخاطر السوق الهائلة وآلياتها القادرة على ابتلاع اقتصاديات الدول الصغيرة¹، مما يستلزم دعم الجهود وتوحيد الإمكانيات لدخول هذه السوق كطرف واحد متشبث بالحد الأدنى من استقلالية مبادراته و متمسك بمصالحه.

الاستراتيجيات والتصورات البديلة لتحقيق التكامل الاقتصادي المغربي:

¹. غارودي روجي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط: كيف نجابه القرن الحادي والعشرين، ترجمة صياح الجهميم، ميشال خوري، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2004، ص. 231.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

إن الحاجة ماسة لاعتماد إستراتيجية بديلة للتفاعل الإيجابي مع التحولات الدولية المتسارعة، واحتواء الأزمات المتنامية على مستوى دول الاتحاد المغربي التي أخفقت فيها مسيرة التنمية وعجزت السياسات التي استرشدت بها على تحقيق الاستقلال الاقتصادي. فهذه الإستراتيجية تتخذ من التكامل بين الدول المغربية إطارا مؤسسيا لها، وتتحدد معالمها على مستويات عديدة سنأتي على ذكرها من خلال هذا المبحث الذي يعد مدخلا لآفاق تحقيق التكامل المغربي.

أهداف الإستراتيجية البديلة ونظام استغلال الموارد:

أ- أهداف الإستراتيجية البديلة:

إن الهدف العام لهذه الإستراتيجية هو زيادة قدرة دول الاتحاد المغربي على تغطية الاحتياجات الأساسية للسكان بشكل يضمن تحقيق الأمن الاقتصادي عبر الزمن، هذه القدرة تتجاوز المفهوم البسيط للاكتفاء الذاتي الذي يمثل نسبة الإنتاج المحلي إلى إجمالي الاستهلاك دون مراعاة ضعف القوة الشرائية الفردية وتدهورها على المستوى الوطني نتيجة لتزايد الفقر، كما أن المفهوم الصحيح يتجاوز ربطه بمدى قدرة الإنتاج على توفير متوسط الاحتياجات الأساسية مقارنة مع المتوسط العالمي، وبالتالي فإن المفهوم الصحيح للاكتفاء الذاتي الذي يتحقق في إطاره الأمن الاقتصادي القطري والجماعي لدول الاتحاد المغربي، يركز على الاكتفاء الذاتي الحقيقي الذي يراعي ضرورة ارتفاع القدرة الشرائية في إطار التطور الاقتصادي والاجتماعي لمجتمعاتنا، وما يترتب عنها من زيادة كمية ونوعية في الطلب على السلع والخدمات، كما يراعي ذلك المفهوم أهمية الاستفادة من الميزة النسبية في مجال التخصص على المستوى المغربي أو الدولي، بما يؤدي إلى توفير العائدات اللازمة لتغطية قيمة الاحتياجات المستوردة المكملة للإنتاج المحلي اللازم لتحقيق الاكتفاء الذاتي¹.

¹. إبراهيم سعد الدين وآخرون، التنمية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص. 98.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

وتهدف الإستراتيجية البديلة في إطار جهود التكامل إلى توفير الإنتاج اللازم لحفظ الحياة الإنسانية، من خلال الاستغلال الرشيد للإمكانيات المتاحة والموارد الكامنة على مستوى الاتحاد المغربي للحد بشكل نهائي من التبعية للعالم الخارجي، ويتطلب توفير هذا الحجم الكمي والنوعي من السلع والخدمات إعادة النظر في السياسات الاقتصادية الحالية لاستغلال الموارد في دول الاتحاد المغربي حسبما تقتضيه ضرورة توفير المتطلبات الأساسية لحفظ الحياة الفردية والجماعية، والقضاء على الوضعية التي تعبر عن تدني مستوى المعيشة وسوء التغذية، وتزايد دائرة الفقر والتميش اللذين تعاني منه شعوب المنطقة، التي أصبحت في ظل استمرار السياسات الحالية مهددة مستقبلا بالمجاعة وعودة الأمراض وتوطن الانحرافات.

ب - نظام استغلال الموارد في إطار الإستراتيجية البديلة:

لقد كان الاضطراب في نظم الاستغلال للموارد المتاحة على مستوى الدول المغربية عاملا مساعدا على تدهور وضعيتها، حيث تميزت بالتغيرات الارتجالية المتوالية تبعا لتغيير الأنظمة المستوردة بدءا من محاولات تطبيق النظام الاشتراكي أو الاسترشاد به كما هو الحال في الجزائر وتونس وليبيا وما ترتب عنها فرض نظام الاستغلال أدى إلى إقصاء وتحجيم القطاع الخاص والتضييق عليه، ومنذ مدة بعد التحولات التي شهدتها العالم بدأت في دول المغرب العربي إصلاحات كبيرة تتماشى مع التوجهات الليبرالية للاقتصاد سواء على المستوى القطري أو في علاقة تلك الدول بالسوق الدولية باستثناء السوق المغربية¹. ولكي نضمن نجاح هذه الإستراتيجية يجب أن نتخلص من ذلك الاضطراب وصولا إلى نظام لاستغلال الموارد يراعي الضوابط التالية:

¹ - Brahim Guendouzi, Relations économiques internationales, El Marifa, Algérie, 2008, p. 87.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

- الوضوح والثبات النسبي في القوانين والتشريعات التي تحدد طبيعة الملكية ومجالاتها والقيود التي ترد إلى استغلالها، بحيث تحفظ الملكيات العامة الموجودة في ظل استغلالها بالطرق التي تعظم منفعتها الجماعية والفردية، والتي بينت التجربة الإنسانية كفاءتها بصورة تضمن ملكية الأصل وتبيح خصوصية عملية استغلالها خاصة في الدول التي تعاني من هذه الإشكالية كالجزائر.
- إزالة العوائق القطرية بما يضمن إتاحة فرصة التملك بكل حرية في جميع دول الاتحاد المغربي بشكل يؤدي إلى نمو المشاريع المشتركة وتطورها.
- الحفاظ على الموارد وتثمينها وتمديد فترة الانتفاع بها لأجيال المجتمع المتنامية، والحفاظ على البيئة بتحييد طرق الاستخدام التي تقوم على الهدر والتبديد والتلوث.
- توحيد التشريعات والقوانين المتعلقة بنظام استغلال الموارد بدءا من القوانين التي تنظم الملكية وطرق استغلالها وكيفية انتقالها في المجال الاتحادي مرورا بتوحيد أسعار الضرائب على السلع، وتثبيت أسعار الصرف بين عملات الدول الأعضاء في الاتحاد المغربي وحرية التحويل بينها، وصولا إلى توحيد جهات تحصيل الضرائب الجمركية واعتماد مبدأ المعاينة العشوائية للبضائع والسلع المستوردة والمصدرة، وأخيرا إلغاء الازدواج الضريبي على أن يتم لاحقا الاتفاق على تعريف جمركية موحدة لضبط واردات الدول الأعضاء من العالم الخارجي، وبالتالي المساهمة في انفتاح الأسواق المغربية على بعضها البعض¹.

¹ - Adama Konate, La trajectoire économique des pays du Maghreb, la revue Conjoncture, BNP Paribas, France, Novembre 2002, p. 73.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

2 . تنوع طرق الاستثمارات وتوجيهها نحو الأولويات المجتمعية القطرية

والاتحادية:

أ - تنوع طرق تمويل الاستثمارات:

تتطلب الإستراتيجية البديلة لتحقيق التكامل المغربي والأمن الاقتصادي استحداث شبكة من المؤسسات التمويلية، التي تستخدم صيغا تمويلية لا تتحرج الأغلبية الساحقة من التعامل معها على المستوى المغربي، يتوخى فيها حماية المودعين والملاك والمستثمرين، بغية الانطلاق في تجسيد المشاريع المشتركة، الأمر الذي يساعد على تنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة التي تستوجب الأعداد المتزايدة من الطاقات البشرية وبالتالي القضاء على البطالة تدريجيا. كما تتميز تلك الصيغ بانخفاض تكاليفها وقلة مخاطرها، ونعتقد بأن الصيغ التمويلية للمؤسسات المصرفية التقليدية المسبقة ليست لها الكفاءة العملية في محيط يتشكل من محدودي الدخل والفقراء، من هنا يستدعي الأمر فتح المجال في دول الاتحاد المغربي للمؤسسات المصرفية التي تستخدم ميكانيزمات عوائد النشاط الفعلية في التعامل مع زبائنها، عن طريق طرح صيغ المشاركات المتنوعة والمضاربات بأشكالها العديدة وعقود التسليم والتأجير وغيرها، فتلك الصيغ من جهة تزيل الحرج ويكثر الإقبال عليها، ومن جهة أخرى فهي منخفضة التكلفة، ويمكن أن توكل للقطاع الخاص في ظل ضوابط لحماية المودعين والملاك والمستثمرين، الأمر الذي يساعد على تنمية منظومة المشروعات الصغيرة والمتوسطة التي تستوعب الأعداد المتزايدة من الطاقات البشرية.

ب- توجيه الاستثمارات نحو الأولويات:

إن توجيه الاستثمارات عن طريق التشجيع والتحفيز والدعم مسألة مهمة لأنه يترتب عنها توجيه عوامل التنمية والتكامل، نحو إنتاج الضروريات اللازمة ثم الحاجيات ثم التحسينات، وهذا التوجيه يستند بالطبع إلى الإمكانيات والموارد المتاحة

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

على مستوى دول اتحاد المغرب العربي، وهذا ما ينتج عنه مسألة حدوث التخصص في الإنتاج لبعض السلع والخدمات وحدث تكامل واكتفاء على المستوى المغربي والتخلص من التبعية المطلقة للأسواق الخارجية¹.

وعليه وبناء على ما تقدم يستوجب على الدول المغربية توجيه الاستثمارات نحو القطاعات المهمة التي تحتاج إليها الجماهير وخاصة الإنتاج الغذائي عن طريق تشجيع القطاع الزراعي، إذ يشكل قطاعا استراتيجيا حيويا حيث يمكن أن يستوعب ما يفوق 50% من اليد العاملة في دول المغرب العربي، ونظرا لأن الزراعة أصبحت سلاحا خطيرا جعل كل بلد يفكر في أمنه الغذائي محاولا تأمين عجزه، ومن هنا يمكن تدعيم المشاريع الخاصة بتأمين العجز الغذائي بدول الاتحاد من خلال محاولة الاستفادة من الصحراء الكبرى وذلك عن طريق استصلاح الأراضي، وتدعيم الفلاحة والرشد المحوري والزراعة المحمية لتأمين الغذاء وخاصة الحبوب التي تعتبر المادة الغذائية لأغلبية شعوب المنطقة، والتي تستورد حاليا من الخارج، كذلك يمكن استغلال المياه الجوفية في السقي. وفي مجال الصيد البحري يمكن للدول المغربية أن تستثمر فيه من خلال إقامة شركات مختلطة، على أن تكون المغرب وموريتانيا هما الرائدتان في هذا المجال من خلال إقامة مصانع تجفيف وتجميد وتعليب الأسماك والتسويق لدول الاتحاد والخارج، نظرا لامتتع منطقة المغرب العربي المطلة على البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي بشريط ساحلي يبلغ طوله 7000 كلم غني بأنواع مختلفة من الأسماك، والاستفادة من التجربة المغربية في هذا المجال وإعطائها ثقلها الحقيقي في التعامل مع الشريك الأجنبي.

وفيما يخص مجال الاستخراج والاستكشاف من الضروري إقامة مشاريع مشتركة للبحث والاستكشاف وتوزيع البترول بين الجزائر وليبيا، بحيث تقدم الجزائر

¹ - سماح أحمد فضل، المشروعات العربية المشتركة ودورها في تحقيق التكامل الاقتصادي العربي، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، 2010، ص. 174.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

الخبرة البشرية والمعدات في هذا المجال وتقدم ليبيا التمويل، ومن هنا تتكامل الدولتان ويمكنهما مجابهة الشريك الأجنبي عن طريق التعامل معه بمبدأ الشراكة الفعلية وإمداد بقية دول المغرب العربي بهذه المادة الحيوية بأسعار معقولة في إطار التبادل بين أعضاء الاتحاد، كذلك ضرورة تدعيم الجزائر في مسعاها الرامي إلى استغلال الغاز الطبيعي والتخصص فيه فيما يخص الاستخراج والنقل والتوزيع بما يعود بالفائدة على الدول الأخرى للاتحاد التي تفتقد لهذا المورد، ويمكن الإشارة هنا إلى أنبوبي الغاز الطبيعي العابرين لأوروبا عبر المغرب وتونس وتمديدهما نحو ليبيا وموريتانيا وإفريقيا. كذلك هناك إمكانية لتنسيق الجهود بين تونس والمغرب فيما يخص الصناعات النسيجية، قصد الوقوف في وجه الإجراءات الحمائية التي يطبقها الاتحاد الأوروبي، والتحول نحو المنطقة المغربية لتسويقها وإيجاد المستثمرين في هذا المجال، ونفس الشيء يمكن أن يقال عن صناعة الجلود (الجزائر، تونس) نظرا لجودة هذه الصناعة ولخبرة الدولتين، وذلك لإفادة باقي دول المغرب العربي والتنسيق للخارج مع تنوع الدول الأجنبية فيما يخص تصدير هذا المنتج، ولحمايته من المنافسة الخارجية الشديدة من إسبانيا والبرتغال¹.

3- التوظيف البشري والاستخدام التقني وحماية البيئة:

تعمل هذه الاستراتيجية على تحويل تلك الأعداد المتزايدة في المدينة والريف إلى طاقات عاملة وكفاءات موظفة في كافة الفروع الأساسية، ونعتقد بأن التغيرات في نمط التوزيع والإجراءات المتوقعة المرتبطة بإيجاد قنوات وصيغ تمويلية جديدة والتحفيز والتوجيه الحكومي في ظل نوع من الحماية، وإعادة الاعتبار للقيم الاجتماعية والفضائل الأخلاقية وعوامل الخصوصية المجتمعية يمكن أن يساهم في

¹. محمد محمود الإمام، التكامل الاقتصادي: الأساس النظري والتجارب الإقليمية مع الإشارة إلى الواقع العربي، مركز

دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص. 98.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

زيادة فعالية التوظيف، ويرفع من جديد نسبة مساهمة قطاعات الإنتاج الأساسية ضمن الناتج الوطني الإجمالي. وإن تحقيق تنمية مستدامة وتكامل ناجح يتطلب استخداما تقنيا يتناسب مع حجم إمكانياتنا ومواردنا واحتياجاتنا، فالعالم اليوم يشهد ثورة تقنية في مختلف الميادين والدول المغربية لا يمكن أن تبقى بعيدة عن الاستفادة من هذه المزايا الكبيرة التي يتيحها ذلك التقدم العلمي التطبيقي، ففي مجال الزراعة النباتية يمكن الاستخدام التقني الحديث من تطوير الزراعات الدائمة المغطاة ذات المردودية العالية وزيادة مواد معالجة وتهيئة الأراضي لزيادة خصوبتها.

أما مسألة حماية البيئة ككل فتتمثل في الحد من المظاهر الخطيرة التي تشهدها الدول المغربية، وأولها الزحف العمراني على الأراضي الخصبة وتزايد درجة التصحر وتطور الممارسات المؤثرة على البيئة الناتجة عن الاستخدام الصناعي، وما رافقه من تلويث لبعض مصادر المياه والأراضي الزراعية والمناخ والسواحل خاصة في الدول البترولية الجزائر وليبيا. كما لا بد من مراعاة قيد حماية البيئة عند التوسع في استخدام الأسمدة والمبيدات وغيرها من الكيماويات المؤثرة عبر الزمن، حتى لا يعاد إنتاج التجربة الغربية للتطور الاقتصادي بتكاليفها البيئية الكبيرة¹.

خاتمة:

يعد مشروع التكامل المغربي أقدم المشاريع التكاملية في المنطقة العربية والواقعة في شمال إفريقيا والتي تضم كل من ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب وموريتانيا، حيث تبلور هذا التوجه خلال الفترة الاستعمارية من خلال دعوة الحركات الوطنية المغربية إلى ضرورة توحيد النضال في جبهة واحدة، وقد تجسد البعد الوحدوي للمغاربة في مؤتمر طنجة سنة 1958م، والمنعقد من طرف الأحزاب المغربية

¹. حبيبة عامر، الجوانب البيئية للنظام التجاري متعدد الأطراف في إطار متطلبات التنمية المستدامة وانعكاساتها على الدول العربية: دراسة دول المغرب العربي نموذجا، رسالة ماجستير في الاقتصاد الدولي والتنمية المستدامة، جامعة سطيف، الجزائر، 2012، ص. 164.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

الثلاثة (الحزب الدستوري عن تونس، حزب الاستقلال عن المغرب وحزب جبهة التحرير الوطني عن الجزائر)، وحينها لم تكن الجزائر قد تحصلت على الاستقلال بعد، ولكن التجربة تجسدت فعليا بعد الاستقلال من خلال إنشاء اللجنة الاستشارية الدائمة عام 1964م في محاولة من الدول المغربية لخلق تكامل واندماج اقتصادي إقليمي، وقد سائرت هذه التجربة الطروحات الوظيفية، ولكن التجربة ولأسباب عديدة فشلت، لتدخل المنطقة في سياسة الأحلاف والمحاور والاتفاقيات الثنائية، واستمر الوضع على ما هو إلى نهاية الثمانينات وبواد نهاية الحرب الباردة واجتماع عدة ظروف داخلية وخارجية، دفعت بالدول المغربية إلى ضرورة التفكير في إنشاء تكامل مغربي وفي حقيقة الأمر أن للظروف الخارجية الدفع الأكبر في إنشاء اتحاد المغرب العربي سنة 1989م.

ويتضح مما سبق أن القضايا السياسية والأمنية كانت فاعلا سلبيا في إطار العلاقات المغربية أو بين دول الاتحاد، حيث أنها رغم كونها قد تمثل مدخلا للتعاون والتنسيق إلا أن بعض هذه الدول تورط في مغامرات سياسية وعسكرية في دول أخرى، علاوة على مشكلات الحدود والتوترات الداخلية وانتشار الأصولية والجماعات الإرهابية المتطرفة داخل بعض الدول، بدلا من أن تمثل حافزا على التعاون والتنسيق كانت أحد مصادر الخلافات والتزاعات، كما أن اختلاف القيادات ونظم الحكم، وعدم تطبيق الديمقراطية وإنشاء مؤسسات سياسية قوية حكومية وغير حكومية جعل السياسات الخارجية والتعاون الإقليمي بين دول المنطقة يسير وفقا لهواء القيادات السياسية والنخب الحاكمة، علاوة على حرص تلك القيادات على سيادتها المطلقة والخشية من عدوى الديمقراطية أو الانفتاح على الأفكار والمعتقدات السياسية، وبالتالي مطالبتها بمزيد من الديمقراطية يجعلها تتراجع للحفاظ على شرعيتها، التي قد تعتمد على أسس تقليدية أو عدم وعي المواطنين، ومشاركتهم في الشؤون السياسية، مما أثر سلبا على تلك التجربة في التكامل الإقليمي، والتي كان

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

ينظر إليها باعتبارها أحد المحركات الدافعة فيما بين الدول المغربية. كما تُعدّ المقاربة الإقليمية إحدى أهم المقاربات الإستراتيجية في عملية البناء وإعادة البناء الدولي، وبخاصة إذا تعلق الأمر بالمنطقة المغربية بوصفها منطقة ذات طبيعة جيوسياسية بالغة الأهمية، ومع حساسية التشابك في السياسة الدولية يتحتمّ على دول المنطقة انتهج رؤية قائمة على التشاركية والمصلحة الجماعية مبنية على ضرورة التفاعل الإيجابي مع ما يجري داخل المنظومة العالمية، وهو ما قد يكون حازماً ضد التهديدات محاصراً للأزمات التي تحيط بالمنطقة التي لم تفلح فيها جل مبادرات ومشاريع التنمية التي كانت تنادي بضرورة تحقيق الاستقرار الاقتصادي.

ولكن إنجازات التجربة التكاملية للدول المغربية لم تكن في مستوى طموح الشعوب التي علقت آمالاً على مثل هذه التجارب الوحدوية للرقى والانتقال بالمنطقة إلى التطور والتقدم للحاق بركب الأمم المتطورة، ولعل السبب يعود إلى مجموعة التحديات والعوائق التي صاحبت ولادة فكرة المغرب العربي منذ النصف الثاني من القرن العشرين، هذه التحديات التي لم تستطع الأطراف المغربية عبر مسيرتها التخلص منها أو تجاوزها، فالتكامل المغربي ونتائجه جاءت انعكاساً أميناً للأوضاع والعلاقات التي حكمت دول التجربة المغربية والتي وقفت أمام إرادة الشعوب.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

الببليوغرافيا:

- إبراهيم سعد الدين وآخرون، التنمية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989
- أحمد صديق، اتحاد المغرب العربي في العالم العربي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991
- أحمد منيسي، التحول الديموقراطي في دول المغرب العربي، مركز الدراسات الاستراتيجية، القاهرة، 2002
- أحمد مهابة، مشكلات الحدود في المغرب العربي، مجلة السياسة الدولية، العدد 111، الجزائر، 1993
- إكرام عبد الرحيم، التحديات المستقبلية للتكتل الاقتصادي العربي، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002
- جمال عبد الناصر مانع، اتحاد المغرب العربي: دراسة قانونية سياسية، دار العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2004
- جون وليامسون وآخرون، التكامل النقدي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1981
- حبيبة عامر، الجوانب البيئية للنظام التجاري متعدد الأطراف في إطار متطلبات التنمية المستدامة وانعكاساتها على الدول العربية: دراسة دول المغرب العربي نموذجا، رسالة ماجستير في الاقتصاد الدولي والتنمية المستدامة، جامعة سطيف، الجزائر، 2012.
- حسين بوقارة، إشكاليات مسار التكامل في المغرب العربي، دار هومة، الجزائر، 2010
- خليفة مراد، التكامل الاقتصادي العربي في ضوء الطروحات النظرية والمرجعية القانونية، رسالة ماجستير في القانون الدولي، جامعة باتنة، 2006.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

- ديدي ولد السالك، اتحاد المغرب العربي: أسباب التعثر ومداخل التفعيل، مجلة المستقبل العربي، العدد 312، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
- زايري بلقاسم، تحليل إمكانيات التكامل العربي الإقليمي في ضوء نظريات التكامل الاقتصادي، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 6، العدد 1، الإمارات، 2009.
- سامي عفيفي حاتم، التكتلات الاقتصادية بين التنظير والتطبيق، جامعة حلوان، القاهرة، 2003
- سعيد اللاوندي، أمريكا في مواجهة العالم: حرب باردة جديدة، مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 2003
- سماح أحمد فضل، المشروعات العربية المشتركة ودورها في تحقيق التكامل الاقتصادي العربي، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، 2010.
- سهام بجاوي، الاستثمارات العربية البينية ومساهماتها في تحقيق التكامل الاقتصادي العربي، رسالة ماجستير في القانون، جامعة الجزائر، 2005.
- عبد الإله بلقزيز، الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية: 1947. 1986، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1929.
- عبد الحميد إبراهيمي، المغرب العربي في مفترق الطرق في ظل التحولات العالمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
- عبد الوهاب حميد رشيد، الدور التكاملي للمشروعات العربية المشتركة: الطموحات والأداء، كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، مصر، 1985.
- عبد المطلب عبد الحميد، السوق العربية المشتركة: الواقع والمستقبل في الألفية الثالثة، مجموعة النيل العربية، الطبعة الأولى، مصر، 2003.
- عمر صقر، التكامل الاقتصادي الإقليمي والدولي، مكتبة عين شمس، مصر،

1996

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

- غارودي روجي، الولايات المتحدة الأمريكية طليعة الانحطاط: كيف نجابه القرن الحادي والعشرين، ترجمة صياح الجهيم، ميشال خوري، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2004
- محمد حربي، الوطنيون الجزائريون والمغرب العربي: 1928. 1954، ضمن ندوة وحدة المغرب العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
- محمد عابد الجابري، فكرة المغرب العربي أثناء الكفاح من أجل الاستقلال، ضمن ندوة وحدة وحدة المغرب العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
- محمد لبيب شقير، الوحدة الاقتصادية العربية: تجاربها وتوقعاتها، الجزء 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.
- محمد لمين لعجال أعجال، معوقات التكامل في إطار الاتحاد المغربي وسبل تجاوزه ذلك، مجلة المفكر، العدد 5، مارس 2010.
- محمد محمود الإمام، التكامل الاقتصادي: الأساس النظري والتجارب الإقليمية مع الإشارة إلى الواقع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- محمد محمود السرياني، الحدود الدولية في الوطن العربي: نشأتها وتطورها ومشكلاتها، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2001.
- محمد مصطفى البنا، التحديات العالمية التي تواجه الصناعات التحويلية العربية ودور التكامل الاقتصادي في مواجهتها، الجامعة الأردنية، عمان، 2004.
- محمد هشام خواجكية، التكتلات الاقتصادية الدولية، مديرية المطبوعات الجامعية، جامعة حلب، 1972
- مصطفى الفيلاي، المغرب العربي: نداء المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

- مؤمن العمري، الحركة الثورية في الجزائر، دار الطليعة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003

- ميلود عبد الله المهدي، أحمد عبد الحكم دياب، اتحاد المغرب العربي والمجموعة الأوروبية في إستراتيجية العلاقات الدولية، مجلة المستقبل العربي، العدد 284، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

- ناصر الدين سعيدوني، الجزائر منطلقات وآفاق: مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا ومفاهيم تاريخية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000.

- نبيل حشاد، الكات ومنظمة التجارة العالمية: أهم التحديات في مواجهة الاقتصاد العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2001.

- نزيه عبد المقصود محمد مبروك، التكامل الاقتصادي العربي وتحديات العولمة مع رؤية إسلامية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006.

- Adama Konate, La trajectoire économique des pays du Maghreb, la revue Conjoncture, BNP Paribas, France, Novembre 2002.

- Ahmed Rouadjia, L'union Du Maghreb Arabe Et Les Accords D'association Avec L'union Européenne, In: Kerdoun Azzouz, Nemouchi Farouk, Euro- Méditerranée Le Processus, Dar El Houda, Algérie, 2004.

- Battistella Dario, Théories Des Relations Internationales, Presses De Sciences Politique, Paris, 2003.

- Balta Paul, La dynamique des relations maghrébines, Maghreb: les années de transition, Laphonic, Alger, 1990.

- Benantar Abdenour, Les Etats- Unis Et Le Maghreb: Regain D'intérêt?, C.R.E.A.D, Algérie, 2007.

- Brahim Guendouzi, Relations économiques internationales, El Marifa, Algérie, 2008.

مسار الاندماج الاقتصادي المغربي

ودوره في تحقيق التنمية..... د. محمد الصافي وذ. الحسين عباسي

- Boussetta Mohamed, Espace euro-méditerranéen et coûts de la non intégration sud-sud: le cas des pays du Maghreb, France, 2004.

- Charles Andrés Julien, L'Afrique du nord en marche, Gallimard, Paris, 1975.

- Qualallou Fathla, Après Barcelone Le Maghreb Est Nécessaire, L'harmattan, France, 1996.

- Rida Salah Eddine, La coopération économique entre les pays du Maghreb, Banque islamique de développement, Arabie Saoudite, 1985.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر

محمد الوادي.

تقديم.

الحمد لله والصلاة والسلام على مولانا رسول الله خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

إن الناظر في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، سيقف على جميع القضايا التي ترتبط بالسياسة الشرعية و منها اهتمامه البالغ بقضية إسلامية الدولة من مختلف اتجاهاته ومرجعياته هل الضمير الهاء تعود على الدولة أو الفكر السياسي، هذا الاهتمام ازداد حدة بعد أحداث الربيع الديمقراطي سنة 2011 والذي كان من بين طموحاته تغيير الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في بعض دول العالم العربي حيث رفع شعار " الشعب يريد إسقاط النظام " وظن البعض أن هذه الدول العربية أصبح التمكين فيها للديمقراطية وأن قيام الدولة على أسس مدنية أصبح قريبا من الواقع لولا تدخل القوى العالمية بمساندة القوى الإقليمية للمساهمة في إجهاض كل محاولات التغيير والإصلاح بالعالم العربي.

سأنطلق في هذا المقال من مسلمة مفادها أن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر اهتم بقضية إسلامية الدولة اهتماما بالغا من مختلف اتجاهاته ومرجعياته إلا أنه بدأ العديد من مفكريه يتداول مفهوم الدولة المدنية خصوصا بعد أحداث الربيع الديمقراطي سنة 2011 والتي كانت من بين طموحاته تغيير بناء الدولة في بعض دول العالم العربي.

لدراسة مفهوم الدولة المدنية ومفهوم الدولة الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة مقارنة محاولا إثبات فرضية استقلال مفهوم الدولة المدنية عن مفهوم الدولة الإسلامية.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

إذا فما هو مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وما هي علاقته بمفهوم الدولة الإسلامية؟ وهل هناك إشكالات أدت إلى انتقال الفكر الإسلامي المعاصر للحديث عن الدولة المدنية بدل الدولة الإسلامية؟

و تناولي لهذا الموضوع في هذه الندوة الدولية أريد من خلاله المساهمة في إنجاحها أولاً لما يكتسبه طابع عنايتها من راهنية، وتقاسم ما خلصت إليه مع المشاركين إفادة واستفادة وذلك من خلال دراسة موضوع مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر، والذي سأتناوله من خلال: مقدمة ومبحثين ثم خاتمة.

المبحث الأول: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر:

أتناول في هذا المبحث نشأة الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، وقسمته إلى مطلبين الأول خصصته لنشأة الدولة في عصر رسول الله ﷺ وعصر الخلفاء الراشدين ، أما الثاني فخصصته لنشأة الدولة في التاريخ الإسلامي.

المطلب الأول: نشأة الدولة في عصر رسول الله ﷺ وعصر الخلفاء الراشدين.

أول ما يمكن الإشارة إليه أن مصطلح "الدولة" لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، وهو بهذا مصطلح جديد كما عبر عن ذلك الدكتور سعد الدين العثماني بقوله وهذا النوع من المصطلحات لا تعبر عادة عن حقائق دينية أو شرعية، وإلا لوردت فيه نصوص قرآنية أو حديثية¹.

إذ لم ترد مادة "دول" إلا في سياقين اثنين: الأول في قوله تعالى: "وتلك الأيام نداولها بين الناس"². والثاني في قوله عز وجل: "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى

¹ - سعد الدين العثماني ، الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2016، ص:59.

² - سورة آل عمران الآية 140.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم"¹.

فإذا كان مصطلح الدولة لم يذكر في النصوص الشرعية بالمعنى الحديث لها وبالمقابل هاجر النبي ﷺ من مكة إلى المدينة سنة الثالث عشر من البعثة وأسس دولة الإسلام واستمرت في حياته عشر سنوات تتطور وتنمو، إلى أن وافته المنية وترك أصحابه على هذا الأمر، فعلى أي نصوص شرعية اعتمد رسول الله ﷺ في تأسيس دولته؟

يقول عباس الجراري إذا كان مصطلح "الدولة" لم يرد في القرآن الكريم ، فقد ورد فيه ما هو أساس لمفهوم مصطلح "الأمة" الذي من معانيه الجماعة الملتزمة التي تربطها علاقات واحدة ومقومات مشتركة² قال تعالى "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"³.

ويضيف أيضا أنه مما يدخل في أساس المفهوم _ الدولة _ ورود كلمة " الحكم " بصيغ مختلفة

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا"⁴

"إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا"⁵ هي وآيات أخرى كثيرة مثلها تدل ليس فقط على الأمر بالحكم ، ولكن قبل

¹ - سورة الحشر الآية 7.

² - عباس الجراري، الدولة في الإسلام رؤية عصرية، منشورات النادي الجرائي _ 27 _ الطبعة الأولى محرم 1425 هـ فبراير 2004م، مطبعة الأمنية الرباط، ص: 26.

³ - سورة آل عمران الآية 103.

⁴ - سورة النساء الآية (58).

⁵ - سورة النساء الآية 105.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

ذلك وبعد على أن يكون هذا الحكم بين الناس بهدف تسيير شؤونهم وتديير أمورهم لما فيه صالحهم¹.

إذن فهل مصطلح الأمة التي جاءت في النصوص الشرعية هي المعبر عن مفهوم الدولة التي أسسها رسول الله ﷺ؟

إذا رجعنا إلى وثيقة المدينة المنورة المعروفة باسم الصحيفة التي كتبها الرسول ﷺ بعد هجرته من مكة إلى المدينة نجد فيها مصطلح الأمة بمعنيين الأمة الدينية والأمة السياسية كما بين ذلك سعد الدين العثماني حيث قال وقد صرحت بهذا التمييز وثيقة المدينة المنورة التي كتبها الرسول ﷺ أول مقدمه إلى المدينة غداة الهجرة إليهما. وهي تنظم العلاقات داخل المدينة بين المسلمين ، وبينهم وبين المجموعات الأخرى وخصوصا اليهود. وتعرف هذه الوثيقة تاريخيا باسم الصحيفة ، أو صحيفة المدينة، أو كتاب النبي ﷺ إلى أهل المدينة أقر فيها الرسول ﷺ تعددية الاجتماع " داخل الدولة" بتميز "الأمة السياسية" عن " الأمة الدينية" وهو ما يجعل السياسة ومؤسساتها، وعلى رأسها الدولة، مشتركا جامعا بين مختلف مكونات المجتمع بمختلف عقائدهم وثقافتهم².

ومنه فإن أمة الدين تجمع بين أفرادها رابطة الأخوة العقدية والإيمانية، وأمة السياسة تتكون من أشخاص يجمعهم وطن سياسي واحد، ولو كانوا ذوي عقائد وانتماءات مختلفة.

وأكد سعد الدين العثماني هذا بقوله أن الأمة الإسلامية كما ذكرت في الآيات القرآنية هي أمة ذات رابطة دينية، وليست بالضرورة ذات رابطة سياسية. فالمسلمون في مختلف الدول من العالم الإسلامي أو من غيره، ينتمون إلى أمة إسلامية واحدة

¹ - عباس الجراري، الدولة في الإسلام رؤية عصرية، منشورات النادي الجراي _ 27 _ الطبعة الأولى محرم 1425هـ فبراير 2004م، مطبعة الأمنية الرباط، ص: 27، 28).

² - سعد الدين العثماني، الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2016 ص: 27.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

عابرة للحدود ، تكونت منذ عهد النبوة باعتبارها جماعة مؤمنة ، الرابطة بين أفرادها دينية ، تجسيدا لعالمية الإسلام في قوله تعالى " وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"¹ ولأفرادها على بعضهم البعض حقوق متعددة ذكرتها النصوص القرآنية والحديثية ، لكنهم ينتمون إلى " أمم " سياسية أو دول مختلفة ، كما يضيف في بيان ذلك أيضا أن الرسول ﷺ كان بوصف النبوة والرسالة يجادل غير المسلمين ويدعوهم إلى الإسلام، لكنه بوصفه "رئيسا للدولة" كان يعاملهم سياسيا ، بالتحالف أو التعاون أو التناصر أو الاتفاق للدفاع عن الأرض المشتركة ، وهذا يبين التمييز بين مقاميه: الشرعي الديني، والسياسي².

نخلص إلى القول أن الدولة التي أسسها رسول الله ﷺ بما فيها من رابطة دينية تجمع المسلمين وتوحد صفهم ورابطة سياسية تضبط العلاقات مع غيرهم، لا تعبر عن مفهوم الأمة الذي يتجاوز ذلك ليشمل جميع المسلمين وقد حدد هذا المعنى أحمد الريسوني حيث قال وأعني بالأمة أمة الإسلام ،وهي جماعة المسلمين ،المؤمنين بالله ربا واحدا لا شريك له، وبمحمد رسولا ونبيا لا نبي بعده،وبالإسلام دينا جامعا لا دين سواه فالأمة المراد بها عموم المسلمين وكافتهم وهي المخاطبة بقوله تعالى"وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا"³، وبقوله سبحانه "كنتم خير أمة أخرجت للناس"⁴.

فإذا كانت الدولة التي أسسها الرسول ﷺ تختلف عن مفهوم الأمة القرآني كما بينا سابقا ، فهل تتوفر فيها شروط فقهاء السياسة وعلماء القانون ؟

¹ - سورة الأنبياء ، الآية:107.

² - سعد الدين العثماني ، الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2016 ص:29.

³ - سورة البقرة ، الآية 143.

⁴ - سورة آل عمران ، الآية 110.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

رأى عباس الجراري أن هذه الدولة، توافرت لها جميع المقومات الدستورية التي اشترطها فقهاء السياسة وعلماء القانون المسلمون وغيرهم ، سواء من القدماء أو المحدثين ، والتي يمكن تجميعها في مقومات خمسة :

1. الجماعة المتساكنة والمتعايشة والمتآخية.

2. الأرض التي تقيم عليها هذه الجماعة.

3. وجود نظام يضبط شؤونها.

4. تمتعها بالسيادة والسلطان.

5. إحرازها للشخصية المعنوية.

كما يؤكد أن الدولة "النبوية" تسعى إلى إقرار الحق والخير، وإلى إحلال العدل والمساواة، وإلى إسعاد الفرد والجماعة. في حدود ما لكل واحد من حقوق وما عليه من واجبات. وهي بذلك ترمي إلى إدراك جميع الغايات التي حددها الإسلام دينية ودينية. قال تعالى "الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة آتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور" سورة الحج الآية 39¹.

فإذا كانت الدولة التي أسسها رسول الله ﷺ توفرت فيها جميع المقومات الدستورية وحققت العدل والمساواة، واستجابت للتوجيهات القرآنية التي تحث الرسول صلى الله عليه وسلم على جمع شمل المسلمين في نطاق أمة، مصداقا لقوله تعالى: "وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ

¹ - عباس الجراري ، الدولة في الإسلام رؤية عصرية، منشورات النادي الجزائري _ 27_ الطبعة الأولى محرم 1425هـ

فبراير 2004م، مطبعة الأمنية الرباط، ص: 35. 36.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ¹.

فإن الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين اتبعوا نهجه في المحافظة على الإطار الذي يضبط شؤون هذه الأمة حتى تحقق تلکم الأهداف ، كما يبين ذلك عباس الجراري وهو إطار الدولة التي تقوم على الخلافة التي يقصد بها خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم والنيابة عنه في تولي الشؤون الدينية والدينية للأمة، غير أن الإسلام لم يفرض شكلا معيناً للحكم الذي تسيّر به هذه الدولة، وإنما ترك للمسلمين أن يختاروا الشكل الذي يرونه أنسب لعصرهم وظروفهم ، شريطة أن يكون منضبطاً بما قننته الشريعة².

اجتمع الصحابة مهاجرين وأنصار بعد وفاة النبي محمد ﷺ، وانفقوا على أن تكون الخلافة في المهاجرين وكان اجتماعاً تسوده المودة والحب فبايعوا أبا بكر ﷺ في سقيفة بني ساعدة، فكانت توليته خليفة لرسول الله شورى بين المسلمين، وكان يلقب بخليفة رسول الله. واستمرت الدولة واتسعت رقعتها من أبي بكر الصديق إلى آخر خليفة راشد علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين.

المطلب الثاني: الدولة من العصر الراشدي إلى الإمبراطورية العثمانية

اعتبر محمد جبرون في كتابه مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحدائة أن الدولة بعد عصر الخلفاء الراشدين تأسيس ثان للدولة الإسلامية ، حيث قال فالدولة الأموية في هذا السياق والدول الإسلامية الأخرى التي أعقبتها في ربوع

¹ - سورة آل عمران الآياتان 103. 104.

² - عباس الجراري، الدولة في الإسلام رؤية عصرية، منشورات النادي الجرازي _ 27 _ الطبعة الأولى محرم 1425هـ فبراير 2004م، مطبعة الأمنية الرباط، ص:37

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

العالم الإسلامي المختلفة هي دول إسلامية لا ينقصها شيء من مقومات الإسلامية مقارنة بدولة الراشدين¹.

الدولة الأموية هي أكبر دولة في تاريخ الإسلام. كان بنو أمية أولى الأسر المسلمة الحاكمة، إذ حكموا من سنة 41 هـ (662م) إلى 132 هـ (750م)، وكانت عاصمة الدولة في مدينة دمشق. بلغت الدولة الأموية ذروة اتساعها في عهد الخليفة العاشر هشام بن عبد الملك، إذ امتدت حدودها من أطراف الصين شرقاً حتى جنوب فرنسا غرباً، وتمكنت من فتح إفريقية والمغرب والأندلس وجنوب الغال والسند وما وراء النهر.

بعد مقتل علي مباشرة بايع أهل العراق ابنه الحسن على الخلافة، غير أن أهل الشام بايعوا بدورهم معاوية بن أبي سفيان. وهُنا حشد معاوية جيوشه وسار إلى الحسن، غير أن الحسن رفض القتال، وراسل معاوية للصلح، فسر هذا سروراً كبيراً بالعرض ووافق عليه، وعُقد الصلح في شهر ربيع الثاني سنة 41 هـ (أغسطس سنة 661م)، وهكذا تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية، وسُي ذلك العام بعام الجماعة لأن المسلمين اتفقوا فيه على خليفة لهم بعد خلاف طويل دام سنوات].

تأسست الدولة الأموية على يد معاوية بن أبي سفيان، الذي كان والي الشام في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ثم نشب نزاع بينه وبين علي بن أبي طالب بعد فتنة مقتل عثمان، حتى تنازل ابنه الحسن عن الخلافة لمعاوية بعد مقتل أبيه، فتأسست الدولة بذلك. وقد عين معاوية ابنه "يزيد" ولياً للعهد، لكن بعد وفاة "يزيد" اضطربت الأمور، فطالب ابن الزبير بالخلافة، ثم تمكن عبد الملك بن مروان بن الحكم من هزمه وقتله في مكة سنة 73 هـ، فاستقرت الدولة مجدداً.

استطاع العباسيون أن يزيحوا بني أمية من درهم ويستفردوا بالخلافة، وقد قضوا على تلك السلالة الحاكمة وطاردوا أبناءها حتى قضوا على أغلبهم ولم ينج منهم

¹ - محمد جبرون ، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى سبتمبر 2014 ص:20.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

إلا من لجأ إلى الأندلس، وكان من ضمنهم عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم، فاستولى على شبه الجزيرة الأيبيرية، وبقيت في عقبه لسنة 1029م.

الدولة العباسية أو الخلافة العباسية أو العباسيون هو الاسم الذي يُطلق على ثالث خلافة إسلامية في التاريخ، تأسست الدولة العباسية عام 750م حتى 1519م على يد المنحدرين ؟ من سلالة أصغر أعمام نبي الإسلام محمد بن عبد الله، ألا وهو العباس بن عبد المطلب، وقد اعتمد العباسيون في تأسيس دولتهم على الفرس الناقمين على الأمويين لاستبعادهم إياهم من مناصب الدولة والمراكز الكبرى، واحتفاظ العرب بها، كذلك استمال العباسيون الشيعة للمساعدة على زعزعة كيان الدولة الأموية. نقل العباسيون عاصمة الدولة، بعد نجاح ثورتهم، من دمشق العربية الشامية، إلى بغداد العراقية الإسلامية، التي ازدهرت طيلة قرنين من الزمن، وأصبحت إحدى أكبر مدن العالم وأجملها، وحاضرة العلوم والفنون حتى أخذ نجمها بالأفول مع بداية غروب شمس الدولة العباسية ككل.

ومن العوامل الداخلية التي أدت لضعفها الحركات الانفصالية و اتساع رقعة الدولة العباسية، ذلك أن بعد العاصمة والمسافة بين أجزاء الدولة وصعوبة المواصلات في ذلك الزمن، جعلت الولاة في البلاد النائية يتجاوزون سلطاتهم ويستقلون بشؤون ولاياتهم دون أن يخشوا الجيوش القادمة من عاصمة الخلافة لإخماد حركتهم الانفصالية والتي لم تكن تصل إلا بعد فوات الأوان، ومن أبرز الحركات الانفصالية عن الدولة العباسية: حركة الأدارسة وحركة الأغلبية، والحركة الفاطمية.

انتهى الحكم العباسي في بغداد سنة 1258 عندما أقدم هولاكو خان التتري على نهب وحرق المدينة وقتل أغلب سكانها بما فيهم الخليفة وأبنائه. انتقل من بقي على قيد الحياة من بني العباس إلى القاهرة بعد تدمير بغداد، حيث أقاموا الخلافة مجدداً في سنة 1261م، وبحلول هذا الوقت كان الخليفة قد أصبح مجرد رمز لوحدة الدولة

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

الإسلامية دينيًا، أما في الواقع فإن سلاطين المماليك المصريين كانوا هم الحكّام الفعليين للدولة. استمرت الخلافة العباسية قائمة حتى سنة 1519 في القاهرة ثم عندما اجتاحت الجيوش العثمانية بلاد الشام ومصر وفتحت مدنها وقلاعها، فتنازل آخر الخلفاء عن لقبه لسلطان آل عثمان، سليم الأول، فأصبح العثمانيون خلفاء المسلمين، ونقلوا مركز العاصمة من القاهرة إلى القسطنطينية.

الدولة العثمانية هو الاسم الذي يطلق على رابع خلافة إسلامية أسسها عثمان الأول بن أرطغرل، واستمرت قائمة لما يقرب من 600 سنة، وبالتحديد منذ حوالي 1299 حتى 1923، بلغت الدولة العثمانية ذروة مجدها وقوتها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، فامتدت أراضيها لتشمل أنحاء واسعة من قارات العالم القديم الثلاثة: أوروبا وآسيا وأفريقيا، حيث خضعت لها كامل آسيا الصغرى وأجزاء كبيرة من جنوب شرق أوروبا، وغربي آسيا، وشمالي أفريقيا وصل عدد الولايات العثمانية إلى 29 ولاية، وكان للدولة سيادة اسمية على عدد من الدول والإمارات المجاورة في أوروبا، التي أضحت بعضها يُشكل جزءًا فعليًا من الدولة مع مرور الزمن، بينما حصل بعضها الآخر على نوع من الاستقلال الذاتي.

كان للدولة العثمانية سيادة على بضعة دول بعيدة، إما بحكم كونها دولاً إسلامية تتبع شرعًا سلطان آل عثمان كونه يحمل لقب "أمير المؤمنين" و"خليفة المسلمين"، كما في حالة سلطنة آتشيه السومطرية التي أعلنت ولاءها للسلطان في سنة 1565 أو عن طريق استحواذها عليها لفترة مؤقتة، كما في حالة جزيرة "أنزاروت" في المحيط الأطلسي، والتي فتحها العثمانيون سنة 1585.

أضحت الدولة العثمانية في عهد السلطان سليمان الأول "القانوني" حكم منذ عام 1520 حتى عام 1566 قوة عظمى من الناحيتين السياسية والعسكرية، وأصبحت عاصمتها القسطنطينية تلعب دور صلة الوصل بين العالمين الأوروبي المسيحي والشرقي الإسلامي، وبعد انتهاء عهد السلطان سالف الذكر، الذي يُعتبر عصر الدولة العثمانية

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

الذهبي، أصيبت الدولة بالضعف والتفسيخ وأخذت تفقد ممتلكاتها شيئاً فشيئاً، على الرغم من أنها عرفت فترات من الانتعاش والإصلاح إلا أنها لم تكن كافية لإعادةتها إلى وضعها السابق.

انتهت الدولة العثمانية فعلياً عام 1924م على يد مصطفى كمال (جنرال عميل في الجيش) ومن خلفه بريطانيا .

بعد هذه اللمحة الموجزة عن تشكل الدولة في التاريخ الإسلامي، فإن ميلاد الدولة الحديثة لم يكن ميلاداً طبيعياً كما بين ذلك جبرون بسبب التدخل الاستعماري الذي أنتج أشكالاً مختلفة ذات الطابع الملكي أو الجمهوري أو الإمارات والتي اختلفت بدورها في طبيعة التزامها بإسلامية الدولة في الحكم وتداول السلطة¹.

والتي أكدها الباحثان محمد الكوخي وإبراهيم أمهال بقولهما رفعت الدولة الحديثة بعد حصول بلدان المنطقة على الاستقلال شعارات كبيرة عن الاستقلال وبناء الدولة الوطنية أو مشروع الدولة / الأمة وسيادة العلاقات المدنية وعلاقات المواطنة بين أفراد المجتمع².

أما بعد أحداث الربيع الديمقراطي سنة 2011 فقد ازدادت هذه الشعارات وارتفعت أخرى تدور مجملها حول هوية الدولة حيث قال محمد بوشياخي إن أهم ما ميز الحراك الديني بالمغرب خلال سنة 2011 تجلى في عمق النقاش العمومي حول هوية الدولة، ووضع المسألة الدينية فيها³.

¹- المرجع نفسه ص 23.

² - محمد الكوخي وإبراهيم أمهال، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة الجزء الأول، الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة: بحث في الجذور الاجتماعية للإسلام السياسي وتحولات الخطاب المغرب أنموذجاً، المركز المغربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص: 409.

³ - محمد بوشياخي، الدين والدولة في المنطقة المغربية خلال سنة 2011، سلسلة التقارير المغربية العدد الأول، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية وجدة، الطبعة الأولى غشت 2012، ص: 11.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

فما هي إذن أهم الإشكالات التي اعترضت مفهوم الدولة الإسلامية وساهمت في ظهور مصطلح الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المعاصر خصوصا بعد كثرة تداوله إبان أحداث الربيع الديمقراطي ؟

المبحث الثاني: مفهوم الدولة الإسلامية بين الدينية والمدنية.

أتناول في هذا المبحث تحديد مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر، وقسمته إلى مطلبين، خصصت الأول للحديث عن إشكالات مفهوم الدولة الإسلامية ، بينما خصصت الثاني للمعايير التي اعتمدها الفكر الإسلامي المغربي المعاصر للدولة المدنية .

المطلب الأول :إشكالات مفهوم الدولة الإسلامية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر.

اعتبر عباس الجراري أهم إشكال للدولة الإسلامية الذي جعل الخصوم يتناولون جوانب كثيرة لانتقادها بموضوعية حيننا وبانحياز وهجوم أحيانا غير قليلة، هو ارتباط الدولة بالدين¹.

ومن أبرز ما جاء في ذلك أن مصطلح الدولة لم يرد في القرآن الكريم ،وقد سبق في المبحث الأول أن ناقشت هذا الأمر ، على أن القرآن الكريم ورد فيه ما هو أساس للمفهوم الأمة،الحكم كما تناول القرآن جوانب هامة من وظائف الدولة بدءا بالإمامة والشورى والبيعة والعدل إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود.

ويضيف الجراري أن بعض معارضي اقتران الدولة بالإسلام يعمدون إلى أن القرآن الكريم لم يصف على سيدنا محمد ﷺ لقب "الملك" على نحو ما أضفى على أنبياء آخرين كداوود وسليمان، يضاف إلى هذا أن بعض المعارضين يرون ضرورة بقاء الدين

¹-عباس الجراري ،الدولة في الإسلام رؤية عصرية، منشورات النادي الجزائري _27_ الطبعة الأولى محرم 1425هـ

فبراير 2004م، مطبعة الأمنية الرباط، ص: 25.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

في حلته الخلقية المزهة عن سلبات السياسة التي هي من صميم عمل الدولة والتي لا تخلو من انحرافات سلوكية قد تدنس الدين إذا ارتبطت به¹.

أما محمد جبرون فقد اعتبر أن أبرز صور انحراف النظر إلى قضية إسلامية الدولة غلبة التصورات الصفاتية والشكلانية في الفكر السياسي المعاصر على مفهوم الدولة الإسلامية، ويقصد بالصفاتية ارتباط الدولة بتحقيق مجموعة من الأوصاف، كالحاكمية وتطبيق الشريعة والشورى والإمامة... أما الشكلانية فيقصد بها التركيز على المظهر، حيث تعتبر الدولة الإسلامية هي تلك التي تحاكي الخلافة الراشدة وتتحلّى بصفات².

بينما أكد سعد الدين العثماني أن الإشكال الرئيسي يتجلى في أن الخطاب الإسلامي بقي في عمومته متأثراً بالتجربة السياسية التاريخية للمسلمين على المستويين النظري والتطبيقي، ويضيف إشكالا ثانيا متعلقا بالربط القاطع في كثير من الكتابات الفقهية والإسلامية بين الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية³، على الرغم من أن الدور المنوط بالإسلام كما يرى هشام خرباش وجويل كوندو وعبد الحق جبار هو إخراج نظام الدولة الإسلامي من الدوكسا ومن برجه الطوباوي واعتبار النظام الإسلامي بمقتضياته اجتهادا وتأويلا بشريا لنصوص دينية⁴.

وقد وضحت الفرق بينهما في المبحث الأول وعموما يقول سعد الدين العثماني أن مفهوم الأمة في القرآن مفهوم مركزي وتأسيسي، والقرآن الكريم عندما أنشأ "الأمة

¹ - عباس الجراري، الدولة في الإسلام رؤية عصرية، منشورات النادي الجرائي _ 27 _ الطبعة الأولى محرم 1425 هـ فبراير 2004م، مطبعة الأمنية الرباط، ص: 29/28.

² - محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى سبتمبر 2014 ص: 12/11.

³ - سعد الدين العثماني، الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2016 ص: 43.

⁴ - هشام خرباش وجويل كوندو وعبد الحق جبار، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، الجزء الأول، الثابت والمتحول في مواقف الإسلاميين المغاربة من الدولة المدنية أنموذجا العدل والإحسان والعدالة والتنمية، المركز المغربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2016، ص: 623.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

الإسلامية" وأشار إلى خصائصها لم يشترط لوجودها إطارا سياسيا أو تنظيميا معيناً ، بل فوض ذلك للجماعة المؤمنة حسب ظروفها وجعل بذلك "الأمة الإسلامية" رابطة عقدية تسمو على الأشكال التي تتطور حسب الزمان والمكان، وتتجدد حسب معطيات كل عصر¹.

إذا كانت هذه هي أهم الإشكالات التي واجهت مفهوم الدولة الإسلامية، فما هي التطورات التي أدت إلى جعل ارتباط الدين بالدولة يصبح إشكالا رئيسيا في الدولة الحديثة والمعاصرة على الرغم من أن التجربة السياسية التاريخية للمسلمين لم يظهر فيها هذا التمييز؟

يمكن القول بأن أهم تطور عرفه ظهور الدولة بصيغتها المعاصرة كما يبين ذلك سعد الدين العثماني هو بروز شخصيتها المعنوية والقانونية المستقلة عن أشخاص الحكام والمحكومين والمنفصلة عن المجتمع، وكانت من قبل كيانا بسيطا يرادف السلطة السياسية بمعناها العام. كما لم يكن ذلك الاستقلال موجودا من قبل في ظل أعراف سياسية تقوم على فكرة الزعامة وامتزاج الدولة بشخص الحاكم. فالتفرقة بينهما هو الذي أعطى الانطلاقة لتأسيس السلطة بمعناها الحديث وقيام الدولة صاحبة السلطة السياسية².

إذن فالاستقلالية بين شخصية الحاكم وشخصية الدولة أثر في الفكر الإسلامي المعاصر الذي بدأ يتحدث عن دولة المسلمين باعتبارها نموذجا من النماذج التي تسود العالم، ويبين محمد جبرون أن الفرق الأساس الذي يفصل الدولة الإسلامية عن غيرها من التطبيقات، هو أخذها بعين الاعتبار الرسالة الأخلاقية والإنسانية للإسلام، الشيء الذي يضيف عليها معنى خاصا، حيث تبدو من زاوية هذا الفرق كيانا أخلاقيا ،

¹ - سعد الدين العثماني ، الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2016 ص: 43.

² - المرجع نفسه ص 43.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

خاضعا لقيم معيارية عليا، إنسانية ومثالية، تمنح الدولة الإسلامية تفوقها الرمزي على غيرها من التطبيقات¹.

وخلاصة القول أن استعمال مصطلح الدولة الإسلامية في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، إنما يعبر عن التأثير الشديد بالتاريخ الإسلامي للدولة، وهذا يبتعد كما بينت عما جاء في القرآن الكريم الذي ركز على الأمة ولم يتحدث عن الدولة، كما أن هذا المفهوم يحيل على وجود شكل محدد لبناء الدولة وللحكم السياسي كما بين ذلك سعد الدين العثماني، حيث يستدعي في رأيه تلقائيا أشكالا معينة للحكم في التاريخ الإسلامي، وهي لا تعبر إلا عن نماذج وتطبيقات تاريخية، كما أن المصطلح يوهم بأن الله تعالى أمرنا بإنشاء الدولة الإسلامية كما أمرنا بالصلاة والصيام، وأن أغلب من يستعملون عبارة "الدولة الإسلامية" يربطونها بجعل الشريعة مصدر القوانين².

فإذا كان مصطلح الدولة الإسلامية محاطا بكل هذه الإشكالات وغيرها، ولم يذكر في النصوص الشرعية فما هو المصطلح الذي يتم تداوله في الفكر الإسلامي المعاصر كبديل عن "الدولة الإسلامية"؟ وما هي معاييرها التي تتحقق بها إسلامية الدولة؟

المطلب الثاني: مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر

اعتبر سعد الدين العثماني أن الدولة في الإسلام دولة مدنية، انطلاقا من وعيه بمبدأ التمييز بين الديني والسياسي الذي يؤدي في نظره تلقائيا إلى تغير مهم في النظرة إلى طبيعة الممارسة السياسية وطبيعة الدولة في الإسلام ووضعيات الحقوق والحريات في المجتمع المسلم. ويؤكد على فكرته بأن الدولة أعلى مستويات الانتظام السياسي،

¹ - محمد جبرون ، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، الطبعة الأولى سبتمبر 2014 ص: 26.

² - سعد الدين العثماني ، الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان ، دار الكلمة للنشر والتوزيع ، 2016 ص: 60.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

فيصدق عليها اعتبار المدنية بامتياز وأن نصوص الكتاب والسنة لم تحدد شكلا للنظام السياسي، وهو ما يجعله متشبثا بكون المجال السياسي مجالا مفوضا للاجتهد البشري، يبدع فيه ويبتكر.

فلا تتضمن النصوص الشرعية المرتبطة بالحكم والدولة وتدير الشأن العام إلا مبادئ عامة وموجهات يطلب من المسلمين أن يجتهدوا في إطارها، وأن يبدعوا أوفق السبل لتحقيقها. وذلك على الرغم من وجود تفاصيل كثيرة في تشريعات متصلة بالمجتمع من قبيل الأسرة مثلا. والمفهوم أن القرآن الكريم ترك تلك المساحة الواسعة دون تشريعات، تفويضها للمسلمين أن يجتهدوا فيها ويبتكروا. فهي مفوضة للجهد البشري، وهو ما يعني مدنية الممارسة السياسية ومدنية النظام السياسي الذي يشيده المسلمون.

إن القرآن الكريم لم يورد أي تفاصيل عن كيفية قيام الدولة ولا عن طريقة تديرها، ولم يرد فيهما أي تفصيل لنظام حكم محدد المعالم. كما أن العلماء لم يتفقوا على أي شيء من قواعد "الخلافة" وتفصيلها، لا عن كيفية اختيار الحاكم ومدة ولايته ومدى صلاحياته وكيفية محاسبته وكيفية عزله، ولا عن كيفية ممارسة "الشورى" وعن ضوابطها ومن أصحابها، وكيف يحسم الخلاف بين رئيس الدولة و"أهل الشورى"، ولا تدقيق فيما يخص السلطة القضائية ومن يتولاها، وغير ذلك من القضايا ذات الطبيعة الدستورية والسياسية. وسكوت الشارع فيها مطرد، مما يعني أنه مقصود، ينطبق عليه ما ورد في الحديث النبوي: "وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته"، ثم قرأ قوله تعالى "وما كان ربك نسيا".

إن المعايير التي تجعل الدولة مدنية عند سعد الدين العثماني، على الراجح من تعريفاتها، خمسة:

1- تمثيلها إرادة المجتمع.

2- كونها دولة قانون.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

3-انطلاقها من نظام مدني من العلاقات يقوم على السلام والتسامح وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات.

4- قيامها على المواطنة بغض النظر عن دين الفرد أو عرقه أو سلطته، مع مساواة جميع المواطنين فيها.

5- التزامها بالديمقراطية والتداول السلمي على السلطة.

وبالنظر للتوجهات العامة الماثورة في القرآن والسنة وكتابات علماء الإسلام، فإن هذه المعايير متوفرة في نظرة الإسلام للدولة، إذا استبعدنا الأبعاد التاريخية والثقافية في تكييفات علماء الإسلام لها¹.

إذا كان هناك من يرى ويؤسس لمدينة الدولة في الإسلام فهل هذا المصطلح توافق عليه التوجهات والاتجاهات الفكرية الإسلامية الأخرى؟

نجد من يرى عكس ذلك مثل محمد بن شاكر الشريف الذي يرجع سبب الاختلاف إلى أن مصطلح المدينة نشأ في بيئة مغايرة وأنتجت ظروف خاصة من خارج البيئة الإسلامية، حيث يعتبر أن الدولة الدينية والمدنية ليس من مفردات السياسة الشرعية وأن هذه التعبيرات إنما وفدت من خارج البيئة الإسلامية ويؤسس لفكرته انطلاقاً من أن مصطلح الدولة الدينية والدولة المدنية نشأت في البيئة الوثنية والبيئة النصرانية، فالدولة في تصورهم هي الدولة التي يكون الحاكم فيها ذا طبيعة إلهية (إله أو ابن إله) أو أنه مختار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من الله تعالى حسب ما عرف بنظرية الحق الإلهي، ويترتب على ذلك أن يكون الحاكم في منزلة عالية لا يرقى إليها أحد من أفراد الشعب، وأنه لا يعترض على أقواله أو أفعاله، وليس لأحد قبله حقوق أو التزامات بل عليهم الخضوع التام لإرادة الحاكم، ومن البين أن هذا التصور للحاكم لا وجود له في الفقه السياسي الإسلامي، ولا في التاريخ الإسلامي.

¹-المرجع نفسه ص65.

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

والدولة الدينية يقول ليست لها مرجعية سوى الإنسان، ومن ثم فهي مناقضة لتدخل الدين في أي شئونها وقضاياها، أي تقوم بفصل الدولة عن الدين فهي بذلك مرادفة للدولة العلمانية ويوضح ذلك بقوله كل الأطياف المعادية للإسلام في بلاد المسلمين على اختلافها وتنوعها تنادي بالدولة المدنية في مقابل دعوات الإسلاميين لتحكيم الشريعة، لأن الدولة المدنية في مفهومهم مناقضة للدولة الإسلامية التي لا يمثل الإنسان فيها أية مرجعية تشريعية .

ومن هنا يستغرب مما يدعيه بعض الإسلاميين بقولهم "الدولة الإسلامية هي دولة مدنية بالأساس"، ويتهمهم بالتزوير قائلا إنهم عمدوا لبعض التصورات الإسلامية الصحيحة وقاموا بنقلها وإصاقها بالدولة المدنية دون أدنى برهان أو دليل، حيث يذكر بعضهم أن الدولة المدنية "تقوم السلطة بها على البيعة والاختيار والشورى والحاكم فيها وكيل عن الأمة أو أجير لها، ومن حق الأمة . مُمثلة في أهل الحلِّ والعقد فيها . أن تُحاسبه وتُراقبه، وتأمره وتنهيه، وتُقوّمه إن أعوجَّ، وإلا عزلته، ومن حق كل مسلم، بل كل مواطن، أن ينكر على رئيس الدولة نفسه إذا رآه اقتترف منكراً، أو ضيِّع معروفًا، بل على الشعب أن يُعلن الثورة عليه إذا رأى كفرًا بواحاً عنده من الله برهان" ويقول آخر: "الدولة الإسلامية هي أول دولة مدنية في التاريخ يخضع فيها الناس لسلطة النظام العام أو القانون، ولا تفتش في الضمائر، ولا تملك سلطة حرمان أو غفران"، ويرد عليهم إن هذا الكلام وسابقه لا علاقة له بالدولة المدنية فالتعبيرات أو المفاهيم أو التصورات السابقة كلها إسلامية تجد في النصوص الشرعية دليلاً وبرهاناً، والدولة المدنية في عرف أصحاب المصطلح هي الدولة التي لا يكون للدين فيها أية مرجعية، ومما يمكن أن يستدل به على ذلك كلام الإسلاميين أنفسهم حيث يقولون: نحن نريد دولة مدنية بمرجعية إسلامية فهذا الطلب يدل على أنه ليس من معنى الدولة المدنية تقيدها بدين الشعب ولو كان ذلك داخل في معناها أو جزء من معناها لم تكن هناك حاجة لذلك القيد، ونحن عندما نراجع تعاريف العلماء في كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية لتعريف الخلافة التي تقابل السلطة أو الحكومة في

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

الدولة نجد أن من أركانها متابعة الرسول ﷺ والتمسك بالشرعية وسياسة الدنيا بها، وهذا ينفي ما يدعيه البعض بقولهم: "الدولة الإسلامية هي دولة مدنية بالأساس"، ولعل الحرص الشديد على تسويق مصطلح الدولة المدنية والضغط على الحركة الإسلامية كي تستخدمه إنما ذلك بغرض إدخال الأفكار والتصورات العلمانية والتمكين لها بين المصطلحات الإسلامية بعيدا عن مصطلح العلمانية الذي افتضح أمره وملته النفوس السليمة .

والمصطلح الذي ينبغي التمسك به والدعوة إليه في رأيه هو وصف الدولة بالإسلامية، والإسلام أحكامه معروفة معلومة دل عليها الكتاب والسنة، فيكفي أن نقول الدولة الإسلامية حتى يفهم المراد منها .

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

خاتمة:

من خلال البحث في هذا الموضوع توصلت إلى مجموعة من النتائج يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1. إن أهم استخلاص يمكن أن ننتمي إليه هنا هو أنه ليس في الإسلام شكل محدد لبناء الدولة وممارستها وظائفها. وبالتالي فإن الحديث عن وجود "نظام سياسي في الإسلام" يجافي هذه الحقائق الواضحة. فالنظام السياسي يستلزم كفاءات تفصيلية في نظام الحكم، وهي غير موجودة. لكن يمكن أن نتحدث عن مبادئ موجبة وقواعد كلية ومقاصد عامة يطلب من المسلمين الالتزام بها في اجتماعهم السياسي، وهم يقتربون من المراد الشرعي على حسب درجة تحققهم بها.

2. إن مصطلح الدولة الإسلامية يعرف إشكالات عديدة تجعل تداوله في الفكر الإسلامي المعاصر محفوفاً بالمتناقضات بحيث يوهم بأن الله تعالى أمرنا بإنشاء الدولة الإسلامية كما أمرنا بالصلاة والصيام، وأن أغلب من يستعملون عبارة "الدولة الإسلامية" يربطونها بجعل الشريعة مصدر القوانين،

وبالمقابل واقع الدول العربية والإسلامية تتباين في حرصها على تطبيق الشعائر التعبدية وتحكيم الأحكام الشرعية، فيعيش بذلك المتلقي حالة من الانفصام بين ما يتصوره عن المفهوم وما يعيشه في أرض الواقع.

3. أن مصطلح الدولة المدنية هو الأنسب للتداول في الفكر الإسلامي المعاصر مادام يحمل في طياته

• تمثيل إرادة المجتمع، فالسلطة في المنظور الإسلامي لا تقوم إلا على الطوعية والاختيار، والحاكم وكيل عن الأمة ومن حقها أن تراقبه وتحاسبه، مباشرة أو من خلال ممثلين لها،

• المساواة أمام القانون لأنه مبدأ قرآني صريح، والالتزام بنبي حاسم،

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الإسلامي المغربي المعاصر..... محمد الوادي.

• تكريس مفهوم المواطنة إسلاميا باعتبار أن الإنسان يحتل مكانة مركزية في المنظور القرآني، فهو على اختلاف اللون والجنس والدين والموقع، ينحدر من أصل واحد وينتمي لأسرة واحدة.

قائمة المصادر والمراجع.

1. القرآن الكريم.

2. الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة الجزء الأول، مجموعة مؤلفين، المركز المغربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى 2016

3. الأمة هي الأصل مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، سلسلة اخترت لكم منشورات عيون الندوات، 2000/1324

4. الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان، الدكتور سعد الدين العثماني، الطبعة الأولى، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2016م.

5. الدولة في الإسلام رؤية عصرية، عباس الجراري، منشورات النادي الجرجاري - 27- الطبعة الأولى محرم 1425هـ/فبراير 2004م

6. مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة، محمد جبرون، الناشر المركز المغربي للأبحاث ودراسة السياسات الطبعة الأولى 2014 م.

7. الدين والدولة في المنطقة المغاربية خلال سنة 2011، د محمد بوشيخي، سلسلة التقارير المغاربية العدد الأول، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية وجدة، الطبعة الأولى غشت 2012.

SOMMAIRE

«Transitions démocratiques» et violence: une revue de la littérature.....	
Abdelmalek El Ouazzani.....	3
The Constitutional Protection of Fundamental Rights during State of Exception	
Hicham Khalfadir	23
Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice	
Ilham Bettach	41

**«Transitions démocratiques»
et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani**

**«Transitions démocratiques»
et violence: une revue de la littérature**

**Abdelmalek El Ouazzani
Professeur Faculté de Droit de
Marrakech
Université Cadi Ayyad**

1- Théoriser les transitions «démocratiques»¹?

Les deux dernières décennies ont connu une vague sans précédent de transitions qualifiées de démocratiques dans le monde entier.

Alors que dans certains pays la démocratisation a été essentiellement pacifique, dans d'autres, la mise en place de la démocratie a été le résultat de conflits sociaux violents, déclenchés par le soulèvement de classes économiquement défavorisées et politiquement marginalisées, des conflits également alimentés, voire engendrés par des tentatives infructueuses de répression qui se sont terminées par de véritables tragédies, comme en attestent les cas de la Syrie et de la Libye. Mais, ce ne sont là que quelques causes parmi tout un panel.

L'un des aspects les plus négligés dans les études sur les violences politiques, c'est celui économique. On oublie souvent que dans de nombreux conflits, les groupes rebelles jouent, dans les régions qu'ils contrôlent, le rôle de véritables agents économiques de premier plan. « Dans certaines régions, ils font tourner les industries, ils contrôlent la production et fournissent les services ; dans d'autres leur principale activité est le pillage »². Et Humphreys ne manque pas de remarquer que ces guerres civiles ont éclaté ou éclatent plutôt dans des pays pauvres ; ce qui a pour résultat de presque diviser la planète en pays riches et paisibles, d'un côté, et en pays pauvres et proie aux conflits et guerres civiles, de l'autre.

¹ Nous mettons le terme démocratique entre guillemets parce que les transitions n'ont de toute évidence pas été toutes, ni pacifiques, ni démocratiques.

² Cf. Macartan Humphreys, « Aspects économiques des guerres civiles », in Revue du Tiers Monde, XLIV, n° 174, avril-juin 2003, p.269

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

Une telle observation, pour avérée qu'elle soit, viendrait confirmer que les conflits autour du pouvoir ont pour objet, non pas le pouvoir en soi mais les rares richesses auxquelles il donne accès et permet de contrôler.

Il y a bien ceux qui considèrent qu'un Etat pourvu de grandes richesses hydrauliques ou minières a plus de chances qu'un Etat qui n'en pas de connaître des conflits infranationaux, établissant ainsi, plutôt, un lien entre existence de ressources et probabilité des conflits. Ainsi, Philippe Hugon avance que « Les relations entre guerres et ressources naturelles ont conduit à une écologie politique de la guerre analysant les guerres de ressources, environnementales, de pillage ou de sécession liées aux ressources naturelles. Un État détenteur de ressources en hydrocarbures a neuf fois plus de risques d'être le théâtre de conflits armés qu'un État non pourvu »³.

Les ressources naturelles peuvent fournir les moyens de financer les rébellions motivées par d'autres intérêts que les ressources elles-mêmes. Elles peuvent, étant concentrées dans un territoire délimité, favoriser des tentatives sécessionnistes »⁴. Cela peut être accepté s'agissant de régions comme celle des grands lacs, ou encore au sud du Nigéria et, à certains égards, l'Irak, mais force est de constater que des régions comme la Somalie ou le Darfour sont caractérisées par la rareté des ressources que nous évoquions. Et il n'est pas surprenant que l'Afrique, qui n'est pas le continent le plus riche, abrite le tiers des conflits armés infranationaux dans le monde.

A l'intérieur du cadre « accès aux ressources », les raisons qui permettent aux groupes qui sont à l'origine des conflits de mobiliser sont diverses. Les causes⁵ économiques des conflits diffèrent (chômage, terres, diamants, pétrole,..) d'une région à l'autre ; l'on pourrait multiplier les exemples, mais tous confirment le lien conflits/ressources. Ainsi, en Sierra

³Phillipe Hugon « Le rôle des ressources naturelles dans les conflits armés africains », in Hérodote, n°3, 2009, p.63

⁴ibid

⁵ Consulter notamment Collier P., Hoeffler A. « *On Economic Causes of Civil Wars* », *Oxford Economic Papers*, vol. 50, 2000, p. 563-573.

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

Leone et en Angola, le trafic des diamants a contribué à soutenir les groupes rebelles.

Il est à noter, avec PH. Hugon, qu'il y a une diversité de conflits armés où s'affrontent des groupes divers, aux motivations différentes ; «Selon leurs *mobiles* : les guerres de sécession diffèrent des guerres de libération nationale, idéologiques (haines religieuses, ethniques), ou d'accès à des ressources. (...). Les guerres africaines sont ainsi à la fois pré westphaliennes (enchevêtrement de facteurs et d'acteurs, allégeances, milices et mercenaires) et postmodernes (insertion dans une économie mondiale criminelle). Elles sont à la fois infranationales, transfrontalières et internationales (trafics d'armes, rôle des États et diasporas sponsors, débouchés des produits, entrelacs d'intermédiaires au sein des filières avec des ramifications régionales et internationales) »⁶.

Nous ne nous intéresserons, pour notre part, qu'aux conflits ayant pour conséquence une transition politique, d'un Etat à l'autre ; et nous ne disons pas « démocratique » car les expériences du « Printemps Arabe » ont largement montré qu'elles n'aboutissent pas nécessairement à l'instauration d'un système démocratique.

Il y a des études qui ont établi un lien entre l'embargo économique et le développement de la criminalité qui finit par affaiblir le pouvoir d'Etat et rend possible l'apparition de seigneurs de guerre. Il en est ainsi de l'article de Christophe Souliez, pour ne citer que ce dernier⁷.

D'une manière plus générale, des études ont établi un lien entre les crises économiques et le développement de la criminalité. Un panel nous en est fourni par l'excellent article bibliographique fait par Thierry Godefroy et Bernard Laffargue⁸. Le thème n'est donc pas tout à fait nouveau. Mais si

⁶ Idem, pp.68-69

⁷ Christophe Souliez, « Criminalité et économie : un mariage efficace et durable », La Découverte | *Regards croisés sur l'économie* 2014/1 - n° 14 pages 89 à 102 ; cet article renvoie à une bibliographie intéressante sur le sujet

⁸ Thierry Godefroy et Bernard Laffargue, « Crise économique et criminalité. Criminologie de la misère ou misère de la criminologie ? », In: *Déviance et société*. 1984 - Vol. 8 - N° 1. pp. 73-100

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

l'on considère les moments de transition, dans la majorité des cas, comme des moments de crise économique, en plus d'être des moments de crise des valeurs centrales de cohésion dominantes, ce genre d'études retrouvent toute leur actualité. Le lien ainsi établi entre crise économique et développement de la criminalité a été très contesté, mais force est de supposer que les conflits armés internes ont eu lieu, depuis le début des décolonisations, principalement, pour ne pas dire exclusivement dans les pays pauvres d'Afrique et d'Asie.

La corrélation devient légitime lorsqu'on se remémore que la majorité des pays ainsi concernés, sont ceux-là même qui ont connu le plus de difficultés à construire des Etats viables, avec des systèmes politiques stables et suffisamment ouverts pour permettre la participation de tous leurs citoyens au choix de dirigeants et, par là, des choix publics.

Si l'on considère, en outre, les moments de transition comme non plus comme des moments de « retrait de l'Etat »⁹, mais, bien plus, comme des moments de « mort provisoire » de l'Etat puisque, bien souvent, ce sont des moments d'effondrement, au sens que nous verrons avec William I. Zartman¹⁰.

Les entreprises criminelles qui engendrent, entre autres, les chefs de guerre trouvent un terrain favorable dans les moments de troubles politiques où il leur est possible de s'ouvrir un accès aux richesses de l'Etat.

Les études économiques, principalement économétriques, évoquées par Macartan Humphreys mettent en lumière quatre sources de financement des groupes rebelles :

a. le contrôle des richesses naturelles (drogues, pétrole, bois diamants..) des régions qu'ils dominent¹¹,

⁹L'expression vient du livre de Susan Strange, *The Retreat of The State. The Diffusion of Power in World Economy*, Cambridge University Press, 1996 ; cf. Jean Louis Briquet et Gilles Favarel Garrigues, *Milieux criminels et pouvoir politique, Les ressorts illicites de l'Etat*, Paris, Karthala, 2008, p.6

¹⁰ CF. infra.p.11 et 12

¹¹ C'est le cas de DAESH qui contrôle le pétrole en Irak et en Syrie.

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

b. les ressources venant de la diaspora ou de la portion qui les soutient¹² ;

c. l'appui que des parties tierces leur apportent ; bien souvent, ces parties tierces sont des Etats qui ont, chacun ses arguments et ses raisons que la raison ignore¹³.

d. les ressources prélevées, volontairement ou pas, sur les populations locales restées sous la coupe desdits groupes rebelles¹⁴.

Ce genre d'études a le mérite de mettre en exergue les aspects économiques des conflits armés internes, des aspects dont l'humain n'est que la partie apparente ; l'impact sur la nature, l'économie globale du pays concerné, ses perspectives futures en matière de stabilité, politique et économique, en matière de développement, en matière environnementale... Ces aspects ont été l'objet de centaines de recherches que les politologues devraient visiter et utiliser.¹⁵

Autant, les causes des conflits violents sont diverses, autant les formes de transition sont variées et de natures différentes.

2- Différentes voies de démocratisation

Les nombreuses études consacrées à ce phénomène sont nombreuses, et toutes attestent que la démocratisation a suivi des voies différentes, selon

¹² Des études économétriques ont établi un lien entre la taille de cette diaspora et le soutien supposé de celle-ci aux groupes rebelles. Mais ces études n'ont pas été prouvées empiriquement. Toutefois, elles ont appuyé l'idée que les pays riches devraient prendre en compte cet aspect et limiter leur propension à accueillir les migrants. Les événements récents de Syrie donnent de l'actualité à ce genre d'études.

¹³ Il en est ainsi de las Etats-Unis et de la France, par exemple, dans le conflit syrien. Aucune raison logique n'explique pourquoi ces Etats aidaient et soutenaient bien des franges de l'opposition syrienne, parmi les quelles il y a des groupes islamistes avérés, et au détriment d'un pouvoir laïc, avec lequel ils ont longtemps entretenu des relations cordiales. Pour mémoire, le 9 décembre 2010, Bachar El Assad était reçu à l'Elysée, invité du Président Sarkozy.

¹⁴ Humpheys, op.cit., pp.282-284

¹⁵ Nous ne pourrions les faire dans le cadre restreint de cet article, mais il est possible de renvoyer à certaines desdites études. Voir le site suivant qui fournit une assez riche bibliographie sur le sujet :

http://www2.unicef.org/socialpolicy/files/Economics_and_Violent_Conflict.pdf

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

le type de régime contesté, la culture politique du pays, sa configuration historique, ainsi que la structure sociologique de ses populations.

Guy Martin distingue différentes formes de transitions qui ne sont pas toutes démocratiques. Il y a celles qui se sont faites par le biais de conférences nationales qui consistent à remettre les compteurs à zéro, et à redessiner la configuration constitutionnelle et politique du futur régime par un consensus général, accepté par tous. Il y a celles où le changement se fait par la voie d'élections multipartites. Il y a les transitions «cooptées» qui marquent les systèmes politiques non-compétitifs. Il y a les transitions «guidées», généralement par des militaires qui, après s'être emparés du pouvoir, choisissent de le remettre aux civils mais tout en contrôlant le processus de transition. Il y a aussi les transitions qui déclenchent des réactions autoritaires et aboutissent à une revivification de l'autorité des gouvernants et finissent par provoquer de conflits sub-nationaux¹⁶.

Samuel Huntington¹⁷ suppose qu'une transition pacifique et consensuelle favorise la consolidation démocratique. Il soutient également qu'une transition violente aboutit à créer chez les populations une profonde aversion (diffuse -deep) envers la violence, et, par là, un engagement

¹⁶ Cf. **Guy Martin**, Preface: *Democratic Transition in Africa*, A Journal of Opinion, Vol. 21, No. 1/2 (1993), pp. 6-7

¹⁷ Mais il ya un très grand nombre d'études consacrées au même thème. Parmicelles consacrées aux différents modes de démocratisation, on peut notamment citer O'Donnell, G., and P. Schmitter (1986): *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore ; Remmer, K. (1999): *Democracy and Economic Crisis: The Latin American Experience*," in World Politics, 11(42) ; Huntington, S. P. (1993): *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, Oklahoma ; Sorensen, G. (1993): *Democracy and Democratization*. Boulder: Westview Press ;Doh, C. S. (1994): Review: *On the Third Wave of Democratization: A Synthesis and Evaluation of Recent Theory and Research*," in World Politics, 47(1), 135-170 ; Munck, G., and J. Verkuilen (2002): *Conceptualizing and measuring democracy: evaluating alternative indices*," in Comparative Political Studies, 35(1), 5{34 ; Lynn Carl, T. (1990): Dilemmas of Democratization in Latin America," in Comparative Politics, 23(1), 1-21.

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

profond (diffuse- deep) en faveur des valeurs et institutions démocratiques¹⁸.

Ceci renvoie à d'autres études, aussi bien théoriques qu'empiriques, qui essaient de dresser des typologies des transitions, de celles qui ont abouti à des démocraties plus ou moins consolidées à celles, plus fragiles, qui ont mené ou peuvent mener à des démocraties aux équilibres fragiles et, donc, menacées d'effondrement.

Il en est ainsi de Juan J. Linz et Alfred Stepan¹⁹ qui, estimant que la tâche de construction d'une théorie de la démocratisation- comme processus - et non pas de la démocratie, reste inaccomplie, et que celle-ci doit être une partie intégrante d'une « grande théorie de la démocratie ».

Leur théorie se base sur quatre éléments :Le premier est une définition restrictive de ce qu'ils appellent « une transition démocratique complète » (accord sur les procédures d'élections des gouvernants ; des gouvernements qui résultent d'un vote libre des citoyens et qui ont toute autorité pour générer de nouvelles politiques ; des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire qui n'ont pas à partager leur pouvoir avec d'autres corps *de jure*).

Le deuxième élément est l'élaboration de prérequis pour une démocratie consolidée, dont l'existence d'un Etat souverain, fonctionnant en interaction avec cinq domaines (arenas), une société civile libre, une société politique autonome, le règne de la loi, une société économique institutionnalisée et une bureaucratie d'Etat.

Le troisième élément réside dans la construction d'idéaltypes de régimes modernes non démocratiques : autoritaire, totalitaire, post-totalitaire

¹⁸ «On the one hand, it can be argued that a peaceful, consensual transition favors democratic consolidation. On the other hand, it could also be argued that a violent transition is likely to develop among most population groups a deep aversion to bloodshed and hence to generate a deeper commitment to democratic institutions and values », Huntington, op. cit, p.276

¹⁹*Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore, MD, and London: The Johns Hopkins University Press, 1996, pp. xx+479

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

et «sultanique» en fonction de quatre variables: pluralisme, idéologie, leadership et mobilisation.

Le quatrième, enfin, complète ce cadre théorique avec cinq autres variables: deux variables centrées sur les acteurs :la composition institutionnelle et le leadership des régimes non démocratiques précédents, et la question de savoir qui sont les principaux acteurs de la transition; puis trois variables «contextuelles»: les influences internationales, « l'économie politique de la légitimité et de la coercition » et l'environnement de la construction constitutionnelle (constitution making).

3- Transition et violence : un lien quasi ombilical ?

Différentes théories ont été avancées sur les éléments déclenchant la violence au cours des périodes de transition dites « démocratiques » ; le terme est mis entre guillemets car lesdites transitions n'aboutissent pas toujours à la mise en place de régimes démocratiques ; elles peuvent, au contraire, mener à l'instauration d'un régime encore plus autoritaire que celui qui a précédé, comme c'est le cas de l'Égypte d'après Mubarak, ou encore celui de l'Afghanistan des Talibans. Elles peuvent aboutir à des situations de chaos, comme en Libye ou au Yémen...

Toutes ces théories convergent vers une conclusion commune ; à savoir que la cause, et la cible finale, de la violence est bien le pouvoir d'Etat ; le point commun entre elles ,c'est d'affirmer qu'il y a probabilité de conflit violent lorsque la demande de changement, venant des groupes politiquement marginalisés, ne rencontre de la part des groupes au pouvoir qu'une tentative de réponse par la répression, ou bien des stratégies visant à redonner au régime de nouvelles assises, constitutionnelles ou légales, mais qui s'avèreront tout aussi illégitimes que les précédentes.

Les conflits qui se déclenchent n'ont pas pour seul enjeu la reconnaissance des droits civiques et politiques ; il s'agit bel et bien de conflits pour une accession au pouvoir d'Etat, en vue d'une redistribution des ressources auxquelles seul ce pouvoir permet d'accéder.

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

La plupart des travaux sur les transitions ne se sont pas concentrés explicitement sur le rôle de la violence et, en fait, traitent souvent ladite violence comme un fait exogène aux négociations des élites sur la transition.

Curieusement, ce sont les économistes qui, voire les économètres qui ont développé le plus d'études empiriques afin d'élaborer des modèles devant permettre de cerner les variables déterminant le processus de transition, ainsi que leurs éventuels aboutissements.

***Acemoglu and Robinson** (2000, 2001 et 2006)²⁰, Conley and Temimi (2001)²¹ and Bertocchi and Spagat (2001)²², entre autres, ont développé des études théoriques et empiriques sur le processus de démocratisation sous l'ombre du conflit. Ils se posent la question de savoir pourquoi la démocratie «de masse » a été durable dans les pays d'Europe du Nord et pourquoi elle a été et est si difficile à consolider dans les pays en développement²³, comme cela a été le cas pour les pays d'Amérique Latine. Mais, nous pouvons étendre la question aux pays africains²⁴ et arabes

²⁰Acemoglu, D., and J. Robinson -(2000): «*Why Did the West Extend the Franchise? Democracy, Inequality and Growth in Historical Perspective* », *Quarterly Journal of Economics*, 115(4), 1167 ; -(2001): «*A Theory of Political Transition* », *American Economic Review*, 91(4), 938-63 ; -(2006): *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*. Cambridge University Press,

Cambridge. Ces études montrent que les économètres s'intéressent à leur manière aux phénomènes politiques et essaient de les modéliser ; d'où la nécessité, pour les politologues de s'ouvrir sur d'autres champs disciplinaires que la science politique américaine explore mais que les francophones négligent encore.

²¹Conley, J. P., and A. Temimi (2001): «*Endogenous Enfranchisement when Groups Preferences Conflict* », *Journal of Political Economy*, 109(1), 79-102.

²²Bertocchi, G., and M. Spagat (2001): «*The Politics of Cooptation* », *Journal of Comparative Economics*, 29, 591- 607.

²³«*Why has mass democracy been durable in many Northern European countries, and why has it been so hard to consolidate this set of political institutions in less-developed countries such as those in Latin America* »?

²⁴Acemoglu et Robinson pensent que les sociétés sans Etats étaient plus violentes que celles qui en disposaient ; les Etats qui ont été greffés sur ces sociétés , comme en Somalie ou au Soudan, avec le Dinka et les Nuer, n'ont pas été capables de se consolider, voire même de se reconstruire, après s'être effondrés ; c'est le cas de la Somalie ; in *Why Nations Fail ? The Origins of Power, Prosperity and Poverty* ; <http://whynationsfail.com/>

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

également. Ils établissent une corrélation entre les périodes de crise économique et les révolutions et montrent que les pauvres qui, dans les régimes non démocratiques, supportent le poids des taxes peuvent, en contestant le régime, pousser les (l'élite) à s'engager pour une meilleure redistribution des revenus afin de parer à la révolution²⁵.

D'autres auteurs, comme Adam Przeworski²⁶ lient consolidation démocratique et stabilité économique²⁷ ; ils suggèrent que les démocraties sont vulnérables aux crises économiques. Nous pensons, de notre côté que cette fragilité est plus grande lorsque les valeurs démocratiques ne sont pas encore totalement et définitivement ancrées dans une société donnée. Encore que les démocraties qui ont basculé vers les totalitarismes doivent inciter à ne jamais considérer qu'une démocratie, aussi ancienne ou consolidée soit-elle, est définitivement à l'abri des tels totalitarismes qui se développent justement à l'ombre des crises économiques. Et il n'y a qu'à observer le développement des extrêmes droites en Europe actuellement pour s'en convaincre.

Adam Przeworski et ses co-auteurs démontrent la fausseté des propositions qui tendaient à dire que les régimes dictatoriaux sont plus

²⁵«*The rich (elite) will try to prevent revolution by making concessions to the poor, for example, in the form of income redistribution* », idem. P.939 Mais ils montrent également que, dans un régime démocratique – non consolidé- l'élite qui porte alors le poids des taxations, peut être, de son côté, tentée de faire un coup d'Etat (a Coup) afin de s'accaparer du pouvoir. Ce genre de propositions, quoique à valeur historique pour l'Amérique Latine, demeurent intéressantes pour les pays africains ou arabes où la démocratisation est toujours un vœu pieux, voire une chimère.

²⁶Przeworski, Adam; Alvarez, Michael; Cheibub Jose A. and Limongi, Fernando. "What Makes Democracy Endure?" *Journal of Democracy*, January 1996, 7(1), pp. 39-55. Consulter la page web: <http://polisci2.ucsd.edu/democracy/documents/Przeworskietal-WhatMakesDemocraciesEndure.pdf>

²⁷«*the fragility of democracy ... flows largely from its vulnerability in the face of economic crises.*" *The relationship between volatility and coups also suggests that a possible reason for the greater success of richer societies in consolidating democracy is their economic stability* », idem, p.42

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

propices à générer le développement économique²⁸ ou que tels régimes sont de nature à donner lieu à des démocraties.

Ils soutiennent, modèles économétriques à la base, que l'impact de la nature des régimes politiques sur la croissance économique a engendré des résultats différents mais que, par exemple, le taux d'investissements est plus élevé dans des démocraties pauvres que dans des dictatures riches.

Ils montrent en fait que la transition vers un régime démocratique ne peut être le fait du seul développement économique, non plus. Ils critiquent l'idée, absurde à notre avis, selon laquelle la démocratie est déstabilisée lorsque la croissance économique est trop rapide, idée soutenue par Seymour Lipset, Mancur Olson, ou encore Samuel Huntington²⁹. Ils montrent que la fragilité d'une démocratie tient plus à sa vulnérabilité face aux crises économiques.

*D'autres auteurs comme Bourguignon and Verdier (2000)³⁰, Lizzeri and Persico (2004)³¹, Llavador et Oxoby (2005)³², Jack et Laguno (2006a, 2006b)³³, Cervellati, Fortunato and Sunde (2008)³⁴ ont développé des études

²⁸ Une telle idée avait été défendue par Samuel Huntington à propos du Brésil et de la Corée du Sud dans les années soixante dix.

²⁹ «While Lipset, economist Mancur Olson, and Huntington all thought that democracy becomes destabilized when a country grows rapidly, they could not have been more wrong», idem.; references citées à propos de cette idée :Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981 [orig. publ. 1960]), esp. 27-63, 459-76, and 488-503; Mancur Olson, "Rapid Growth as a Destabilizing Force," *Journal of Economic History* 23 (1963): 453-72; and Huntington, *Political Order in Changing Societies*.

³⁰ Bourguignon, F., and T. Verdier (2000): «*Oligarchy, Democracy, Inequality and Growth*», *Journal of Development Economics*, 62(2), 285-313.

³¹ Lizzeri, A., and N. Persico (2004): «*Why did the Elites Extend the Suffrage? Democracy and the Scope of Government, with an Application to Britain's Age of Reform*», *Quarterly Journal of Economics*, 119(2), 707-765.

³² Llavador, H., and R. Oxoby (2005): «*Partisan Competition, Growth and the Franchise*», *Quarterly Journal of Economics*, 120(3), 1155-1189.

³³ Jack, W., and R. Lagunoff (2006b): «*Social Conflict and Gradual Political Succession: An Illustrative Model*», *Scandinavian Journal of Economics*, 108(4), 703-725.

³⁴ Cervellati, M., P. Fortunato, and U. Sunde (2007): «*Consensual and Conflictual Democratization, Rule of Law, and Development*», CEPR DP 6328.

<https://ideas.repec.org/e/pce51.htm>

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

sur le processus de démocratisation dans un contexte de paix sociale, de consensus. Ces études ont prouvé que les démocratisations pacifiques ont des incidences positives sur la croissance économique, et que les transitions violentes ont un effet contraire³⁵.

On peut également citer l'étude comparée des processus de démocratisation menée sous la direction de **Larry Diamond, Juan Linz et Seymour Lipset**, « Les pays en développement et l'expérience de la démocratie »³⁶.

Bien que cet ouvrage présente le cas de certains pays ayant connu de véritables crises politiques, de graves conflits emprunts de grandes violences, tels que le Nigéria, il ne semble pas avoir concentré sa problématique sur le lien entre transition et violence. Il se contente, en effet de définir un concept minimaliste de la démocratie, qui se réfère à la polyarchie de Robert Dahl³⁷, et laisse aux auteurs le soin de relater les

³⁵«The results show in turn that permanent democratic transitions significantly reduce the incidence and onset of conflict, which suggests that part of the positive growth effect of democratization arises because democratization reduces conflict incidence. When accounting for the role of violence during democratization, we find evidence that peaceful transitions to democracy have a significant positive effect on growth that is even larger than reported in the previous literature, while violent transitions to democracy have no, or even negative, effects on economic growth” in Cervellati, Democratization, Violent Social Conflicts, and Growth. Working Paper, même site web

³⁶ (1990) Diamond, Linz, and Lipset, eds., *Democracy in Developing Countries*, (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1989) ; traduit en Français sous le titre « Les pays en développement et l'expérience de la démocratie », Colorado, Lyme Rienner, Editions Nouveaux Horizons, 1990...

³⁷ Un régime va être considéré comme démocratique lorsqu'il organise des élections dans lesquelles l'opposition a des chances de gagner des sièges et que, par ce biais, elle a des chances d'accéder à des postes de pouvoir, d'autorité dans l'Etat. On peut notamment se référer à l'ouvrage de Robert. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, (Expanded Edition), The University of Chicago Press, Chicago and London, 2006. Dans cet ouvrage, Dahl reprend ses définitions des modèles de démocratie « madisonian », « Populistic » et « Polyarchal », pp.4-90 « Polyarchy is defined loosely as a political system in which the following conditions exist to a relatively high degree:

During the voting period: 1. Every member of the organization performs the acts we assume to constitute an expression of preference among the scheduled alternatives, e.g., voting. 2. In tabulating these expressions (votes), the weight assigned to the choice of each individual is identical. 3. The alternative with the greatest number of votes is declared the winning choice. During the prevoting period: 4. Any member who perceives a set of alternatives, at

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

développements historiques et institutionnels, chacun du pays dont il s'occupe, ainsi que les problèmes vécus par lesdits pays, et aboutit à un large « bilan » comparatif qui permet, tout au plus, de dire que tel pays se rapproche de l'idéaltype de la polyarchie posé au départ, ou, au contraire, s'en éloigne. Cette démarche est tout à fait compréhensible dans l'optique empirique de la science politique américaine qui aime classifier et modéliser.

Toutefois, ce qu'on peut tirer de l'exemple nigérien, par exemple, c'est que la démocratie dans une société plurale, sans tradition démocratique, aboutit ou peut aboutir au démantèlement de l'Etat, lorsque des solutions intermédiaires ne sont pas trouvées. Le pays est en effet passé d'un Etat unitaire, à l'indépendance, à un Etat fédéral composé d'Etats fédérés. Constitué de plusieurs composantes ethniques et régionales, doublées de nombreuses composantes religieuses, le pays est passé par de nombreux coups d'Etat qui portent la marque, au sein même de l'armée desdites appartenances régionales et confessionnelles, et n'arrive à maintenir sa fragile démocratie qu'en composant avec des violences qui s'en réclament et les expriment.

Le fait même qu'un mouvement comme Boko Haram devienne persistant dans les provinces du Nord n'est pas étranger au fait que lesdites provinces sont musulmanes et que parmi leurs élites, il y en eut qui demandaient, de nombreuses années avant l'apparition du mouvement, l'application de la shari'a au lieu du droit positif de l'Etat.

least one of whichbe regards as preferable to any of the alternatives presently scheduled, can insert his preferred alternative(s) among those scheduled for voting. 5. All individuals possess identical information about the alternatives. 6. Alternatives (leaders or policies) with the greatest number of votes displace any alternatives (leaders or policies) with I ewer votes. 7. The orders elected officials are executed. During the interelection stage: 8.1. Either all interelection decisions are subordinate or executory to those arrived at during the election stage, i.e., elections are in a sense controlling 8.2. Or new decisions during the *interelection* period are governed by the preceding seven conditions, operating, however, under rather different institutional circumstances 8.3. Or both. », p.84 Le rappel d'une telle définition nous semble important, vu que les nombreux articles et ouvrages qui en parlent ne se donnent pas la peine de l'évoquer avec ses conditions.

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

Concernant l'Afrique, on peut encore citer l'étude comparée des processus de transitions africaines menée sous la direction de **Michael Bratton et Goran Hyden**, «Gouverner l'Afrique»³⁸.

Ce dernier ouvrage présente et analyse les transitions «démocratiques» amorcées en Afrique à la fin des années 1980 et les débuts des années 1990, en montrant les différents types de changements politiques et constitutionnels que différents pays africains ont connus, de la simple reconnaissance ou tolérance du multipartisme, sans changement préalable des constitutions, aux réformes constitutionnelles proprement dites, en passant par divers réaménagements institutionnels du champ politique, souvent accompagnés par des mouvements de violence.

L'Afrique se distingue par deux phénomènes :

-l'aspect extrême de la violence, et les génocides rwandais ou libérien, entre autres, l'attestent.

-La recherche de solutions spécifiques dans la recherche de consensus : ainsi, l'exemple des «*Conférences Nationales*» demeure unique dans sa nature, en même temps que l'application de la « démocratie consensuelle », selon le modèle de Lijphardt³⁹ dans le Rwanda d'après-génocide.

³⁸ G. Hyden et M. Bratton (textes réunis par) (1992), *Gouverner l'Afrique, vers un partage des rôles*, Traduit de l'américain par B. Delorme, Editions Nouveaux Horizons

³⁹ Conf. infra, pp. 12 et 13

- "Théorie et pratique de la loi de la majorité: la ténacité d'un paradigme imparfait", *Revue internationale des sciences sociales*, 129, 1991b (Aout): pp.515-526

LIJPHART Arend (ed.) (1992), *Parliamentary versus Presidential Government*, Oxford, Oxford University Press,

-« *Democratization and Constitutional Choices in Czecho-Slovakia, Hungary and Poland, 1989-1991* », *Journal of Theoretical Politics* 4 (2), 1992: pp.207-223

-« *Democracies: Forms, performance, and constitutional engineering* », *Journal of Political Research*, 25 (1), 1994a: pp.1-17

-« *On S.E.Finer's Electoral Theory* », *Government and Opposition*, 29 (5), 1994, pp.623-636

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

Mais on peut encore citer le travail comparatif dirigé par William Zartman sur l'effondrement de l'Etat⁴⁰ qui analyse la majorité des cas où l'Etat s'est effondré suite à des guerres civiles, où à des situations dans lesquelles l'autorité publique s'est complètement étiolée, faisant que ledit Etat ne pouvait même plus accomplir le minimum des fonctions régaliennes attendues de lui.

Toutes les transitions violentes que le monde a connues ces dernières années attestent ce fait ; c'est le cas de l'Egypte, de la Libye, du Yémen, de la Tunisie, de la Syrie, du Bahrein, etc...

4- Absence de tradition démocratique et violence des processus de négociation

Il semble que l'absence de tradition démocratique, et donc le déficit dans l'enracinement des valeurs démocratiques dans une culture politique donnée ne permettent guère les négociations pacifiques lorsque ceux qui contrôlent le pouvoir refusent de le lâcher ou même de le partager.

Dans des sociétés où les ressources publiques sont rares et où le pouvoir est la clé de l'accès à ces richesses, la tentation est grande de se l'approprier par la force. Ceci est d'autant plus probable lorsque la légitimité du pouvoir, voire de l'Etat s'affaiblit ou même disparaît.

Les cas d'effondrement de l'Etat que nous avons évoqués avec William Zartman le montrent assez ostensiblement.

5- Cas des sociétés plurales.

Il est tout à fait curieux que des recherches sur la problématique de la démocratie dans les sociétés dites plurales n'aient pris de l'importance qu'à partir de conflits comme celui du Rwanda ou d'autres pays africains qui ont été le terrain de conflits armés dont l'objet essentiel était la prise du pouvoir d'Etat.

⁴⁰William Zartman, I.W., 1997, *Collapsed States. The Disintegration and Restoration of Legitimate Authority*, Boulder: Lynne Rienner.

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

Pourtant, dès les années 1960 et 1970, des chercheurs, dont ArendLijphart reste le plus influent en la matière, se sont posés la question de savoir quel type de démocratie fallait-il dans chaque type de société : les sociétés considérées comme homogènes ou relativement homogènes, et les sociétés dites plurales, le pluralisme ici peut être culturel, ethnique, linguistique, religieux, ou autre.

En 1968, déjà, ArendLijphart ayant eu l'intuition que la typologie des démocraties avancée par Gabriel Almond devait être affinée pour prendre en compte le cas des démocraties dans des sociétés plurales, et d'établir un lien entre cet état social et l'instabilité politique.

Dans un livre intitulé *Politics of Accommodation*⁴¹, et bien qu'il ne se soit pas intéressé à des cas plus expressifs du pluralisme social, Lijphart émettait des propositions qui allaient être affinées et approfondies tout au long de la quarantaine d'années suivante.

Il soutenait déjà que tout gouvernement démocratique « viable » faisait face à de graves obstacles dans des sociétés où s'expriment clairement des différences (discernables) raciales, linguistiques, religieuses, etc..⁴²

Mais il n'avait parlé que d'accommodation, et pas encore de démocratie consensuelle « consociational democracy ». C'est en 1969 qu'il va le faire dans un article dans *World Politics*⁴³.

Les propositions de Lijphart sont devenues à la mode à la lumière de conflits tels que celui du Rwanda ou encore du Liban, bien que ce dernier pays ait connu une première guerre civile dès 1958

Lijphart éclaircit sa problématique dans son ouvrage publié en 1977, *Democracy in Plural Societies*⁴⁴, où il propose un certain nombre de

⁴¹ ArendLijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands* (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 2.

⁴² "that viable democratic government faces grave obstacles in Societies with clearly discernible racial, linguistic, and religious differences", p.3

⁴³ ArendLijphart, "Consociational Democracy," *World Politics* 21, janvier 1969

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

conditions qui pourraient soutenir l'établissement d'un système politique stable dans des sociétés trop marquées par les clivages dont nous avons parlé plus haut.

Il est clair, depuis le cas de l'ex-Yougoslavie, que la transition dans des sociétés gravement marquées par des différences ethniques, religieuses ou linguistiques- bien que ces dernières soient à mon avis non moins pathogènes – peuvent non seulement aboutir à un réarrangement suite à une guerre civile, mais bien plus à un démembrement de l'Etat.

Et, à mon avis, les sociétés où l'Etat s'est effondré, telles que le Centre Afrique, le Yémen, l'Irak, la Libye, l'Afghanistan, et d'autres sont plus concernées par les propositions de Lijphart que par les études comparatives faites par Almond, qui fut un précurseur, ou bienencore.

6- Stratégies de violence⁴⁵

Deux stratégies importantes de violence ont tendance à se produire au sein d'un processus plus large de négociation, selon Perry Mars:

Tout d'abord, la violence politique est définie généralement comme un moyen de tester la légitimité du pouvoir politique. La violence politique, à la différence des violences « privées », tend à accroître le risque et les coûts pour la société, au-delà des limites acceptables puisque, quelque part,

⁴⁴Lijphart. Arend, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven, 1977, Yale University Press. Ont suivi d'autres travaux à dimension comparative, et sur la même thématique ; voir **Arend Lijphart**, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven, 1977, Yale University Press. Ont suivi d'autres travaux à dimension comparative, et sur la même thématique ; voir Lijphart, *Patterns of Democracy*, Yale University Press, 1999; *Thinking about Democracy : power sharing and majority rule in theory and practice*, Ed. Routledge, New York, 2008

⁴⁵Nous aurions pu utiliser ouvrage collectif dirigé par Baudouin Dupret, *Dimensions sociales de la violence politique; perspectives comparatistes et paradigme égyptien*, Le Caire, Ed du CEDEJ, 1994. Dans cet ouvrage, il y a des contributions qui tentent de définir la violence politique dans toutes ses acceptions, notamment celles de Jean Leca, Ali Leila, B. Dupret, Qadri Hifni, ... Cependant, notre propos n'était pas la définition de la violence mais son lien avec la transition politique

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

elle tend à changer les systèmes des normes sociales elles-mêmes, et que le système entend, au contraire protéger⁴⁶.

On suppose que, d'une manière générale, avant que la violence proprement dite soit le seul outil de « négociation », des négociations autrement plus apaisées s'engagent. En fait, on distingue plusieurs formes de violences, avec divers objectifs.

Il existe aussi divers degrés dans l'expression de la désapprobation du système : ces degrés peuvent aller de la simple grève, à la guerre civile, en passant par les marches, les sit-in, les guérillas, etc.. ; le haut de l'échelle étant celui de la guerre civile⁴⁷.

La première vise à renforcer la position des acteurs clés dans les négociations sur la transformation de l'État,

La seconde tend complètement à la rupture et à la destruction des tentatives de négociation, soit pour retourner dans le passé autoritaire ou de créer un nouvel état par une révolution violente.

Dans un Etat autoritaire, la possibilité d'une action politique collective et ses chances de succès sont faibles, et les coûts élevés.

Dans un Etat démocratique, la possibilité d'une action collective pacifique et ses probabilités de réussites sont plus élevées que pour l'action violente.

Dans l'état intermédiaire de transition, où il existe de plus forts enjeux pour les acteurs politiques, la probabilité de succès de l'action par des moyens pacifiques est faible.

Quatre propositions centrales sur la façon dont les différents acteurs peuvent employer et/ ou être affectés par la violence dans le cadre du

⁴⁶ Cf. Nieberg, H.L., "Violence Law and Informal Polity", Journal of Conflict Resolution, Vol. XII, No. 2, June 1969, in Perry Mars, « The Nature of political Violence », in Social and Economic Studies, Vol. 24, No. 2, jun 1975, p.227

⁴⁷ Cf. Perry Mars, op. cit., pp.229-231

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

processus de négociation peuvent être émises, cette fois-ci, selon une étude aussi sérieuse, faite par Jacqueline M. Klopp et Elke Zuern⁴⁸:

-Tout d'abord, les durs du régime en place peuvent employer la violence pour saper, voire écraser, les acteurs de l'opposition et tenter de faire dérailler toute réforme ou processus de libéralisation. Les plus tolérants dans le gouvernement peuvent ne pas approuver, mais peuvent encore bénéficier de cette violence dans les négociations.

-Deuxièmement, les acteurs de l'opposition modérée utilisent des manifestations pour tester les promesses de libéralisation du régime et pour mobiliser un soutien national et international pour la poursuite des réformes. Si les actions de l'oppositions ont pacifiques, mais se heurtent à la violence d'Etat, ceci peut renforcer cette opposition.

-Troisièmement, l'usage de la violence par les conservateurs contre les acteurs de l'opposition et les civils qui les supportent peut renforcer la position des plus tolérants, si les purs et durs n'ont pas éliminé leurs adversaires ; la menace d'une guerre civile à grande échelle peut soit mener davantage d'acteurs à appuyer les réformes des plus tolérants, soit donner carte blanche aux plus durs pour une répression plus systématique de l'opposition.

-Quatrièmement, les rivalités locales entre les acteurs appartenant à des oppositions concurrentes peuvent être utilisées pour alimenter les conflits et tenter d'affaiblir leurs concurrents respectifs.

7. Violence et qualité de la démocratie :

Les résultats suggèrent que des conflits violents, au cours d'une transition démocratique ont des effets négatifs persistants sur la qualité des démocraties émergentes. Les institutions démocratiques qui en sortent sont incomplètes, et la tentation de répression persiste.

⁴⁸ Jacqueline M. Klopp and Elke Zuern, «The Politics of Violence in Democratization: Lessons from Kenya and South Africa », in Comparative Politics, Vol. 39, No. 2 (Jan., 2007), pp. 127-146 ;voir pp.129-130

«Transitions démocratiques»

et violence: une revue de la littérature Abdelmalek El Ouazzani

Les institutions, elles-mêmes, sont un produit du processus de négociation ;elles ne peuvent pas expliquer le changement mais sont plutôt un indicateur de celui-ci. Une fois en place, ces institutions peuvent, si elles sont efficaces, aider à structurer l'environnement de négociation, de renforcer un climat de confiance dans l'Etat et réduire le risque d'une escalade de nouvelles violences. Ce sont autant de questions auxquelles nous invitent les chercheurs ci-dessus cités.

En guise de conclusion, certaines questions nous semblent intéressantes à reposer, du fait qu'elles l'ont été dès les premières réflexions sur la démocratie dans les pays en développement.

Y a-t-il des déterminants de la démocratie ? La question est posée malgré son ancienneté. Ni les études développementalistes (dans toutes leurs variantes), ni les études culturalistes, ni celles qui les ont contestées n'ont apporté de réponse à l'échec de la démocratisation dans de nombreuses régions du monde (principalement l'Afrique et le monde arabe).

La démocratie est-elle possible dans une société aux ressources rares et socialement déséquilibrée ?

Si la culture démocratique fait défaut dans l'histoire d'une nation, peut-elle se contenter d'un partage du pouvoir, sans accès égal aux dites ressources, et espérer faire perdurer la stabilité de son Etat ?

La violence est parait-il liée, aux yeux de certains chercheurs, aux transitions politiques de manière quasi ombilicale. Si cela est confirmé dans de très nombreux cas (Irak, Syrie, Yémen, Libye, ex-Yougoslavie, Roumanie, etc), comment expliquer alors qu'elle se soit passée de manière pacifique en Europe centrale (Hongrie, Tchécoslovaquie, pays baltes,...)?

Comment faire qu'un Etat perde sans violence lorsque les clivages se font autour de la nature même de cet Etat (vision islamiste/ vision laïque)? Quel système politique serait le plus apte à faire la synthèse et à être regardé comme légitime par les deux ?

The Constitutional Protection of Fundamental Rights during State of Exception

Hicham Khalfadir

1- Introduction

If the state has the duty to protect fundamental Rights and promote it, the integration of human rights norms into its own legal system, and especially its constitution, is the first step to fulfill this moral duty. Why the constitution? Simply because it represents the supremacy of the legal system, the comprehensive Regulation which regulates the Public Power⁴⁹ and all the values and principles on which society exists.

In the Moroccan context, the constitutional recognition of Human Rights norms has emerged since the first constitution in 1962. This is reinforced, despite the contradiction between the theoretical level and practice at this stage⁵⁰, by the different Moroccan's constitutions⁵¹, most recently the 2011 Constitution which represents a new mutation in the Moroccan constitutional history. The study of the 2011 constitution shows, with no doubt, that this constitution represents the state's will to protect and promote Human rights, especially that it contains, unlike the other constitutions, a variety of rights and freedoms, from natural rights⁵², to civil and political rights⁵³, to economic, social and cultural rights⁵⁴. More than that, the 2011 constitution contains for the first time many principles that

⁴⁹ For more expansion see: Hicham Khalfadir (October 2017), the constitutional institution in the 2011 Constitution, Jochen Lobah and Hamza Tayebi (Ed), Trajectories of Change in Post-2011 Mena: Challenges and Prospects Edited by, Published by Hanns Seidel Foundation..

⁵⁰ This stage has been characterized by human rights violations, because of the fierce conflict between the Monarchy and the opposition.

⁵¹ The 1970 Constitution, the 1972 Constitution, the 1992 Constitution, and the 1996 Constitution.

⁵² Such as: the right to life (art 20), the protection from torture and inhuman or degrading treatment (art 22), personal freedom (art 23), and others.

⁵³ Such as: freedom of thought, of opinion and of expression (art 25), the right to information (art 27), freedom of the press (art 28), freedom of reunion (art 29); and others.

⁵⁴ Such as: right to healthcare, right to social protection, right to education, right to decent housing (art 31).

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

were absent in the previous Constitutions, such as the principle of separation of powers, the parliamentary ownership system (art1), the recognition of the judiciary as an independent authority(art107) and the rule of law (the preamble).

If all these elements and principles are present, then we'll be able to speak about the achievement of constitutionalism. Constitutions with these characteristics rule out any absolute or arbitrary power of man over man. By submitting all government actions to rules, a constitution makes the use of public power predictable and enables the governed to anticipate government behavior vis-à-vis themselves and allows them to face government agents without fear. A constitution provides a consensual basis for persons and groups with different opinions and interests to resolve their disputes in a civilized manner and enables peaceful transition of power. Under favorable conditions the constitution can even contribute to the integration of society, its development and its stability⁵⁵. Thus the constitution is considered as “a body of meta-norms, those higher order legal rules-and principles that specify how all other legal norms are to be produced, applied, enforced and interpreted”⁵⁶.

All these principles and others represent in other words “the objectives of the Constitution” called « constitutionalism » which refers to the constitutional design, the identification of authorities, the distribution of powers, the separation of power, the fundamental rights and the rule of law. In other words “constitutionalism” refers to the commitment, on the part of any given political community, to accept the legitimacy of the political system and to be governed by constitutional rules and principles⁵⁷ that determine who rule, how and for what purposes. In the same context, the Oxford English Dictionary (OED) refers to constitutionalism as an attitude

⁵⁵ See: Dieter Grimm (Mai 2012), Types of Constitutions, Michel Rosenfield and Andras Sajo (Ed), the Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, Edited by, Oxford University Press, P 104.

⁵⁶ See: Alec Stone Sweet (2008), Constitutionalism, Rights, and Judicial Power, Faculty Scholarship Series, Paper 77, 2008, P 219.

URL: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/77

⁵⁷ See: Alec Stone Sweet, Constitutionalism, Rights, and Judicial Power, Ibid, P 219.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

or disposition - "adherence to constitutional principles"⁵⁸, and "adherence to a constitutional system of government"⁵⁹. Also, by using the terms of Carl Friedrich, constitutionalism refers to "limited Government", it's a situation in which the constitution effectively restrains those who control the coercive instruments of the State⁶⁰. On the other hand, by using the word of "fundamental rights", I'll refer to several rights and liberties contained in the constitution.

The aim of this paper is to explore the constitutional principles (the separation of powers, the rule of law, the recognition of fundamental rights and the judicial review) by exploring their functions at the level of the promotion of democracy and the protection of fundamental rights in exceptional/emergency circumstances. The problematic of this paper is related to the ability or inability of the 2011 Constitution to protect fundamental rights during exceptional circumstances. In this context, the hypothesis of this paper is to explore the inability /the weakness of the 2011 Constitution to achieve a genuine constitutional protection of fundamental rights during exceptional circumstances.

To this end, I'll divide this paper into two axes : **The first** will focus on the constitutional principles that serve to protect the fundamental rights. **The second** will discuss the application of these principles to explore "*the inability*" and "*the weakness*" of the constitutional framework in the promotion of democracy and the protection of fundamental rights during exceptional circumstances.

2- Constitutionalism in the 2011 Constitution:

If constitutionalism represents set of constitutional principles that aim to protect and promote fundamental rights, it refers basically to the recognition of human rights norms (2.1), the Rule of Law (2.2), the Separation of Powers (2.3) and to the Judicial Review (2.4).

⁵⁸ See: Jeremy Waldron (May 2012), Constitutionalism – a Skeptical View, New York School of Law, Public Law Research Paper No. 10-87, P 3.

⁵⁹ <https://en.oxforddictionaries.com/definition/constitutionalism>

⁶⁰ See: Alec Stone Sweet, Ibid, P 219.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

2.1 - The Recognition of Human Rights Norms:

The constitutional recognition of human rights norms is the first important step protecting the rights of citizens at the level of the national legal system. This recognition serves two purposes: the **first**, it helps to guarantee the rights and freedoms of individuals vis-a-vis the State. **Secondly**, it imposes restrictions on state authorities which must act according to the Constitution.

In this context, the fundamental rights derive its importance from the place that the International Law (IL) occupies in the Constitution, simply because the IL is one of the basic sources of human rights law. In the Moroccan context, the International Human Rights Law (IHRL) and International Humanitarian Law (IHL) occupy a special place in the Constitutional Construction of 2011. Thus the Preamble of the Constitution stipulates that:

“...the Kingdom of Morocco..., affirms its attachment to the Rights of Man such as they are universally recognized,...”, and “To protect and to promote the mechanisms [dispositifs] of the Rights of Man and of international humanitarian law ...”, as well as “To comply with [accorder] the international conventions duly ratified by it, ..., and on the publication of these conventions, [their] primacy over the internal law of the country,...”

Consequently, the 2011 Constitution recognizes explicitly the importance of the IHRL and the IHL, or what I refer to it by the term of “**the International Constitution of Human Rights**” (ICHR). This idea is confirmed by the Part Number 2 of the 2011 Constitution, entitled: “*Fundamental Rights and Freedoms*” which contains several rights and freedoms as they are recognized in the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) of 1948 and the two International covenants of 1966: the international covenant on Civil and Political Rights (IPCPR) and the international covenant on Economic, Social and Cultural Rights (IPESCR). Thus, we find the Rights of the first generation (civil and political Rights), the Rights of the second generation (Eco, soc and Cult rights), as

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

well as the Rights of the 3rd generation or the new Rights such as the right to peace, right to environment and the right to development.

In return, despite the constitutional recognition of Human Rights as it is Universally recognized, the Moroccan Constitutional Law (MCL) allows putting limitation on certain fundamental rights for reasons related to the national security, public order and the private life of persons (art 27), or for regulatory reasons requiring legislative intervention to regulate the enjoyment of fundamental rights (such as the articles 29, 28 and 35). These provisions lead to the redefinition of constitutional rights. The purpose of this process is to maintain public order and to achieve the requirements of collective and shared living.

In all cases, if the Constitution allows the Parliament to intervene to redefine the rights and freedoms, it doesn't justify the violation of these norms. On the contrary, it requires provisions that help to protect fundamental rights at the level of the legal texts promulgated by the Parliament.

1.2 -The Principle of the Rule of Law:

Among the principles that characterize constitutionalism, there is the principle of "the rule of law". It has a strong presence in legal theory, in traditions and branches of political theory because it contains several ideas (including constitutionalism, due process, legality, justice and sovereignty) that help to restrained the power of government⁶¹.

The rule of law requires respect for the constitution. This means that government, although it exercises its functions under what they call law, this law might fail in some ways to be in accordance with the term of "rule of law"⁶². Only through the conformity of law with the constitution, the law appears as a mechanism of organization of the state and achievement of its objectives. Thus, the rule of law seems like a state in which the actions of

⁶¹ See: Martin Krygier: Rule of Law, the Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, Ibid, P 233.

⁶²Ibid, P 234.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

executive are subject to the respect of the rule of law⁶³. In other words, the rule of law can be defined as the submission of the state to the law. It would be, somehow, the government of laws, not of men⁶⁴. Consequently, the promotion and strengthening of the rule of law an important element that helps to the maintenance of peace and security, it is the essence of the modern democratic State⁶⁵ in which people can guarantee the enjoyment of their fundamental rights under any situations.

To this end, the 2011 Constitution recognized the principle of the rule of law through several of provisions. In this context the preamble of the 2011 constitution states that:

“...the Kingdom of Morocco resolutely purses the process of consolidation and of reinforcement of a modern State governed...by law...”

Also the article 6 provides that

“The law is the supreme expression of the will of the Nation. All, physical or moral persons, and including the public powers, are equal before it and held to submit themselves to it...The principles of constitutionality, of the hierarchy and of the obligation of publication of juridical norms[,] are affirmed...”

According to these constitutional provisions, state bodies must act in accordance with the Charter of the Land. Therefore any laws or policies or procedures that are inconsistent with the Charter are invalid. All the constitutional provisions have to be respected not only by the state organs but also by all members of society. Thus, the government’s actions must be conforming to all the constitutional norms and values. This condition indicates the principle of the hierarchy of laws where the constitution –as a supreme law– is at the top of the pyramid⁶⁶.

⁶³ Voir: Jean Rivero (1957), L’Etat moderne peut-il être encore un Etat de droit ?, des Annales de la Faculté de droit de Liège des Annales de la Faculté de droit de Liège, P 69.

⁶⁴ Voir: Jean Yves-Carlier (Mars 1992) de l’Etat de droit a l’état des droits, Journal des procès N 213 – 20, P 39.

⁶⁵ See: the first paragraph of the preamble of the 2011 Constitution.

⁶⁶ See: Khalfadir Hicham : the constitutional Institution in the 2011 constitution, Ibid, P 47.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

On the other hand, scholars distinguish between three forms of rule of law, as follows:

1.2.1 The institutional Model:

It's the model where the rule of law can be regarded as inhering in particular features of legal institutions. According to Albert Dicey⁶⁷, the rule of law depends on three characteristics: **the first** is a system of government which excludes the exercise by persons in authority of wide, arbitrary, or discretionary powers of constraint. **The second** is universal subjection to the ordinary law of the realm and amenable to the jurisdiction of the ordinary tribunals. **The third** is a system whereby the general principles of the constitution are developed by giving rights to the private persons in particular cases brought before the courts⁶⁸.

1.2.2 Rule-based form:

Among the pioneers of this approach is the legal philosophers who tend to focus on more abstract features of legal orders than did Dicey⁶⁹. Particularly prominent have been certain formal characteristics of legal rules, which H. L. A. Hart⁷⁰ called "principles of legality", and Lon Fuller⁷¹ describes as the "internal morality of law". According to Fuller, the internal morality of law requires that it be expressed in general rules, rather than simply ad hoc pronouncements⁷².

1.2.3 Procedural form:

This form focuses primarily on the formal qualities of the messages legal institutions send out to citizens. However, law also draws citizens in, whether it is police picking them up on the street, or when they come in to courts and other official institutions to do combat with other citizens or with

⁶⁷ (1835-1922) a British jurist, constitutional law theorist.

⁶⁸ See: Martin Krygier : Rule of Law, The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, Ibid, P 235.

⁶⁹ For more expansion see :Martin Krygier, Rule of Law, Ibid, P 237.

⁷⁰ A British legal philosopher and a major figure in political and legal philosophy.

⁷¹ A noted legal philosopher, who criticized legal positivism and defended a secular and procedural form of natural law theory.

⁷² Ibid.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

the state. How the law treats them at such points, where other means of resolving differences have not prevailed and the stakes are therefore often high, as a particular concern of many legal traditions⁷³.

Now it is clear that rule of law does not depend on the activation of the provisions of the law, but on the ways of its application and the ways by which the institutions of the State treat citizens and protect their fundamental rights.

2.3 - The Principle of Separation of Powers:

One of the most important constitutional principles of democratic countries is the “separation of powers”. Since the writings of Montesquieu, separation of the legislative, executive and judicial powers is deemed very important to avoid violations and abuses by the holders of these authorities. This explains why this principle exerted has a strong influence on many constitutional systems around the world.

Thus, to protect fundamental rights, the functions of the State must be separated and entrusted to separate organs. This doesn't mean that these powers must be strictly independent of one another but it must be based on the collaboration. So to obtain an effective constitutional protection of fundamental rights, the constitution must provide mechanisms of checks and balances to avoid intense and brutal between authorities invested with these functions, only then the arbitrariness will be curbed⁷⁴.

In the Moroccan context, since the adoption of the 2011 constitution - where the principle of the separation of powers was constitutionalized⁷⁵ -, the principle of separation of power becomes so much part of our political – constitutional culture especially that the old constitutions (since the 1962 constitution until the 1996 Constitution) didn't recognized this principle. According to the 1st article of the constitution “*The constitutional regime of the Kingdom is founded on the separation, the balance and the*

⁷³ Ibid, P 239.

⁷⁴ Voir: Jean Philippe Feldman (4/2008) le constitutionnalisme selon Benjamin Constant, revue française de droit constitutionnel N 76, P 676.

⁷⁵ to incorporate in a constitution.

The Constitutional Protection of Fundamental Rights during State of Exception Hicham Khalfadiri.

collaboration of the powers, as well as on participative democracy of [the] citizen, and the principles of good governance and of the correlation between the responsibility for and the rendering of accounts.”

The first step here is to strictly define the limits of the State before considering the question of its attributions. For that, all the constitutions, or at least the majority of them, refer to a single article which concerns the roles and the competences of the state. In the Moroccan context, the functions and the roles of Moroccan state are mentioned in the preamble of the constitution which provides that:

“...the Kingdom of Morocco {a} united state,...reaffirms that which follows and commits itself:

• *To protect and to promote the mechanisms [dispositifs] of the Rights of Man and of international humanitarian law and to contribute to their development within their indivisibility and their universality”*

This constitutional provision represents one of the most important functions of the Moroccan State. The importance of these functions derives from the recognition of human rights as they are recognized in the 2011 constitution. Thus, the principle of separation of powers or “the system of checks and balances” was based on the same goals and assumptions that supposed the recognition of human rights. Without a well-functioning of this system, decisions became less than rational and less guided by reason than by passion⁷⁶, and that may lead to violate one of the fundamental functions of the State. Once the powers are separated, where the State organs are separated and acting independently, the judiciary plays an active role in the protection of fundamental rights.

2.4 -The Judicial Review, the Constitutional Court:

Efficient impartial and independent judiciaries are the cornerstone of any functioning system of democratic checks and balances. They are the means by which powerful interests are restrained and subjected to the law of

⁷⁶ See: Roberto Gargarella: the Constitution and Justice, the Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, Ibid, P 341.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

the land⁷⁷. They guarantee that all individuals, irrespective of their backgrounds, are treated equally before those laws⁷⁸, as they offer effective judicial protection to Human Rights Norms, and therefore, individuals effectively have access to courts to protect their rights and interests.

Once political system decides to live under the Constitution, the problem of guaranteeing the supremacy of the Constitution over other laws arises. To overcome this problem, the Constitution must establish a system of “constitutional review” which helps to assess legality of all other legal norms⁷⁹. A right might be conceived as more or less absolute; when an act of government violates the right, that act is unconstitutional, the right, being hierarchically superior, trumps any norm in conflict with it. The right might also be conceived as relative values, to be balanced against other constitutional values including State purposes, the Constitution grants powers to State institutions to do certain things, these purposes rise to constitutional status⁸⁰.

Sir William Blackstone⁸¹ employed the adjective ‘unconstitutional’ to refer to egregious transgressions of the public trust. He admitted that some transgressions could be so egregious. Consequently, He suggests that laws passed by Parliament could be declared null and void by judges citing the higher law⁸². Whenever a particular statute contravenes the Constitution, it will be the duty of all authorities to adhere to the latter and disregard the former, where the Constitution is superior to any or all the individuals, even to the Legislature and of which the Judges are the guardians and protectors⁸³.

⁷⁷ See: Report by the Secretary General of the Council of Europe (April 2017), State of democracy, human rights and the rule of law, , Council of Europe, P 15.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ See: Alec Stone Sweet: Constitutionalism, Rights, and Judicial Power, Ibid, P 222.

⁸⁰ Ibid, P 221.

⁸¹ (1723-1780) English Jurist,

⁸² See: Stephen Holmes: Constitutions and Constitutionalism, the Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, Ibid, P 212.

⁸³ See: Stephen Holmes: Constitutions and Constitutionalism, Ibid, P 212.

The Constitutional Protection of Fundamental Rights during State of Exception Hicham Khalfadir.

In front of this situation, it is necessary to have a body responsible for constitutional justice, called, in the Moroccan context, the Constitutional Court (CC). The CC exercises a supervisory role on the executive and legislative authorities. It has the duty to declare null and void all legislative acts contrary to the manifest tenor of the Constitution. According to the article 132 of the Constitution, the CC examines the constitutionality of laws, where two forms of control can be distinguished: the first is the direct constitutional review where the court could control directly the constitutionality of the organic laws without being deferred by the political authorities. The second form is linked to **ordinary laws** where the judicial review depends on a referral from these political authorities⁸⁴.

This review allows the CC to control the constitutionality of different legislations with the Constitution, despite the problem that arises regarding the second form related to the ordinary laws. If the Constitution allows the CC to control the constitutionality of organic laws without the need to a referral from political authorities, the second form requires a political referral. That proves that the CC does not exercise this function in an automatic manner. This situation may affect the principle of constitutionality, the value and the status of the Constitution.

To overcome this situation, the article 133 of the Constitution provides that *“the (CC) is competent to take cognizance of a pleading (exception) of unconstitutionality raised in the course of a process, when it’s maintained by one of the parties that the law on which the issue of the litigation depends, infringes the rights and freedoms guaranteed by the Constitution.”* Nevertheless, according to the organic law on the constitutionality of law, the CC examines ‘*indirectly*’ the unconstitutional requirement because it depends on the ‘mediation’ of the Court of Cassation

⁸⁴ According to article 132 of the constitution, the political authorities are:

- The King.
- the Head of Government.
- the President of the Chamber of Representatives.
- the President of the Chamber of Councilors.
- one-fifth of the members of the Chamber of Representatives.
- or forty members of the Chamber of Councilors.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

(la court de cassation). This means that there is no direct recourse to the Constitutional Judge, especially if we exclude election litigation where litigants have direct access to the constitutional judge.

This situation may affect the functions of the CC, especially as a protector or a guardian of the Constitution⁸⁵. Faced with this situation, the court's mandate must be strengthened by allowing the Court to control directly the constitutionality of laws without the need for referral from the political authorities and this will improve the rule of law.

After studying the principles of Constitutionalism which help to protect fundamental rights in "normal situations", I'll highlight the application of these principles, especially if the State faces emergency/dangerous circumstances as follows.

3- Constitutionalism and State of Exception:

At the heart of IHRL lies a practical challenge intertwined with a theoretical problem. The practical challenge is that the most grave and systematic human rights abuses occur during public emergencies, when State employs extraordinary powers to address threats to public order. To deal with this challenge, the majority of the Constitutions permit States to declare state of emergency/exception, although such a statement would undoubtedly cause prejudice to constitutional order and common law, since it:

- Causes the attachment of rights and freedoms.
- Provoking redistribution and the organization of powers.
- Causing the suspension of the normal legal order.
- Affects the rule of law and democratic control.

All of these elements cause unevenly the violation of fundamental rights recognized by the Constitution. Consequently, state of exception/emergency may play a unique role in constitutional practice and

⁸⁵ Among the problems we find also that the justices of the Constitutional Court are appointed by the Monarchy and both Houses of Parliament, reflecting the politicized nature of the CC.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

theory; it affects all the principles enshrined in the Constitution (Constitutionalism). It relates to the situation in which the State faces a serious crisis requires the use of exceptional powers to confront the threat and deal with it.

In this context, the article 59 of the Moroccan Constitution, which represents the legal framework of the state of exception, follows “the executive approach” which delegates to the Monarchy (the Royal Executive Power) the authority to decide on whether there is an emergency and how best to respond to the emergency. This article states that:

“When the integrity of the National territory is threatened or [in case] that events are produced which obstruct the regular functioning of the constitutional institutions, the King can, after having consulted the Head of Government, the President of the Chamber of Representatives, the President of the Chamber of Councilors, as well as the President of the Constitutional Court, and addressing a message to the Nation, proclaim by Dahir (Royal Decree) the state of exception. By this act, the King is enabled [habilité] to take the measures that the defense of the territorial integrity imposes and to return, in the least time, to the normal functioning of the constitutional institutions.

The Parliament may not be dissolved during the exercise of exceptional powers.

The fundamental rights and freedoms provided by this Constitution remain guaranteed.

The state of exception is terminated in the same forms as its proclamation, once the conditions which have justified it do not exist.”

Regardless of substantive and nominal conditions that must be achieved to declare a state of exception, I’ll focus, as indicated in the introduction, on the subject of constitutionalism in its relation with the declaration of the state of exception and the exercise of the exceptional powers.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

According to the first paragraph of the article 59, the Monarchy has the right to declare the state of exception by a Royal Decree (Dahir) after consulting the Head of Government, the Presidents of two Houses of Parliament and the President of the CC. Although the consultative nature of these requirements, they impose the “***symbolic democratic dimension***” on the declaration, especially that the opinions of these authorities do not limit the King’s discretion. This is confirmed by the fact that the constitution doesn’t provide any powers to these authorities during the state of exception and doesn’t confer any power to these authorities with regard to the application of exceptional regulations. More than that, the declaration of state of exception entails the reorganization and redistribution of powers which clearly undermines the system of separation of powers provided in the 1st article of the Constitution.

If the article 59 allows the Monarchy to declare a state of exception and to exercise the exceptional authorities, this means that there is a shift at the level of the principles of the Constitution that affects undoubtedly the constitutional protection of fundamental rights. Thus, the state of exception causes the transition from a system characterized by a “***multiplicity powers***”, where there is legislative, executive and judicial power, to a system characterized by a “***unilateral power***” where the Monarchy exercises executive and legislative powers. In other words, the state of exception causes the transition from a system based on the “*separation of power*” to a system in which one authority exercises all the powers. Moreover, the state of exception defies the rule of law. If the rule of law prevails, at minimum public institutions that decides disputes impartially and non-arbitrarily according to pre-established legal principles⁸⁶, the legislative model of the state of exception in the Moroccan constitutional law allows the Monarchy to exercise legislative power through a Royal Decree as indicated in the 1st paragraph of the article 59 that states that:

⁸⁶See: Evan J. Criddle& Evan Fox-Decent (2012) Human Rights, Emergency, and the Rule of Law, Human Rights Quarterly, Vol.34, P 46.

URL: <http://scholarship.law.wm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2572&context=facpubs>

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

“...the King is enabled [habilité] to take the measures that the defense of the territorial integrity imposes and to return, in the least time, to the normal functioning of the constitutional institutions.”

This means that measures adopted to deal with the exceptional circumstance do not depend on the normal normative method which allows the parliament to intervene, and on the constitutional revision that follows it. On the contrary, the legislative acts of the Monarchy are not subject to any parliamentary discussion, even if the Parliament, according to the second paragraph of the article 59 of the constitution “... may not be dissolved during the exercise of exceptional powers.” Also, the Monarchy acts are not subject to any judicial review whether in normal or exceptional situations. This legislative shift contradicts with the characteristics of the constitutional monarchy, simply because the ability to make and to pass legislation must reside with an elected Parliament.

Furthermore, state of exception imposes serious risks to fundamental rights, especially that dealing with the exceptional circumstances that threaten dangerously the public order require restrictions and limitations on fundamental rights, contrary to the third paragraph of the article 59 that states that “*The fundamental rights and freedoms provided by this Constitution remain guaranteed.*” If the International Human Rights Law (IHRL), especially the International Covenant on the Civic and Political Rights (ICCPR), allows states to derogate from their international human rights obligations⁸⁷ and emphasize that certain rights could not be derogated in emergency situations⁸⁸, it is too exaggerated that the Moroccan

⁸⁷1. In time of public emergency which threatens the life of the nation and the existence of which is officially proclaimed, the States Parties to the present Covenant may take measures derogating from their obligations under the present Covenant to the extent strictly required by the exigencies of the situation, provided that such measures are not inconsistent with their other obligations under international law and do not involve discrimination solely on the ground of race, colour, sex, language, religion or social origin.”

⁸⁸2. No derogation from articles 6, 7, 8 (paragraphs 1 and 2), 11, 15, 16 and 18 may be made under this provision.”

For more expansion see : N. Questiaux special Reporter (27 July 1982), Study of the implications for human rights of recent developments concerning situations known as states of siege or emergency, (No E/CN.4/SUB.2/1982/15), the Commission on Human Rights.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

constitution stipulates that fundamental rights and freedoms could not be derogated during exceptional circumstances, especially that public order is a prerequisite for the enjoyment of fundamental rights.

This situation calls for a new understanding of the state of exception, by the establishment of a new regime of separation of powers, the rule of law and the democratic practice, to achieve the constitutional protection of fundamental rights during state of exception.

Conclusion:

Constitutionalism is the rings of the glory of a constitutional promise, especially that the Kingdom of Morocco still at the beginning of the process of reform and democratization. The rule of law, separation of powers, human rights and the independent of the judiciary, are not just a normative theory about the forms and procedures of governance; it is about controlling, limiting and restraining the power of the state to guarantee the enjoyment of freedoms. For that purpose our scholars have to give more attention to the constitutional protection of fundamental rights during state of exception, with a view to drafting the Moroccan constitutionalism which is based on:

- *The protection of fundamental rights, and*
- *The respect of human dignity.*

These elements will allow establishing the egalitarian premise that all persons carry an inherent capacity for moral choice, self-respect and dignity; this denotes a shift from feudal subject-hood to real citizenship.

References List

• Hicham Khalfadir (October 2017) the constitutional institution in the 2011 Constitution, Jochen Lobah and Hamza Tayebi (Ed), Trajectories of Change in Post-2011 Mena : Challenges and Prospects, (pp 46 – pp 57), Published by Hanns Seidel Foundation,

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

• State of democracy, human rights and the rule of law (April 2017)
Report by the Secretary General of the Council of Europe, Council of Europe,

• Dieter Grimm (2012) Types of constitutions, Michel Rosenfield and Andras Sajó (Ed), the Oxford handbook of comparative constitutional law, Oxford University Press,

• Martin Krygier (2012) Rule of Law, Michel Rosenfield and Andras Sajó (Ed), the Oxford handbook of comparative constitutional law, Oxford University Press.

• Roberto Gargarella (2012), the Constitution and Justice, Michel Rosenfield and Andras Sajó (Ed), the Oxford handbook of comparative constitutional law, (Eds), Oxford University Press,

• Stephen Holmes (2012), Constitutions and constitutionalism, Michel Rosenfield and Andras Sajó (Ed), the Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law, Oxford University Press,

• Jeremy Waldron (May 1, 2012) Constitutionalism – a Skeptical View, NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 10-87. Available:

https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1722771

• Evan J. Criddle & Evan Fox-Decent (2012) Human Rights, Emergency and the rule of law, retrieved from:

<http://scholarship.law.wm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2572&context=facpubs>

• Alec Stone Sweet (2008) Constitutionalism, Rights, and Judicial Power, Faculty Scholarship Series, Paper 77, retrieved from:

http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/77

• Jean Philippe Feldman (2008) le constitutionnalisme selon Benjamin Constant, revue française de droit constitutionnel No. 76, pp 675 – pp 702.

**The Constitutional Protection of Fundamental Rights
during State of Exception Hicham Khalfadir.**

• Jean Yves-Carlier (1992) de l'Etat de droit a l'état des droits, Journal des procès No. 213 – 20,

• N. Questiaux special Reporter (July 1982), Study of the implications for human rights of recent developments concerning situations known as states of siege or emergency, (E/CN.4/SUB.2/1982/15), Report represented before the Commission on Human Rights.

• The International covenant on Civil and Political Rights of 1966.

• The International covenant on Economic, Social and Cultural Rights of 1966.

• Web: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/constitutionalism>

The Moroccan Constitution of

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice

**Prof. Ilham Bettach
Sultan Moulay Slimane
University, Beni-Mellal
bettach.ilham@gmail.com**

Abstract

One of the characteristics of a liberal democracy is one in which individual liberties are protected against violations from agents of both state and private powers. The Moroccan state as a ‘cautious democracy’ largely provides a set of fundamental principles for this protection of individual liberty and covers almost all human rights contained in the Universal Human Rights Declaration. However, the Constitutional protection of rights (as prescribed in the legislative text) is defined by the legal terms and conditions that govern the limits of the enjoyment of that so-called individual freedom. The restrictions that law imposes upon individuals could only be justifiable in this case within a ‘Contractarian’ ethical framework that strikes a balance between liberty and security. Now, would that by any means violate the individual rights of those Moroccan citizens who shall enjoy their basic rights and total freedoms to which all humans are considered entitled? The state (as a majority rule) has definitely an obligation towards individuals to ensure that their rights are exercised free from coercion. However, would an individual in this case as a member of the body politic accept to adopt the values of the dominant group (that wields political power) and exchanges his/her freedom for security? In this paper, I draw on Social Contract theory to explain the boundaries of an individual right and what can legitimize the authority of the state over that individual and how would a change in the Social Contract as a conceptual tool between “the ruler” & the “ruled” help configure or reconfigure the ideals behind democracy.

Keywords: Body Politic, Individual Liberty, Social Contract, Security, Liberal Democracy

Introduction:

Liberty is often defined as the basic freedom granted to all humans by nature. Taking to its limit liberty implies enjoying freedom which individuals merit with no restrictions or arbitrary exercises of authority to be imposed upon them by the sovereign, the government or the social rule system.⁸⁹ Individuals in general always prefer less repression and thus leaders try to minimize their use of power to maximize citizens' lines of individual freedom. However, this logic might not be accurate when national security is threatened and the state has to step in to protect and secure its citizens from inside and outside threats (Hobbes, 1651). Liberty in this case, becomes more primarily about what individual freedoms a person maintains or surrender with respect to the general peace agreement the ruler and the ruled decide to consider. This critical relationship between the state and individuals simply implies that scales of freedom are optimized based on the conditions that preserve and enhance group security.⁹⁰

Relating to democracy liberty cannot exist without a democratic will to guarantee citizens' inalienable right to uphold equal freedom. The democratic process adheres to the tenets that come with the so called 'expensive freedom' or 'space' embedded in the prevailing democratic cultures. However, democracy can sometimes be used as a justification for limiting liberties that the majority rule decides not to protect or expand. The values of individual freedom might be undermined under democratic standards that strike a balance between civil rights, civil liberties and political rights. In Other words, democracy does not protect rights and freedoms when certain restrictions are imposed within the power of the state to frame the destructive actions of citizens.

In this paper, liberty is explained in relation to the restraints the state imposes upon individuals when collective security is threatened or compromised. The paper further discusses how the state's violation of individual rights in the name of preserving national security can destabilize

⁸⁹ Hobbes defines liberty as the mere "absence of external impediments."

⁹⁰ The sovereign's power ought to be unlimited, enabling him to do anything he believes necessary to secure peace and security for the citizens.

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

the fundamental values of democracy ideals. The paradigm of ‘social contract’ will later serve to provide an in-depth understanding of the relationship between democracy, the state and citizens in the Moroccan context. Social contract theory as outlined by many writers from Plato to modern day researchers is what would provide us with the rationale behind the reasons that legitimize state authority to use executive power against citizens. The consent derived from the governed is further discussed to explain the reasons that legitimize the ruler to claim power in order to protect the social order in a nation. Consequently, democracy will stand here as fundamental to this surrender of individual rights so that Moroccan citizens can obtain the benefits articulated by Plato in ‘Crito’ (360 BC).

I. Liberty, Security & Social Contract: Standards of Understanding in Philosophical Thought

1. Liberty & Security: Towards an Effective Definition of Theoretical Concepts

Now, since the purpose of this paper is to analyze the balance between liberty and security in the Moroccan context, it seems essential to firstly define these two concepts in order to establish a broad consensus on how their relationship is generally understood. Liberty is the ability to live your life the way you want, to behave freely and to exercise your own freedom of will.⁹¹ John Stuart Mill (1859) defined the term as the freedom to act and he also defined it as the absence of coercion. He added that liberty is the freedom to do what one likes, to live as one wishes and not to be tied to laws. In this sense, libertarians like Nozick (1974), argue further that any form of obstruction of liberty either by a coercive authority or any other person is a kind of interference in the individual’s personal space. In general, liberty according to classical liberalism means freedom of an individual from state coercion. Liberalism stresses that individuals have got the right to live according to their wishes provided that their rights do not

⁹¹ People are free when no external obstacle hinders them from doing what they desire to do.

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

infringe on the overall good of the community. Liberalism also suggests that people need to be left alone to act on free will and to take responsibility for their actions.

Liberty could be positive or negative, Isaiah Berlin once said, “Liberty in the negative sense involves an answer to the question: what is the area within which the subject—a person or group of persons—is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?” (1969: 121-2). In this sense, negative liberty seems to be a form of rejection of any supreme power or authority. On the extreme, the concept may be identified with a state of lawlessness. Positive liberty, however; places emphasis on social structures and is related to egalitarianism. In the positive sense, social liberalism asserts that an individual needs to be protected from tyranny and the arbitrary exercise of power. In this realm, social liberalism favors the establishment of a social structure in the form of a state that will be able to provide the necessary protection of individuals’ rights. According to Aristotle (1920), man is a social creature therefore; his life should be regulated by certain social bonds. This entails that liberty in its negative view favors the lack of restraints for an individual while in its positive sense; it permits the existence of a social system that exercises reasonable restraints of individual’s actions.

Security and liberty are closely intertwined; indeed it is the protection of liberty that forms the basis of security. But neither security, nor liberty, are objectively given and fixed. Liberty and security are not given, but are constituted through interaction. This leads to the assumption that agents and structures are mutually constituted. The significance of this ontological premise is that it is impossible to know which influences which, for each is simultaneously influenced by the other. Thus, security and liberty are both better understood and discerned in the framing of political discourses, in other words; the disturbances of the public order impacts on ‘the supposed balance’ between liberty and security and the state encompasses a perception of its social conditions and seeks either to protect its interests or to preserve liberties.

2. Social Contract to Defend Liberties or to Secure the Human?

After discussing liberty and security and how they interact with each other, I will now introduce social contract and explain how it governs relations in a society. In an indicative sense, I find the discussions by Thomas Hobbes (1651), John Locke (1772), and Jean-Jacques Rousseau (1762) to be particularly useful in framing my research concerns, especially in the latitude they offer for the understanding of the collective agreement that informs everyone who accepts to be governed by a higher authority on the rule of law in a given society. According to Hobbes, without society people have unlimited natural freedoms; anyone in the state of nature can do anything he likes but this also means that anyone can do anything he likes to anyone else. Hobbes believed that human beings in a state of nature would behave with cruelty towards one another. Hobbes further argued that people have every right to defend themselves by whatever means necessary in the absence of order. He believed that such a condition would lead to a “war of every man against every man” (Hobbes, 1651). The state of nature according to Hobbes is pre-social and pre-political. To avoid this, individuals jointly agree to a social contract by which they can gain civil rights in return for subjecting themselves to civil law or to political authority. In Hobbes’ formulation, the sovereign creates power and he is not bound by it. The command of the sovereign is what is called ‘law’ and the contract in this case is irrevocable.

Hobbes and Locke considered that man in a primitive state has no political authority or formal restraints on his behavior. Both philosophers believed that such a stateless autonomous condition could not prevail if man was to move beyond a primitive existence. This could only be achieved according to them if man is guided by natural law⁹² that can lead him to a developed social and political life. Hobbes and Locke argued that the state had arisen out of a voluntary agreement, or social contract, made by individuals who recognized that only the establishment of the sovereign’s

⁹² Philosophers and theologians throughout history have differed in their interpretations of natural law, but in theory, natural law is a set of rules inherent in human behavior and human reasoning that governs human conduct.

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

power could safeguard them from the insecurity of the state of nature. In 'the Leviathan' the sovereign would have the responsibility to defend the state. There was no contract between the sovereign and those who appointed him. The only contract was the agreement between the people to appoint somebody they would obey.

Unlike Hobbes, Locke was a believer in the separation of powers. He did not accept absolute monarchy as the best structure for a state. Rather, he believed in the supremacy of the legislature over the monarchy. Locke agreed with Hobbes on the social contract and he said that the proper role of a government was to protect three inalienable natural rights of 'life, liberty and estate' which are given by God. He later identified a fourth right; the right to rebel against unjust laws and their makers. The social contract that Locke proposed is an agreement between the citizens and the ruling government. The government in power must ensure the well-being of the citizen. It must preserve his rights and punish the transgressors of the law. Such a government can be described as a legitimate⁹³ government. An illegitimate government would be the one that would fail to protect the natural rights of its citizens and violate the rights of its subjects. Locke's 'social contract' put an end to the state of nature. The social contract was no more than a surrender of certain rights and powers so that men's rights would remain protected and preserved. In some versions of the social contract theory, there are no rights in the state of nature, only freedoms exist, and it is the contract that creates rights and obligations. In other versions the opposite occurs, the contract imposes restrictions upon individuals who give up their natural rights.

Rousseau's legitimate political authority is derived from a covenant; a social contract forged between the members of society. Rousseau believes that people living in a state of nature come together and agree on certain constraints in order that they might all benefit. For Rousseau, people agree to be governed by an absolute monarch in an exchange of their total protection. Rousseau's social contract theory is meant to overturn the

⁹³ What justifies a particular system of ruling and what is the status of any specific regime.

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

theories of his predecessors, suggesting that no legitimate social contract can be forged in an absolute monarchy. His arguments are diverse, but they rest on the fundamental assertion that in surrendering their liberty to the monarch, people surrender their will and the contract essentially binds them into a community that preserves their rights. For Rousseau, the social contract would help citizens to gain civil freedom that makes them fully human. He strongly disagrees with Hobbes; he believes that no one is strong enough to perpetuate obedience without transforming that strength into a right and obedience into a general duty.

II. Liberty from a Human Right Perspective

The individuals entering the social contract in a given society have their identities and interests formed at a political state in which freedom is conceptualized as a universal commitment. Montesquieu, Rousseau and others who have approached liberty consider that it remains valid despite the historical, social and political circumstances. They further emphasized that the right to liberty should be universally protected. However, the modern doctrine of human rights transforms the idea of this universality inherent from the natural law and questions whether human rights are truly universal and applicable to all people in all times, or are they culturally relative, and depend upon specific contexts. Today, the debate has never ended as to whether there can be such a thing as ‘the universality of human rights’⁹⁴, or whether human rights are culturally relative.

Developing nations offer different conceptions of human rights as they reject standards rooted in liberal traditions. Instead, they have different understanding of rights due to their cultural, political and social traditions. According to cultural relativist these different moralities are meaningless outside of their particular cultural context; that is, one society cannot determine what is good for another society. In other words, if no objective standard exists for judging the acceptability of human rights, then there will be no legitimate basis for condemning the social practices of certain nations. The religious, political and legal practices are what determine the legitimate

⁹⁴ The Universality of the Concept of Human Rights (Henkin, 1989).

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

scope of human rights in a given society because what may deem certain for some cultures such as political participation or equal protection of individuals might be inappropriate for others.

In order to understand the universality of human rights we should see them as equivalent to human nature. According to Donnelly rights are not “benefits & duties,” or “privileges,” but are rather “special entitlements of persons” They are “conceived as naturally inhering in the human person, they are “inalienable, and held by individuals in relation to society” (Donnelly, 1982, p.304-306). For Donnelly, however, “the human nature that grounds human beings” requires a moral order to limit what they can or should achieve in order to reach their full potential through a government that creates proper human rights policies. Therefore, human rights are what human beings proclaim they ought to be in a ‘state of law’.

Now, at the basis of human rights we find the right of all persons to freedom. Human rights designate those freedoms that a human being should have and that a community must ensure through the existence of a democratic system that uses legal instruments. In this sense, human rights go beyond the naturalistic and political conceptions as they integrate the principle of democracy in the justification of specific right claims. Hence, the conception of liberty as a human right is internally linked with the whole construction of rights that constitute democracy ideals (Habermas, 1996).

Habermas argues that one cannot impose human rights as external limitations on state sovereignty and also cannot make human rights instrumental to state sovereignty. Instead there is an internal connection between human rights, including the right to individual liberty, and state-sovereignty. The conceptual link that exists between democracy and human rights allows incorporating a principle or a procedure that accounts for right-holders not to be only subjects but also authors of rights. The democratic justification of a human right norm means that it has the general and reciprocal consent of those who are influenced by the norm. In another sense, the specific meaning and force of human rights is perceived to be the outcome of a political struggle between the ruler and the ruled. Therefore, by upholding the liberty of individuals as the personification of human

dignity and the goal of human rights, the democratic organization of the moral life can either fulfill its mission of preserving social welfare or shake the essential foundations of democracy ideals.

III. Security as a Discourse vs. Security as a practice

The meaning of security is discursively constructed (through the identification of who is threatening who) and is produced and reproduced through social practices. Security as a technique of government enters into the realm of everyday governmental practices through which we define what it means to feel safe and through which we identify and manage those things that we believe to threaten our safety. It is thus deeply tied to our sense of how we ought to be in the world. At the most obvious level then, we can say that security is deeply related to particular assumptions about political life. The label ‘security’ is not simply a reflection of whether an issue is a security issue, but is rather a ‘political choice’ which has specific consequences in terms of how the issue is addressed (Wæver, 1995, p.65). What really defines a security issue is survival: it is “the survival of the unit as a basic political unit-as a sovereign state” (Wæver, 1995, p.53). This definition of security is narrow and fixed, arguing that because of how security is used in the field of practice, it ‘has to be read through the lens of national security’ (1995: 49). Moreover, it is “articulated only from a specific place, in an institutional voice” (Wæver, 1995, p.57).

Following Foucault, we may say that security discourse is part of a broader concern with the operation of power at various levels. Any attempt to understand a given security discourse must deal with the inherited forms of knowledge that might also be said to influence its content. To speak of security in terms of discourse is thus to draw attention to the necessity of examining both its epistemological and ontological foundations. Security therefore, is not simply reducible to the interests of states or their ability to secure their interest (where “interest” is conceived of as some sort of objective calculation based on necessity). Instead, security is tied to the understanding of what it means to be safe and secure, and what particular ideas or things are threatening the secure condition of individuals. Securing human beings can also be considered to be the role of the state, as part of

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

protecting individuals from the state of nature. The existence of states, in general, is justified by the fact that they are supposed to provide security for their citizens. However, states are often a source of insecurity. While the state system is problematic in many ways, the state remains the key ‘factor’ in the security sphere.

In this research the aim is to disrupt common sense understandings of security to explain that security could and perhaps should be constructed differently. Approached in this way, a potential for change involves challenging the naturalized assumptions about security discourse and practice to illustrate the positive considerations in the field of security. Based on this we can say that security means different things to different people in different contexts, and thus in this case security is neither inherently ‘good’ nor ‘bad’. This is to suggest that we can move towards a more positive kind of security practices by understanding how security works to build a more positive construction of security. Consequently, while many critical approaches consider security as a problematic concept, others argue that the concept of security is often positive (e.g. Booth 1991, 2005a, 2007) and that some security constructions are more positive as much as some are negative. This argument works to open up the discussion beyond existing frameworks of fixed conceptions of security and consider a wider range of security constructions with respect to the situated security practices in a given nation.

IV. The Liberty/Security Conflict in the Moroccan Context

Securitization, as closely linked to state sovereignty, is privileged in all the discussions about national security (Koppel, 2017). The security discourse constructs the state as the necessary focus of protection from all the possible threats that could exist in the inside or in the anarchic realm (Campbell, 1998b). *So, what are the things* “that should be rendered secure? And what are the things that are considered ‘bad’ to be labeled security issues? Security, in fact, is not a reflection of whether an issue is a security issue by the state, rather it is a political choice which has specific consequences in terms of how certain issues are approached by the body politic and perceived by the state’s citizens (Wæver, 1995, p. 65). Securing

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

lives, according to Shepherd's 'logic of security' (2015) is essential for any state. So, removing individuals and their interests from the security agenda would be an impossible task. Security⁹⁵ in the case of this research should be understood through the lens of 'Human security' that includes the particularity of individuals' rights. In practice, it is central to all the understandings of the processes and consequences of the so called democracy.

This section presents a clear account of how the Moroccan state frames the language of security and explains further how individual liberty remains a subject of the political debate which suggests that liberty, as a basic constituent of democracy ideals, might be incompatible with the politics of security of a nation (Aradau 2004: 399). In this paper, many issues fall in the grey area between regular political concerns for security and individuals' exercise of liberty. Following the logic of national security, securitization has no fixed meaning or essence. A state can change its political stance on security matters and neglect individual rights where and when rights do not fit within the framework of traumatic events. States can even use different languages of security that rely on nondemocratic procedures. World governments in general adopt threat-defense thinking and state-centered solutions that privilege the sovereign and his position of power. In other words, the dominant voices, according to Matt McDonald, contribute "to the silencing of marginal voices and ignore the way citizens attempt to contest the security practices" (2008: 574). Security in practice is more complex; its usage is undesirable as it involves essentially a negative value. However, it is necessary to engage with security rather than dismiss it and make it more suitable to the aims of citizens' interests.

The systematization of human rights follows the way in which different categories of rights are bearing some specific human needs. There are the rights of a man that belong to the human being and they rise from his specific needs, and there are certain rights which can belong to the states and other institutions. The Human rights of a man can be economic, social (civic), legal and cultural or individual and collective. According to the

⁹⁵ For a contrasting view, see Feuer 1987, e.g. 193.

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

Moroccan Constitution, no one shall be the object of any arbitrary interference in his or her private life. However, the rights established are not usually affirmed. And the degree of the protection of freedoms varies as a consequence of the continuous practice of violating human rights.

In the Moroccan case, the door to liberty is slowly being closed. This is ironic as the process has been going on for years with the government just trying not to shut that door completely to gain the privilege of being called a democratic society. Now, this challenge between civil liberties and the governing regime comes to the surface when liberties were/are still violated using arbitrary arrest and detention⁹⁶. So, a number of rights that are aspects of individuals' autonomy including freedom of expression were/are violated under the excuse of preserving the social order. What we know for sure is that freedoms are curtailed in Moroccan as nearly one thousand people have been arrested since last year for political reasons. Among the prisoners, there are demonstrators from the 'Hirak' movement, others from the 'Jerrada' movement; in fact various people who have taken part in the social movement have been arrested including journalists. Sometimes no proof of imminent risk exist and yet citizens are detained and arrested for simply voicing up their concerns on issues that affect their personal and individual interests.

The Moroccan government keeps the individuals under scrutiny to any bad practice of freedom that could affect its interest even in the virtual space. The exercise of freedom of expression is not allowed in its fullest meaning on Facebook as people were jailed last year over their posts for promoting terrorism over the assassination of Russia's ambassador to Turkey. They were sentenced over comments on Facebook which is already a private space. It seems that Constitutional rights privileges the interest of society over the interest of the individual, however; personal privacy is worth a legal protection as well as there is not such a thing as rights that should be more protected or less protected. Freedom of expression is required in the process of democracy to shape the government's actions.

⁹⁶ The objection however does not turn on an opposition between liberty and security, but on the thought that any regime powerful enough to retrench on private liberties will be, by the same token, a bad bet as regards citizens' security.

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

And in order to keep democracy functional, freedom of expression must be protected not only as an acknowledgement but also as an exercise of that right in practice. I personally argue that freedom of expression should be exercised in its widest possible latitude (be it true or false) as it helps in the pursuit of truth.

Among the principles of liberty is the free exercise of religious practices, which could be considered as perhaps the ultimate reach of individual emancipation. It is religion which provides a mechanism through which individuals can seek to escape the intrusions of the state on matters of personal beliefs, morals, lifestyles, etc. but yet, in Morocco, religion is an issue of a political community. Since, Moroccan Muslims are projected to remain a majority in the country; religious minorities are not allowed to openly practice their faith as they generally receive varying degrees of official restrictions. According to the American International Religious Freedom Report for 2017, the Spanish media reported that the Moroccan Minister of endowments and Islamic affairs used the term “virus” when referring to Christians and Shia Muslims in the country; he also considered them as a threat to the public order.

The Moroccan law allows for the registration of religious groups as associations, however; some minority religious groups reported that the government rejected their registration requests claiming that they were later prohibited to embrace the religion they wanted. Shia known as ‘the silent community’ in the country is reluctant to disclose its religious belief in public. The baha’i community besides to other minority religions are forbidden to practice their faith as they face issues of religious coexistence in the kingdom. This controversy of religious freedom has returned to the front page during the Arab Spring of 2011 when Abdl ilah BenKiran stated “that freedom of religion would be the end of the Emirate of the Believers”. In fact, The Moroccan Constitution does not openly state that freedom of religion is actually prohibited, neither does the law prevent anyone to change his faith but yet, the 220 criminal code punishes whoever shakes a Muslim’s belief. Religion, as a result, when implicated in security issues can become dangerous even destructive to the Moroccan social order as Abdl ilah Benkiran argued.

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

Plenty of things suggest that conflicts with a religious dimension tend to cause costly damages. In fact, religion or belief should not be seen as providing a legitimate reason for conflict, but the public space as conceptualized ought to be 'neutralised' from the influence of a wide range of religions as a means of lessening conflict within the social community. Sometimes, the reaction of the believing majority could be a huge problem. Therefore, religious faith must be in accordance with national standards which societies decide to adopt. Granting religious rights to some can fuel the social tensions and securing the stable religious majority that commands general acceptance of faith would secure the whole state. In other words, a state is required to find the right balance between individual freedom and garnering a peaceful space for the social community.

The manifestation of one's belief in clothing is a fundamental element of the right to religious freedom. Dress code in certain religions like Islam is not a choice but rather an obligation for people to wear. Muslim women for example should wear the clothes that cover almost every part of their bodies except for the face and hands. And similarly many other existing believers in this world have some sort of traditions and faiths about what they have to wear. Others, on the contrary, prefer to dress without any kind of religious pressure. The concept of Hijab is an example of the general rule applicable to Muslim women who are asked to cover their bodies from all men except for their husbands who are required, like other Muslim men, to cover their bodies from navel till the knee.

Speaking of the burqa, if a woman prefers to wear it, she should not be discouraged as this might be considered a sign of Taqwa. The rules on dress are later slightly relaxed when a woman reaches old age and her sexual attractions have faded. Now, even though Islam requires its female adherents to wear the veil in public, this does not oblige them to cover up nor threatens their physical security if they do not comply. God orders Prophet Muhammad to tell women to cover themselves up, but it's unclear whether the Qur'anic text refers to hair only, to certain body parts or to the entire body. So, whether women are supposed to wear the hijab or not is still debatable. Therefore, it is important to stand up for those who *are* forced to cover up against their will.

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

On the other hand, women who choose to wear a hijab can be seen as a big security threat. Wearing a full face veil is no doubt a significant security risk as Morocco seems close to joining the trend towards restricting the burqa. At this level, the ban has been limited to the import, manufacture and marketing of the garment; no official announcement has been issued to outlaw the use of a full body veil. However, Moroccan local authorities claim that the ban is evidently motivated by security reasons. So, if the ban extends to the wearing of the burqa anywhere in public it could definitely violate, in this case, the individual rights of those Moroccan women who dress as they choose as an expression of their religious beliefs.

At an international level, Men disguise themselves as a woman in a burqa to commit their crimes, and women who wear the burqa are sometimes seen as terrorism-related offenders. Thus, facial recognition remains essential to the identification of terror suspects. Political leaders (e.g. Donald Trump) who fear terrorist attacks, especially ones motivated by radical jihadist beliefs argue that people must surrender freedoms to security-state authoritarians. However, liberty lovers around the world claim that the restriction imposed upon individual liberties, as a precondition for public security, would influence the basis of a democratic society and amount to the increase of the sense of the fakery associated with 'faux-democracy'. With the vanishing of citizens' will under the excuse of 'the common body', individuals are entitled to obey under a state of silence. This ultimately leads into their total exclusion in a lawless society which creates a condition in which people are divided into those who obey and those who command.

From a human right standpoint religious liberty includes individual liberty of fasting. The project of human development addressed by the King, includes, most notably, an emphasis on the respect for human rights "as a constant behavior at all levels... and a shared culture" (Royal Address, 10th December 1999). Therefore, the Moroccan authorities should not interfere in individuals' freedom to fast or not fast. But yet, the imposition of religious practices, during daytime in Ramadan seems to go against the wording of King Mohammed VI in 1999 and against the Article 18 of the 2011's Constitution which provides that: "Everyone shall have the right to

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

freedom of thought, conscience and religion” (which includes freedom to believe and to practice or not to practice any religion or even adopt atheistic views). Article 222 of the Moroccan Criminal code states that: “Whoever, while notoriously known for their membership in the Muslim religion, ostensibly breaks the fast in a public place during the time of Ramadan, without grounds permitted by this religion, is punishable by imprisonment of one to six months and a fine from 200 to 500 dirham.” The use of the expression “notoriously known for their membership in the Muslim religion” is vague enough and confusing as this cannot by any means impose religious obligations on individuals.

In Ramadan 2016, two men were sentenced for publicly breaking the religious fast in the city of Zagora. This authoritarianism was senseless since fasting during Ramadan is an act of worship intended for God. So, it would be a meaningful worship once it is driven by a genuine will to obey God’s commandments. Breaking fast during Ramadan is sometimes compelled by social pressure, so people who choose not to fast must appear as if they are fasting, even if they are not. Individuals again as a member of the body politic are supposed to submit to the dictating of the norms of a majority rule for security reasons. Fasting for some people is not considered an act of personal freedom but an assault on Islam; therefore, they can attack those who break their fast in Ramadan. Even though state’s coercion in article 222 is seen as a violation of the principle of religious freedom, its manipulation is still regarded as the ultimate act of preserving common security.

Now, the right to sexual liberty of a person is one of the most fundamental rights as it affects the vital elements of an individual’s physical freedom. The deprivation of this kind of liberty by the state’s control over individuals is illegitimate. Same sex relations are criminalized in Morocco according to Article 489 of the Penal Code which states that: “Any person who commits an unnatural act with a person of the same sex shall be punished by a term of imprisonment of six months to three years and a fine of 200 to 1000 dirham”. Adding to that, women, contrary to men, are supposed to abide by the conservative social norms that do not allow intimate partnership. Women rights are in fact pushed off the agenda by

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

local authorities as they have to deal with other political struggles. Sexual equality like gender equality and homosexuality are claimed by Moroccan fundamentalists to be illegal and against Islamic teachings.

In 2010, the coordinator general of ‘Kifkif’ claimed in an article published by Jeune Afrique that the arrests of Homosexuals are “particularly frequent in the areas where Islamists have a lot of power”. One year later, when the Arab spring reached the country, another article was published by the Associated Press quoted the Ministry of Justice revealing shocking statistics of 81 trials that involved charges of homosexuality. In Morocco, homosexuality is still seen as a taboo and sexual minorities in general are not tolerated by public opinion. Some people even believe that homosexuals are socially unstable and claim that they should undergo psychiatric treatment. In fact, no one has the right to disdain anyone else on the grounds of her or his sexual orientation. Homosexuals, as a vulnerable group, prefer therefore to be silent in this conflict-related environment because of the violence and insecurity they face if they reveal their preference; they can risk social violence including physical and verbal assault. Therefore, protecting this intimate right, which is the most private choice a person can make, would be an embodiment of a principled pluralism which would allow for a more diverse civil public sphere. As a result, democracy is essential to promoting co-existence in the midst of this social/sexual disagreement.

Individual freedom is definitely important but it is not as much important as the security of the common body. The power of the majority rule to generate peace could only make sense when absolute freedom threatens individuals’ lives. In this case, democracy is not seen here as a producer/protector of liberty; instead it is regarded as a mean to secure the individual who has to subject his general will to the ruling majority. The exercise of power can sometimes be democratic or non-democratic depending on whether or not democracy matches certain requirements. The majority rule reigns in every nation and the framework of individual freedom faces a world-wide reduction in an attempt to provide a more widely secure state system. The governments that individuals themselves have chosen to protect their proper social welfare are yet abused by the

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

same governments that violate their pre-existing natural rights recognized under common law. In other words, the government that should reflect the will of the individual is the one that poses a threat to his rights. Adding to that, when the majority rule is displeased by individuals' belief in absolute liberty, it redefines his freedom and invokes democracy to destroy his rights.

Conclusion

Democracy is relative as it is the government which increases or limits its scope of common standards to preserve public peace (Bruno Leoni, 1961). So, Securitization should go beyond the normative narrow agenda, and keeps an open mind as to how security works to provide a meaningful understanding of security construction that fits the criteria of the social commitment/contract agreed upon between the individual and the state. This thinking of security implies that people can be safer rather than governmental institutions becoming more powerful. In other words, securitization allows for the existence of a space where individuals can live with no fear and threat that might interfere over the principles of their social contract with the sovereign; this position taken pushes the balance⁹⁷ in favor of security (Hobbes, 1651). Based on what has been already mentioned, we can say that liberty and security are trade-offs, the more security we get, the less liberty we are going to have (Philip Bobbit, 2008).

In the Moroccan context, the rights of citizens designate all the freedoms that a political system must ensure. They stand at the basis of the social contract established by the government with the consent of the governed ones. The relation between the philosophy of human rights and their practical legal coding seems difficult and in some cases the state incorporate principles which are contrary to justice. Each particular individual can sometimes come to feel the forces of the state when his rights are limited for some reasons. Therefore, we can affirm that fundamental rights are at the basis of democracy and the democratic system promotes, in turn, fundamental rights because the real efficiency of human rights manifests itself in the practice of justice.

⁹⁷ For more sceptical views on the notion of balance, see Ashworth 1998; Waldron 2003; Neocleous 2007.

References:

Aradau, C. (2004). *Security and the Democratic Scene: Desecuritization and Emancipation*, Journal of International Relations and Development, 7(4): 388–413.

Aristotle, Jowett, B., & Davis, H. W. C. (1920). *Aristotle's Politics*. Oxford: At the Clarendon Press: 279-300.

Berlin, I. (1969). Two Concepts of Liberty. In: I. Berlin, ed., *Four Essays on Liberty*, 1st ed. Oxford: Oxford University Press. Available at: https://www.wiso.uni-pd.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_two_conceptsofliberty.pdf: 118-172.

Bobbitt, P. (2008). *Terror and Consent: The Wars for the Twenty-First Century*, Allen Lane, London: (1-180, 350-397, 521-547) 11.

Booth, K. (1999). Three tyrannies, in vol. Tim Dunne, Nicholas J. Wheeler (edit.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge Univ. Press, Cambridge: 29-160.

Bruno, L. (1961). *Freedom and the Law*. New Jersey: D. Van Nostrand: 43-112.

Campbell, D. (1998a) *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, Revised Edition, Minneapolis: University of Minnesota Press: 349-354.

Gibson, J. L., Ivancevich, J. M., & Donnelly, J. H. (1982). *Organizations: Behavior, structure, processes*. Plano, Tex: Business Publications: 290-296.

Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge, Mass: MIT Press: 9-168.

Hobbes, T. (1969). *Leviathan*, 1651. Menston: Scolar P.

Locke, J., & Whiston, J. (1772). *Two treatises of government*. London printed: Reprinted the seventh time by J. Whiston.

Body Politic and Individual Liberty: Intimate Injustice..... Ilham Bettach

McDonald, M. (2008). *Securitization and the Construction of Security*. Available at <http://dx.doi.org/10.1177/1354066108097553>: 4-32

Mill, J. S., John W. Parker and Son, & Savill and Edwards, (1859). *On liberty*. London: John W. Parker and Son, West Strand.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books: 86-103.

Plato. (360 BC) *Crito*. New York: P.F. Collier translated by Benjamin Jowett in 2001.

Rousseau, J.-J. (1968). *The social contract*. Harmondsworth: Penguin.

Shepherd, L. (2015). *Constructing Civil Society: Gender, Power and Legitimacy in United Nations Peacebuilding Discourse*. *European Journal of International Relations* 21(4): 887-910.

Wæver, O. (1995). *Securitization and Desecuritization*. In R. D. Lipschutz (Ed.), *On Security*. Columbia University Press: 46-87.

Biography:

Dr. Bettach is a professor of English and Gender studies at the Sultan Moulay Slimane University, Beni Mellal. She holds a PhD in language, culture, gender, education and society from Mohammed V University, Rabat. She has published a number of writings on gender and global/local dynamics. Among her most recent publications are: “Minorities in Contemporary Morocco: Persecution, Digital ‘Intifada’ and Prospects of Secularization” (2019) and “Gender Identity in Amazigh Textbooks: Teaching Inequality” (2019) funded with support from the European commission and prepared in the framework of the Erasmus+ project on “Gender Studies”.