مجلة
رهانات
Rihanat
مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر عن مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية -مدى-
العدد 25 شتاء 2013

ملف العدد

أفق الديموقراطية ما بعد ثورات الربيع العربي

حوار

مع الأستاذ عبد الإله المنصوري

قيادي بالحزب الاشتراكي الموحد

تحولات الربيع العربي ..
من أجل فهم حقيقة ما جرى

عدد
بحلة جديدة

مجلة
رهانات
Rihanat
مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر عن مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - مدى -
العدد 25 شتاء 2013

رهانات

مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر
عن مركز الدراسات
والأبحاث الإنسانية - مدى -
ملف الصحافة : 45 ص 05
رقم الإيداع القانوني
142-2006

عنوان المراسلة : مركز الدراسات
والأبحاث الإنسانية
29 زنقة عمر السلاوي. الدار البيضاء
الهاتف : 27 42 22 22 05
rihanatmada@gmail. com
العدد 25 خريف 2013

المدير
المختار بنعبدلاوي

رئيس التحرير
أسامة الزكاري
نائب رئيس التحرير
أحمد نضيف

أعضاء هيئة التحرير
المختار بنبعدلاوي
أسامة الزكاري
أحمد نضيف
عبد الكريم جدي
محمد جليد
يوسف كلاخي
حسام هاب

الغلاف والإخراج الفني
كريم تابت

الطبع

طباعة دريم
Dream Impression
Tél. : 05 22 52 88 61

توزيع
سابريس- الدار البيضاء

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها ولا تعكس بالضرورة رأي المجلة.

محتويات العدد

كلمة العدد :

طاذا الدولة المدنية ضرورة آنية؟ 2

ملف العدد :

الديني والسياسي في خطاب الدولة المدنية. قضايا للنقاش

عودة للدرس الافتتاحي للأستاذ التوفيق : ثوابت الحداثة أسامة الزكاري 5
مصطلح السلفية بين الواقع والإعلام محمد عبد الوهاب رفيقي (ابو حفص) 7
الحقل الديني المغربي وتحدي التديّن السلفي منتصر حمادة 11
الدولة المدنية ورهانات التحديث في المجتمعات العربية مراد زوين 16
السلطان السياسي وجدلية المحلي والوطني. أمزيان لحسن 22
النظرية الليبيرالية ومسألة المساواة، جون رولز ضدّ المنفعية ذ. نوفل الحاج لطيف 29

حوار :

مع الأستاذ عبد الإله المنصوري :
تحولات الربيع العربي .. من أجل فهم حقيقة ما جرى حاوره: أسامة الزكاري 48

نصوص إبداعية

جدل قصص عبد الغفور خوى 57

دراسات

تاريخ الزمن الراهن في المدارس التاريخية الأوربية:
المقاربات و الإشكاليات ذ. حسام هاب 58

متابعات

" زمان " .. التاريخ والانزياحات أسامة الزكاري 62

شروط النشر في مجلة رهانات

1. المجلة لا تنشر بحوثا سبق نشرها أو أنها معروضة للنشر في مكان آخر.
2. ضرورة اعتماد الأصول العلمية المتعارف عليها في كتابة الأبحاث و خاصة فيما يتعلق بالتوثيق و الإشارة إلى المصادر و المراجع.
3. يجب ألا يزيد عدد كلمات الدراسة عن 5000 إلى 10000 كلمة بما في ذلك الهوامش.
4. على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية، إلى جانب صورته الشخصية.
5. البحوث و الدراسات التي تقترح هيئة التحرير إجراء تعديلات عليهاأو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

كلمة العدد

لماذا الدولة المدنية ضرورة آنية؟

الدولة المدنية مصطلح محتشم، تستعمله الاسلاموية المعتدلة حتى لا تتهم بتقديم تنازلات تفضي إلى الانحراف عن مرجعيتها، كما لا يبدي اليساريون والليبراليون تحفظا عليه لأنه يمكنهم من تفادي سوء الفهم الذي يحيط بمبدإ الفصل بين الدين والسياسة في العالم العربي، ولأنه لا يمثل تراجعا عن اختياراتهم الأساسية، ويبقى الباب مفتوحا أمام التعدد الفكري والسياسي.

يمثل مفهوم الدولة المدنية أرقى ما استطاع أن يرتقي إليه العقل الإسلاموي فيما يخص تصور الدولة، فهو يتضمن إقرارا بسيادة الشعب، والاحتكام إلى القانون، ضمن هذه الدائرة، يمثل هذا الموقف كذلك قطيعة مع الموقفين السلفي، والإخواني القطبي اللذين يحصران السيادة في "الله"، ويعتبران كل عودة إلى الشعب في مجال التشريع ارتدادا عن حاكمية الشريعة، مع ذلك لا يمكن وضف هذا الموقف بأنه يمثل تراجعا نهائيا عن مسعى إقامة دولة "الخلافة" الذي يتطلع إليه البعض... فهذا المطلب يبقى واردا إذا جاء تعبيرا عن إرادة الشعب، وإذا ظل خاضعا للمقتضيات الديمقراطية.

في الجهة المقابلة، يستجيب مفهوم "الدولة المدنية" للمقتضيات الأساسية للتيارات الليبرالية واليسارية، فهو يتضمن مبادئ سيادة الشعب، وإقرار دولة القانون، إضافة إلى الاعتراف ببعض الحقوق والحريات العامة.

كل هذه العوامل تجعل من هذا المطلب نقطة تقاطع واسعة بين مختلف هذه المكونات، كما تؤسس له كمدخل سياسي ومنطقي لمفهوم: "الكتلة التاريخية" الذي نظر له ودعا إليه الفقيد محمد عابد الجابري منذ نهاية القرن الماضي.

إن القفز على مطلب بناء الكتلة التاريخية هو ما جعل مكاسب الإصلاح السياسي محدودة جدا في المغرب؛ إن بالنسبة لأحزاب المعارضة أو الحكومة، لإنه حولها إلى مجموعة من الترميمات التقنية، الفارغة من أي معنى سياسي.

د. مختار بنعبدلاوي

هكذا أدى حجب المعاني السياسية للإصلاح إلى تحول المقاعد الحكومية والبرلمانية وفي في الجماعات المحلية: إي وسائل الإصلاح إلى أهداف في ذاتها. دون ربطها بأهداف واضحة تمكن من تقييم نتائجها.

ضمن هذا المشهد. رأينا المعارضة تنظم مؤتمرات أشبه بالمواسم. دون رؤية أو برامج سياسية. اتفق الجميع على وصفها بالشعبوية. أما في الحكومة. وبعد مرور أزيد من سنة على بدء التجربة. نحن أقرب إلى لوحة تحمل جميع المواصفات السريالية: فالأعضاء الأساسيون ضمنهايمارسون معارضات شعبوية ضد أنفسهم. وينخرطون في مزايدات بهلوانية ضد بعضهم. بما يفقد الحكومة مصداقيتها أمام الناخب. يشكك في جدوى الإصلاح السياسي.

إن ما لا يكاد يلتفت إليه سياسيونا أن العمل الحزبي. من داخل الحكومة أو خارجها. لا يمارس وفق حالات مزاجية بل يجب أن تحكمه رؤية ناظمة. وأن حالات التحول الديمقراطي. مثل التي يلجها المغرب. هي تماما كفترات النضال من أجل الاستقلال. يرتبط فيها النجاح ببناء التوافقات الوطنية الكبرى.

إن مطلب الدولة المدنية مطلب متزايد الأهمية اليوم. ليس بسبب الحاجة إلى بناء توافق سياسي وطني فقط. بل لأنه أصبح الترياق الوحيد القادر على شفاء المجتمع من حمى التدمير الذاتي. التي تعاني منهاأجزاء واسعة من العالم العربي. إن الدولة المدنية. وبناء كتل واسعة تضم القوى التي تؤمن بالآليات الديمقراطية. بغض النظر عن خلفياتها الأيديولوجية. هي السبيل الوحيد لهزيمة التطرف الذي يتهدد الأوطان من المحيط الأطلسي إلى حدود الصين. بهذا المعنى فإن التحول الديمقراطي ليس وسيلة لضمان الاستقرار. وتحقيق التنمية... إنه كذلك الآلية الأفضل لتحقيق الأمن. وترميم المشاريع الإقليمية المعلقة.

ملف العدد

الديني والسياسي في خطاب الدولة المدنية، قضايا للنقاش

لا شك أن الحديث عن تلاوين خطاب الدولة المدنية قد أضحى يشكل جاذبية مطلقة على مجمل النخب المتعاطية للشأن السياسي العربي الراهن، ليس - فقط - من زاوية البحث الأكاديمي المتخصص، ولكن - كذلك - من موقع الفعل السياسي المنشغل بإكراهات تدبير الانتقال الديمقراطي السلس والحداثي. فللموضوع جاذبيته التنظيرية، بنفس القدر الذي يحمل في طياته تحولات استيعاب شروط التحول التي حملتها الرياح العاتية لتداعيات مرحلة "الربيع العربي".

إنه سؤال إشكالي لتفكيك سياقات الراهن، ولاستيعاب تحولات الماضي، في أفق ترشيد شروط الانخراط في العصر والفعل فيه وفق قيم كونية تخلص في الوفاء لمرجعيات الانتقال الديمقراطي ولمكونات منظومة حقوق الإنسان ولثوابت مفاهيم العدل والمساواة والكرامة.

أسامة الزكاري

عودة للدرس الافتتاحي للأستاذ التوفيق : ثوابت الحداثة

اسامة الزكاري

أعاد الدرس الافتتاحي للدروس الحسنية الرمضانية لهذه السنة (2012)، والذي ألقاه الأستاذ أحمد التوفيق، وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، النقاش حول الثوابت التي تنتظم – في إطارها – الدولة والمجتمع المغربيين الراهنين. واستطاعت مضامين هذا الدرس أن تحرك المياه الراكدة في بنية التمثلات السيادية للمجتمع، حول حضور المكون الديني في حياته العامة، وحول التقاطعات المفترضة بين مجال ظلال هذا المكون وطبيعة حقل التعاطي السياسي مع الشأن العام. ويبدو أن الأستاذ التوفيق قد ظل وفيا لتكوينه الأكاديمي الذي اشتهر به على امتداد عقود النصف الثاني من القرن الماضي، سواء عندما أنجز أطروحته المؤسسة لتوجهات البحث المونوغرافي التاريخي التخصصي داخل أكاديمية المغربية، وأقصد – تحديدا – رسالته الجامعية حول إينولتان خلال القرن 19، وهي الأطروحة التي اعتبرت مقدمة لتوجهات مجددة عرفتها المدرسة التاريخية الوطنية المعاصرة، أو عندما تحمل مسؤولية الإشراف على إدارة " معهد الدراسات الإفريقية " بالرباط، أو من خلال تأطيره للدرس الجامعي الأكاديمي الصارم داخل شعبة التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. أضف إلى ذلك حرصه على تعزيز عمله بسلسلة إصدارات لا يمكن للباحث المتخصص إلا أن يحترم قوتها الإجرائية في البحث وفي التنقيب وفي التحقيق وفي التدقيق ...

وعلى أساس هذا التراكم العلمي الأصيل، استطاع الأستاذ أحمد التوفيق أن يتحول إلى أحد أعمدة البحث التاريخي الوطني الراهن، برصانته العلمية غير المتنازع حولها، وبصرامته الأكاديمية الرفيعة، وبصبره العصامي في البحث وفي التنقيب وفي تطويع مصادر اشتغاله. لذلك، أمكن القول إن مجال البحث التاريخي الوطني قد خسر باحثا من العيار الكبير، عندما انتقل الأستاذ التوفيق لتحمل المسؤولية الأولى داخل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. حيث " التهمته " المهام الإدارية بعد أن أوقعته داخل " طاحونة " العمل التدبيري اليومي.

وإذا كان الأمر يبدو عاديا في حدوده المرتبطة بتغير الأوضاع والاهتمامات المهنية للأفراد، فالأمر أضحى يطرح تساؤلات جوهرية حول نزوعات الأستاذ التوفيق من أجل تكييف عطاء تراثه العلمي مع ضرورات المسؤولية الإدارية للمرحلة وإكراهاتها المزمنة. في هذا الإطار، يبدو أن التخلي عن كرسي الجامعة وارتداء جبة الوزير قد جعل إواليات الخطاب تتوارى خلف ضرورات " الإجماع " وخلف منطق رجل الدولة المهووس بترسيخ الثوابت المؤطرة لنظم الدولة والمجتمع. وفي هذا المستوى بالذات، يبدو أن الباحث / العالم يصبح مستعدا لإعادة تكييف " حقائقه " العلمية مع مستلزمات " الوقت ". حسب التحديد الفقهي التاريخي المتوارث. بل ويكتسب عناصر الجرأة الضرورية لاستخلاص ما يجب استخلاصه من قواعد مؤطرة للنظام العام وللحكم الراشد. وعلى أساس هذا المدخل النظري المؤطر، أمكن تسجيل جملة من الملاحظات التي أثارتها / وتثيرها خرجات الأستاذ التوفيق الأخيرة. تتوزع هذه الملاحظات على الشكل التالي :

أولا – إذا كان من المشروع الحديث عن الثوابت التي توافقت عليها الأمة عبر تطوراتها التاريخية الطويلة المدى،

فالأمر لا يمكن أن يتجاوز – بأي حال من الأحوال – الأضلاع المثلثية لمعادلة الحكم والشرعية ببلادنا. وتتمثل هذه الأضلاع في كل من الدين الإسلامي والمؤسسة الملكية والوحدة الترابية. وباستثناء ذلك، فكل ما يهم " أمور الدين والدنيا " تبقى قضايا خلافية، تحتمل أوجها منفتحة للاجتهاد وللبحث وللتأمل وللدراسة وللتنقيح، وفق قواعد المصلحة وأبعاد الدين المقاصدية وتحولات المرحلة التي نعيشها ونتفاعل مع حمولاتها الوطنية والإقليمية والدولية. بمعنى أن المسار العام أصبح ينحو إلى تكييف منطلقات الاجتهاد مع التراكمات الحضارية التي حققتها البشرية جمعاء، على اختلاف أصولها العرقية والدينية ونظمها السياسية، وعلى تعدد مضامينها الفكرية والثقافية والحقوقية والتواصلية والعلمية والتقنية ... فالمكتسب الحقوقي – مثلا – يبقى مكتسبا للإنسانية جمعاء، مادامت آفاقه تنشد كرامة الإنسان وحريته، وقبل ذلك مصلحته، و " حيثما كانت المصلحة، فثمة شرع الله " حسب تعبير الفقهاء.

ثانيا – تأسيسا على ذلك، يمكن القول إن هذه المكتسبات الإنسانية، وخاصة منها تلك المرتبطة بآليات تدبير الحكم الديمقراطي وتعزيز حقوق الإنسان الأساسية وحرياته الفطرية، أضحت من الثوابت التي يجب أن تتوافق عليها الأمة، مادامت مضامينها تشكل اللغة / المدخل الرئيسي للانخراط في العصر.

ثالثا – إذا كان الأستاذ التوفيق قد دأب على ربط المرجعية الدينية بالثوابت التاريخية المعروفة، والمرتبطة بالمذهب المالكي وبالعقيدة الأشعرية وبتصوف الجنيد، فإن الأمر يحتاج للكثير من أوجه الضبط والتدقيق. وتقوم هذه الأوجه على أساس التفكير – بصوت مسموع – في منطلقات هذا التنميط المرجعي الذي يؤطر الحقل الديني راهنا، ألا يحمل الأمر عناصر إقصائية تحد من ملكة الاجتهاد، مادام أن السقف العام قد ظل مؤطرا من طرف متون الفقه المالكي،

على الأقل منذ وصول دولة المرابطين إلى الحكم خلال القرنين 11 و12 الميلاديين وإلى يومنا هذا ؟ فما هو موقع الاجتهادات الأخرى المنفلتة من خارج " المذهب "، بل ومن العقائد الأخرى التي يحبل بها العالم الإسلامي وخاصة في تفرعاته الشيعية المعروفة ؟ وهل يتوافق السعي التحكمي في الحقل الديني مع مبادئ الحق في التفكير وفي التعبير وفي العقيدة، حسب ما حددته منظومة المواثيق الدولية لحقوق الإنسان ؟ وما هي حدود تراوح " الأمن الروحي " بين ضوابط الثوابت المذهبية الدينية ورحابة حقل الاجتهاد وفق ما يتلاءم و " ضرورات الوقت " ؟

رابعا – إذا كانت قيم الحداثة تسعى إلى عقلنة انخراطنا الجماعي في العصر، فكيف يمكن الجمع بين قيمتها الكونية والعلمية من جهة، وبين كوابح التقليدانية المهيمنة على أنساق التفكير وعلى التمثلات الذهنية الجماعية لقضايا الشأن الديني من جهة ثانية ؟ وتأسيسا عل ذلك، لابد من الانتقال إلى خيار التوافقات الكبرى والاستراتيجية التي تمكن من توسيع آفاق التأويل الديمقراطي والحقوقي لمضامين دستور 2011 الذي حظي بموافقة الشعب المغربي بشكل مطلق تقريبا.

لكل ذلك، يبدو أن الثوابت التعاقدية الحداثية، في مستوياتها الثقافية والسياسية المتشعبة، تشكل منطلقا لإعادة التفكير في تلاوين تركيبة النسق السياسي المغربي، وفق حمولته التاريخية المميزة، وانسجاما مع ضوابطه الشرعية الدينية المؤطرة لسلوك الفرد والجماعة، وفي ذلك، تعبير عن الوفاء لشروط التأصيل لضوابط المصلحة أولا، ولضرورات " الأمن الروحي " ثانيا، ولمستلزمات تعزيز البناء الديمقراطي ثالثا، ثم لتكييف شروط التغيير مع ثوابت الاستقرار الحقيقي رابعا.

مصطلح السلفية بين الواقع والإعلام

محمد عبد الوهاب رفيقي (ابو حفص)

توطئة تاريخية

مع توالي ظلم بني امية لاهل المغرب تحول الكثير من البربر الى المذهب الخارجي بفروعه المختلفة من صفرية و ازارقة و اباضية. حتى استطاعوا ان يكونوا دولا لهم ،مثل بني رستم في المغرب الاوسط و بني مدرار في سجلماسة.

و لما قدم الامام ادريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي رحمه الله من الحجاز للمغرب و اكرمه البربر و حكموه عليهم، وجد المغرب يعج بالبدع فحمل الناس على السنة التي تلقاها عن ابائه من ائمة آل البيت الكرام. و قد كان الامام ادريس من الزيدية المتقدمين الذين يرون السيف على ولاة الجور و لا يخالفون اهل السنة في اعتقادهم .

ثم لما حكم ولده الامام ادريس الازهر استوزر بعض تلاميذ الامام مالك و قدم عليه اهل الاندلس و القيروان ، و بذلك انتشر مذهب اهل المدينة (المالكي) في المغرب الاقصى.

ثم ان الحكم الادريسي انهار على يد العبيديين الرافضة و ضعف الحكم المركزي في البلاد و سيطرت دولة برغواطة على الساحل الغربي الشمالي للمغرب، و هي دولة تتبع دينا اخترعه رجل مرتد عن الاسلام ادعى النبوة، و كتب لهم قرآنا بلسان البربر، و لم يقض على هذه الطائفة الطارقة و يوحد المغاربة على السنة الا المرابطون الذين رباهم الامام عبد الله بن ياسين الجزولي، رحمه الله، فكانت دولة المرابطين من اعظم دول المغرب، و وحدت بلاد المسلمين ببايعة الخليفة العباسي.

و قد تاسست دولة المرابطين على منهاج اهل المدينة اعتقادا و عملا ، حتى إن امراءها كيوسف بن تاشفين و ابنه علي ما كانوا يخرجون عن كلام الفقهاء و مشورتهم ، و في عهدهم احرق "إحياء علوم الدين" للغزالي لما فيه من علم الكلام و التصوف.

غير أن المرابطين بالغوا في الاهتمام بالفقه الفرعي حتى أهملوا السنن و الآثار. فقام عليهم "الموحدون" على يد محمد بن تومرت المصمودي. و استتب الامر لتلميذه عبد المومن بن علي الكومي سنة 541 . الذي وحد المغرب الاسلامي بأندلسه و صحرائه على منهاج ابن تومرت الذي جمع بين العقيدة الاشعرية و فكرة المهدوية. مع نبذ امراء الموحدين لمذهب مالك و دعوتهم للعمل بالسنن و الآثار. و قد كان جل أمرائهم علماء معظمين للدين. فكانت النتيجة ترسخ العقيدة الاشعرية في الغرب الاسلامي. مع ازدهار الاجتهاد و الاشتغال بالسنن و الآثار.

و قد زالت هذه الدولة سنة 668 . ولكن لم تزل العقيدة الاشعرية التي ترسخت و لم يعد يوجد ما يخالفها. لكن الدولة المرينية التي قامت بعدهم أعادت الحياة للمذهب المالكي. كما أن التصوف قوي في عهدهم و أصبح له نفوذ على الناس كبير.

و المرينيون كان العديد من أمرائهم علماء معظمين للدين. فلذلك ازدهر العلم في زمانهم. لكن منهاج أهل السنة بدأت تعلوه الغبار و استمر البعد عنه مع توالي السنين . اللهم إلا من فتاوى عديدة تحارب كثيرا من البدع العملية التي دخلت للمجتمع و تسربت للدين.

و بعد انهيار المرينيين و احتلال النصارى للأندلس سنة 899 ثم احتلال السواحل المغربية. تطلع الناس لمن ينقذ البلاد من مصير كمصير الاندلس فظهرت الاسرة السعدية الشريفة و كان اعظم معاركها معركة وادي المخازن التي انتصر فيها المسلمون على الجيش البرتغالي الذي جاء لنصرة امير سعدي خائن ضد ابن اخيه المدعوم من قبل العثمانيين. فكان نصرا عظيما سنة 986 انهارت به دولة البرتغال و حررت اغلب الثغور المحتلة.

و آل الملك لاحمد المنصور الذهبي. الذي كان عالما داهية وحد المغرب الاقصى و افريقية الغربية مع الصحراء الكبرى. و كان يعد نفسه خليفة المسلمين.

لكن بعد وفاة المنصور سنة 1012 انهار النظام في المغرب فأخذت الزوايا الصوفية السلطة في العديد من الاماكن. و كان وسط المغرب بما فيه مدينة فاس العاصمة آنذاك من نصيب الزاوية الدلائية التي أخرجت علماء فطاحلة اهتموا بالحديث الشريف مع بقية العلوم الشرعية و الادبية. .

و ظهرت أيضا الزاوية الناصرية في وادي درعة جنوب المغرب. على يد الامام محمد بن ناصر الدرعي و أبنائه من بعده الذين نصروا العديد من السنن و حاربوا البدع. و ألف الامام محمد بن عبد السلام الناصري كتابه "المزايا فيما حدث من البدع في أم الزوايا".

ولما وحدت الولة العلوية الشريفة المغرب من جديد. ظهر فيها السلطان محمد بن عبد الله بن إسماعيل المتوفى سنة 1204 . فقام بإصلاحات دينية هامة فقد كان عالما سلفي العقيدة يوقع عن نفسه: المالكي مذهبا الحنبلي عقيدة. و كان ينهى عن دراسة كتب الكلام و ينصح بالعقيدة القيروانية السلفية. كما أنه حاول تجديد الفقه فنهى عن الاغراق في قراءة المختصرات مثل خليل و أمثاله و يحض على "الرسالة" لابن أبي زيد القيرواني و "التهذيب" للبراذعي.

ثم جاء بعده ولده الك العالم الصالح ابو الربيع سليمان(ت:1238). رحمه الله. و كان ناصري الطريقة فلذلك مال الى العمل بالأصول السلفية. اصدر مرسوما ملكيا ينهى عن المواسم التي تقام على اضرحة الصالحين و عن الكثير من البدع التي شوهت الدين. خاصة و قد اصبح للطرق الصوفية في عهده نفوذ عظيم حتى ان الواحد من مشايخها قد تفوت ساطته سلطة السلطان نفسه. مع ما حصل فيها من الانحراف الكبير عن السنة و التوحيد. فقاوموا دعوته و جلبوا له القلاقل و الفتن.

و في عهده دخل النجديون للحرمين الشريفين فأرسل وفدا يهنؤهم و يمدح دعوتهم الاصلاحية. كما ذكر ذلك احمد بن خالد الناصري في "الاستقصا"(123:8).

ثم كان ظهور ال الصديق وآل الكتاني الذين كانت دعوتهم سلفية في عناوينها الكبرى. فكانوا يحثون على اتباع السنن والأثر. رغم إغراقهم في الصوفية.

هذا و قد ظهر في أوائل القرن الرابع عشر عالم فاسي اسمه عبد الله بن إدريس السنوسي (ت:1350) رحل للمشرق بعد أخذه عن أئمة بلاده فتأثر بمدرسة أهل الحديث في الهند التي كان زعيمها السيد محمد نذير حسين الدهلوي. فعاد للمغرب معلنا منهجه السلفي عقيدة و فقها و سلوكا مع حدة و شدة في مهاجمة الجميع. فتألب عليه العلماء و حماه السلطان عبد العزيز بن الحسن العلوي حتى بعد عزله عن الحكم. و قد استوطن الشيخ طنجة و تأثر العديد من الشباب بدعوته. و من تلاميذه المشارقة المحدث القاضي أحمد محمد شاكر. رحم الله الجميع.

و ظهر في نفس الوقت علامة آخر درس في الازهر و عاش في الحجاز و أم في الحرم المكي. و تأثر بالمدرسة المصرية التي بدأها محمد عبده و تلميذه رشيد رضا. و هو أبو شعيب بن عبد الرحمن الدكالي (ت:1356).

فلما عاد للمغرب قربه السلطان عبد الحفيظ و تولى وزارة العدل زمن الحماية. و نظرا لعلمه الكبير و فصاحته و دعوته الجديدة التي حارب بها غلاة الصوفية و نشر الحديث و درس كتبه فقد انبهر به جيل الشباب فتبعه منهم خلق كبير. و إن كان الشيخ السنوسي أتبع للسنة و أفضل من الدكالي. و لكن الدكالي كان أكثر تأثيرا في الجيل الجديد.

و قد كان تلاميذ الدكالي قسمين. قسم دخل مع الدولة و تولى المناصب زمن الحماية الفرنسية. وقسم انضم للحركة الوطنية و جاهد الفرنسيين.

و أهم تلاميذ الدكالي ممن جمع بين المدرستين محمد بن العربي العلوي (ت:1384). فقد تأثر بالدكالي فترك التصوف و كان أشد من شيخه في مهاجمتهم. و تولى وزارة العدل بعد شيخه. لكنه عارض سياسة الفرنسيين فنفوه للصحراء و كان يفتي الوطنيين في بعض عملياتهم الجهادية.لكن كان عنده بعض الشذوذات المخالفة للسنة.

و من تلاميذ الدكالي ممن كان مع السلطة محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي. العلامة المحدث صاحب "الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي". و كتب أخرى رد فيها على المبتدعة و دعاة التغريب. و كان وزيرا للمعارف. توفي سنة 1374 .

و منهم القاضي عبد الحفيظ الفاسي الفهري. المحدث الفقيه المؤرخ (ت:1383) و له مؤلفات كثيرة دعا فيها للمنهج السلفي و أرخ له في المغرب. و كان له علاقة بدعاته في المشرق مثل القاسمي و الآلوسي. لكنه داهن المحتل.

و من القسم الآخر رجال الحركة الوطنية التي كانت تعلن أنها سلفية. لكن بمعنى أنها مع التجديد ضد الجمود الذي كان سائدا في المغرب آنذاك. و بعضهم أمثل من بعض في ذلك. و أشهرهم علال الفاسي و إبراهيم بن أحمد بن جعفر الكتاني و محمد المختار السوسي و غيرهم.

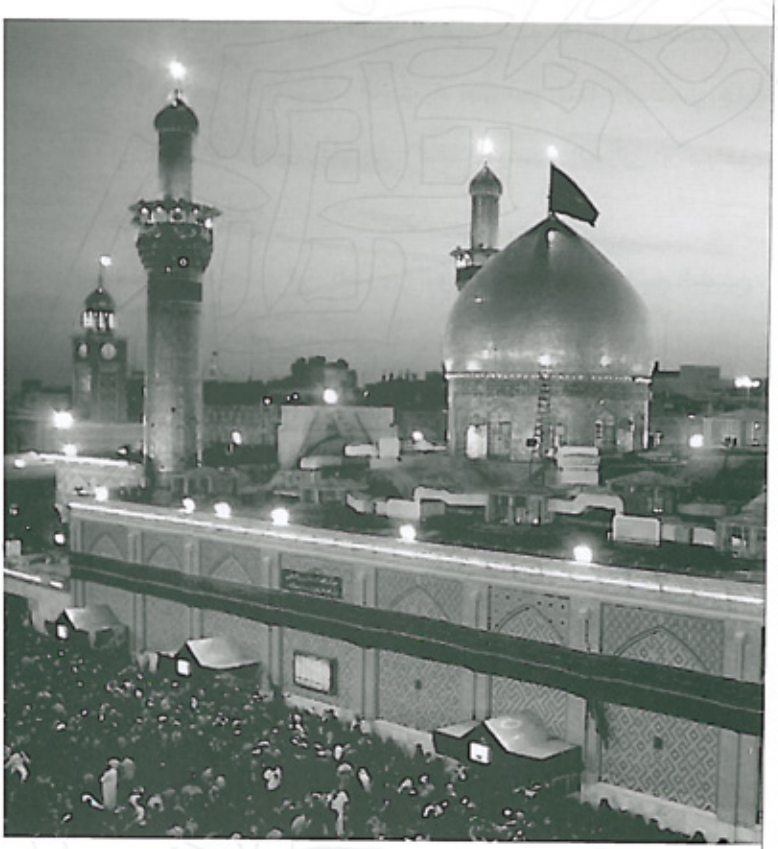
فهؤلاء جاهدوا و سجنوا و نفوا من ديارهم من أجل استقلال البلاد و خروج المحتل.

و أهم تلاميذ ابن العربي العلوي الذي ترك التصوف على يديه محمد تقي الدين الهلالي. الذي كان أول أمره تيجانيا متعصبا فنصحه الشيخ عبد الحي الكتاني بترك التصوف البدعي ثم بعد مناظرة له مع ابن العربي العلوي أعلن عن تركه للتصوف و أصبح من أشد أعدائه.

و قد كان تلاميذه طوائف. فمنهم من انضم إلى حركة الشبيبة الإسلامية المغربية. نثل الشيخ محمد زحل. و جماعة من مشايخ الدار البيضاء و غيرها. و منهم من استمر في دعوته العامة.

و أهم تلاميذ الهلالي الذين تركوا أثرا واضحا في المغرب: محمد بن الحسن الفزازي(الأب). و محمد بن عبد الرحمن المغراوي.

و الأول من فاس و الثاني من مراكش.



و قد أسس الفزازي مركزا في مسجده المسمى مسجد أبي بكر الصديق و كان يطوف المغرب داعيا للسنة. وهو عسكري برتبة نقيب و درس على علماء القرويين. و المغراوي درس في المدينة المنورة في جامعتها. و أخذ الدكتوراه في التفسير و ترك مؤلفات كثيرة. و أسس جمعية الدعوة للقرآن و السنة التي أسست دور القرآن في المغرب كله. كان لها أثر كبير في نشر التجويد و منهاج السلف. و للشيخ علاقات وطيدة بمشايخ الخليج و دعم كبير منهم ساعده كثيرا على نشر دعوته.

و لما حدثت حرب الخليج الثانية سنة 1410 و استعانت السعودية بالقوات الأجنبية انقسم التيار السلفي تجاه ذلك لقسمين. معارض لذلك تزعمه الفزازي و موافق تزعمه العديد من للآخرين.

و قد انقسم تيار المغراوي الى قسمين. قسم اتبع الشيخ ربيع المدخلي. و الباقي بقي على ولائه للشيخ المغراوي.

اما تيار المدخلي المعروف باللولاء المطلق للحكام و تبديع العاملين للإسلام و معتداتهم و هجرهم. و قد أنشأوا مراكز لهم سميت ب"دار الحديث". و أصبح لهم أتباع كثر. لأن الدولة تركتهم و لم تحاربهم كما فعلت مع الباقين.

و قد أدى هذا إلى تغير خطاب مدرسة المغراوي و تحول صراعها مع العلمانيين و نقد سياستهم. فأصبحوا قريبين من خطاب مشايخ مصر السلفيين و مشايخ الصحوة في الجزيرة العربية. و أنشأوا جريدة نصف شهرية تسمى "السبيل". و نظموا أمورهم ضمن "تنسيقية دور القرآن" و ظهر فيهم دعاة جدد مثل حماد القباج و عادل الرفوش و إبراهيم الطالب و غيرهم من الفضلاء الذين اقترب خطابهم و خطاب تيار المعارضة خاصة بعد الربيع العربي و خروج العديد من المعارضين من السجن و على رأسهم المشايخ الاربعة آنفي الذكر.

وهناك تيار جهادي متأثر بالقاعدة وخطابها. ليس له تنظيم يجمعه ويؤطره. لكنه موجود بقوة خاصة على مستوى الانترنت.

وهناك تيار سلفي وسطي يجمع بين الاصول السلفية في التصور. والايمان بالعمل السياسي. وله علاقات جيدة مع باقي الفصائل الإسلامية.

إشكالات مطروحة:

1- ما هي المحددات العلمية و الدقيقة لوصف الحركة او التيار او الشخص بانه سلفي؟

2- ما مدى انتساب السلفية المعاصرة لسلفية الدكالي والعلوي. وصحة الامتداد؟

3- ما هي مساحات الاختلاف بين السلفية والاخوان.؟

- الأدبيات والمراجع
- الظواهري وحماس
- الغنوشي في تونس
- سلمان العودة
- الحالة الليبية
- علماء الحركة الاسلامية السلفيين بالمغرب كانوا شركاء في انتاج التيار الاخواني
- الايمان بالعمل السياسي عند كثير من السلفيين

4- ما مدى وجود أصول علمية محددة تجعل من التيار سلفيا: العقيدة: الاسماء والصفات ... الايمان...

علما أن السلفيين خلافاتهم كبيرة في هذا الباب: مدرسة الحجاز-الالباني- المدرسة المصرية .....

التفويض ام الإثبات؟

5- ما مدى تاثير الحركة الوهابية على الدعوة السلفية حتى اصبحت مرتبطة بها؟

-هل كل من انتقد الدعوة الوهابية ليس سلفيا.

- الحركة الدهلوية بالهند

6- الوصف بالسلفية الجهادية على اي محددات:

- التنظيم القتالي: حماس النقشبندية طالبان الماتريدية
- مساندة المقاومة ضد المحتل:
- التماهي مع القاعدة أو غيرها في بعض مواقفها
- الايمان بالعمل المسلح في البلاد الاسلامية

7- السلفية هل هي تيار و حزب .ام هي تصورات عامة و قيم مطلقة قد تنتسب لها تيارات كثيرة. فلهذا تجد الجميع يقر بها ويمرجعيتها؟

8- ما هو معنى الرجوع للسلف؟ وهل للسلف مدة معينة؟ وما العمل فيما اختلف فيه السلف؟

الحقل الديني المغربي وتحدي التديّن السلفي

منتصر حمادة
باحث في الشأن الديني
مدير موقع "إسلام مغربي"
www.islammaghribi.com

نقصد بالحقل الديني مُجمل المؤسسات والتيارات التي تؤسس خطابها الميداني على المرجعية الدينية، وتحديدا المرجعية الإسلامية، بحكم أن المغرب دولة مسلمة، ولا تُجسّد الأقليات الدينية (يهودية على الخصوص ومسيحية)، تيارات تُزايد على المرجعية الدينية لأغلب المغاربة، أي الدين الإسلامي؛ بمعنى آخر، لا يمكننا الحديث مثلا عن وجود حركة يهودية إصلاحية أو حركة مسيحية إصلاحية في الساحة المغربية.(1)

إلى عهد قريب، وتحديدا قبل منعطف الطفرة النفطية في دول الخليج العربي، كان الحقل الديني يتميز بغلبة أو سيادة ما يصطلح عليه بـ"الإسلام الشعبي" أو "الإسلام التقليدي" الذي يُغذي مشروعية المؤسسة الملكية، وبالتالي يغذي "الإسلام الرسمي". ومن هنا دلالات عنوان كتاب قيّم للغاية صدر منذ سنوات عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وجاء تحت عنوان: "الإسلام والأصولية وخيانة الموروث الإسلامي التقليدي".(2)

من مُميزات التديّن الشعبي في المغرب، أنه شهد حضورا قويا ووازنا للمرجعية الصوفية (أو "الطرقية")، حتى إن المغرب كان يوصف من قبل الباحثين بأنه "بلد الأولياء". مقابل وصف المشرق بأنها "بلد الأنبياء". كما أن المغرب كان معروفا طيلة قرون مضت بسياسة دينية غير مُنهجة، وإنما تلقائية، قائمة على ما قد نصطلح عليه "تصدير الأولياء إلى المشرق". بالصيغة التي يُترجمها وجود العديد من الأضرحة لأولياء مغاربة في المشرق، وخاصة في مصر.

في سياق تأطير هذا التديّن الشعبي أو التقليدي، نجد حضورا رسميا لمؤسسات دينية، تتقدمها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المجلس العلمي الأعلى (الذي يضم مجمل المجالس العلمية المحلية)، الرابطة المحمدية للعلماء، ودار الحديث الحسنية.

إذا سَلّمنا بأن الخطاب الرسمي المغربي يَعتبر أن الإسلام المغربي مُؤسَّس على مرجعية دينية سَطر معالمها نُظم تعليمي شهير لابن عاشر وجاء فيه: "في عَقْد الأشعري وفقه مالك.. وفي طريق الجُنيد السالك". فهذا مُعْطى نظري لا يُعفي المراقب من الجزم بأن إسلام المغاربة اليوم - أو التديّن المغربي اليوم - لا يمكن اختزاله في "الإسلام التقليدي، صوفي النزعة". حيث نجد تداخلا لأنماط أخرى من التديّن الإسلامي، فإلى جانب التديّن الشعبي التقليدي، نجد طبعا التديّن الصوفي/ الطرقي، والتديّن الإخواني (نسبة إلى الحركات الإسلامية)، وبالطبع، التديّن السلفي، سواء كان مُجسّدا في مشروع بعض الحركات الإسلامية، أو في أعضاء التيار السلفي "العلمي" أو "الجهادي". أو حتى في دواليب مؤسسات دينية رسمية، ولو بحدة أقل مقارنة مع السائد عند الحركات الإسلامية، وفي مقدمتها حركة "التوحيد والإصلاح" الحليف الاستراتيجي لحزب "العدالة والتنمية".

ومرد ذلك أنه مع ظهور الطفرة النفطية في الخليج العربي، وانخراط المسؤولين في العربية السعودية، في ترويج مشروع السلفية الوهابية نحو دول المعمور، وخاصة نحو الدول الإسلامية، سوف نعاين ما يُشبه "استيراد السلفية الوهابية" في الساحة المغربية، وذلك بسبب تظافر عدة إكراهات، منها إكراهات محلية (من قبيل التصدي العلمي والعملي لأطروحات التيارات اليسارية وأطروحات بعض الحركات الإسلامية، وفي مقدمتها

جماعة "العدل والإحسان" التي ينهل مرشدها من مرجعية صوفية). مقابل إكراهات إقليمية (لعل أهمها إكراه التعامل مع مشروع تصدير "الثورة الإسلامية" الإيرانية).

صدمة اعتداءات نيويورك وواشنطن

كان علينا انتظار صدمة اعتداءات نيويورك وواشنطن (11 شتنبر 2001). حتى يستيقظ صناع القرار، على وقع بعض نتائج هذه السياسات المتبعة في تدبير الشأن الديني. أي تأمل بعض نتائج "استيراد" الأدبيات السلفية الوهابية. وهو ما اصطلح عليه الباحث الباكستاني شيما خان (Sheema Khan). بـ"اختطاف الإسلام".[3]

لقد اتضّح أن ترويج الخطاب السلفي طيلة عقود. أنتج لنا "كوكتيلا" تنظيميا موزعا على عدة تيارات. يطبعها التشرذم والتوجس. باستثناء حالة تيار "السلفية العلمية". أي التيار السلفي الوهابي الذي يشتغل في إطار مؤسسات دعوية معترف بها رسميا. وتحت مراقبة صانعي القرار. ولديه شبكة علاقات وامتدادات مع المشرق (وتحديدا مع العربية السعودية). ويتبنى خيار العمل الدعوي (على غرار جماعة "الدعوة والتبليغ"). بعيدا عن الترويج لأطروحات مناهضة للدولة النظام. (أنظر كتاب الباحث عبد الحكيم أبو اللوز حول "الحركات السلفية بالمغرب. من 1971 إلى 2004". والمخصص لأداء التيار السلفي العلمي الذي يتزعمه الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي. وصدر الكتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية. ط 1. 2009).

باستثناء هذا التيار. فقد ساد التشرذم والتوجس أداء باقي الفصائل السلفية في الساحة المغربية. ولا زال الأمر كذلك حتى اليوم. أي حتى بعد اندلاع أحداث "الربيع العربي" (منذ 25 يناير 2011) التي أفرزت صعودا ملفتا لأسهم التيار السلفي الوهابي في المنطقة العربية. وخاصة في مصر وتونس وليبيا والأردن. وبدرجة أقل في المغرب.[4]

تتجلى معالم التشرذم المُميزة للتيار السلفي في شقه "الجهادي". في عدم وجود تنظيم سلفي جهادي مؤطر ومهيكل. بمشايخ وقواعد وأدبيات. على غرار ما كان سائدا في الساحة المصرية أيام حقبة جماعة "الجهاد" (وكان يقودها أيمن الظواهري. الزعيم الحالي لتنظيم "القاعدة") أو "الجماعة الإسلامية" (وكان يقودها الشيخ عمر عبد الرحمن. المعتقل حاليا في الولايات المتحدة الأمريكية). أو في النموذج السعودي. وغيرها من النماذج الخاصة بهذا القُطر العربي الإسلامي أو ذلك:

كما تتضح معالم هذا التشرذم في عدد الخلايا الإسلامية التي تم تفكيكها في إطار النسخة المغربية من الحرب الكونية على الحركات الإسلامية الجهادية. وفي مقدمتها تنظيم "القاعدة". وهي الحرب التي عنونها الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش الإبن بـ"الحرب على الإرهاب". وكانت "خلية أنصار الشريعة" آخر خلية يتم تفكيكها في غضون منتصف نونبر 2012.

وحتى حدود حقبة ما بعد اندلاع أحداث "الربيع العربي". في نسختها المغربية. لا زال التشرذم شعار الساحة. كما اتضح خلال هذه السنة مثلا (2012). من خلال الإعلان في محطة أولى عن تأسيس "الحركة السلفية المغربية من أجل الإصلاح" (المعروفة اختصار بحركة "حسام")[5]. وهي حركة سلفية إصلاحية محسوبة على الداعية عبد الوهاب رفيقي الملقب بأبي حفص. ثم الإعلان عن تفكيك خلية إسلامية جديدة تحمل إسم "أنصار الشريعة". والإعلان مؤخرا (في غضون مطلع نونبر 2012) عن ولادة تيار سلفي جديد في السجون المغربية. ويحمل إسم تنظيم "الأحرار في المعتقلات المغربية".

وبالاطلاع على ما يُميّز "الأدبيات" المسربة لمُجمل هذه التيارات حديثة التأسيس. يتضح مثلا. أن خطاب "الحركة السلفية المغربية من أجل الإصلاح". يكاد يُصنف في خانة تيار "السلفية العلمية". ولكن ذات نفَس إصلاحي واضح. يُحيلنا على مشروع حركة "التوحيد والإصلاح". لنقل أنه خطاب بين المنزلتين:

منزلة "السلفية العلمية" ومنزلة "التوحيد والإصلاح" مع الإشارة إلى أن الانتماء والنهل من "الإبستيم السلفي الوهابي". يبقى القائم المشترك للمنزلتين. وقد تطرقنا بالتفصيل لهذا الموضوع في عمل سابق:[6] في حين أن خطاب تنظيم "الأحرار في المعتقلات المغربية" يكاد يُصنف في خانة تيار "السلفية الجهادية".

التديّن المغربي والتحدي السلفي

هناك تحديات مُركبة تواجه صانعي القرار بخصوص التعامل مع التيار السلفي في الساحة المغربية. وإن شئنا. يمكن الحديث عن أوجه سلبية لهذه التحديات. مقابل أوجه إيجابية لتوظيف الكوكتيل السلفي في الساحة المغربية. مع الإشارة الضرورية هنا إلى أن الحديث عن أوجه إيجابية أو أوجه سلبية. يصدر عن صناع القرار بالدرجة الأولى. ومن باب أولى. عن المعنيين بتفعيل مشروع "إعادة هيكلة الحقل الديني". في نسخته المغربية.

1 ــ نبدأ بالوجه الإيجابي لهذه التحديات. ونلخصه في نقاط ثلاث:

أ ـ تراهن الدولة على الأدبيات السلفية في معرض تغذية شرعية مؤسسة إمارة المؤمنين. وبالتالي نقد ونقض الأطروحات الإسلامية التي تشكك في شرعية ومشروعية هذه المؤسسة. من قبيل مواقف جماعة "العدل والإحسان" في الحالة الإسلامية الحركية. ويكفي استحضار الأدبيات الفقهية التي حررها الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي ضد جماعة "العدل والإحسان". على سبيل المثال لا الحصر.

لقد عاين الباحثون في غضون اندلاع أحداث "الربيع العربي". مجموعة من المؤشرات التي تندرج في هذا السياق. منها عودة الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي من "منفاه الاختياري" في العربية السعودية. وإطلاق سراح العديد من الدعاة السلفيين (أو المشايخ السلفيين). وفي مقدمتهم الشيخ عمر الشاذلي والشيخ محمد الفيزازي. وتخفيف الأحكام في قضايا الإرهاب. وغيرها من المبادرات التي تفاعل معها بشكل إيجابي أتباع التيار السلفي بشكل عام. ويكفي في هذا الصدد. التذكير بتأسيس حركة "حسام" أو تأمل المواقف التي أصبحت تصدر عن الشيخ محمد الفيزازي مثلا. وهي مواقف مغايرة للمواقف التي كانت تصدر عنه في حقبة ما قبل وبعد اعتداءات نيويورك وواشنطن. ولسنا في حاجة للتأكيد على أن مواقف الشيخ الفيزازي تنتصر بشكل أو بآخر لما اصطلح عليه إعلاميا بحالة "الاستثناء المغربي" في خضم أحداث "الربيع العربي".

ب ـ يرى نفس صناع القرار أن الدولة تحتاج إلى التيار "السلفي الوهابي". من أجل مواجهة تحديات عقدية ومذهبية وفكرانية (إيديولوجية) موازية. ونخص بالذكر التحدي "العَلماني". ولأنه توجد سلفيات وليس سلفية واحدة. (سلفية المُختار السوسي وعلال الفاسي [7] لا علاقة لها البتة بسلفية الميلودي زكريا أو عبد الكريم المجاطي). فكذلك الحال مع المرجعية العلمانية. حيث نعاين علمانيات وليس علمانية واحدة. وقد قصدنا في معرض الحديث عن توظيف الدولة للتيار السلفي الوهابي في معرض نقد الأطروحات العلمانية. الفصيل العلماني الذي يرفع شعار "الوحي لم يعد منتجا للحقيقة اليوم":

ج ـ وهناك أيضا مواجه التحدي الشيعي. ونحن نؤسس أحقية الحديث عن تحديات تهم طبائع التديّن المغربي. بناء على إقرار شهير صدر عن الأستاذ أحمد الخمليشي. مدير دار الحديث الحسنية. والذي لَخّصَ. من وجهة نظره هذه التحديات في جبهات أربع: "التشيُّع والتَّنصير والسَّلفية والإلحاد".

نعتقد أن رهان المسؤولين المغاربة على تدبير الشأن الديني والأمني. بخصوص إدماج رموز "السلفية الوهابية" في المؤسسات الدينية الرسمية. من قبيل المؤسسات سالفة الذكر. يُشبه رهان نفس المسؤولين على بعض النتائج الميدانية التي أفرزها خيار إدماج إسلاميي "التوحيد والإصلاح" في اللعبة السياسية. في حقبة الملك الحسن الثاني. عبر بوابة وزير الداخلية الأسبق إدريس البصري والأمين العام السابق لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية عبد الكريم الخطيب. أي الرهان على تليين المواقف العقدية والمذهبية لجميع هؤلاء. بحكم الانصياع لإغراءات ومقتضيات الانخراط في العمل المؤسساتي الشرعي. الذي يتطلب القبول باحترام لائحة من الثوابت الدينية. ولو أن مُجمل هذه الثوابت تتعرض اليوم لهزات عنيفة بسبب تفاعلات أحداث "الربيع العربي".

2 ـ فيما يتعلق بالوجه السلبي لهذه التحديات. نجد على الخصوص تحديات عَقَدية وسياسية وأمنية ومن باب تحصيل حاصل. تحديات ثقافية. لن نتوقف عندها في هذا المقام. لأنها تتطلب مبحثا قائما بذاته. بحكم أنها تُجَسّد التحدي الأكبر حتى لا نقول الأخطر. ولذلك. لا زالت في مرتبة "تحديات لا لا مفكر فيها" عند الباحثين الذين ينهلون من مرجعية إسلامية. بحكم أنهم ينهلون تحديدا من مرجعية سلفية وهابية.

أ ـ فأما التحدي العَقَدي. فلا يخرج عن موضوع معاداة أغلب أعضاء التيار السلفي المغربي لمقتضيات نُظم ابن عاشر الشهير. أي عدم التصديق على شعار "في عَقْد الأشعري وفقه مالك.. وفي طريق الجُنيد السالك"؛ ومن هنا حديث الشيخ المغراوي على أنه "مع الإمام مالك عقيدة وليس مذهبا"؛

ب ـ وفيما يتعلق بالتحدي السياسي. يكفي استحضار دلالات دعوة الشيخ محمد بن عبد الرحمن المغراوي لأتباعه بالتصويت في مختلف الاستحقاقات الانتخابية على مرشحي حزب "العدالة والتنمية". فيما يُجسّد إكراها سياسيا وانتخابيا لباقي الفرقاء الحزبيين؛ ولا داعي أيضا. للتوقف عند دلالات نشر موقع "وكيليكس" مضمون وثيقة تؤكد نفوز ملك البلاد من المشرع الإسلامي الحركي. (في شقيه الإخواني أو السلفي). لولا أن المعالم "الإيجابية" للتحديات سالفة الذكر. تحول دون "تضخم" هذا النفور ـ على الأقل مؤقتا ـ والتأسيس بالتالي لخيار توظيف التيار الإخواني والسلفي أو مهادنته. حسب الظروف الساحة. ونحسبُ أن أطروحة الباحث الأمريكي ناثان براون بخصوص تعامل بعض الأنظمة العربية مع الحركات الإسلامية. تُلخص بامتياز معالم تدبير صناع القرار في المغرب للملف الإخواني والسلفي على حد سواء. وجاءت هذه الأطروحة في صيغة استعارة تحمل عنوان "لعبة القط والفأر"؛ ونتحدث عن استعارة تقترح ما هو أكثر بقليل من اللعبة المتواصلة بين حزب قوي مّا. وحزب ضعيف ولكن ذكي. القطة تلعب لتسيطر ولكن ليس لتقتل. فيما الفأر لا أمل له بالسيطرة. بل يندفع للحفاظ على البقاء فقط. والحصيلة الأكثر ترجيحا هي ببساطة لعبة مستمرة؛ هذه الاستمرارية تحجبها الحركة المستمرة لكلا الطرفين؛ فالحركات الإسلامية غالبا ما تكون مُعوقة في سلوكياتها أكثر من صورة الفأر الرشيق وسريع الحركة. فيما الأنظمة ربما تكون أكثر ذكاء بقليل.بطريقتها الخاصة. مما تتضمنه هذه الاستعارة: (8)

ج ـ وأما التحدي الأمني. فإنه مُجسد محليا وإقليميا: فعلى الصعيد المحلي. لا زالت الأجهزة الأمنية تعلن بين الفينة والأخرى عن تفكيك "خلايا إرهابية". يُصنف أغلبها في خانة "السلفية الجهادية"؛ ويبدو أن صناع القرار الأمني

لم يتفاعلوا بشكل "مثالي" مع تداعيات ثلاث صدمات ميدانية عصفت بأطروحات التيار "السلفي الجهادي". في الساحة المغربية. وجاءت كالتالي: صدمة اعتداءات الدار البيضاء (في 16 مايو 2003). وصدمة مقتل أسامة بن لادن في فاتح مايو 2011. وصدمة أحداث "الربيع العربي". أما على الصعيد الإقليمي. فلا ننس أن المغرب معني بمتابعة مستجدات النسخة الإقليمية للحرب الكونية ضد الجهاديين. من خلال انتشار "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي" من جهة. ومن خلال التطورات الميدانية التي تمر منها مالي منذ مطلع 2012. بعد صعود أسهم حركة "التوحيد والجهاد" المنشقة عن تنظيم "القاعدة".

خلاصات أولية

1 ـ عندما تجتمع عوامل ميدانية مُتشابكة من قبيل الضغط الديمغرافي وتعليم ديني مُتأزم (بشهادة ما جاء في ثنايا الخطاب الملكي ليوم 20 غشت 2012). والأزمة الاقتصادية. وغياب الحريات. وفشل مشاريع التنمية. وانتشار الفضائيات الدينية السلفية الوهابية. وفورة المواقع الإلكترونية المتشبعة بالمرجعية السلفية الوهابية. فلا يمكننا إلا أن نتوقع عمرا مديدا للتيارات السلفية الوهابية التي تُصبح والحالة هذه أشبه بـ"وقود سياسي خصب". بتعبير الملك الراحل الحسن الثاني.

2 ـ لقد أعادتنا أحداث "الربيع العربي" إلى ما يشبه "الدرجة الصفر" من النهضة الإصلاحية التي طرقنا أبوابها على خجل منذ قرن ونيف. مع أعمال محمد عبده ورشيد رضا ورفاعة الطهطاوي. وذلك على الرغم من نزعتهم السلفية. ولكنها على الأقل. كانت ذات نَفَس إصلاحي. حيث تسببت هذه الأحداث في "تجديد" و"إحياء" النقاش شبه البيزنطي القائم بين تيارين يُجسدان أقلية في الساحة الاجتماعية. ونقصد تيار يرفع شعار "الإسلام هو الحل". وتيار يرفع شعار "الإسلام هو المشكلة". في غياب مثير ومريب للتيار الأكبر الذي عليه أن يرفع شعار التوفيق بين كنوز التراث الإسلامي ومفاتيح التراث الغربي. وهذه مسؤولية أهل النظر والتفكر.

3 ـ نحسُبُ أن إحدى أهم آليات الاشتباك المعرفي مع الخطاب السلفي الوهابي. تكمن في توفير "الأطر الاجتماعية للمعرفة". وواضح أن غياب أو تواضع هذه الأطر في مجالنا التداولي الإسلامي المغربي. يُغذي بشكل مباشر مشاريع تصدير واستيراد الخطاب السلفي الوهابي. ليس لدى أوساط الحركات الإسلامية ولدى التيارات السلفية "العلمية" أو "الجهادية" وحسب. ولكن حتى لدى أوساط بعض المؤسسات الدينية الرسمية. التي للمفارقة. تُعتبر معنية بمشاريع "الاشتباك الفقهي والعقدي" مع الخطاب السلفي الوهابي.

هوامش

(1) صحيح أن هناك أقلية يهودية. ولكنها تنتظم في جمعيات ومؤسسات ثقافية بالدرجة الأولى.

(2) صدر الكتاب سنة 2007. ويمكن اعتبار العمل من أهم ما صدر في الساحة المغربية. بخصوص نقد مشروع السلفية الوهابية. في نسختها العلمية و"الجهادية".

(3) أنظر:

Sheema Khan, The Language of Islam has been hijacked, The Globe and Mail, 17 December, 2002.

"اختطاف الإسلام" الذي تحدث عنه شيما خان منذ عشر سنوات. لا يهم فقط ذلك المشروع الصادر عن الحركات الإسلامية الدعوية أو السياسية أو "الجهادية". بقدر ما يهم احتزال المرجعية العقدية والمذهبية لأغلب هذه الحركات في المرجعية السلفية الوهابية. تماما كما تمّ "اختطاف الإسلام" في أدبيات فقهاء المؤسسات الدينية الرسمية في العديد من الدول العربية والإسلامية. من الذين انصاعوا لذات المرجعية. بالصيغة التي أفصحت عنها ميدانيا. في الرقعة العربية على الأقل. التطورات المؤسساتية التي عصفت ببعض الدول العربية منذ مطلع العام 2011. مع الصعود الملفت لأسهم التيارات السلفية الوهابية في كل من مصر وتونس والأردن وليبيا. وبدرجة أقل في المغرب. بشكل يُخوّل لنا الحديث عن "ربيع سلفي وهابي" عوض الحديث عن "ربيع عربي" أو حتى "ربيع إسلامي" أو "إخواني".

(4) لعل أهم قراءة صدرت في المجال التداولي المغربي بخصوص أحداث "الربيع العربي" تلك التي تحمل عنوان: "ربيع الغضب". بقلم الباحث سمير الحمادي. وصدر العمل في غضون ربيع 2012.

(5) والتي قيل أنها غيرت الإسم نحو "الحركة السنية المغربية من أجل الإصلاح".

(6) أنظر: منتصر حماده. الوهابية في المغرب. دار توبقال. الدار البيضاء. ط 1. 2012. وتحديدا في ثنايا الفصل الثاني والثالث من الكتاب.

(7) لمزيد من الاستزادة حول معالم سلفية علال الفاسي. أنظر:

عبد السلام طويل. السلفية الوطنية في المغرب.. علال الفاسي نموذجا. ضمن كتاب "السلفيون في دول المغرب العربي". مركز المسبار للدراسات والبحوث. دبي. الكتاب 49. يناير 2011.

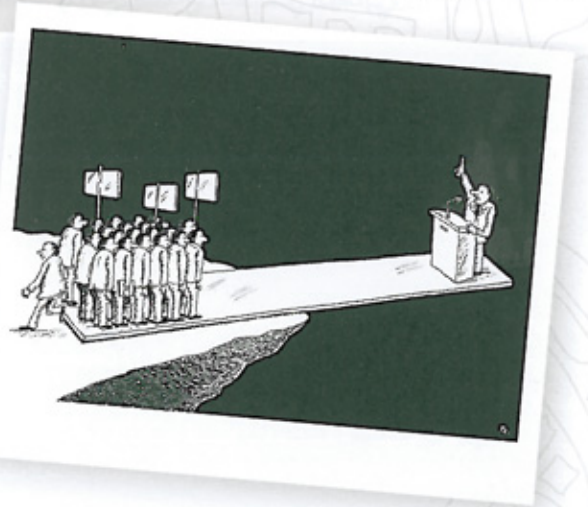
Youssef Belal, Allal al-Fassi et la salafiyya, in Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc, ENS éditions, Lyon (France), Tarik éditions, Casablanca, 2012, p 25

(8) أنظر: نانان ج. براون. المشاركة لا المغالبة. الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي. ترجمة سعد محيو. مركز كارنيغي للشرق الأوسط. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. ط 1. 2012. ص 132..

الدولة المدنية ورهانات التحديث في المجتمعات العربية

ذ. مراد زوين
جامعة الحسن الثاني -المحمدية

إن أهمية تناول موضوع الدولة المدنية تكمن في راهنيته على الساحة السياسة العربية اليوم، أكثر من أي وقت مضى، وذلك على إثر التحولات التي تعرفها المجتمعات العربية من خلال ما يسمى "بالربيع العربي"، التي أوصلت جزءا من حركات الإسلام السياسي لتسيير الشأن العام، وما تحمله هذه الحركات من مواقف سياسية وإيديولوجية تجاه الدولة ومرجعياتها من جهة، والمجتمع كأفراد وعلاقات وسلوكات من جهة ثانية.



هذا المعطى الأساسي يجعلنا كمهتمين مواكبين تطور وتشكل الدولة المدنية في مقابل الدولة اللامدنية، ومرجعياتها النظرية والفكرية التي أسست للتدبير الحديث للسلطة السياسية وانعكاساتها على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

لا يخفى على المهتم بالفكر السياسي ما يحمله مفهوم الدولة المدنية من دلالات ومعاني مرتبطة أساسا بمفاهيم مترابطة سوف تشكل جوهر مفهوم عام وشامل، هو مفهوم الديمقراطية. لذا سنحاول ربط البناء النظري الذي أنتج المفهوم بالتحولات التي عرفها منبتها . جاعلين نصب أعيننا مهمة المقارنة بينه وبين الخطاب العربي المعاصر، مما سيدفع في تناولنا للموضوع إلى استبعاد منطق التجزيء والانتقائية اللذين سقطت فيهما مجموعة من الكتابات التي تطرقت إلى موضوع الحداثة وبالتحديد موضوع التحديث السياسي، معتمدين في تحليلنا على منهج التشخيص التاريخي والفكري لقراءة الواقع.

إن الحديث عن الدولة المدنية يحمل في ثناياه صيرورة التحولات التي عرفتها المجتمعات البشرية وبالتالي بناء الدولة بالموازاة مع تشكل مفاهيم الفكر السياسي منذ أن كانت تتداخل مفاهيمه بمفاهيم الفكر الأخلاقي و الديني إلى لحظة الانفصال وبناء الدولة بمدلولها الحديث.

إن مؤرخ الأفكار يجد نفسه أمام كم هائل من الأحداث والمعطيات التي تجسد المنعطفات التاريخية نحو بناء الدولة المدنية في الغرب منذ القرنين الحادي عشر والثاني عشر. فبعض الكتابات تكاد تجزم على أن فكر الأنوار هو منطلق التأسيس النظري للدولة المدنية و بالتالي التفكير العقلاني والعلمي. وبداية الانعتاق من سيطرة التفكير القرسطوي. غير أن الأمر يعود إلى ما قبل ذلك بقرون. بل فكر الأنوار هو ثمرة لجهود وصراعات كبيرة يتداخل فيها الثقافي بالسياسي والاجتماعي. بدأت مع استقلال المثقف عن الكنيسة والسلطة الدينية. من خلال ظهور الجامعات في القرن 12م [1] . وبداية ظهور المثقف الحديث وبالتالي بداية التمرد على السلطة الدينية. من باب نقد المجتمع وقيمه. والإعلاء من شأن وقيمة الإنسان كعلامات أولى للثقافة الليبيرالية. وتمثلت هذه المواقف الجديدة ذات الطابع الانسانوي في الشعر الكولياردي Goliardique . بجانب النزعة الإنسانية التي أصبحت تؤسس نظرتها في كون الإنسان هو مركز الخلق. والحقيقة هي المثبتة والمؤكدة بالعقل مما سيترتب عنه ظهور مجموعة من

المفاهيم الرئيسية في الفكر السياسي الحديث كمفهوم التسامح ومفهوم فصل السلط و مفهوم العقد الاجتماعي.

فمفهوم التسامح الديني جاء كرد فعل ضد اللاتسامح الدغمائي. برز رد الفعل هذا منذ القرن السادس عشر مع Montaigne وسبينوزا في القرن 17 لكن فلسفة الأنوار هي التي قادته إلى أوجه خلال القرن 18.

أما مفهوم فصل السلط يمكن أن يعيدنا إلى القرن 15 مع مكيافيللي الذي يعتبره البعض الأب المؤسس للحداثة السياسية من خلال كتابه "الأمير". فبالنسبة لمكيافيللي إن العقل المؤسس للسياسة هو فعل لا أخلاقي. يقول في الفصل الثامن عشر من رسالته. أنه لاخيار أمام الأمير سوى أن يسلك ويتصرف "ضد الإنسانية وضد مبدأ الإحسان والرحمة. بل ضد الدين بالذات. إذن فمع مكيافيللي أصبحت السلطة السياسية ظاهرة بشرية خالصة مجردة من كل تبرير أخلاقي أو لاهوتي أو ميتافيزيقي.

ومع مانتسكيو سيذهب بعيدا في عملية الفصل من خلال نظرية الفصل العمودي ونظرية الفصل الأفقي للسلطات. حيث تعتمد النظرية الأولى على تمايز مؤسسات المجتمع المدني والحفاظ على استقلالها البين تجاه السلطة السياسية.

وتعتمد النظرية الثانية في تمايز سلطات هذه السلطة إلى ثلاث: السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية لمواجهة احتمال التملك الاستبدادي للسلطة.

أما مع جان جاك روسو فقد أعاد صياغة فكرة العقد الاجتماعي التي طرحها هوبز قبله . فبالنسبة إليه فالعقد هو عقد الحرية . فهو شكل للاجتماع السياسي يوحد الأفراد في إرادة عامة واحدة.

إن الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. حسب بيرتراند راسل تحدد معالمه أربع حركات كبرى [2] .

-1 حركة النهضة الإيطالية (ق 15.16) اعتمدت هذه الحركة على اللغة الشعبية كأداة جعلت الكلمة المكتوبة متاحة لعامة الناس الغير الملمين باللغة اللاتينية مثال: كتابات دانتي وبوكاشيو وغيرهما. وهذا يمثل خروجا عن التراث الكنسي السائد.

-2 حركة النزعة الإنسانية التي كان مجال تأثيرها على المفكرين والأدباء والشعراء

-3 حركة الإصلاح الديني مع لوتر: وهي حركة ترمي لإصلاح الدين وجعل الإنسان في اتصال مباشر مع الله بدون الحاجة إلى وسيط.

-4 حركة إحياء الدراسات التجريبية: وهو الإحياء الذي استهلته حركة النقد عند أوكام Occam . وأدى هذا الى تقدم هائل في ميادين علمية متعددة في القرون الموالية. من أهمها اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كوبرنيك .في نفس الوقت أحرزت العلوم الفيزيائية والرياضية تقدما سريعا.

فبالنسبة لمكيافيللي إن العقل المؤسس للسياسة هو فعل لا أخلاقي

وكل هذه التحولات كانت لها تأثيرات على الفكر الإنساني حيث أصبح كل شيء معرض للنقد والتساؤل وأصبح الإنسان ناقدا لقدراته وملكاته الخاصة يقول كانط " أجرأ على استعمال فهمك الخاص" [3] .

إن كل هذه المعطيات والتحولات بجانب ظهور الطباعة والاكتشافات الجغرافية هي بمثابة تأسيس نظري لبناء الدولة المدنية في الغرب وولوج عهد الحداثة.

إن طرح إشكالية الدولة المدنية اليوم في العالم العربي كإشكالية نظرية ملحة بجانب الاشكاليات الأخرى التي طرحت منذ أوائل القرن 19م . هو نتيجة لما تعرفه المنطقة من تحولات ومنعطفات خاصة على المستوى السياسي إثر أحداث ما يسمى بالربيع العربي.

من المؤكد أن هذه الأحداث تمثل قطيعة وحدا فاصلا بينها وما قبلها. بين الوضع الذي كان سائدا منذ الاستقلالات السياسية إلى فشل مشروع دولة الخلافة مرورا بفشل مشروع الدولة القومية إلى فشل مشروع الدولة الوطنية. التي ظهرت معالمه الكبرى مع بداية الثمانينيات مع انتفاضات الخبز. وحدا فاصلا باعتبارها لم تكن محدودة في المجال القطري بل تعدت ذلك إلى أغلب الأقطار العربية اما بشكل مباشر أو غير ذلك . بإرغام بعض الحكام على التنحي أو بإرغام آخرين على البدء في الإصلاح أو على الأقل النية في الإصلاح.

كانت هذه الأحداث موحدة في شعاراتها وأهدافها. بدأت بتكسير جدار الخوف بدءا برفع شعارات الحرية والديمقراطية وصولا لشعار التغيير وإسقاط النظام.

وقبل هذه الأحداث التي نعيش تفاصيلها اليوم عرف العالم العربي منذ القرن 19 مجموعة من محاولات الإصلاح كانت نتائجها محدودة وبطيئة للمضي في عملية تحديث البنيات السياسية والاجتماعية. سنقف على بعضها بإيجاز في محاولة منا لإبراز الترابط التاريخي بين مكوناتها . وفي نفس الوقت استكشاف عوائق التحديث في العالم العربي.

كانت إصلاحات محمد علي في بداية القرن 19 ذات أهمية بالغة في القيام بمحاولة تحديث المجتمع المصري على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لكن بقي تأثيرها محدودا على الأقطار العربية . بحكم محدودية التواصل في تلك المرحلة. و محدودية الوعي بتلك الإصلاحات وأبعادها جراء قوة الضغط من القوى التقليدية من جهة وضغط المطامع الاستعمارية من جهة ثانية.

من بين هذه الإصلاحات بإيجاز: تحديث الجيش كبديل عن الجيش المملوكي الإقطاعي .القضاء على نظام الريع في الاقتصاد. الحرية لجميع الطوائف في ممارسة شعائرهم الدينية . المساواة بين السكان في الحقوق والواجبات. ترسيخ جهاز الدولة المركزي. تفكيك بنيات الفكر التقليدي المعتمد من طرف رجال الدين من خلال إنشاء المدارس العصرية التي كانت من أهم نتائجها على المستوى الفكري وخاصة عند التيار "الليبرالي" كأديب إسحاق وفرح أنطون الدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية. الحرية في التعبير والدعوة إلى تحرير العقل. الدعوة إلى عدم احتقار المرأة وتعليمها ومساواتها بالرجل.

واضح أن مرجعية هذه الإصلاحات كانت ذات بعد ليبرالي شمل حتى أقطارا أخرى كالشام والمغرب العربي من خلال حركة الإصلاح التي بدأها أحمد باشا باي التي دفعت خير الدين التونسي بالمطالبة بضرورة اقتداء البلدان العربية بفلسفة ونهج الحداثة الغربية بمعرفة دور الدولة الحديثة ومؤسساتها السياسية القائمة على الحرية. فالخطاب التحديثي عند خير الدين التونسي ربط بين التقدم والتمدن. اتجه إلى إقناع المسلمين بإمكانية الاقتباس من الغرب و الاندماج في العالم الغربي الحديث من دون أن يؤثر هذا على معتقداتهم الدينية من خلال معرفة دور الدولة الحديثة ومؤسساتها السياسية القائمة على الحرية.

أما في المغرب فلنتفادى الضغط العسكري والاقتصادي الاستعماري . قام السلطان المولى عبد الرحمن 1822 ثم من بعده المولى الحسن الأول بمجموعة من الإصلاحات شملت الإدارة و الحياة وإصلاحات عسكرية....الخ

كما يمكن الوقوف على إصلاحات مصطفى كمال أتاتورك التحديثية وتأثيراتها على العالم العربي خاصة فيما يتعلق بمفهوم السلطة في الاسلام حين ألغى الخلافة .

إن مجموع هذه الإصلاحات التي شملت مجموعة من الأقطار العربية من مصر و الشام والمغرب العربي ارتكزت في مجملها على إصلاح الدولة وجهازها العسكري بالأساس بدون مرجعية نظرية كرافعة فكرية وثقافية هدفها الحسم مع التوافق الهجين. بين التراث التقليدي والفكر الحديث الذي من ميزاته مواجهة الفكر التقليدي المعتمد على سلطة الأعراف والتقاليد . ظهرت تجليات هذا التوافق في كتابات بعض مفكري ما يسمى بالنهضة كالطهطاوي والكواكبي والأفغاني و عبده...ألخ. من خلال محاولاتهم أسلمه المفاهيم الليبرالية وإعطائها طابعا إسلاميا أفرغها في كثير من الأحيان من مدلولاتها الفكرية. كمفهوم التسامح أو مفهوم الاختلاف أو مفهوم العلمانية... ألخ .

انبنت الدولة المدنية الحديثة اذن في الغرب. على أسس فصل السلط: السلطة السياسية عن السلطة الأخلاقية أي فصل السياسة عن الأخلاق والدين. وفصل السلطة التشريعية والقضائية عن السلطة التنفيذية. بالإضافة إلى ارتباطها بمفهوم العقد الاجتماعي . لتحديد العلاقة بين الدولة والمجتمع (المجتمع السياسي والمجتمع المدني) وبالتالي لتجاوز سيطرة الكنيسة ورجال الدين لردم أسس الدولة التيوقراطية.

إن أسس فصل السلط والعقد الاجتماعي من المقدمات السياسية والاجتماعية لبناء الدولة المدنية في الغرب ووضع حد لتمركز السلط في السلطة التنفيذية و بالتالي الحكم الفردي القائم على الاستبداد والتسلط. بينما في العالم العربي إنبنت الدولة على أسس حلمين حسب عبد الله العروي [4] : حكم تحقيق وإعادة دولة الخلافة كما كانت على عهد الخلفاء الراشدين. و حكم تحقيق الوحدة العربية.

كما انبنت في مرحلة أخرى على أسس بناء الدولة القطرية كمقدمة للخروج من تداعيات تفكك الإمبراطورية العثمانية من جهة. وتحقيق الاستقلال السياسي عن الاستعمار الغربي. لتجد نفسها في مواجهة الفشل في تحقيق دولة المواطنة. الدولة المدنية ذات أسس ديمقراطية. فبناء الدولة القطرية في العالم العربي اعتمد أساسا على تقوية مؤسسات الدولة (الأمن – العسكر - .....الخ) على حساب بناء متوازي بين الدولة والمجتمع فغابت أسس الدولة المدنية. دولة المواطنة.

فعملية التحديث من خلال الإصلاح في العالم العربي منذ القرن 19. لم تكن نتائجها في خلق قوة حداثية في مواجهة النمط التقليدي المنغرس في الدولة والمجتمع. بل أعطت في كثير من الأحيان قوة أخلاقية ومجتمعية للقوى التقليدية للاستقواء ضد كل ما هو حديث. فإصلاحات محمد علي لتحديث الجيش. لم تنتج إلا جيشا منظما جاهزا للقمع واستتباب الاستبداد. يحارب في الداخل أكثر ما يحارب في الخارج . وإدارة غير بيروقراطية

وغير عقلانية. وإدارة غير بيروقراطية وغير عقلانية بمفهومهما (الفيبيري). تميل إلى المنفعة الشخصية أكثر من ميلها إلى خدمة كل فئات المجتمع (إدارة فاسدة). وإصلاحا جبائيا في خدمة الفئات السائدة أكثر من ميله إلى تطوير البنيات التحتية .

وإصلاحات كمال أتاتورك التي فرضت من فوق ولم تستوعب الواقع العربي والإسلامي نتج عنه تحديث هجين لم يتجاوب معه أغلب الفئات . وتفعيل علمانية متطرفة استغلها واستفاد منها التقليدانيون أكثر من الحداثين باسم الدفاع عن الهوية الاسلامية.

وثورة جمال عبد الناصر التي أعطت الحلم بالوحدة لم تتحقق وبقيت طوبى . وهزيمة أمام الكيان الصهيوني.

وثورة الخميني التي ساهمت في حقن التطرف الديني .والفكر الجهادي .وتعميق الهوة بين المسلم السني والمسلم الشيعي.

إن كل هذه الأحداث والإصلاحات التي أثرت بقوة وبشكل مباشر في تحديد معالم النظام السياسي في العالم العربي. لم تعط إلا نتائج عكسية ساهمت في تثبيت النظم الاستبدادية المستمدة شرعيتها تارة من الدين وتارة من القبيلة وتارة أخرى من الجيش: يقول العروي في كتابه مفهوم الدولة : "إن إصلاحات عهد التنظيمات غير جهاز الدولة وأعطته نفوذا مضاعفا دون أن تغير شيئا من الفجوة الفاصلة بين ذلك الجهاز وبين المجتمع – بل يمكن القول أن الفجوة ازدادت عمقا واتساعا "(5) .

إ ن تلك الأحداث لم تذهب بالإصلاحات إلى مداها حتى تقزم من دور الفكر التقليدي. فإذا كان الإصلاح الديني في الغرب عامل من عوامل التحديث. فإن في العالم العربي والإسلامي لم يعش بعد لحظة الإصلاح . فحتى المذاهب الإسلامية الرسمية أصبحت يغلب عليها الطابع الإيديولوجي التابع للدولة فأضحى لكل دولة مذهبها الخاص . له مؤسساته ورجالاته من مجالس علمية أو دور للإفتاء...الخ. الغرض منه ليس هو البعد الديني العقائدي. والتقريب بين المذاهب. و بين الدين الإسلامي كعقيدة وحضارة بالعقائد الدينية الأخرى.

فحتى اللغة لم يشملها الإصلاح. ولم تعد أداة للتواصل وإنتاج المعرفة. بل أصبحت جزءا من الصراع الأيديولوجي والهوياتي. ليس لها من دور ووظيفة سوى الحفاظ على الهوية التاريخية والاثنية (العربية-الأمازيغية-الكردية....الخ).

على هذا الأساس نجد تشبث المحافظين من فقهاء. وعلماء دين. باللغة العربية الرسمية كوسيلة للحفاظ على تأويلهم الخاص للنص الديني. وبالتالي إنفرادهم بالسلطة الدينية إما في استعمالها للتقرب والتزلف للسلطة السياسية. أو في استعمالها أساسا في مواجهة الإيديولوجيات ذات الارتباط بالحداثة.

من خلال هذه المرتكزات التي تتأسس عليها الثقافة العربية الإسلامية تنكشف لنا جنوحها نحو التقليد ونحو الارتباط بالماضي وسلطة الأموات والقبور كمحددين للحاضر والمستقبل. وإذا كانت هذه هي الثقافة السائدة. فإن تأثيراتها واضحة على بنيات المجتمع والدولة من خلال الاعتماد على المؤسسات التقليدية والعتيقة لبناء شرعيتها ومشروعيتها.

إن اللحظات التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم والتحولات المتسارعة التي تعرفها بنياتها تجعلنا نتساءل عن المسافة - في ظل هذه التطورات - التي تربط بيننا والدولة المدنية.وتجعلنا كذلك أمام استحضار شعارات الربيع العربي التي وحدت الشعار السياسي في أغلب البلدان العربية.

إن الأنظمة العربية في مجموعها. يتداخل في منطق بنيانها .اللاهوتي بالعسكري بالقبلي . ولحظة بناء الدولة المدنية في ظل التحولات الراهنة تفرض أعطاء لشعارات الشارع المنادية بالحرية والديمقراطية ومحاربة الفساد ...الخ . أهميتها السياسية بكونها شعارات لا تستمد مضامينها من الخطاب الماضوي . فمدلولاتها ومنطوقاتها تضرب في عمق الحاضر. وتخرج عن منطق النظام اللاهوتي الذي يرتكز على المرجعية الدينية.وعن منطق قوة النظام في جيشه الذي يعتمد

على القوة والجزر. وعن منطق الاستبداد الذي يعتمد على القمع وسلطة الفرد.

إن تحقيق الدولة المدنية في العالم العربي مرتبط بمطالب الشعوب التواقة إلى الحرية والديمقراطية. وهذه مفاهيم تروم إلى تحقيق عنصر المواطنة في ظل تحقيق الديمقراطية كممكن غير حالم. والسبيل نحو تحقيق الحداثة "كنمط حضاري –حسب جان بودريار- يتعارض مع النمط التقليدي أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية"(6). أي بعقلنة التنظيم السياسي والاقتصادي والسلوك الاجتماعي والثقافي. مما سيضع حدا لهيمنة المنطق التقليدي. ويفرض ويجعل الإيديولوجيات الماضوية أمام إعادة النظر في كثير من مسلماتها ومعتقداتها التي تشكل عائقا من عوائق التحديث التي سيلخصها العروي في: "كل ما يعوق تحرير الفرد من مختلف التبعيات السياسية. ألاجتماعية . العائلية .العشائرية .الفكرية. يعوق التحديث . كل ما يعوق الديمقراطية لسيادة الشعب يعوق التحديث . كل ما يعوق العقلانية العلمية- منطق التجربة والاستقراء- باللجوء الى الغيبيات في حياتنا اليومية . في كل حركاتنا وسكناتنا . في مأكلنا وملبسنا ودوائنا .في ما نقرأ ونشاهد يعوق التحديث"(7) .

وتحقيق الدولة المدنية تمر بالضرورة عبر الإيمان بالاختلاف. وهذا الأخير عبر الاعتراف بالآخر. وهذا الاعتراف يؤدي إلى إقرار الحق في الوجود وفي المساواة. وفي تعدد الهويات . والحد من الإقصاء. وهذا كله يؤدي إلى الانتماء إلى الإنسانية كما يقول روبير لوكرو: "الانتماء إلى الإنسانية هو ما يمثل الجوهر". وكل هذه المفاهيم وتسلسلها تروم إلى تحقيق الديمقراطية كمفهوم شامل. كما يحددها باتريك سافيان "المجتمع الديمقراطي هو الذي تطورت في دواخله تجربة جديدة للآخر والتي تقوم بدورها على إعادة تمثل عميق للفكر الإنساني الذي يتجسد عبر تجريد الاختلافات"(8).

هوامش

1 - Louis Boudin :. Que –sais- je § 1964 .les intellectuels

2 - برتراند راسل: حكمة الغرب. ص 18،17 و 19

3 - كانط إمانويل: جوابا عن السؤال ما هي الأنوار. موجود في فلسفة التاريخ ص 53-46. منشورات Gontrie باريس 1965.

4 - عبد الله العروي: مفهوم الدولة. ص. 169

5 - عبد الله العروي: المرجع السابق ص 153

6 - جان بودريار: الحداثة الأنسكلوبيديا الشمولية ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي.

7 - عبد الله العروي: عوائق التحديث. ص 23.

8 - باتريك سافيان: الدولة والتعدد الثقافي ص 20.

المراجع والمصادر :

1 - عبدالله العروي: مفهوم الدولة الطبعة الثانية 1983

2 - عبدالله العروي: عوائق التحديث الطبعة الأولى 2006

3 - عبدالله العروي: الايديولوجيا العربية المعاصرة -دار الحقيقة بيروت الطبعة الثالثة 1983

4 - عبدالله العروي: تاريخ المغرب محاولة في التركيب المؤسسة العربية للدراسات والنشر

5 - برتراند راسل : حكمة الغرب ترجمة .فؤاد زكريا.سلسلة عالم المعرفة

6 - جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية الى الدولة الأمبة ترجمة. محمد عرب صاصي

7 - هيغل: مبادئ فلسفة الحق .ترجمة .تيسير شيخ الأرض

8 - خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة الممالك المطبعة الرسمية . تونس 1868م

9 - أحمد أمين : زعماء الاصلاح في العصر الحديث القاهرة 1965م

10 - باتريك سافيان: الدولة والتعدد الثقافي ترجمة : المصطفى الحسوني دار توبقال للنشر الطبعة الأولى 2011م

11 - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر المركز الثقافي العربي . دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى 1982

12 - محمد عابد الجابري: اشكالية الفكر العربي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى. 1989

13 - برتراند بادي :الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام. ترجمة. لطيف فرج دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع

14 - Jacques legoff : les intellectuels au moyen –âge Ed : Seuil 1957

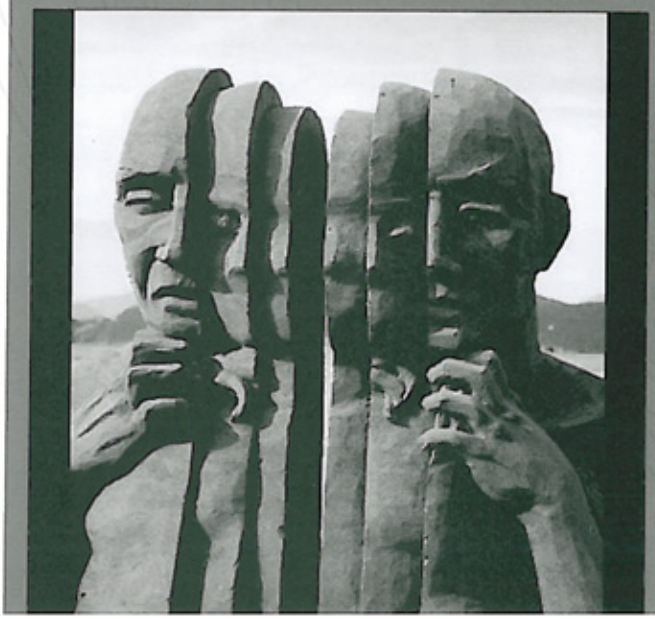
15- jacques leenhardt et Barbara Maj :la force des mots

Le role des intellectuels Ed . Megrelis 1982

16 - Louis Bodin. Les intellectuels .Que sais- je § 1964

17 - علي أومليل: الاصلاحية العربية والدولة الوطنية المركز الثقافي العربي- البيضاء الطبعة الأولى. 1985

18 - علي أومليل: في شرعية الاختلاف منشورات المجلس القومي للثقافة العربية. الطبعة الأولى .1991



السلطان[1] السياسي وجدلية المحلي والوطني.

أمزيان حسن
أستاذ علم الاجتماع في جامعة محمد الخامس- اكدال بالرباط.

تعكس المجتمعات المحلية عمقها الثقافي و التاريخي من خلال هويتها الفريدة التي لا يمكن اكتشاف سماتها الخاصة إلا من داخل أنماط الشخصية السياسية والوظيفية للأشكال التنظيمية التي تؤطر بها المجال الجغرافي و الاجتماعي المحلي في علاقته مع المركزي. إن السلطان المحلي سابق بالضرورة على تشكل الدولة و يمارس فعل البنينة على علاقات القوة بين القوى المحلية في علاقة تواطؤ و تناغم أو تنافس حسب قوة أو ضعف السلطة السياسية المركزية .إن المحلي يملك هامشا سياسيا و عمقا انثروبولوجيا و تاريخيا قد يجعله أحيانا صاحب المبادرة في رسم توازنات جديدة أو حتى تحديد مسار مستقبل السلطة السياسية ككل و نحن في غنى عن التذكير بالتاريخ المغربي الحديث و الدول المتعاقبة منذ إمارة المرابطين التي انطلقت من الجنوب[2] .

إن الاهتمام بالسلطان المحلي هو اهتمام قبل كل شيء بالإمكانات القوية التي ينطوي عليها المجال الترابي و أشكاله التنظيمية و بنياته الاجتماعية في التحديث السياسي و التنمية الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية, وإن مقاربته لاتستقيم إلا من خلال تناول علاقات القوة بين مكوناته و امتداداتهم المحلية و المركزية. و هو ما سنحاول القيام به في هذه الدراسة التي تشكل مقولة "النخبة" باختلاف مرجعياتها أهم الوسائط المعرفية لإبراز طبيعة السلطة السياسية من خلال جدلية المحلي و الوطني.

إن التراكم المعرفي حول هذا الموضوع يجعلنا نتساءل عن طبيعة هذا السلطان ومرجعيته؟ ألا يشكل جزءا من السلطة السياسية؟ وما هي القوى والمؤسسات التي تتقاسمه؟ وما هي حدود سلطان كل واحدة منه؟.

إن ظاهرة النخبة ملازمة لكل المجتمعات البشرية وأن كل مجتمع كيفما كان يفرز أقلية محدودة العدد لها من الخصائص والمميزات والموارد ما يميزها عن باقي أفراد المجتمع. ويؤهلها بذلك لتصدر الحياة العامة وإدارة الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع. وهذه الأقلية هي التي تحتكر أدوار الزعامة والريادة وتقود المجتمع سياسيا واجتماعيا من خلال ممارساتها وقراراتها.

وعلى الرغم من أن هذا المعطى طبيعي وواقعي تفرزه الحياة الاجتماعية وتستدعي بقاءه واستمراره فإن التصورات التي تناولته تنطوي على خلفيات نظرية و إيديولوجية مختلفة تشكل كيفية ممارسة الحكم من طرف هذه الأقلية حجر الزاوية في مجموع هذه المقاربات.

إن ممارسة السلطة تتطلب بالضرورة العبور عبر فاعلين محليين , هؤلاء الذين يشكلون الدعائم الأساسية لكل

نظام سياسي. لذلك فان مقاربة "السلطان المحـــلـــي" Le » « pouvoir local تبدو مأمورية صعبة على اعتبار أنها تحيل على قوة اجتماعية قادرة على جعل المجتمع وكأنه يحي من تحت من القاعدة. إن السلطان المحلي قد أذكى أساطير الديمقراطية والهوية المحلية والحكامة المحلية...الخ.

1- مقاربة "ج.فروند" :

يذكر "ج.فروند" بالطبيعة المشتركة للسلطة السياسية والسلطان المحلي ويرفض ألتجزيئي بينهما[3] . وتحليل "السياسة Le Politique" بالنسبة إليه محاولة لفهم الظاهرة من خلال الخصائص التي تميزها عن الظواهر الجماعية الأخرى. ويتميز "المجتمع السياسي"La société Politique" عند "فروند" بقوته الوحدوية. والتي لا توحد المجتمع الشمولي بل أنها توحد جماعة في تعارض مع جماعات أخرى[4].

أما محددات السلطة السياسية "الأخرى فهي القيادية " Le commandement"والطاعة" L'obéissance":
إن القيادية تقتضي الإكراه من أجل الإبداع والتأثير في العلاقات الاجتماعية من خلال تجديد أو إصلاح البنيات المادية والروحية. إنها تؤمن المجتمع من اللانظام والفراغ اللذين يقودان إلى الموت.أما الطاعة فتبدو كأنها تعكس فقاعة ما من خلال سيادة إنسان على إنسان. إلا أنها مع ذلك لا تنفي استمرار الصراع بين حرية العقل والسلطان.

إن نظام سياسي معين يعكس تصورا محددا للكون واختيارات معينة على غرار أخرى ومع ذلك فإن دور السياسي هو الحفاظ على التعددية. والتسامح مع إذكاء روح التنافس الذي لا يطمع إلى القضاء عليهم[5].

إن التراضي الضمني للأفراد والجماعات يخلق النظام ويعطيه شرعية تجعل انسنة السلطان ممكنة من خلال الثقة المتبادلة التي يخلقها بين الحاكمين والمحكومين[6].
تبدو مقاربة "ج فروند" الفلسفية لمفهوم السلطان وكأنها متعالية ومجردة فعلى الرغم من أنها وضعت النقط على الحروف فيما يتعلق بقوة وقدرة الإكراه الذي يميز السلطان السياسي. وحددت الخصائص الملازمة نظريا لهذا المفهوم وجعلت منه ظاهرة أبدية. الشيء الذي جعل هذه المقاربة غير قادرة على تمثل أي تغير أو تحول جديد في أنظمة السلطان السياسي. وينقص تصورها الدينامية. وبذلك لا يمكن تصور السلطان السياسي في استقلال عن السياق الاجتماعي وديناميته.

وهذا ما نعتقد أن "جورج بلاندي"حاول تجاوزه عندما انتقد ضمنيا التصور السابق من خلال قوله: "إن السلطان السياسي ملازم لكل مجتمع إنه يفرض احترام القواعد التي تؤسسه. ويدافع عنها ضد انزلاقا ته الخاصة. بحيث أنه يحدد المنافسة بين الأفراد والجماعات وتداعياتها. وغالبا ما يعطى الاعتبار لهذه الوظائف المحافظة"[7].
ويحدد "بلاندي" السلطان السياسي على أنه نتيجة للصراع الذي يخترق كل مجتمع, الذي يفرضه الصراع ضد السكون الذي يهدد المجتمع دائما باللانظام"[8].
إن السلطان السياسي بهذا المعنى في خدمة بنية اجتماعية معينة من أجل الحفاظ عليها. وبالتالي فإنه استمرار لعلاقات سيادة وولاء سابقة كما توضح ذلك الانتربولوجيا السياسية.
وتتعدد الآليات التي يمارسها "السلطان السياسي" فإلى جانب الإكراه المادي من أجل إعادة إنتاج بنيته الاجتماعية والروحية, فإن السلطان السياسي يستعمل ما يسميه "بيير بورديو" العنف الرمزي"[9] بالإضافة إلى كل الميكانيزمات التي تساهم في المحافظة أو إعادة خلق النظام كالعادات والأهازيج والمؤسسات وأدوارها[10].

إن تحليل السلطان السياسي بارتباط مع البنية الاجتماعية التي تنتجه يمكننا من تحليله كنظام للتفاعل مسلح بخصائص خاصة تمكنه من تحقيق النظام من جهة وتجعله ينفذ إلى أعماق السلطة الاجتماعية وينفذ إلى الاقتصاد والثقافة ونمط المثاقفة.

إن هذه العلاقة مع المجتمع تجعل من هذه الخصائص نفسها خصائص السلطان المحلي على اعتبار أن هذا الأخير مرتبط بالسلطان السياسي ومحدد به.

إن المستوى المحلي ليس فقط من خلال طبيعة مشاركته في دائرة الدولة. بل انطلاقا من تاريخه الخاص وديناميته ومن شروط تشكل الدولة نفسها. إن التاريخ السياسي العام يعلمنا أن المجتمع لم ينتظر تشكل الدولة من أجل الانتظام في إطار بنيات ترابية خاصة(11).

إن مجموعات إنسانية كبيرة أو صغيرة تشكلت انطلاقا من أن مجموع الأفراد الذين يكونون هذه المجموعة أحسوا حاجاتهم للتعبير عن وجودهم من خلال مكان معين ينتمون إليه(12). وعليه فإن تحديدات "فروند" رغم قوة تماسكها النظري إلا أنها تبدو غاية في التجريد والتعالي عن الواقع السياسي الذي تمارس فيه وهو ما حاولت مقاربة "ماكس فيبر" تجاوزه بذكاء بالاعتماد على دراسات وأبحاث ميدانية للأنظمة السياسة واختلافها.

2 - مقاربة ماكس فيبر :

أما "ماكس فيبر" الذي بنى منهجا بليغا من أجل دراسة الأنظمة السياسية. فإننا إذا كنا غير معنيين الآن بنماذج السلطة. "les types d'Autorité" في دارسته. إلا أننا نستطيع أن نستفيد من طريقة استعمالها في دراسة الظواهر السياسية على اعتبار أن تحديد "ج فروند" السابق رغم أهميته فقد ظل مجردا عن الواقع العياني والفيزيقي الذي تشتغل فيه الظواهر. ويشكل تحديد المفهوم الذي يعطيه "فيبر" للسلطة السياسية مدخلا مركزيا لفهم هذا الاشتغال. يحدد "ماكس فيبر" السلطة السياسية من خلال مفهوم السياسة نفسه ويعرفها على أن "الجماعة السياسية" هي الجماعة المهيمنة. تكون أوامرها نافذة في دائرة ترابية محددة من خلال تنظيم إداري يستعمل التهديد ويمكن أن يلجأ إلى الإكراه المادي"(13).

إن ما يمكن التركيز عليه من خلال هذا التحديد بالنسبة "لفيبر" مصطلحات الدائرة الترابية والتنظيم الإداري والإكراه البدني. بحيث يعتبرهم من آليات الفعل السياسي. وبذلك فإن جدة الطرح الفيبري تتحدد في رفضه وضع إشكالية "السياسة" "Le Politique" و "السلطان-Le pouvoir " في حد ذاتهم كمفاهيم ميتافيزيقية متعالية عن الواقع. بل انه ينطلق من السياق الاجتماعي والبنية الاجتماعية المؤسسة لجماعة الهيمنة. وبالتالي فإن السياسي لا يتطور إلا من داخل الإطار الاجتماعي الذي يحدده.

أما العنصر الثاني لهذا التحديد هو استعمال الإكراه المادي. الذي يعتبر الخاصية الأساسية والوسيلة الناجعة للفعل السياسي. ويؤكد في هذا الصدد على ثنائية "السلطان السياسي" من خلال إحالته على المؤسسة والوسيلة في نفس الآن. بحيث أن صاحب السلطة لابد له من التوفر على وسيلة ممارسة الهيمنة. والإكراه لابد له من مؤسسة وفاعل يمارسه وبذلك فإنهما مترابطين بشكل كبير. إلا أن "فيبر" يوضح أن اللجوء إلى العنف أو الإكراه ليس عملا اعتياديا بالنسبة للحاكمين بل أن هناك وسائل أخرى أقل حدة وأكثر نجاعة لتحقيق الأهداف المرجوة دون استعمال العنف أو الإكراه الذي يعتبر من آخر الوسائل التي يمكن اللجوء إليها. إن "فيبر" يعتبر أن العنف والإكراه من الوسائل الناجعة للهيمنة السياسية. وبالتالي فإنه من اختصاص الدولة فقط. ومطالبة الدولة باحتكار مشروعية" ممارسة العنف" في مجال ترابي محدد لا يعني أبدا ممارسته.

إن التركيز على علاقة السلطان المحلي بالسلطة السياسة /الدولة من جهة. وعلاقة هذا السلطان ببنيته الاجتماعية والقيمية والتاريخية يجعلنا إزاء فاعلين سياسيين متعددين ويتوفرون على امتيازات مختلفة في ممارسة السلطان السياسي كل واحد حسب الاختصاصات والحدود المخولة له بحكم التاريخ والقانون والسياق. لذلك فإننا سنقوم بالتمييز بين مؤسستين في ممارسة السلطان المحلي :

1- السلطة المحلية ودائرة ممارستها للسلطان ومستلزمات ذلك على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

2 - ومؤسسة المجلس الجماعي والمستشار المنتخب وحدود ممارستهم للسلطان وآليات تلك الممارسة.

إن السلطة السياسية للدولة المغربية تجسد في شخص الملك الذي يمركز في شخصه كل السلط حسب دستور 1962 وبقية الدساتير اللاحقة إلى الدستور الحالي المصادق عليه على إثر استفتاء 13 شتنبر 1996. حيث يعتبر الملك حسب الفصل التاسع عشر منه : "أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها. وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدستور. وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والمهيآت وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة"[15].

وبذلك إن المسار من القائد على المستوى المحلي إلى الملك الذي يتلقى سلطانه من الله مرورا عبر الوزراء والعمال والعلماء والشرفاء وصولا إلى الشاوش. فإنه يحيل على ما يعرف في التاريخ السياسي المغربي ب"المخزن"[16].

إن المشروعية السياسية للمخزن تستمد من الدين الإسلامي. ويتم تأكيدها وترسيخها عبر ممارسة البيعة للسلطان. التي تعني الولاء باعتباره راع ومسؤول عن رعيته. وكقائد روحي ومادي مسؤول عن حفظ النظام العام والأمن.

إن الخلفية التقليدية والتاريخية في ممارسة السلطة تبقى حاضرة في بنية السلطة السياسية المغربية الحديثة. بحيث نجد أنه إلى جانب النظام التقليدي الذي يكون فيه الملك سليل السلالة الشريفة وأمير المؤمنين. نجد نظاما عصريا آخر يكون فيه الملك رئيسا للدولة العصرية.

إن هذه الدائرتين تشكلان أساس السلطة السياسية في المغرب. على اعتبار أن الدائرة الأولى تعطيه المشروعية التاريخية والروحية. أما الدائرة الثانية تشكل قوته وآلية ممارسة سلطانه[17].

3 - حدود ممارسة السلطان المحلي:

إذا كانت سلطة القائد تمثل الإدارة الترابية على المستوى المحلي يستمدها كما سبقت الإشارة إلى ذلك من مقتضيات السلطة الإدارية المخولة للعامل تمثل الملك على المستوى الإقليمي. فإن كذلك رئيس المجلس الجماعي الحضري أو القروي رغم أن سلطته تنبثق عن إرادة الناخبين والمنتخبين بواسطة الاقتراع العام. إلا أن ممارسته لاختصاصاته وسلطانه يرتبط هو نفسه بضرورة تسلمه لظهير تعينه من طرف الملك هذا الظهير الذي يتضمن توصيات هذا الأخير له كما تنص على ذلك المادة 30 من الميثاق الجماعي لأكتوبر 2002 [18]. الشيء الذي يجعل سلطانه بشكل أو بآخر منبثق عن سلطان الملك.

إن السلطان المحلي يستمد جزء من سلطانه السياسي من مشروعية السلطة السياسية للدولة على اعتبار أنه ممثلها على المستوى المحلي. وبالتالي فإن تمثيليته لهذه الأخيرة يجعله يستفيد من امتيازاتها في ممارسة السلطان خاصة فيما يتعلق بممارسة الهيمنة والإكراه المادي من أجل تحقيق غاياته. وهل مؤسسات السلطان المحلي مضطرة لممارسة الإكراه دائما أثناء ممارستها لسلطانها؟

إن "فيبر" قد أكد في هذا الصدد على أن مشروعية احتكار هذا الامتياز من طرف الدولة / السلطة السياسية. وبالتالي السلطة المحلية لا يؤدي بالضرورة إلى ممارسته إلا في الحدود التي يسمح بها الوضع والقانون. لذلك تستعمل هذه المؤسسات وسائل وآليات أخرى من أجل تحقيق أهدافها وتأطير المجتمع.

تعتبر مؤسسة "القائد" على المستوى المحلي بالنظر إلى الصلاحيات السياسية والإدارية المخولة لها. باعتباره أحد أهم أعوان السلطة وممثليها المحليين. وأهم الفاعلين السياسيين المحلين. إن السلطة السياسة والإدارية الواسعة التي يتمتع بها عون السلطة المحلي تحت مبررات الحفاظ على الأمن والنظام العام[19]. تعكس جوهر وكنه النظام السياسي المغربي الغارق في المركزية على الرغم من وجود مؤسسات سياسية تمثيلية محلية موازية سنتناولها لاحقا.

إن "القائد" في ممارسته السياسية في تأطير المجتمع وقيادته على المستوى المحلي يقوم بذلك انطلاقا من مشروعية يستمدها من السلطات المخولة للعامل على المستوى الإقليمي باعتباره ممثل الملك على مستوى الإقليم. ويعتمد في ذلك على شبكة من الشيوخ والمقدمين التي تستمد مرجعيتها ومشروعيتها من التأطير التقليدي للمجتمع من طرف المخزن والاستعمار. إن الممارسات السلطوية والصلاحيات الإدارية المخولة لهذه الشبكة من الشيوخ والمقدمين التي تبدو واسعة وغير محدودة (الاخبار. تسليم جميع الوثائق المتعلقة بالحياة اليومية للمواطنين. تقديم التقارير. الحضور في اللجان المختلفة...) يجعلها تحتل موقعا متميزا في الإدارة الترابية بل صارت المفتاح والمرجعية الأساسية لهذه الإدارة.إن استمرار هذه الشبكة وقوتها بقدر ما ينبثق عن السلطة التي يتمتع بها القائد بقدر ما يأتي كذلك من استمرار فعل البنيات السياسية التقليدية "للجماعات الإدارية التقليدية "من جهة. ومن جهة أخرى إلى ضعف المؤسسات السياسية التمثيلية الحديثة -الجماعة القروية والمستشار الجماعي والمجلس الجماعي- في الاضطلاع بمهامهم ومسؤولياتهم في أفق تقويض دائرة "ممارسة"

السلطان اللامحدود لهذه الشبكات. وذلك نظرا لقلة تجربتهم وعدم تمرسهم على ممارسة السلطة التمثيلية. ولكونهم كذلك كثيرا ما يغرقون في صراعات جانبية وقبلية فيما بينهم. تجعلهم مضطرين لطلب مساعدة وتحكيم الشبكة الأولى ويصيرون بالتالي رهينة لها.

يعتمد الشيخ والمقدم كأعوان السلطة على شبكة البنيات السياسية التقليدية التي تتشكل من شبكة متداخلة من البنيات والعلاقات الاجتماعية التي استمرت في الاشتغال من النظام التقليدي في تأطير ومراقبة الفضاء السوسيوسياسي القبلي من خلال مؤسسة "الأعيان التقليديين المحليين"

باستثمار استمرار تماسك الجماعة الإثنية من خلال "جماعة الدوار". هذه المؤسسات والبنيات والعلاقات الإجتماعية والسياسية المحلية التي جاءت المؤسسات الثمتيلية الجماعية الحديثة لترسيخها وتدعيمها عوض تغييرها وتعويضها.

إن المستشار الجماعي الذي يمكن أن يكون رئيسا للمجلس أو غيره يعتبر جزء من النخبة المحلية باعتباره من الأعيان المحليين "Notable local" إن التمييز الوحيد لهذا الشخص عن الأعيان الآخرين كونه ينتمي إلى مؤسسة تمثيلية بواسطة انتخابه المباشر.

إلا أن هذه الوضعية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تلغي عنه انتماءه القوي إلى ما يسمى "شبكة الأعيان المحليين" هذا الانتماء الذي ساعده في تبوء المكانة الجديدة حيث يقول "لوفو" في هذا السياق : "إن علاقات القرابة والمصالح الاقتصادية والانتماء إلى الطرقية أو إلى جمعيات , بكلمة واحدة, مجموع العلاقات والخدمات المقدمة للأغيار في الحياة اليومية – تنسج شبكة من العلاقات بين الأفراد والجماعات- والرجال المؤثرون هم الذين يعرفون استغلال الدعم الواسع لصالحهم وتحويله في الوقت المناسب إلى سلوك سياسي أيا كان انتخابيا أو رفضا للضرائب أو عدم الامتثال لأمر ما . وبالمقابل يتفاوضون في المستويات العليا من أجل تحسين مواردهم وتوسيع محيط تأثيرهم وتجاوز منافسيهم"[20].

في السابق كانت شبكة الأعيان المحليين تقوم بمهمة نشر تدابير وقيم الإدارة الاستعمارية في مقابل حصولها على بعض الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية على غرار باقي السكان. وكانت هذه الشبكة كل لا يتجزأ من مقدمين وشيوخ وقواد وأشخاص آخرين غير مؤطرين في سلم الإدارة الترابية وغير خاضعين لإكراهات التنقيل أو العزل وقد حددهم "لوفو" كما يلي : "الأشخاص الذين رغم مشاركتهم في ممارسة السلطان الاداري والقضائي لا ينتمون إلى الإدارة كأعوان مرسمين يمكن تنقيلهم من وظيفة إلى أخرى"[21]. ويضيف في نفس السياق وبشكل عام من التخصيص السابق : "تتكون هذه الجماعة ليس فقط من هؤلاء الذين يمارسون هذا النوع من السلطان. بل من أولئك الذين مارسوه من قبل أو الذين يمكن أن يمارسوه مستقبلا عند استغلالهم على المستوى السياسي لمجموعة من العلائق الشخصية التي يمكن أن تؤثر في فئات واسعة من المجتمع المحلي"[22].

وقد عرفت فيما بعد النخب المحلية المغربية تحولات هيكلية عميقة. حصل تمييز واضح بين النخب الإدارية المحلية التي تتشكل من الأطر والأعوان الذين ينتمون إلى الدائرة الترابية بما فيهم الشيوخ والمقدمين. أو المنتمين للمصالح الإدارية الخارجية لمختلف الوزارات والمؤسسات العمومية والشبه العمومية والخاصة. وهناك النخب المحلية المختلفة المكونة من الأعيان المحليين التقليديين والعصريين. إن تباين النخب الإدارية المحلية والأعيان المحليين لا يعني أبدا أن هناك حواجز وحدود بينهما بل أن ذلك يعمق تداخل المصالح المشتركة وتبادل الخدمات الاجتماعية والسياسية فيما بينهم سواء من أجل تسهيل مهمة النخب الإدارية في عملية الضبط والتقعيد الاجتماعي "régulation sociale" أو تسهيل الخدمات الإدارية والمسطرية لفائدة الأعيان أو أتباعهم [23].

وكما حصل في التصور المتحكم في التقطيع الترابي الوطني مباشرة بعد الاستقلال. حيث تم التركيز على إعادة إحياء سلطة الأعيان من أجل تقويض القوة التأطيرية للحزب الوحيد المهيمن آنذاك حزب الاستقلال: وقد ظلت سمة التبعية La manipulation . ملازمة لدور هذه النخب في علاقتها سواء مع السلطة أو مع السكان. يقول "لوفو" حول هذا الموضوع : "من أجل عرقلة تطور غير مضمون. قد يحول دور الملكية من ممارسة فعلية للسلطة إلى ممارسة رمزية. ويضع السلطة بيد حزب وحيد مهيمن عملت الملكية على إقامة سلطة الأعيان. وذلك بهدف ضمان مساندة ودعم العالم القروي"[24].

باستثمار استمرار تماسك الجماعة الإثنية من خلال "جماعة الدوار". هذه المؤسسات والبنيات والعلاقات الإجتماعية والسياسية المحلية التي جاءت المؤسسات الثمتيلية الجماعية الحديثة لترسيخها وتدعيمها عوض تغييرها وتعويضها.

إن المستشار الجماعي الذي يمكن أن يكون رئيسا للمجلس أو غيره يعتبر جزء من النخبة المحلية باعتباره من الأعيان المحليين "Notable local" إن التمييز الوحيد لهذا الشخص عن الأعيان الآخرين كونه ينتمي إلى مؤسسة تمثيلية بواسطة انتخابه المباشر.

إلا أن هذه الوضعية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تلغي عنه انتماءه القوي إلى ما يسمى "شبكة الأعيان المحليين" هذا الانتماء الذي ساعده في تبوء المكانة الجديدة حيث يقول "لوفو" في هذا السياق : "إن علاقات القرابة والمصالح الاقتصادية والانتماء إلى الطرقية أو إلى جمعيات , بكلمة واحدة, مجموع العلاقات والخدمات المقدمة للأغيار في الحياة اليومية – تنسج شبكة من العلاقات بين الأفراد والجماعات- والرجال المؤثرون هم الذين يعرفون استغلال الدعم الواسع لصالحهم وتحويله في الوقت المناسب إلى سلوك سياسي أيا كان انتخابيا أو رفضا للضرائب أو عدم الامتثال لأمر ما . وبالمقابل يتفاوضون في المستويات العليا من أجل تحسين مواردهم وتوسيع محيط تأثيرهم وتجاوز منافسيهم"[20].

في السابق كانت شبكة الأعيان المحليين تقوم بمهمة نشر تدابير وقيم الإدارة الاستعمارية في مقابل حصولها على بعض الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية على غرار باقي السكان. وكانت هذه الشبكة كل لا يتجزأ من مقدمين وشيوخ وقواد وأشخاص آخرين غير مؤطرين في سلم الإدارة الترابية وغير خاضعين لإكراهات التنقيل أو العزل وقد حددهم "لوفو" كما يلي : "الأشخاص الذين رغم مشاركتهم في ممارسة السلطان الاداري والقضائي لا ينتمون إلى الإدارة كأعوان مرسمين يمكن تنقيلهم من وظيفة إلى أخرى"[21]. ويضيف في نفس السياق وبشكل عام من التخصيص السابق : "تتكون هذه الجماعة ليس فقط من هؤلاء الذين يمارسون هذا النوع من السلطان. بل من أولئك الذين مارسوه من قبل أو الذين يمكن أن يمارسوه مستقبلا عند استغلالهم على المستوى السياسي لمجموعة من العلائق الشخصية التي يمكن أن تؤثر في فئات واسعة من المجتمع المحلي"[22].

وقد عرفت فيما بعد النخب المحلية المغربية تحولات هيكلية عميقة. حصل تمييز واضح بين النخب الإدارية المحلية التي تتشكل من الأطر والأعوان الذين ينتمون إلى الدائرة الترابية بما فيهم الشيوخ والمقدمين. أو المنتمين للمصالح الإدارية الخارجية لمختلف الوزارات والمؤسسات العمومية والشبه العمومية والخاصة. وهناك النخب المحلية المختلفة المكونة من الأعيان المحليين التقليديين والعصريين. إن تباين النخب الإدارية المحلية والأعيان المحليين لا يعني أبدا أن هناك حواجز وحدود بينهما بل أن ذلك يعمق تداخل المصالح المشتركة وتبادل الخدمات الاجتماعية والسياسية فيما بينهم سواء من أجل تسهيل مهمة النخب الإدارية في عملية الضبط والتقعيد الاجتماعي "régulation sociale" أو تسهيل الخدمات الإدارية والمسطرية لفائدة الأعيان أو أتباعهم [23].

وكما حصل في التصور المتحكم في التقطيع الترابي الوطني مباشرة بعد الاستقلال. حيث تم التركيز على إعادة إحياء سلطة الأعيان من أجل تقويض القوة التأطيرية للحزب الوحيد المهيمن آنذاك حزب الاستقلال: وقد ظلت سمة التبعية La manipulation . ملازمة لدور هذه النخب في علاقتها سواء مع السلطة أو مع السكان. يقول "لوفو" حول هذا الموضوع : "من أجل عرقلة تطور غير مضمون. قد يحول دور الملكية من ممارسة فعلية للسلطة إلى ممارسة رمزية. ويضع السلطة بيد حزب وحيد مهيمن عملت الملكية على إقامة سلطة الأعيان. وذلك بهدف ضمان مساندة ودعم العالم القروي"[24].

إن النخبة المحلية مهما كانت امتداداتها ومواقعها لا يمكنها أن تمارس أدوارها السياسية والاجتماعية والوظيفية إلا إذا كانت تتمتع بنوع من الاستقلالية التي تمكنها من إتقان عملية التبعية في علاقتها مع العامة ومع السلطة. وأن تتوفر على مصادر السلطة التي يمكن تلخيصها في المصادر السياسية والاقتصادية والثقافية التالية :

– القدرة على التفاوض مع السلطة المركزية من خلال دعم الجماهير ومراقبتها.

– المشاركة والتأثير في الانتخابات والقدرة على التفاوض مع مراكز القرار والحصول على المعلومات.

– استثمار المصادر الإدارية من خلال تطويع الإدارة واستعمال وسائلها وإمكانياتها.

– استثمار الثروة والملكية العقارية في التوزيع وإعادة التوزيع.

– استثمار المكانة الثقافية أو العلمية أو الدينية(25).

خلاصة القول إن استقلالية التراب المحلي جزء من استقلالية النخبة و بالتالي استقلالية السلطان المحلي. وان إمكانات المبادرة و التأطير السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي تظل لانهائية إذا تم تجاوز المنظور اليعقوبي في ممارسة الفاعلين الاقتصاديين أو السياسيين الذين يختصرون التنمية الاقتصادية أو التغيير الاجتماعي و السياسي من المركز- من فوق - و تصير مشاريعهم متعالية و غير منبثقة من الواقع المحلي الذي تحكمه تصورات الناس و إستراتيجيتهم الخاصة التي غالبا ما تكون بعيدة عن مشاريع و تصورات النخب و الفاعلين الذين تمثلهم اجتماعيا و اقتصاديا .

إن هذا المنظور الجديد للسلطان المحلي هو ما يتقاطع مع المنظور الجديد الذي بلورته النظريات الاقتصادية التنموية على أنقاض النظرية الكنزية من خلال مفهوم" الأنظمة الإنتاجية المحلية " وهو لا ينظر إلى المجال و التراب المحلي وإلى قواه الاجتماعية و السياسية في صيغة المفرد من خلال المركز و التمركز. بل ينظر إلى التراب المحلي و المجال في صيغة الجمع كامتداد غير مجزئ و مركب من أجزاء مختلفة و أبعاد متكاملة.انه تصور ينظر إلى التراب المحلي كدينامية اجتماعية و ثقافية و سياسية للإنتاج و الإبداع و التقدم. وكإمكانية و رافد قوي من روافد السلطان السياسي الذي قد يغير مسار و توجهات السلطة السياسية المركزية من أسفل.

الهوامش

1 - نستعمل مفهوم السلطان كمرادف للكلمة الفرنسية Pouvoir , لتميزها عن مفهوم السلطة المرادف للكلمة الفرنسية Autorité.

2 - ليس فقط تعاقب الإمارات التي توالت على الحكم في المغرب ,بل إن الحديث في الوقت الراهن عن الجهوية الموسعة ,الذي نعتبر هذه المقالة جزء من الإسهام غير المباشر فيه, هو من أفضال انعكاسات تجاذب القوة بين المحلي والمركزي في الصحراء الغربية, بغض النظر على التأثيرات الجيوسياسية الإقليمية .

3 -J.FREND- L'essence du politique- Sirey – Paris 1945 (p33).
4 -SYLVIE BIAREZ- Le Pouvoir local- La vie Politique-1999. (P8).
5 - IDEM (p9).
6 - IDEM (p9).
7-GEORGE BALANDIER-Anthropologie Politique- Quadrige PUF-paris 1984-(p43).
8 -IDEM (p44).
9 - PIERRE BOURDIEU- Leçon sur la leçon – Minuit- Paris 1982(p38).
10 -J.BALANDIER-op cit (p44).
11 -SYLVIE BIAREZ – Op cit (p9 et10).
12 -IDEM (p10).
13 -MAX WEBER- Economie et société - Plon- Paris 1971 -Tome I (p57).

14- إن هذا الفصل من الدستور قد وقع نفسيمه في مقتضيات الدستور الجديد و الذي ولم نشاء تغيير مقتضياته في مقالنا الحالي لان ذلك لا يؤثر كثيرا على مضامين مقالنا لان إحالتنا عليه تتعلق فقط بالإحاطة بالعناصر المؤسسة للسلطان السياسي ومشروعيته .

15 - Article 19 de La Constitution du 13 septembre 1996.
16 - RACHIDA CHARIF – Le makhzen politique au Maroc : Hier et Aujourd'hui - Afrique Orient- Casa 1988 (p14)..
17- IDEM – P 24
18- Article 30 du Dahir du Octobre 2002.
19 - DRISS BASRI - op cit (p13)
20 - REMY LEVEAU – Le Fellah op cit - (non paginé - Introduction)
21 - IDEM – (p5)
22 - IDEM – (p6)
23 - افضلي احمائي – السلوك الاجتماعي والسياسي للنخبة المحلية – مركز طارق بن زياد- الرباط أكتوبر 2002 (ص 143).
(REMY LEVEAU op. cit. (p6 - 24.
25 - عبد القادر بوطالب مرجع سابق (ص 277).

النظرية الليبيرالية ومسألة المساواة، جون رولز ضدّ المنفعية

د. نوفل أكاج لطيف
أستاذ أول للتعليم الثانوي وباحث أكاديمي تونسي

ـ الجائزة والاستحقاق

سيتركز الاهتمام هنا على النظر في إشكالية الاستحقاق في العدالة التوزيعية وبتصوّر الجائزة المترتب عليه في صلب نظرية رولز للعدالة بما هي عدالة توزيعية بالأساس في مواجهة مختلف النظريات التوزيعية الأخرى وتخصيصا نظرية نزويك(1) ،كنظرية تقدم نفسها شانها في ذلك شان الرولزية، كنظرية مناهضة للنظرية المنفعيّة التي مثّل نقدها بالنسبة لرولز تحديا اساسيا. ففي ظلّ ذلك التنافس قد نكتشف الوجه الحقيقي للرولزية نفسها كنظرية في العدالة بما هي إنصاف تحديدا ، تدافع عن الحريات الفردية، وإن كانت تشترك في ذلك مع غيرها من مواقف مناهضي المنفعيّة، ولكن تنطلق في كلّ ذلك من مبدأ خصّ به رولز نظريته فتفوقت على ما عداها ، هو مبدأ التباين، وهو المبدأ الذي مثّل بحق نقطة اختلاف الجوهرية داخل النّظريّة الليبرالية نفسها على الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقيّة.

أ-الليبرالية ومسألة المساواة

إنّ رولز الليبرالي الذي يقول بدولة الرفاه العام ونوتزك الليبرالي المحافظ. يحددان معا كما جاء على لسان مايكل صاندال: "أوضح البدائل التّي يمكن أن توفرها الأجندة السياسية الأمريكية حاليا. على الأقل في ما يتعلق بالمسائل المتصلة بالعدالة التوزيعية. ومع ما يبدوان عليه من تعارض من الناحية العملية. فإنهما من الناحية الفلسفية. يشتركان في الكثير من الأمور". ولعل ما يهمنا هاهنا بالذات هو اشتراكهما في مناهضة الفكر المنفعي. "إذ يعرّف كلّ منهما. يواصل صاندال. موقفه على أنّه يعترض صراحة على المذهب المنفعي بوصفه مذهبا ينكر التمييز بين الأشخاص. كما أن كلّ منهما يقترح أخلاقا قائمة على الحقوق باعتبارها الأكثر ضمانا لحرية الأفراد"(2).

ومن بين القواسم المشتركة- وأود أن ألاحظ هنا بالذات أن هذا الاشتراك جذعه المحوري مناهضة التّيارات المنفعيّة-اعتماد قاعدة كانط القاضية بمعاملة كلّ شخص باعتباره غاية لا مجرد وسيلة. وبالبحث عن مبادئ العدالة التّي من شأنها أن تضمن ذلك. فضلا عن إنكار كلّ منهما وجود أي كيان اجتماعي يسمو على الأفراد. ويبدو واضحا في ما يقوله نزويك مردّدا ما قاله رولز من حيث المبدأ والصياغة: "بأنّ الإكراهات ذات الطبيعة الأخلاقيّة المفروضة على الفعل(أي المحظورات غير المشروطة)تعكس المبدأ الكانطي الذي تقوم عليه. والقاضي بالنظر إلى الأفراد كغايات لا مجرد وسائل... ومع أنّ هذه الإكراهات تعبر عن حرمة الأشخاص الآخرين. فلماذا لا يحق لأحد أن يخترق هذه الحرمة من أجل خير اجتماعي؟

من الناحية الفردية. كلّ واحد منا يرضى أحيانا بالتعرّض لبعض الأذى أو يقبل بعض التضحية من أجل تحقيق نفع أكبر أو تجنب شرّ أكبر"(3) .

وفي هذا السياق يقدم نوتزك مبدأ "ملكية الذات لذاتها" كتأويل لمبدأ يحضّ على معاملة الأشخاص كغايات في ذواتهم. وهو المبدأ الذي مثّل الصيغة الكانطية في التعبير عن صفة المساواة الأخلاقيّة. وهو أيضا المبدأ الذي يقول به رولز والمنفعيون أنفسهم ومن هنا جاءت أهمية هذا الاهتمام ببعض الفوارق بين مختلف النظريات. والتّي لا تبدو. في رأيي. عرضية إطلاقا. فجوهر نظرية نوتزك كما عبّر عنها هو بنفسه في كتابه : "Anarchy, State, and Utopia". "للناس حقوق ولا يمكن القيام بأشياء لصالحهم كأشخاص أو كجماعات دون التعدي على تلك الحقوق. إنّ لهذه الحقوق قوّة واتساعا يجعلاننا نتساءل حول ما يجوز للدولة ولموظفيها فعله لصالح الأفراد"(4). وأنّه يتعيّن على المجتمع احترام تلك الحقوق. وأنّه لا يمكن التضحية بالأشخاص أو استخدامهم من أجل تحقيق أغراض معينة دون رضاهم. معنى هذا أن استخدام أي أحد من هؤلاء الأشخاص في سبيل خير الآخرين إنما هو استغلال له في صالح غيره لا أكثر ولا أقل. وفي ذلك يقول نوتزك: "إنّ استخدام شخص بهذه الطّريقة ليس فيه احترام كاف له من حيث هو شخص قائم بذاته. أي أن الحياة التّي يحياها هي الوحيدة المناحة له"(5) . وهكذا يقتضي المبدأ الكانطي نظرية في الحقوق لأنّ "الحقوق تحفظ وجودنا المستقل وتأخذ على محمل الجد وجود أفراد متمايزين عن بعضهم بحيث لا يمكن لأحد أن يكون مورد رزق لغيره"(6) . ولأنّنا أفراد متمايزين ولأنّ لكلّ منا تطلعاته الخاصّة به. فإنّه ينبغي أن تكون حدود للتضحية التّي يمكن أن يطالب بها كلّ منا لصالح غيره من أفراد المجموعة وهي حدود تضبطها نظرية في الحقوق. ولهذا السبب تبدو المنفعيّة. التّي تنفي وجود مثل تلك الحدود. غير مقبولة في نظر نوتزك. إنّ احترام هذه الحقوق وجه لا ينفصم عن احترام الأشخاص في أن يعاملوا باعتبارهم غايات لا باعتبارهم مجرد وسائل. وبهذا تلتقي مقاربة رولز الليبرالية مع مقاربة نوتزك الليبرتارينية (في مواجهة الخصم المنفعي) بحيث أن المجتمع ينبغي له أن يعامل الأشخاص لا كوسائل أو كموارد. بل كما يؤكد على ذلك نوتزك: "كأشخاص ذوي حقوق فردية. مع ما يفترضه ذلك من كرامة. وبمعاملته لنا باحترام. عند احترامه لحقوقنا. يمكننا المجتمع. سواء كنا فرادى أم جماعات من اختيار أسلوب حياتنا وتحقيق رؤيتنا لهويتنا وطموحاتنا الخاصّة وفق ما لدينا من إمكانيات وبالتعاون الإرادي مع غيرنا على أساس التساوي في الكرامة."(7)

ثمة إذن. تقارب كبير بين رولز ونوتزك إلى حد التوافق. ليس فقط لأنّ نوتزك استنجد بمبدأ مجرد في المساواة وإنّما من حيث طبيعة الحجج التّي يقدمانها ضد المنفعيّة. فلقد كان من المهم بالنسبة لرولز إبراز أن المنفعيّة لا تستطيع معاملة الأشخاص كغايات في ذواتهم طالما أنها تسمح بالتضحية ببعض الأشخاص من أجل أكبر رفاه ممكن للمجموعة. وإذن. من الواضح أن المفكرين متفقين على القول بأن معاملة الأفراد باعتبارهم سواسية تقتضي وضع حدود للطريقة التّي يمكن من خلالها استخدام شخص ما من أجل مصلحة الآخرين أو لصالح المجتمع برمته. ففي مجتمع عادل تكون للأفراد حقوق يتعيّن على المجتمع احترامها ولا يمكن أن تكون مثل تلك الحقوق موضوع حسابات منفعيّة.

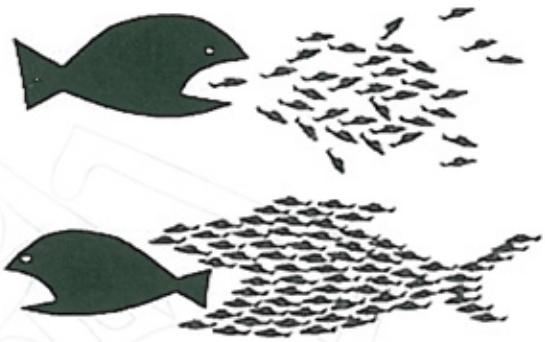
بيد أن رولز ونوتزك يفترقان عند نقطة هامة وهي معرفة أيّ الحقوق ينبغي إعطائها الأولويّة كي يعامل الأشخاص كغايات في ذواتهم. وبمعنى أدقّ يمكننا أن نقول إنّه بالنسبة لرولز أحد أهم الحقوق الأساسية هو الحقّ في التمتع بنسبة من موارد المجتمع. في حين يرى نوتزك أنّ الحقّ الأساسي والأوّلي هو حق الشخص في امتلاك ذاته. وهو الخلاف الجوهري بين الليبرالية التّي يدافع عنها رولز والليبرتارينية التّي يقول بها نوتزك. وسنعرض في ما يلي إلى أهم صوره.

ينطلق رولز من ثلاثة مبادئ ممكنة يتم من خلالها ضبط توزيع المنافع والخيرات الاجتماعية والاقتصادية أو تقدير قيمتها وهذه المبادئ هي:

1 - الحرية الطبيعية

2 - المساواة الليبرالية

3 - المساواة الديمقراطية



ومن ثمة يعرّف نظام الحرية الطبيعية ما هو عدل بأنّه كلّ توزيع ناجم عن اقتصاد سوق فعال تسود فيه مساواة صورية(أي قانونية)في الفرص تفتح المجال أمام أصحاب المواهب والمهارات المناسبة. ولكن هذا المبدأ يظل ناقصا في تقدير رولز على اعتبار أنّه لا يتعدّى نسخة للتوزيع الأصلي للمواهب والمهارات التّي كلّما كان حظ المرء منها كبيرا كلّما كان نصيبه من الخيرات والمنافع الاجتماعية كبيرا أيضا. والعكس بالعكس. فعندما يكون التّوزيع مجرد نسخ للتوزيع الأصلي. لا يمكن أن نعتبره عادلا إلّا إذا سلمنا بعدالة التّوزيع الأصلي للمواهب والمهارات. غير أن هذا الافتراض لا يمكن إثبات هل أن "التّوزيع الأصلي للحيازات. كما يقول رولز. في أي فترة من الزمن يتأثر بشكل قوي بالعوارض الطبيعية والاجتماعية"[8] على نحو يجعله لا عادلا ولا جائرا. بل اعتباطيا فقط. لكن مادام ليس هناك ما يضمن الحيازات الأصلية. فإن اتخاذ هذه الحيازات أساسا للعدالة. معناه ببساطة تحميل الطابع الاعتباطي للصدفة لأنّه "حدسيا. يكمن الطابع اللاعادل أكثر في نظام الحرية الطبيعية في كونه يسمح بإخضاع توزيع الأنصبة من غير وجه حق للعوامل الاعتباطية جدا من وجهة النظر الأخلاقيّة" [9]

وأمّا في ما يتعلق بمبدأ المساواة الليبرالية. فهو يسعى إلى تعويض لاعدالة الحرية الطبيعية بتجاوز المساواة الصورية للفرص. وتصحيح. متى أمكن ذلك. نتائج التفاوت الاجتماعي والثقافي. إذ أنّ الهدف من ذلك هو نوع من "الاستحقاق المنصف" الذي يسمح بتخفيف حالات التفاوت الاجتماعية والثقافية بفضل التساوي في فرص التعليم وبعض سياسات إعادة التّوزيع . وغير ذلك من الإصلاحات الاجتماعية. إن الهدف المنتظر من مبدأ المساواة الليبرالية هو تمكين الجميع من "المساواة في الانطلاق "حتى يتمكّن من لهم نفس المواهب والمهارات الفطرية ونفس الإرادة في استغلال حيازاتهم هذه من أن تكون لهم "فرص النجاح نفسها بقطع النظر عن مكانتهم الأصلية في النظام الاجتماعي. أي مهما كانت فئة الدخل التّي ولدوا في حضنها. فمن المفترض أن يكون في جميع قطاعات المجتمع حد أدنى من التساوي في الفرص في مجال الثقافة والانجازات لكلّ من كانت لديهم نفس الإرادة والمؤهلات. وعليه توقعات من لهم نفس القدرات والتطلّعات ينبغي أن لا تتأثر بالطبقة الاجتماعية التّي ينتمون إليها" [10].

على أنه. جدير بالملاحظة أن المساواة الليبرالية وإن كانت تمثّل تقدّما مقارنة مع نظام الحرية الطبيعية. فإنها تبقى "منقوصة حدسيا". وذلك لأنّ توفير الفرص مهما بلغ يبقى أضعف من أن يتغلب على مصادفة الحظ. وفي ذلك يقول رولز: "فحتى وإن استطعنا أن نقضي على تأثير العوارض الاجتماعية بشكل تام. فإن توزيع الثروة والدخل يظل دائما محددا بالتّوزيع الطبيعي للمواهب والمهارات. وفي حدود ما يسمح به السياق. يبقى توزيع الأنصبة خاضعا هو أيضا للصدفة الطبيعية. وهذه الصدفة هي أمر اعتباطي من منظور الأخلاق. وهكذا. ليس هناك ما يؤكد أن توزيع الدخل والثروة يتم على أساس توزيع القدرات والمواهب الطبيعية عوض الحظوة التاريخية والاجتماعية"[11] .

وهكذا، ما أن نفهم أن توزيع الحيازات الأصلية يتم بصورة اعتباطية ويحدّد مسيرة حياتنا، حتى ندرك أننا متفاوتون نتيجة العوارض الطبيعية والاجتماعية والثقافية معا، ومن الناحية الأخلاقيّة، كما يؤكد على ذلك رولز نفسه يعتبر "كلا النوعين من العوارض اعتباطيا"(12) . وهذا الاستدلال هو الذي يقودنا إلى تفضيل فكرة "الاستحقاق المنصف"(كما هو في المساواة الليبرالية)على مساواة صورية بحتة في الفرص(كما هي في الحرية الطبيعية).أي أنّه يقودنا إلى المضي قدما في البحث عما يسميه رولز التصوّر الديمقراطي. لكن يبدو من الواضح أن هذا التصوّر الديمقراطي لا ينبغي الاكتفاء بفهمه كما لو كان مجرد امتداد لمبدأ الإنصاف في توفير الفرص. وآية ذلك استحالة تمديد الفرص إلى الحد الذي يضمن القضاء على حالات التفاوت الناجمة عن الظروف الاجتماعية والثقافية نفسها(13). ذلك أنّ مؤسسة الأسرة ذاتها تجعل "من المستحيل، من الناحية العملية، ضمان تساوي الحظوظ في الإنجاز والثقافة لمن لهم الكفاءات نفسها" . فحتى لو استطاع التعليم منظورا كآلية تعويضية، وغيره من الإصلاحات تصحيح الحرمان الاجتماعي والثقافي إن بشكل كلّي أو حتى جزئي، فإنّه من الصعب جدّا علينا أن نتصوّر نوع السياسات الاجتماعية الكفيلة بتصحيح حالات التفاوت الطبيعية العارضة بالقدر نفسه. وعليه فما نحن في حاجة إليه هو تصوّر يمحو آثار مثل تلك الحالات دون أن يدّعي القدرة على تجاوزها في الآن ذاته.

وحتى لا نذهب بعيدا عن مبدأ المساواة الديمقراطية، يعتبر بعض معارضيه، أنّه خطوة تقود منطقيا إلى خطوة لاحقة تفترض الانتقال من التساوي في الفرص إلى التساوي في النتائج. فحسب هؤلاء كلّ نظرية في العدالة ترفض التصوّر الاستحقاقي بسبب الطابع الأخلاقي الاعتباطي لنتائجه التوزيعية، يجب أن تكون بالضرورة متجهة نحو نوع من مساواة التسوية يتطلب تصحيحا دائما لتوزيع الأنصبة من أجل تعويض الاختلافات المستمرة في المهارات والمواهب الفطرية. غير أن المساواة في النتيجة ليست البديل الديمقراطي الوحيد للنظام القائم على الاستحقاق، ولا المبدأ الذي يعتمده رولز. ثم إن مبدأ التباين الذي يقول به صاحب "نظرية في العدالة". ليس مرادفا ولا يمكن أن يكون مرادفا للمساواة في النتيجة لأنّه لا يتطلب أصلا، تسوية جميع الاختلافات الموجودة بين الناس، فمبدأ المساواة الديمقراطية، إذن، لا يعني حسب رولز "وجوب محو هذه الاختلافات، فثمة طريقة أخرى للتعاطي معها"(14) .وإن هذه الطّريقة لا تتمثل في القضاء على حالات التفاوت الفطري وإنما إيجاد آلية لا تعتبر عادلا من تلك الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية إلا ما كان في صالح من هم أقل حظا في المجتمع. فثمة إذن تناغم حقيقي بين مبدأ المساواة الديمقراطية ومبدأ الاختلاف.

ومن خلال ذلك نتبيّن كيف أنّ مبدأ التباين ليس مجرد صيغة مهذبة لمبدأ تكافؤ الفرص لأنّه يتعداها إلى تناول مسألة الاعتباط بصورة تكاد تكون مغايرة تماما إن لم تكن كذلك. فبدل تغيير الظروف التّي يمكن لي أن أستفيد فيها من استغلال مواهبي، يقضي مبدأ التباين بتغيير الأساس الأخلاقي الذي يتعيّن عليّ الانطلاق منه في المطالبة بالمنافع المترتبة عن هذه المواهب. وبذلك لن أكون أنا المالك الوحيد لحيازاتي كما لن أكون الوحيد المستفيد من المنافع الناجمة عنها. وعلى هذا النّحو يمثّل مبدأ التباين كما يقول عنه رولز: "اتفاقا على اعتبار توزع المواهب الطبيعية موردا مشتركا مع الاستفادة المشتركة من منافع هذا التوزع مهما تكن صيغته"(15) . ويترتّب عن ذلك، طبعا، الإقرار باعتباطية الحظ من خلال تأكيد عدم ملكية الشخص لمواهبه ومهاراته إلا من حيث هو راع لها كحيازات حصلت له بحكم الصدفة وعلى نحو لا يخول له زعما أخلاقيا خاصا بشأن الثمار المترتبة عن استغلالها. ويضيف رولز في هذا الشأن فيقول: "إنّ من حَبَتهم الطبيعة، مهما كانوا لا يمكنهم الاستفادة من وضعهم إلا في اتجاه تحسين وضع من لم يكن لهم مثل هذا الحظ.

فالمحظوظون بالطبيعة لا يمكنهم الانتفاع لمجرد أنّهم كذلك، بل فقط من أجل تغطية نفقات التكوين والتعليم واستعمال مواهبهم على النّحو الذي يتيح أيضا مساعدة من هم أقل حظا. لا أحد جدير بتفوق في قدراته الطبيعية ولا هو أكثر من غيره للموقع الذي ينطلق منه في المجتمع"(16) .

إنّ مبدأ التباين إذن، لاسيما في ما يتعلق بفكرة المهارات كحيازات مشتركة يصطدم بالتصوّرات التقليدية للاستحقاق الفردي. حتى أنّ رولز يقول في هذا الصدد: "هناك نزوع طبيعي نحو الاعتراض مفاده أنّ من هم أحسن حظا يستحقون انتفاعا أكبر، سواء كان ذلك في صالح الآخرين أو لم يكن"(17) . ويؤكد رولز أنّ مثل هذا الموقف خاطئ كما تكشف عن ذلك الحجة القائمة على فكرة الاعتباط التّي تفيد "أن لا أحد يستحق نصيبه من توزع المواهب الفطرية، مثلما لا يستحق المكانة الأولى التّي تعود إليه في المجتمع"(18) . إنّ القول بأن المرء أهل لما ينجزه بفضل ما يبذله من جهده الخاص هو أكثر استساغة من الناحية الحدسيّة. غير أنّ الإرادة في بذل هذا الجهد الواعي هي ذاتها يمكن أن تكون محددة بالظروف الاجتماعية والطبيعية. "فالقول إنّ المرء أهل لذلك الفضل الذي يجعله يبذل الجهد في سبيل استغلال قدراته يطرح أيضا إشكالا، ذلك أنّ هذا الفضل مرهون كثيرا بيسر عائلة المرء والظروف الاجتماعية التّي لا يمكنه ادعاء أيّ فضل له فيها.

وهكذا تبدو فكرة الاستحقاق غير قابلة للتطبيق في هذه الحالات"(19) . غير أن ذلك لا يعني أن رولز ينكر تماما أي دور للاستحقاق الذي يمكن للفرد أن يدعيه لنفسه. وهذا معناه أنّ هناك حالات تنسجم مع مبدأ التباين. على أن نميّز هنا بين الاستحقاق والتوقعات المشروعة. وهكذا لما كنا بإمكاني استغلال بعض مواهبي وقدراتي من أجل الصالح العام بدل أن أتركها معطلة. فالمجتمع حسن التنظيم يسمح لي بهذا الاستغلال ويشجعني عليه.

وبالتّالي من الطبيعي أن يكون لي الحقّ في نصيبي من المنافع الحاصلة عندما أكون جديرا بها وفق شروط محددة. ولكن ما يجب تأكيده هنا هو أن ما أطالب به لا يعدو أن يكون وفاء لتوقعات مشروعة خلقتها المؤسّسات التّي جاءت لتوفر لي فرصة بذل الجهد. وليس حقا أساسيا أو مطلبا مستحقا بحكم مؤهلات هي لي. فالأمر، برمته، رهن بمسألة العدالة وحسن تدبير المجتمع من حيث هو نظام عادل للتعاون. وهو ما يؤكد عليه رولز عندما يقول: "أنّه لصحيح تماما، في حالة وجود نظام عادل للتعاون كآلية من القواعد العمومية والتوقعات المحددة بها، أن يصير كلّ من قاموا، في سبيل تحسين وضعهم، بما يعلن هذا النظام أنّه يجزي عليهم، أهلا للمنافع التّي يتوقعونها على هذا الأساس. وبهذا المعنى، يكون من قام بجهد أكبر أحق بأن يكون وضعه أحسن. وتكون مطالبته عبارة عن توقعات مشروعة وضعتها المؤسّسات الاجتماعية، الأمر الذي يجعل الجماعة مجبرة على تلبيتها. غير أن الاستحقاق بهذا المعنى يفترض وجود آلية مسبقة للتعاون. ولا تهم مسألة ما إذا كان وضع هذه الآلية قائما منذ البداية على أساس مبدأ التباين أو أيّ معيار آخر"(20) .فحتى وإن كنت مخولا بالمنافع المستجيبة لتوقعاتي المشروعة، فإنني لا أستحقها وذلك لسببين. أولا، إنّ افتراض الحيازات المشتركة لا يجعلني أحوز فعلا الصفات التّي تنشأ عنها المنافع، ذلك أنّ حيازتي لها هي بالمعنى الضعيف والعارض لا بالمعنى القوي التكويني والسابق على المؤسّسات. وثانيا، حينما أكون مخولا بنصيبي العادل بحكم القوانين، فأنا لست مخولا باشتراط أن تكون هذه القوانين المجزية هي المطبقة وليس سواها. وهذان السببان هما اللذان يجعلان صاحب المواهب "لا يستطيع القول أنّه يستحق ثوابا ما، ومن ثمة له الحقّ في وجود آلية تعاون تسمح له بالحصول على منافع على نحو لا يفترض الإسهام في رفاه الآخرين. فمثل هذا المطلب لا يجد له ما يسوّغه أصلا"(21) .

ب-مبدأ التباين ضد مبدأ الاستحقاق

-التوقعات المشروعة والأهلية والاستحقاق

يتعلّق الأمر هنا بالنظر في الاختلافات الجوهرية بين مبدأ التباين ومبدأ الاستحقاق. ضمن مسوغات نقد رولز للمنفعيّة حيث الامتداد الحقيقي لنظريته في العدالة بما هي إنصاف في إطار محيطها الثقافي والسياسي، من جهة، والاجتماعي والاقتصادي، من جهة أخرى. ولعل أعظم اختلاف بين المبدأين يكمن في الدّور الذي يمكن أن يضطلع به الاستحقاق الفردي من حيث هو حقّ مركزي في التصوّر الليبرالي للمساواة(الليبرتارينية) وحقّ يكاد يكون غائبا تماما أو أنّ حضوره ضعيف جدًّا في العدالة بماهي إنصاف. في نظام استحقاقي منصف، أي نظام يسمح بتجاوز أشكال التمييز والانتماء الطبقي، وبمعنى أدقّ في مجتمع قوامه تبادل المنافع وفق قاعدة التعاون الاجتماعي بحيث يحصل التّوزيع وفقا لمطالب مشروعة وأهلية مكتسبة بما تقتضيه التوقعات والأهليات من قواعد عامة يفرضها نظام التعاون الاجتماعي. ويضرب رولز على ذلك مثلا فيقول: "لنفترض أن هذه القواعد تشتمل على حالات تختص بالاتفاقات حول الأجور والرواتب، أو بتعويضات العمال المبنية على مؤشر أداء الشركة في السّوق، كما هي الحال في اقتصاد الأنصبة. عندئذ يكون للذين يحترمون هذه الاتفاقات، ومن وجهة نظر تعريف الحالة، توقع مشروع لتلقي المبالغ المتفق عليها في المواعيد المتفق عليها(فهم يستأهلون هذه المبالغ).وما يفعله الأفراد يعتمد على ما تنص عليه القواعد والاتفاقات لجهة ما يستحقون، وما يستحقه الأفراد يعتمد على ما يفعلون"(22).ومن ثمة يبدو أنّه لا يوجد أي معيار للتوقع المشروع بمعزل عن القواعد العامة التّي تضبط نظام التعاون، ذلك أنّ التوقع المشروع والأهلية في العدالة بما هي إنصاف يتأسسان دائما وأبدا على تلك القواعد بما هي قواعد متسقة تماما مع مبدأي العدالة. فلا شيء يخرج عن ذلك في تصوّر رولز، وعليه فإن أي توزيع لا يكون عادلا مهما يكن شكله إلا إذا كانت تلك المبادئ متحققة في البنية الأساسية للمجتمع وكانت جميع التوقعات والأهليات محترمة بشكل متبادل. وبالمثل يبدو أنّه، حسب رولز، "لا توجد بمعزل عن المؤسّسات القائمة فكرة قبلية ومستقلة عما يمكن أن نتوقعه بصورة مشروعة، ولا عما نستأهله، وإنّ البنية الأساسية صمّمت لتحقيق كلّ ذلك. فكلّ هذه المطالب تنشأ داخل النظام الخلفي للتعاون الاجتماعي المنصف، وهي مبنية على قواعده العامة وعلى ما يقوم به الأفراد والجمعيات في ضوء هذه القواعد"(23) .

وفي هذا السيّاق يتحدّث رولز عن "استحقاق أخلاقي" منفصل عن المفهوم السياسي للعدالة وذلك بالنظر إلى وجود تعددية معقولة بحيث يكون للأشخاص مفاهيم متباينة بشأن الخير ولا يتفقون على تصوّر شامل حول تعيين فكرة الاستحقاق الأخلاقي لأهداف سياسية، وبهذا لا يمكن أن تكون الجدارة الأخلاقيّة عملية إطلاقا كمعيار عندما تطبق على مسائل عدالة التّوزيع . وعليه كما يقول رولز بصريح العبارة "يجب أن نستبعد فكرة الاستحقاق الأخلاقي ونبحث عن بديل يختص بتصوّر سياسي معقول" .وهذا البديل يتمثل في "فكرة التوقع المشروع". من حيث هي فكرة تنتمي إلى تصوّر سياسي للعدالة، بل إنّها صيغت خصيصا من أجل أن تطبق على ذلك المجال. على أنّ رولز يستدرك بشأن شمولية انطباق هذا التصوّر السياسي فيقول في ذلك: "ومع أنّ التصوّر السياسي للعدالة، من حيث هو كلّ، ينطبق على الأسرة باعتبارها مؤسسة تابعة للبنية الأساسية، لم يكن المقصود بمبادئه المتعدّدة أن تنطبق مباشرة على علاقات أفراد الأسرة، أو على العلاقات الشخصيّة بين الأفراد، ولا أن تنطبق على العلاقات بين الأفراد داخل الجماعات والجمعيات الصغيرة"(25) .من ذلك مثلا أن التصوّر السياسي للعدالة لا يفرض تطبيق مبدأ التباين على مستوى علاقة الآباء بالأبناء، أو على مستوى المعاملات بين الأصدقاء لأنّ هكذا حالات تقتضي معاييرها المميزة الخاصّة بها.

وينتهي الأمر برولز بشأن شرح فكرة الاستحقاق كما يعينها نظام قواعد عامة إلى توسل لغة الألعاب بحيث "كما نقول إن الفريق الخاسر كان يستحق الفوز، دون أن يكون في ذلك أنكار لحق الرابحين في الفوز والتكريم. بل المقصود هو أن الخاسرين قدموا عرضا عالي المستوى للصفات والمهارات التي وجدت اللعبة من أجل تشجيعها. وهو العرض الذي جعل اللعبة ممتعة من حيث الأداء كما من حيث المشاهدة. لكن الصدفة والحظ. وأحداث أخرى طارئة غير ملائمة أبعدت الخاسرين عما يستحقون. مثل هذا الاستعمال ينطبق على الحالة التي تكون فيها المباراة قد لُعبت بصورة جيدة. ونقول إن الفريقين كانا يستحقان الفوز. وفي حين يكون الفوز أفضل من التعادل. فإن الأسوأ أن يخسر أي واحد من الفريقين"(26) .

إننا. إذن نقول أن الأشخاص صاروا مستحقين عندما تتوافقوا أفعالهم وأعمالهم مع القواعد العامة للترتيبات الاجتماعية وبضمير. على أنّه تجدر الإشارة. من خلال كلّ ذلك وهو أن الاستحقاق الأخلاقي ليس قاعدة كلّية أولية تعين الانطلاق منها بشأن الحكم على أفعال البشر والنتائج المترتبة عنها. ففي مجال الألعاب مثلا حيث يكون هناك متنافسون وحيث يكون نجاح الواحد منهم غير مؤكد مهما تكون المنافسة منصفة. فإن الترتيبات ذات التصميم الجيد لا يمكن لها دائما أن تتجنب حالات التباين الواسع بين الاستحقاق والنجاح. فثمة إذن. "طرقا عديدة لتعيين الاستحقاق تعتمد على القواعد العامة ومعها الغايات والأهداف المقصود خدمتها. ومع ذلك. ولا واحدة من تلك الطرق تعين فكرة عن الاستحقاق الأخلاقي مفهومة فهما صحيحا"(27).

ولما كان الشخص ليس ذاتا له من السمك الجوهري. ما يؤهله لأنّ يكون له حقوق واستحقاقات سابقة على المؤسّسات التي تحددها. فإنه لا يبقى لنا من بديل سوى اعتماد نظرية في العدالة قائمة على الحقّ في التوقعات المشروعة. مع استبعاد التصوّر المتصل بالاستحقاق كلّه. وهو ما اعتبره البعض قطعا كاملا مع التصوّر التقليدي الخاص بفكرة العدالة كإنصاف. في هذا السياق يمكن أن نستحضر مايكل صاندال الذي ناقش رولز في هذا الأمر حيث يقول: "إن نظرية في العدالة من دون استحقاق قد تبدو ضربا من التخلّي المأساوي عن التصوّرات المعهودة في هذا السياق. ومن الصعب كثيرا على رولز أن يثبت أنّ الأمر ليس كذلك ففي الصفحات الأولى من كتابه(ويقصد نظرية العدالة).يعترف صاحب النّظريّة أن طريقته "قد لا تبدو متفقة مع ما عهدناه". محاولا إثبات العكس حيث يصرح(ويحيلنا صاندال على رولز)أنّ: "المعنى الذي يقصده أرسطو بالذات للعدالة. والذي تنهل منه أشهر التصوّرات المعروفة. هو الامتناع عما يسميه بـpleonexia ،أي الاستيلاء على ما للغير(من ملكية. مجازاة. حظوة...وما إلى ذلك)أو بإنكار ما هو أهل له(...)غير أن تعريف أرسطو يفترض بكلّ وضوح تصوّرا لما يجعل شيئا ما ملكا للشخص وما هو أهل له. ومع ذلك. فإن مثل هذا الاستحقاق. في ما أرى. غالبا ما يستفاد من المؤسّسات الاجتماعية والتوقعات المشروعة التي تُتيحها. ليس هناك ما يسمح لنا بالاعتقاد أنّ أرسطو قد يعارض هذا الموقف. وما من شك أنّ له تصوّرات للعدالة الاجتماعية متصّلة بهذا السياق(...)وعليه ليس هناك خلاف مع الفكرة التقليدية للعدالة"(28) . بينما ما يقدمه من تعديلا ت على التصوّرات الكلاسيكية للعدالة يكشف عن قطيعة معها" (29).

إنّ اعتبار رولز أنّ لا أحد يمكن أن يقال عنه أنّه يستحق شيئا ما حقيقة. وصلة هذا الاعتبار بفكرة الأنا من حيث هو "غير مثقل جوهريا "يتجلى في اعتراف رولز بأنّ رفض الاستحقاق في نظريته للعدالة كإنصاف يتعارض مع

الحس المشترك حيث يقول: "هناك نزوع لدى الحسّ المشترك إلى اعتبار دخل المرء وثروته وغيرهما من الأمور المرغوبة في الحياة بصفة عامة، ينبغي أن يقع توزيعها وفق الاستحقاق الأخلاقي. إنّ العدالة هي السعادة من منظور الفضيلة. فحتى وإن كنا نقر باستحالة تحقيق هذا المثل أبدا، يبقى هذا التصوّر هو المناسب للعدالة التوزيعية- على الأقل من حيث المبدأ- وينبغي على المجتمع العمل على تحقيقه بقدر ما تسمح به الظروف. غير أنّ العدالة كإنصاف تعارض مثل هذا التصوّر الذي يفترض أن لا يقع الاختيار عليه كمبدأ في الوضع البدئي، ذلك أنّه لا يبدو صالحا في تحديد المقياس المطلوب في هذا الوضع"(30) .

فإذا لم تكن هناك طريقة لتحديد مثل هذا المقياس المناسب لفضل الشخص أو لقيمته الأخلاقيّة في الوضع البدئي، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ رولز لا يقول بنظرية جوهرية في الشخص سابقة على المؤسّسات الاجتماعية، فلكي يستطيع الاستحقاق الأخلاقي أن يمدنا بمعيار مستقل للعدالة، نحن في حاجة إلى نظرية جوهرية في الشخص أو لقيمة الأشخاص حتى يكون لهذا المعيار معنى. بيد أنّ قيمة الأشخاص بالنسبة لرولز تأتي بعد المؤسّسات دون أن تكون مستقلة عنها بحيث تظل مطالب الشخص الأخلاقيّة في انتظار حلولها، ويقود هذا المتطلب إلى التمييز بين الاستحقاق الأخلاقي والتوقعات المشروعة، لأنّه عندما يقوم الشخص بفعل ما، تشجعه عليه المؤسّسات، فإنّه يكتسب عندئذ بعض الحقوق، وليس قبل ذلك، وعلى هذا النّحو نكون مخوّلين الانتظار من المؤسّسات أن تفي بما التزمت مكافأة الناس عليه، دون أن يكون معنى ذلك أنّنا مخوّلون الانتظار من هذه المؤسّسات التزام المكافأة على أي نوع من معين من أنواع الأفعال على وجه الخصوص "وعليه، لابدّ أن تكون هناك آلية قادرة على تحديد ما يمكن للبشر أن يكونوا مخولين إياه، ملبية بذلك توقعاتهم المشروعة من حيث هي قائمة على مؤسسات اجتماعية، لكن ما هم مخوّلون إياه ليس مناسبا طردا أو مرهونا بقيمهم الذاتية، إنّ مبادئ العدالة التّي تضبط البنية الأساسية للمجتمع وتحدّد واجبات الأشخاص والتزاماتهم لا تشير إلى الاستحقاق الأخلاقي وليس فيها ما يدعو إلى أن تكون الأنصبة موزعة على هذا الأساس" (31).

-المواهب الطبيعية منظورا إليها كنفع عام

وأمّا الاختلاف الثاني والذي لا يقلّ أهمية بين مبدأ التباين ومبدأ الاستحقاق، فيتعلق بالتمييز بين حالات التفوق الطبيعية والثقافية، وهذا التمييز بالنسبة لرولز لا صلة له بالعدالة تقريبا، وذلك خلافا للافتراض الاستحقاقي الذي يراه مهما للغاية، إذ هو يفسّر النقاش الحاد بين أنصار المثل الاستحقاقية على حساب العوامل الطبيعية والثقافية في تحديد القدرات الذهنية ومصائر الناس في الحياة بصورة عامة، فإذا كانت عدالة الترتيبات التوزيعية يُنظر إليها على أنها قائمة على تكافؤ الفرص في صالح الجميع وعلى نحو متساو، من أجل المنافسة على جزاءات غير متساوية في النهاية، فإن تمييز المعوقات الطبيعية عن المعوقات الاجتماعية والثقافية يصبح أمرا مركزيا بالنسبة لكلّ آلية حكم، لأنّه كلّما كان سبب النجاح أقرب إلى العوامل الوراثية قلّت حالات التفاوت التّي يمكن للمؤسسات الاجتماعية أن تكون قادرة على تحسنها وتقليص ذلك الجهد الفردي الذي يُنظر إليه كأساس للاستحقاق، وفي هذا السياق يقول دانيال بل: "مبدأ الاستحقاق، حسب التصوّر التقليدي، يقضي بأن ما هو مركزي في الحكم على قدرات الشخص هي العلاقة المفترضة بين الإنجاز والذكاء وبين ذكاء الشخص وقياسه بحسب سلم حاصل الذكاء، وعليه، يتعلق الأمر أولا بما يحدد الذكاء، كلّ ذلك يجعل مسألة العلاقة بين الذكاء والوراثة مسألة حساسة للغاية، فهل الذكاء وراثي في معظمه؟ وهل للمرء أن يرفع من مستوى ذكاءه عن طريق التنشئة؟ كيف يمكن للفرد أن يفصل القدرة الطبيعية أو الغريزية عما هو مكتسب بحكم التنشئة؟" . وهذه الأسئلة، في الواقع لم تربك نظرية رولز في العدالة بما هي إنصاف، فبالنسبة لرولز يبدو أن النقاش الدائر بشأن الذكاء

والأدبيات العلمية الوفيرة التّي أفضى إليها قد أخطأت هدفها. بمجرد أن نرفض فكرتي الاستحقاق الفردي وتكافؤ الفرص كأول قاعدة في توزيع الأنصبة. يفقد التمييز بين المعوقات الوراثية ومعوقات النجاح الثقافية كثيرا من قيمته الأخلاقيّة. كما أنّه بمجرد أن نتفق على اعتبار توزع المواهب الطبيعية حيازات مشتركة. تصبح معرفة السبب الذي جعل بعض هذه المواهب لديك وأخرى لدي غير مهمة. وقد صاغ رولز مشكل المواهب الطبيعية على النّحو التالي: لا أحد يستحق موقعه (بمعنى الاستحقاق الأخلاقي)في توزيع المواهب الطبيعة. بما يمثله هذا الأمر من بداهة خلقية لا تجد أساسها في نظرية العدالة كإنصاف باعتبارها لا تشتمل على فكرة الاستحقاق الأخلاقي بالمعنى المقصود. كما أنها ليست سليلة أي عقيدة فلسفية شاملة أو أخلاقية شاملة خاصة. وإنما-كما جاء على لسان رولز نفسه في هامش يشرح فيه معنى أن "لا أحد يستحق موقعه في توزيع المواهب الطبيعية كحقيقة أخلاقية بديهية"-"إني أفترض أن كلّ مثل من هذه النظريات المعقولة يصادق على هذه الملاحظة ويعتقد أن الاستحقاق الأخلاقي يشتمل دائما على جهد وجداني للإرادة. أو على شيء تم القيام به بقصد أو بإرادة. وكلّ هذا لا ينطبق على موقعنا في توزيع المواهب الطبيعية. أو على أصل طبقتنا الاجتماعية" .ويعتقد رولز أن هذه الحقيقة هي من الرسوخ بحيث لا يمكن إنكارها. فيأتي المشكل عندئذ: "هل يفكر الناس حقا أنهم يستحقون (أخلاقيا)أن يولدوا بمواهب أكثر مما للآخرين؟ وهل يعتقدون أنهم يستحقون(أخلاقيا)أن يولدوا ذكورا. لا إناثا. والعكس بالعكس؟ وهل يرون أنهم يستحقون أن يولدوا في أسرة أعنى لا في أسرة أفقر؟ لا". وإذا كان مبدأ الاستحقاق يقر بأفكار يُنظر إليها عادة في حياتنا اليومية على أنها أفكار تختص بالاستحقاق الأخلاق من قبيل الجدارة الأخلاقيّة لخُلق الشخص ككلّ وللفضائل المتعددة له كما تفيد بذلك العقيدة الأخلاقيّة الشاملة. فضلا عن القيمة الخلقية التّي نعطيها لأفعال معينة. أو التوقعات المشروعة. أو أيضا. النظر إلى فكرة الاستحقاق ذاتها كفكرة يعينها نظام من القواعد العامة مصمم من أجل تحقيق أهداف معينة. فإنّ فكرتاه الأولى والثانية لا تنظران في ما إذا كنا نستحق أخلاقيا موقعنا في توزيع المعطيات الطبيعية. وعليه لا بديل لنا. في هذه الحالة. عن مبدأ التباين بما تقتضيه البنية الأساسية للمجتمع من تدبير وتنظيم يضمن للمجتمع الاستقرار والتماسك. وهو ما نعثر عليه في مستوى خطاب رولز في هذا الشأن على نحو صريح عندما يقول: "إن البنية الأساسية التّي تُطبق مبدأ التباين تكافئ الأشخاص على تدريبهم وتربيتهم لمواهبهم. ولوضعهم إياها في العمل بغية الإسهام في خير الآخرين كما في خيرهم. وليس على مواقعهم في التّوزيع . وعندما يفعل الناس بهذه الطّريقة يكونون مستحقين كما تقتضي فكرة التوقعات المشروعة" .

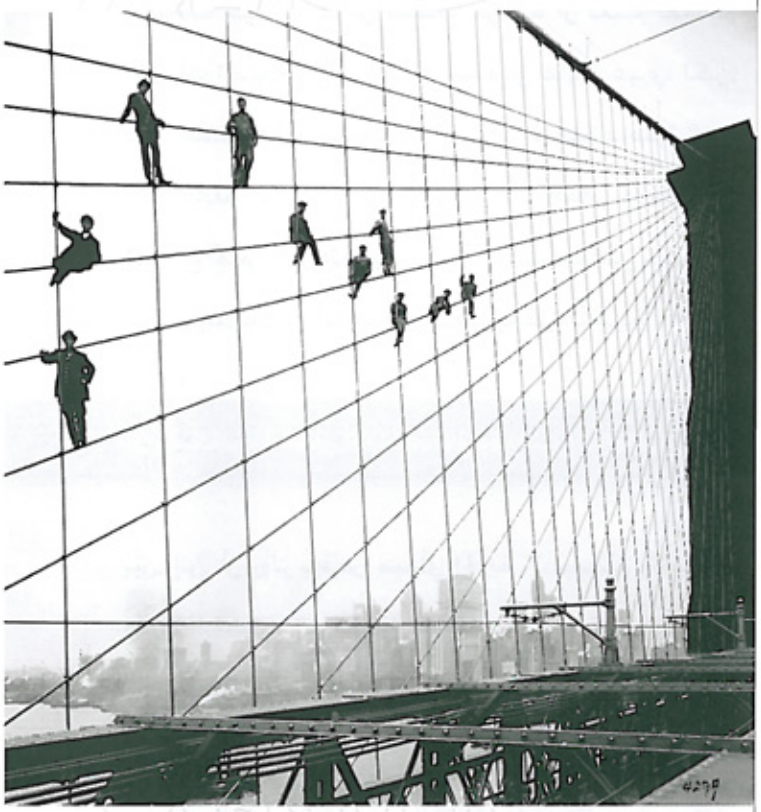
إنّ ما ينبغي اعتباره. إذن. نافعا وعاما في ذات الوقت هو توزيع المعطيات الطبيعية. وليس مواهبنا الطبيعية في حدّ ذاتها. أي ما هو جوهري بالنسبة للعدالة كإنصاف هي الاختلافات بين الأشخاص. ذلك أنّ هذه الاختلافات لا توجد فقط في مستوى المواهب من النوع ذاته(كالاختلاف في القوة والخيال وما شابه ذلك)).بل تتعداها إلى مستوى الاختلاف في المواهب من أنواع مختلفة.

وجه النفع والعمومية في هذا التنوع في المواهب هو أنّه يفترض وجود حالات تكامل عديدة ممكنة بينها عندما تنظّم بطريقة ملائمة بحيث تقع الاستفادة من تلك الاختلافات بدل القضاء عليها. وفي هذا السياق يستشهد رولز بكيفية تنظيم الألعاب والحفلات الموسيقية وترتيبها فيقول: "لننظر كيف تنظّم هذه المواهب ويتم تنسيقها في الألعاب وحفلات المؤلفات الموسيقية. على سبيل المثال. لنفكر بمجموعة من الموسيقيين كان بإمكان كلّ واحد منهم أن يعزف على أي آلة موسيقية في الأوركسترا بمهارة عالية مثل كلّ واحد آخر. غير أنّ كلّ واحد منهم. وبنوع من الاتفاق الضمني. شرع في تحسين مهارته بالتدريب على آلة واختاروها كلّهم لإظهار قوى الجميع في أدائهم المشترك" . ويضيف في نفس الفقرة مؤكدا أهمية تنوع المواهب وتكاملها فيقول: "فإن تنوع المواهب من النوع ذاته (كما في درجات القوة والاحتمال)يسمح أيضا لحالات من التكاملية المنفعيّة المشتركة. مثل الذي عرفه الاقتصاديون من مدة طويلة وصاغوه في مبدأ المنفعة المقارنة". ومن ثمة فإن المشكل برمته قائم في صلب الترتيبات الاجتماعية حيث ينبغي على المجتمع ومؤسساته أن يعمل من أجل سوية الاختلافات بين الناس في صالح من هم أقل حظا حتى يكونوا قادرين على المنافسة على أساس أكثر إنصافا. وعليه لم تعد مسألة العدالة متعلقة إلا بالكيفية التّي يتم من خلالها تمكين الأشخاص من المساهمة في هذا الغرض وجني ثماره. غير أن مثل هذا الغرض قد يبدو وكأنّه لا يكون أوليا إلّا إذا كان ذلك على حساب اللاعدالة الاجتماعية. بمعنى آخر يبدو أن المسألة لا تتعلق فقط بنجاح المجتمع أو إخفاقه في تمكين أفراده من أفضل الوسائل المتاحة لتحقيق الغرض المشترك. بقدر ما يتعلق كذلك بطبيعة هذا الغرض المرسوم من خلال مؤسساته. ومن ثمة بالخصال التّي يقوم على أساسها توزيع الأنصبة. وفي ذلك يقول رولز في مقطع بليغ من "نظرية في العدالة": "قد نرفض الموقف الذي يفيد بأن تنظيم المؤسّسات يبقى عاجزا في جميع الأحوال. ذلك أنّ توزيع المواهب الطبيعية والطابع العرضي للظروف الاجتماعية هما دائما. غير عادلين. وهذا اللّاعدل لا بد أن ينعكس في الترتيبات البشرية. وتقدم هذه الحجة أحيانا كذريعة لتجاهل اللاعدالة كما لو كان رفضنا الإقرار بها شبيها برفضنا الإقرار بالموت. إن توزع القدرات الطبيعية لا هو عادل ولا هو غير عادل. كما لا يمكننا أن نعتبر من غير العدل أن يولد الناس في المجتمع كلّ في وضع معين. فهذه الأمور كلّها وقائع طبيعية. وما هو عدل أو لاعدل هو الكيفية التّي تتعامل بها المؤسّسات مع هذه الوقائع" .

وهذا ما يفضي بنا إلى اختلاف ثالث بين التصوّر الاستحقاقي والتصوّر الديمقراطي. يخص العلاقة بين قيمة مختلف الحيازات والصفات من ناحية. والمؤسّسات التّي تثمنها وتجزي عليها من جهة أخرى. ففي التصوّر الاستحقاقي. نجد أن المؤسّسات الاجتماعية مجبورة على مجازاة بعض الصفات دون غيرها. وبالتّالي تصبح قيمة الخصال التّي تدعو إليها المؤسّسات سابقة على القيمة التّي تمنحها لها هذه الأخيرة مما يجعل منه كما لو كانت اختبارا للمؤسسات ذاتها من حيث عدالتها. وعلى هذا النّحو تعد الترتيبات المؤسّساتية التّي تعتبر بعض الخصال خصالا نبيلة. أكثر شأنا. وذلك بصرف النظر عن اعتبارات أخرى يمكن أن تكون على صلة بالعدالة من قبيل طبيعة الغرض المنشود وما إلى ذلك. وخلافا لذلك. يؤكد رولز أن هذا التصوّر يجعل المؤسّسات غير مقيدة مادامت الفضائل التّي يُفترض أن تقيدها ينبغي لها أن تنتظر التعريف الذي تمنحه إياها هذه المؤسّسات. على اعتبار أن "مفهوم الجدارة الأخلاقيّة لا ينتج مبدأ أول للعدالة التوزيعية. لأنّه من غير المكن أن نأخذه في الحسبان إلا بعد أن تصبح مبادئ العدالة بحوزتنا" .ولأنّه لا يمكن أن توجد أي خصلة تتمتع بوضع خلقي سابق على المؤسّسات. فإن الغرض من هذه الأخيرة هو أن تبقى منفتحة على خصال أخرى يمكن تثمينها والمجازاة عليها. فلا يمكن. إذن للقيمة الذاتية التّي يبرزها المجتمع ويجازي عليها أن تزودنا بمعيار

للحكم بشأن عدالتها مادامت تلك القيمة لا تظهر إلا في ظل الترتيبات المؤسّساتية بالدرجة الأولى. وعليه، فإن رفض رولز للأفكار السابقة على المؤسّسات في مجال الخصال يعكس أولية الحقّ على الخير. كما يعكس رفض الاختيار المسبق ما بين تصوّرات الخير المتنافسة، من ذلك مثلا مجازاة مجتمع يعيش على الصيد لخصلة خفة الحركة عوض خصلة البيان(كما هي مفضلة في المجتمعات التّي تسود فيها النزاعات).ليست أقل عدلا أو قيمة من حيث هي كذلك في ظل غياب أحكام سابقة كانت تعتبر خفة الرّجلين أكثر شأنا، أو أقله من خفة اللسان. إن أولوية المؤسّسات العادلة في ما يتعلق بالقيمة والفضيلة الأخلاقيّة تثبت لنا لماذا لا نستطيع أن نعتبر أنفسنا أهلا للمنافع الناجمة عن صفاتنا الطبيعية. فحتى أستفيد من "تفوقي" في الذكاء مثلا، فمن الضروري بالنسبة لي أن أكون في ذات الوقت حائزا لذكائي بمعنى ما غير الاعتباطي للحيازة).ومتمتعا بحقي (المعني القوي للحق والسابق على المؤسّسات)في تثمين المجتمع للذكاء وليس شيئا آخر. لكن بالنسبة لرولز لا هذا صحيح ولا ذاك. لأنّ الحجة التّي تستند إلى الطابع الاعتباطي للحيازات للوصول لطابعها المشترك تبطل المبدأ الأوّل بينما تبطل أسبقية المؤسّسات المبدأ الثاني.

وهذا ما حدا برولز إلى اعتبار توزع المواهب الطبيعية "حيازة مشتركة" أو "جماعية" بحيث ينبغي تقاسمها بين أفراد المجتمع. ويقول في هذا الصدد: "في الواقع يمثل مبدأ التباين اتفاقا على اعتبار توزع المواهب الطبيعية موردا مشتركا ينبغي تقاسم منافعه. وذلك بصرف النظر عن شكل هذا التّوزيع "(39) وعلى هذا النّحو يصبح مبدأي العدالة "بمثابة الالتزام باعتبار المواهب الطبيعية موردا جماعيا لا يستفيد منه الأكثر حظا إلا بالقدر الذي يسمح بمساعدة الأقل حظا"(40).ولأجل ذلك اعتقد رولز أن فكرة الحيازات المشتركة- كما هي معلنة في مبدأ التباين- تعبير عن الاحترام المتبادل بين الناس باعتباره مثلًا تتوخى الليبرالية الآدابية إثباته. وهو ما يتجلّى في العبارة التالية: "إنّ تنظيم أشكال عدم المساواة على نحو يجعلها ذات منفعة متبادلة والامتناع عن استغلال عوارض الظروف الطبيعية والاجتماعية ضمن إطار من الحرية المتساوية، إنما هو الوسيلة التّي يعبر بها الأشخاص عن احترام بعضهم البعض داخل المجتمع... وبعبارة أخرى، فإن مبدأي العدالة يبرزان من خلال البنية الأساسية للمجتمع، ورغبة الناس في أن يعامل بعضهم البعض، لا بوصفهم مجرد وسائل، بل غايات في حدّ ذاتهم"(41) . أمّا نوتزك فيرى عكس ذلك، إذ يعتقد أنّ اعتبار حيازات الأشخاص الطبيعيّة ملكية مشتركة ينقض كل ما تؤكدّه الليبيرالية الآدابية في إصرارها على حرمة الفرد والتمييّز بين الأشخاص. وعن هذا الأمر يقول:



"سيظلّ الناس مختلفين حول الكيفية التّي نعتبر من خلالها المواهب الطبيعية حيازات مشتركة. وقد يردّ البعض منهم- أسوة بردّ رولز على أنصار المذهب المنفعيّ- أنّ هذه الكيفيّة "لا تولي أهميّة جادّة لتمايز الأشخاص". كما قد يتساءل بعضهم عن صحّة كل إعادة بناء لنظريّة كانط التّي تعتبر قدرات الشخص ومواهبه مِلكًا للغير.

"مبدأ الحرية...يستبعدان حتى محاولة اعتبار الناس وسائل لخير بعضهم بعضا". اللّهم إلّا إذا ذهبنا بعيدا في التمييز بين الأشخاص ومواهبهم، حيازاتهم، قدراتهم وميزاتهم الخاصة"(42) . غير أنّ اعتبار المواهب الطبيعية حيازات مشتركة لا يتعارض مع الاختلاف بين الأشخاص، أو يتّخذ من بعضهم أدوات من أجل تحقيق منفعة البعض الآخر مادام ما هو مُستَغل في هذا الغرض ليس الأشخاص بل مواصفاتهم. فالقول إنّ حرمتي انتُهكت أو استُغِّلت، بشكل ما، عندما يُستعمل ذكائي أو حتى جهدي من أجل الصالح العام، إنّما هو خلط تام بين الذات ومواصفاتها العرضيّة(التّي ليست جوهرية بالنسبة لي لكي أكون أنا هذا الشخص). وبناء على ذلك، يقول مايكل صاندال:"لا تستطيع إلّا نظرية في الشخص تعتبر تلك الحيازات مكونات جوهرية عوض صفات عرضيّة أن تعتبر تقاسم الحيازات استغلالا لأناي كأداة لتحقيق غايات غيري. لكن، تعدّ، حسب تحليل رولز، جميع الحيازات الذاتيّة عرضيّة. ومن ثمة قابلة مبدئيّا لفصلها عن الأنا القادر دائما على التراجع أمام دوّامة الظروف. تلك هي السّمة التّي تحفظ له هويّته وتضمن له المنعة من التغير بفعل التّجربة"(43) .

ج-إشكالية أساس الاستحقاق وما تثيره من احراجات

بيّن، إذن، أن رولز يرفض مبدأي الحرية الطبيعية والمساواة الحرة، لا لشيء إلا لأنّهما يكافئان على قدرات وميزات لا يستطيع الناس، من وجهة نظر الأخلاقيّة، أن يكونوا حقيقة أهلا لها بسبب طابعها الاعتباطي. وذلك خلافا لنوتزك الذي يعتقد أنّ الطابع الاعتباطي لا يُبطل الاستحقاق، بل إنّه يذهب إلى أبعد من ذلك ليقر أنّه حتى ولو أبطله فستكون النتيجة صيغة ما للحرية الطبيعية، لا لمبدأ الاختلاف. ومن وجهة نظر الحيازة، ينطلق رولز في اعتراضه على مبدأي الحرية والمساواة الحرة من اعتقاده أنهما يفرضان- ظلما- باستفادة الأشخاص (أو حرمانهم) بحكم حيازات طبيعية وأخرى اجتماعية هي ليست لهم بأتم معنى الكلمة، على الأقل ليس بالمعنى القوي والتكويني للحيازة. فمن الواضح أنّ مختلف الحيازات الطبيعة التّي أولد بها قد يقال عنها إنها لي، بالمعنى الضعيف والعارض، أي أنها موجودة في شخصي عرضا، بيد أن الحيازة بهذا المعنى لا تدل على أن لي حقوقا خاصة تخولني إياها هذه الحيازات أو ادعاءات في الاستحواذ على الثمار الناجمة عن استغلالها، وبهذا المعنى الضعيف للحيازة لا أكون أنا الحائز الحقيقي، وإنما أكون مجرد مؤتمن على طائفة من الحيازات و الخصائص الموضوعة "هنا". إن عدم الإقرار بالطابع الاعتباطي للحظ يؤدي بمبدأي الحرية الطبيعية والمساواة الحرة إلى الخطأ عندما يقضيان باعتبار هذه الحيازات حيازاتي أنا بالمعنى القوي والتكويني ليكون توزيع الأنصبة على هذا الأساس.

وأمّا من وجهة نظر الاستحقاق، ينطلق رولز في اعتراضه على مبدأي الحرية الطبيعية والمساواة الحرة من أنّهما يقضيان بمكافأة حيازات وخصائص لا يستطيع الأشخاص أن يدّعوا أنهم أهلا لها حقيقة، وذلك حتى ولا ظن البعض أن المحظوظين أهل لما يسمح لهم بتحقيق منفعة أكبر، وهذه نظرة لا شك أنها خاطئة، وفي ذلك يقول رولز: "يبدو أن من بين المواقف الثابتة في أحكامنا اعتبار أن لا فضل لأحد في توزع الحيازات الطبيعية، تماما مثلما لا فضل لأحد في وضعه الأوّل في المجتمع. إنّ القول إنّ شخصا ما يستحق الطبع المتفوق الذي يمكنه من بذل الجهد لاستغلال قدراته هو أيضا مثير للجدل مادام هذا الطبع مرهون، إلى حد بعيد، بحظوة أسرته والظروف الاجتماعية التّي لا يمكنه أن يدّعي أي فضل له فيها، وعليه، يبدو أنّ فكرة الاستحقاق لا تنطبق على هذه الحالات"(44) . ولما كان لا أحد له الفضل في الحظ في وضعي الوراثي أو وضعي الأوّل في المجتمع، أو حتى في ذلك الطبع المتفوق الذي يجعله يستغل عن وعي قدراته، فإنّ لا أحد يستطيع القول أنّه يستحق المنافع الناجمة عن هذه الحيازات، وذلك في مقابل ما يدّعيه نوتزك

عندما يقول: "لا يجوز القول إن أحدا ما له الحقّ في "س"(كالحقّ في الاحتفاظ بلوحة رسمها أو كإشادة به لأنّه ألّف نظرية في العدالة. وما إلى ذلك)إلّا إذا كان ذلك جائزا(أو استحق بشكل من الأشكال) لكلّ ما استعمله (بما في ذلك حيازاتها الطبيعية) من أجل الحصول على "س". قد يحدث أن يكون للشخص أشياء يستعملها- دون أن تكون حيازته لهذه الأشياء غير مشروعة- لكن ذلك لا يعني أن الأسس التّي يقوم عليها الاستحقاق هي. في حدّ ذاتها. مستحقة تماما" (45)

لكن ما حقيقة العلاقة بين الاستحقاق الفردي والعدالة؟ في الحقّيقة. يمكن الاستفادة في هذا المستوى من تحليلات قام بها **جويل فاينبرغ** (46) في ما يتعلق بهذه المسألة المثيرة للجدل في صلب الفلسفة السياسية التّي تحاول العدالة كإنصاف أن تلعب فيها دورا توفيقيا بحيث يكون اشتمال مبدأ التباين على فكرة التبادل أمرا في غاية الأهمية وهو ما يعبر عنه رولز بشكل صريح عندما يقول: "أفضل الممنوحين(نعني مَن موقعهم هو أكثر محظوظية في مجال توزيع المواهب الطبيعية ولا يستحقونه أخلاقيا) يحفَّزون ليكسبوا منافع إضافية. رغم أنهم سبق لهم أن استفادوا من موقعهم المحظوظ في التّوزيع . لكن شرط أن يدُربوا مواهبهم الطبيعية ويستعملونها بطرق تسهم في خير ذوي المواهب الأقل(والذين هم أيضا لا يستحقون أخلاقيا موقعهم الأقل محظوظية في مجال التّوزيع). إن فكرة التبادل فكرة أخلاقية تتموضع بين فكرة عدم الانحياز الغيرية من جهة وفكرة المنفعة التبادلية من جهة أخرى"(47) . وينطلق فاينبرغ من ملاحظة مفادها أن لا أحد يمكن له أن يستحق أي شيء ما لم يكن هناك أساس لهذا الاستحقاق. مبيّنا "أن الاستحقاق بدون أساس هو بكلّ بساطة ليس استحقاقا". ولكن أي نوع من الأسس يكون ضروريا؟ عن هذا السؤال يجيب فاينبرغ أنّه "لا يمكن أن نكتفي في ذلك بأيّ كان من الأسس المألوفة". ويقرّ بأنّ الحيازة هي الحل حيث يقول: "إذا كان شخص ما أهلا لنوع ما من المعاملة. يجب عليه بالضرورة أن يكون كذلك بحكم حيازته لخصائص ما أو نشاط سابق قام به"(48) . وعن أهمية وجود أساس للاستحقاق يبرز في حيازة بعض الخصائص التّي يمكن للشخص أن يحوزها يقول: "لا يمكن أن تتشكل خاصية ما عندي أساسا للاستحقاق عندك إلا إذا برزت. أو عكست. بشكل ما خاصية عندك. وعلى العموم. فإنّ الخصائص التّي تمثّل الاستحقاق لذات ما يجب أن تكون خصائص لتلك الذات. فإذا استحق طالب ما. مثلا. علامة جيدة في مادة ما. لابدّ أن يكون استحقاقه ذاك بحكم خصائص معينة تميزه مثل أداء سابق أو قدراته الحالية...من الضروري أن تكون للمرء بعض الخصائص تميّزه" .

ولا يمكن للأنا أن تكون له خصائص معينة تجعله أهلا للاستحقاق لأنّ ما أتصف به ليس لصيقا بأناي وإنما له علاقة بها فقط. ويبقى على مسافة ما منها. وعليه فإن الطابع الاعتباطي للاستحقاق يبطل الاستحقاق ذاته وذلك ليس بطريقة مباشرة من خلال القول إنني لا يمكن لي أن أستحق ما هو لي بصورة اعتباطية. وإنما بطريقة غير مباشرة. مثلا القول إنني لا أستطيع أن أحوز ما هو لي بصورة اعتباطية. أي أنّ الأنا من حيث هو ذات حائزة لا يمكن أن يحوز بالمعنى التكويني الذي يعد ضروريا في توفير الأساس للاستحقاق. فأي شيء وقعت حيازته بطريقة اعتباطية لا يمكن اعتباره مكونا جوهريا من مكونات الأنا بل مجرد صفة عارضة لشخصي. أي أنّ الصفات هي لي وليست أنا. وإلا ظلت هويتي معلقة بمجرد عرض بحيث تصبح استمراريتها مهدّدة دائما بفعل التّجربة. وظل فضلا عن ذلك وضعي باعتباري فاعلا مستقلا مرهونا بشروط وجودي عوض أن يكون مضمونا ابستيمولوجيا. وعليه حسب رولز. لا يصحّ القول عن أيّ شخص أنّه يستحق شيئا ما. على الأقل بالمعنى القوي والتكويني للحيازة الذي هو ضروري لفكرة الاستحقاق. وغني عن التذكير بأن العدالة بما هي إنصاف كما يقول رولز: "تفيد أننا لا نستحق استحقاقا أخلاقيا موقعنا البدئي في

المجتمع أو موقعنا في مجال توزيع المواهب الطبيعية(وتلك أهم مزايا مبدأ التباين في مقابل مبدأ الاستحقاق). إنها تنظر إلى ذلك كبديهية أخلاقية. وهي لا تقول أنّنا لا نستحق بطريقة ملائمة المركز الاجتماعي أو الوظائف التّي يمكن أن تقوم بها في الحياة في ما بعد. أو المهارات التّي يمكن أن نكون قد حققناها والقدرات التّي ربيناها بعد بلوغنا سن الرشد.

وفي مجتمع حسن التنظيم نحن نستحق هذه الأشياء عادة ولا ريب في ذلك. وذلك عندما يُفهم الاستحقاق كأهلية مكتسبة في ظروف منصفة"(50) . والحقيقة أنّ رولز لا يفصل فكرة الاستحقاق كأهلية عن تصوّره للعدالة كإنصاف بما هي نظرية سياسية بالأساس. حيث يضيف: "والعدالة كإنصاف تؤكد أن فكرة الاستحقاق كأهلية هي فكرة كافية بصورة كاملة لمفهوم سياسي للعدالة"(51) .

إن مبدأي العدالة عند رولز لا يشيران إلى الاستحقاق الأخلاقي. لأنّه لا أحد يمكن أن يقال عنه أنّه أهل لشيء ما بالمعنى الدقيق للعبارة. فضلا عن أن عدم تناسب استحقاق الناس مع قيمتهم الذاتية يعود. حسب رولز إلى كون الناس ليس لهم قيمة ملازمة. أي ليس هناك قيمة ملازمة لهم تخصهم بصفة جوهرية. وتكون في ذات الوقت سابقة أو مستقلة على المؤسّسات العادلة التّي تقرها. وفي ذلك يقول رولز: "إن النقطة الأساسية هنا تفيد بأن مفهوم القيمة الأخلاقيّة لا يمكنّنا من مبدأ أولي للعدالة التوزيعية. وعلة ذلك أنّه لا يمكن إدراج هذا المفهوم إلا بعد إقرار مبادئ العدالة والواجب الطبيعي والالتزام الأخلاقي(...) فمفهوم القيمة الأخلاقيّة هو إذن. مفهوم ثانوي مقارنة بمفهوم الحقّ والعدالة. كما أنّه لا يؤدي دور في التحديد الجوهري لتوزيع الأنصبة"(52) .وفي الواقع. يبدو رولز متفقا مع فاينبرغ في اعتبار الاستحقاق مفهوم أخلاقي. بمعنى أنّه سابق منطقيا ومستقل على المؤسّسات العمومية وقواعدها. على أنّه ينكر وجود أي معيار مسبق لتحديده. ومن ثمة. فأنّه يمكن أن يختلف مع فاينبرغ حين يؤكد على "أن أحد الأهداف في نظام الأهلية العمومي هو منح الناس ما هم أهل له"(54) .معنى هذا أنّه بالنسبة لرولز. لا تهدف مبادئ العدالة إلى مجازاة الفضل ولا إلى منح الناس ما هم أهل له. وإنّما تهدف بالدرجة الأولى إلى منح القيمة لتلك الحيازات والمواهب الضرورية لخدمة الصالح العام. وفي ذلك يقول رولز: "لا يوجد أيّ مبدأ في العدالة يهدف إلى مجازاة الفضل. إن المنافع المتحصل عليها من المواهب الطبيعة النادرة مثلا. ينبغي أن تخصّص لتغطية تكاليف التدريب وتشجيع الجهود المبذولة في التعليم إضافة إلى توجيه القدرات نحو ما يحقق أكبر قدر من الصالح العام. وعليه. فإن الأنصبة الموزعة على هذا الأساس غير مرتبطة بالقيمة الأخلاقيّة"(54) .

والحقّيقة. أنّ هذا الأمر. لا يخرج. في نهاية المطاف. عن سياق العلاقة بين العدالة التوزيعية والعدالة الجزائية. حيث يشيد رولز في هذا السياق بنظرية الاستحقاق التّي يقول بها فاينبرغ حتى أنّه يبدو مؤيدا لها(كما جاء في الإحالة على الهامش أعلاه).غير أنّه جدير بالذكر أنّ فاينبرغ يمنح للاستحقاق دورا جوهريا في العدالة التوزيعية كما في العدالة الجزائية: تشير العدالة الجزائية إلى ما يسميه "الاستحقاق القطبي"(حيث يستحق المرء إما الخير أو الشر). بينما تشير العدالة التوزيعية إلى ما يسميه "الاستحقاق غير القطبي"(حيث. مثلما هو الحال في المكافأة. البعض يستحق والبعض الآخر لا يستحق). لكن في الحالتّين هناك استحقاق بالمعنى الأخلاقي ما قبل التأسيس.

2- العدالة الجزائية والعدالة التوزيعية

يتعلق الأمر هنا بالنظر في ما يبرر نقد رولز للمذهب المنفعي من زاوية العدالة التوزيعية والخلفية التّي تقف وراء ذلك حتى نهتدي من خلال كلّ ذلك إلى رسم الخط الفاصل بين مفهوم رولز للعدالة ومفهوم المنفعيّة لها

ضمن السّجال القائم بين التصوّرات التّي تؤكد على الطابع الجزائي للعدالة و التصوّرات المنفعيّة التّي تغيب طابعها التّوزيعي. وما قد يترتّب عن ذلك من إشكاليات تتعلق بالاستحقاق والحيازة كانت هي الأخرى مدار جدل واسع بين الليبراليين الذين يقدمون نظرياتهم كنظريات مناهضة للمنفعيّة.

إنّ العقوبة المتخذة بشأن المعتدين على القوانين ليست لها قيمة في ذاتها ولا يمكن تبريرها إلاّ بالقياس لمدى تأثيرها المباشر على الوضع الحاضر أو المستقبلي لنظام المجتمع. وإذن فالعقوبة لا تبررها سوى قدرتها على توفير وسيلة أنجع لحماية مصالح المجموعة والزيادة في مجموع المنافع على مستوى المجتمع ككلّ. وبالتّالي خارج هذه الاعتبارات. العقوبة غير مبرّرة من وجهة نظر منفعيّة. ولأجل ذلك لابدّ أن يكون القانون الجزائي في خدمة تأويج المنفعة الجامعة وتنمية الخير العام لأكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع. وعليه يجب استبعاد كلّ عقوبة تسبب مشاقّ لا طائل من تحتها كتلك المتعلقة بأخطاء ارتُكبت في الماضي فلا يأخذ بالجرم في ذاته كما تعتقد في ذلك بعض التصوّرات التّي تبرر العقاب بناء على موقف خلقي يعتبر الجرم ناجٌ في الأصل عن إخلال أخلاقي. وهذا الأمر ينطبق على مجال احترام العقود والعهود الذي تعتبره المنفعيّة كواجب خلقي فقط كلّما كان عاملا مساعدا على تقوية عنصر الثقة المتبادلة بين الأشخاص وكلّما ساهم في تحقيق أكبر خير لأكبر عدد من الأفراد. وإذن. فاحترام العقود والعهود ليس أمرا قطعيا كما هو الحال عند كانط بحيث يمكن أن يطلب لذاته. فلا شيء يخرج عن الاعتبارات المنفعيّة وهو ما حدا بديفيد روس. وهو مفكر حدسي من أهمّ نقاد التّيار المنفعي. إلى اعتبار أنّ هذا التّيار غير قادر على صياغة تبرير منسجم مع القواعد الخلقية التّي يقوم عليها تأسيس القانون كتلك التّي تشرّع مؤسسة العقاب أو تلك التّي تفرض على كلّ شخص احترام العقود والعهود كواجب قانوني (55) .

ويتعارض التبرير المنفعي للعقاب مع النزعة الجزائية التّي تبرر العقاب استنادا إلى التعاليم الخلقية التّي تفرض أن تعاقب كلّ جنحة لأنّها تؤدي إلى ضرر أخلاقي وليس لأنّ العقاب سيحسن الأوضاع الاجتماعية أو يأوّج سعادة أعضائه لأنّه بالنسبة لذوي النزعة الجزائية من الأفضل. من الناحية الأخلاقيّة. أن يعاقب مُرتكب الجنحة بحسب الضرّر المترتّب عنها. ولأجل ذلك يرى أصحاب هذه النزعة أنّ الاعتبارات المنفعيّة تفقد العقاب هدفه الأساسي المتمثّل في ضمان الإنصاف الأخلاقي بينما يرتبط ذلك بحساب المنافع في المنفعيّة.

وإذا كان رولز لا يشكّك في وجاهة اعتراضات التّيار الجزائي على المنفعيّة. فإنّه يرى أنّ كلا الموقفين يمكن أن يتوافقا رغم تعارضهما الظاهر كلّما أمكننا فصل مبرّرات النظام العام للمؤسسات الجزائية عن مبررات تطبيق القواعد على الوضعيات الخاصّة. فبالنسبة لرولز كلّ من التّيارين يقدمان تصوّرين مختلفتين لمسالتّين مختلفتين: الأولى تتعلق بالتعامل مع الحالات الخاصّة استنادا إلى معايير وقواعد أخلاقية معترف بها من قبل الجميع. والثانية تركز اهتمامها على المؤسّسة وعلى التطبيق ذاته. فإذا تساءلنا عن الأسباب التّي تبرر فرض العقوبات على الأشخاص. نجد أنفسنا أما إجابتين مختلفتين: الأولى وتخص الموقف الجزائي وتقول بأن الشخص يعاقب لأنّه خَرَق الضّوابط القانونية. وأمّا الثانية. تخص إمكانية التشريع لنظام من القوانين والمؤسّسات الجزائية التّي من شأنها أن تجبر الأفراد على الانصياع لتلك القوانين والمؤسّسات مع الأخذ بعين الاعتبار الخير العام ومنفعة أكبر عدد ممكن من أعضاء المجتمع.

ومن أجل بيان أهمية وجود نظام للعقوبات يضمن حماية المصلحة العامة والخير العام. عمل رولز على توثيق الصلة بين النزعة الجزائية والنزعة المنفعيّة مع الأخذ في عين

الاعتبار الفوارق والاختلافات بينهما. بحيث لا يمكن اختبار الحالات الجزئية إلا بالاعتماد على القواعد التّي تنتمي إلى نظام عام قادر على منح التطبيق شكلا عينيا من خلال تحديد ما هو مشروع وما هو ممنوع وما قد يتصل بذلك من ثواب وعقاب. ويرى رولز بأنّ كلّ نشاط يفترض قواعد معينة تضبط الأدوار وترسم حدود ما هو مقبول و مشروع داخل ذلك النشاط. ذلك أنّ أي نشاط يقتضي نظاما معينا من القواعد التّي تنظم الأدوار و القوانين و الخيارات والعقوبات التّي تعطيه شكله و تمنحه طبيعته المخصوصة. من ذلك مثلا الألعاب أو المباريات. فهي حسب رولز من شأنها أن تعطينا فكرة واضحة حول مفهوم الممارسة من حيث أن اللعبة أو المباراة تفترض طائفة من القواعد التّي تضبط الأدوار وتنظمها. كما تضبط حدود ما هو مشروع وما هو ممنوع وما يترتب عن ذلك من جوائز وعقوبات. وعليه يتوجّب عل كلّ اللاعبين إذا ما أرادوا أن يشاركوا في أي مباراة أن يلتزموا بتلك الضوابط و ليس لهم الحقّ في أن يختاروا أي وضع يتنافى مع تلك الضوابط التّي تفرضها تلك المباراة.

إنّ المبدأ المنفعي، إذن، يكتفي بتوفير القاعدة التّي من شأنها أن تبرّر التطبيق في ذاته. وبالتّالي لا يمكن له أن ينطبق على الحالات الخاصّة التّي يمكن أن نسجلها في إطار ذلك التطبيق. فلا يمكن لنا مثلا أن نتوسّل المنفعة من أجل تبرير التطبيقات الجزئية للعقاب الجزائي. إنّ أيّ تعدٍّ على القوانين ينبغي تقويمه والحكم عليه بحسب القواعد و الإجراءات المتوافقة مع وجهة نظر العدالة الجزائية. ولكن دون أن ينفي ذلك إمكانية توسّل بعض الاعتبارات المتصلة بالمنفعة الجامعة لتبرير القانون الجزائي في عموميته. وهكذا فإنّ عدم توافق وجهتي النظر المعنيتين هنا. وتأكيد المبدأ المنفعي على حساب المبدأ الجزائي في تبرير تطبيق القاعدة على الحالات الخاصّة من شأنه أن يؤدّي إلى وضعيات تناقض وجهة النظر الأخلاقيّة. كأن نبرر تسليط عقوبات على الأبرياء بداعي مراعاة مصلحة اجتماعية تتعلق بإنقاذ حياة العدد الأكبر من أعضاء المجتمع.

إنّ تمييز رولز بين القواعد التّي تقتضيها الحالات الخاصّة. والتّي لا يمكن أن تبرّرها سوى بنية تطبيقاتها. من جهة. والتّي تمكّن من تبرير تلك التطبيقات نفسها. من جهة أخرى. هو ما جعله يحقّق هدفا مزدوجا. فقد استطاع أن يفصل بين مستويين في تبرير التطبيقات العقابية:

مستوى يستند إلى قواعد تبرّر التطبيقات التّي تتعلق بالحالات الخاصّة. ومستوى يتعلق بتبرير التطبيقات في ذاتها. كما استطاع أن يوفّق بين الموقف الجزائي والموقف المنفعي عبر الفصل بين مجالات صلاحية مبادئهما. ولأجل ذلك عمل رولز في تحليله على أن يترفع عن الحالات الجزئية التّي تشرعها قواعد تطبيقات هي من وضع المجتمع. حتى يستطيع أن يلاحظ كيفية عمل ذلك التطبيق و البنية التّي تضمن له وحدته. و بدا جهد رولز واضحا في تركيز الاهتمام على التطبيق و تحليل خلفياته التّي تفيد في إمكانية تقويمه وتعييره في الكتابات اللاحقة للمقال« Two concepts of rules » . وخاصة في مصنفه المحوري "نظرية في العدالة" وفي مقال حمل عنوان[56] «The Basic structure as subject ». حيث بدأت عناية الفيلسوف تتجه أكثر نحو مسألة العدالة التوزيعية بدل العدالة الجزائية. ذلك أنّ الأمر أصبح متعلقا بالنسبة له بإخضاع المؤسّسات الاجتماعية وكيفية توزيعها للامتيازات وللمسؤوليات التّي تفرضها المواطنة بين أفراد المجتمع بما يقتضيه المثل الأعلى للعدالة. وهذا الاقتضاء يكون موضوعه الأساسي المؤسّسات و الممارسات وليس الوضعيات الخاصّة والأفعال الفردية التّي تحصل في صلب تلك المؤسّسات والممارسات. ويفهم رولز المؤسّسة على أنها: "بمثابة نظام عمومي من القواعد تضبط وظائف ومواقع وما يتصل بها من حقوق و واجبات. و سلطة وحصانة وما إلى ذلك. ومن خلال تلك القواعد تجيز بعض الأفعال وتمنع أخرى. و تفرض إجراءات لحمايتها وما إلى ذلك "[57] .

وهذا التعريف الذي يقترحه رولز للمؤسّسة يفصلها عن مفهوم الجمعية أو الرابطة. ذلك أنّ المؤسّسة برأيه تتميز بطابعها العمومي الذي يفرض على كلّ مؤسسة أن تعمل وفق قواعد معروفة ومعترف بها كقواعد شرعية من قبل جميع أفراد المجتمع. في حين تظل الجمعية أو الرابطة ذات طابع غير عمومي سواء تعلق الأمر بتعاونية مهنية أو بكنيسة و القواعد التّي تفترضها تتصل بطبيعتها الخصوصية ولا تشمل إلا منتسبيها. وهكذا فإن المؤسّسات الاجتماعية تعتبر كأنماط من النشّاطات الشّبيهة. ضمن بعض الوجوه. بالألعاب أو الطّقوس باعتبار أنّها تنتظم وفق قواعد أساسية التّي تعلن بشكل صريح عن الأدوار والأفعال المشروعة والغير مشروعة. غير أن وجه الشبه بين المؤسّسات والألعاب لا يتعدى هذا الحد. ذلك أنّ هذه الأخيرة شأنها في ذلك شأن الجمعيات والتعاونيات والطقوس تبقى ذات تكوين ونظام خاصين لا يرقيان إلى مستوى التنظيم العمومي. و يبقى الانخراط في هذا الصنف من التنظيمات خاضع لإرادة الفرد الذي تكون له حرية الاختيار الكاملة في انسحابه منها أو مواصلة الانخراط فيها أو تعاونه في صلبها. إن التعاضديات و الجمعيات الخاصّة هي أيضا تختلف عن المؤسّسات باعتبار أن تأثيرها على حياة الأفراد الذين لا ينخرطون أو لا يشتركون في أنشطتها يظل محدودا جدا وذلك لأنّ أهميتها هامشية على صعيد الكفاءة في مراقبة الوسائل و الموارد الاجتماعية. بل أكثر من ذلك هذه النشاطات رغم أنّه ينظر إليها كإمكانيات متاحة لضمان امتيازات لأعضائها لكن نظام عملها لا يستدعي أي تقويم خلقي ذلك أنّ الأشخاص يمكن لهم الانسحاب منها في أي لحظة إذا ما تبين لهم أن الانتساب إلى مثل تلك النشاطات لا فائدة ترجى من وراءه. بينما يجب أن تقوّم المؤسّسات الاجتماعية من وجهة نظر أخلاقية. و لما كانت المؤسّسات الاجتماعية ذات طابع عمومي فإنها تؤثر بشكل عميق على حياة الأفراد كما بإمكانها أن تحدد ما يمكن أن يحملوه من تمثّلات عن أنفسهم وعن رغباتهم وعن تفضيلاتهم. وبذلك يكون كلّ أعضاء المجتمع معنيون بحكم وضع مؤسساتهم الاجتماعية و كيفية تعيين الحقوق والواجبات. و لما كانت "العدالة الفضيلة الأولى للمؤسّسات الاجتماعية ".كما كان رولز يردّد ذلك في غير ما موضع من كتبه و مقالاته. فإن هذه الفضيلة يجب أن تخصص في إطار مبادئ تمكّن من الحكم على الطّريقة التّي تجعل المؤسّسات تتوافق من أجل تكوين ما يسمّيه رولز البنية الأساسية للمجتمع وإمكانية تقويمها التّي يعتبرها الطّريقة المثلى التّي تنتظم وفقها المؤسّسات الاجتماعية في إطار نظام موحد نتمكّن من خلاله من تعيين الحقوق والواجبات الأساسية ومن تنظيم عملية توزيع الامتيازات المترتبة عن التعاون الاجتماعي.

ولتوضيح أولوية المؤسّسات العادلة. على أساس الفضيلة والقيمة الخلقية يقترح رولز تشبيها بالعلاقة بين قواعد الملكية والقانون الذي يعاقب على السطو والسرقة. فيقول: "هذا النّوع من المخالفات وما يترتب عنه من فقدان للاستحقاق يفترض تأسيسا للملكية يكون قائما على غايات اجتماعية مستقلة عنه وسابقة عليه. وبالفعل. فإنّ مجتمع ينظم نفسه من أجل مجازاة الاستحقاق الأخلاقي كمبدأ أوّل. فكأنما يريد في الوقت ذاته إنشاء مؤسّسة للملكية لمعاقبة اللصّوص. وبهذا المعنى. لا يمكن أن يقع الاختيار على المقياس الذي يقضي بأنّ لكلٍّ حسب فضله. في الوضع البدئي." (58)

ومن الضروري التنبيه في هذا السياق بالذات أن رولز. رغم تمييزه بين العدالة الجزائية والعدالة التوزيعية. فإنّه لا يبدو أنه يقبل بتعارضهما وذلك حتى وإن كان القول بأن توزيع الأنصبة ينبغي أن يتناسب مع القيمة الأخلاقيّة قدر الإمكان قد يبدو منطلقه ظاهريا إمكانية التعارض بينهما. بل إنّه يعتبر من الخطأ القول بتقابلهما. خاصة في صلب مجتمع حسن التنظيم بحيث أن من يتعرضون لعقوبات جراء خرقهم لقوانين عادلة يفترضوا أنهم ارتكبوا عملا مشينا. مادام العرض من قانون العقوبات

هو فرض احترام الواجبات الطبيعية الأساسية. فالعقوبات إنما وجدت من أجل هذه الغاية وفي ما يلي تأكيد رولز لذلك على لسانه حيث يقول: "إن العقوبات ليست مجرد آلية لفرض ضريبة وتبعات على بعض أشكال التصرف. ومن ثمة توجيه سيرة البشر من أجل المنفعة المشتركة. وبطبيعة الحال. نتمنى لو أن الأفعال التّي يحرمها قانون العقوبات لا ترتكب أصلا! وعليه. فإن النزوع إلى ارتكاب مثل هذه الأفعال هو علامة على فساد الطبع. وفي مجتمع عادل. لا تسلط العقوبات القانونية إلا على من أبانوا على هذا الطبع. من الواضح أن توزيع المنافع الاقتصادية والاجتماعية أمر مغاير تماما. إن الترتيبات المعتمدة في هذا السياق لا تقابل. إن صح التعبير. قانون العقوبات. إذ أن معاقبة بعض المخالفات. في الحالة الأولى. يقابلها مجازاة على الجدارة الأخلاقيّة في الحالة الثانية. إنّ وظيفة التّوزيع غير المتساوي للأنصبة هي تغطية نفقات التدريب والتعليم و جلب الأشخاص نحو أماكن وجمعيات حيث تزداد الحاجة إليهم من وجهة النظر الاجتماعية وما إلى ذلك...إن النظر إلى العدالة التوزيعية والعدالة الجزائية على أساس التقابل خطأ فادح. كما أنّه يشير إلى وجود قاعدة أخلاقية لتوزيع الأنصبة حيث لا قاعدة" (59)

وخلافا للمنافع الناجمة عن الترتيبات التوزيعية. فإن العقوبات والأمور المحظورة في قانون العقوبات ليست مجرد نظام تحفيزي غير أخلاقي وأشكال زجر أو ردع الغاية من التشجيع على بعض السلوكات والثّني عن البعض الآخر. لأنّه بالنسبة إلى رولز تجد الأفكار الأخلاقيّة ما قبل التأسيس. المستبعدة في حالة العدالة التوزيعية. معنى ما لها في العدالة الجزائية بما يجعل العقاب يبدو متناسبا معها. بيد أن هذا الأمر لا ينفصل عن نظرية رولز في الشخص. لأنّ تلك الأفكار. مثل التصوّرات الأخلاقيّة السابقة على المؤسّسات أو الجدارة الأخلاقيّة الكامنة. مستبعدة من نظرية العدالة التوزيعية. وآية ذلك أنّ الأنا من حيث هو غير مثقل جوهريا هو أنحف من أن يستطيع حملها. بل أكثر من ذلك فحتى الطبع الذي يمكن أن يحدد الدافع لا يمكن أن اعتباره عنصرا أساسيا فعلا. في الهوية بسبب اعتباطيته. وإذن لا مفر من التصوّر الديمقراطي. في مقابل الليبرالية الحرة أو الحرية الطبيعية التّي تقول بها بعض المواقف الليبرتارينية. ففي إطار هذا التصوّر الديمقراطي يتجرد الأنا من كلّ الصفات العارضة المنسوبة إليه. فيكتسب وضعا أوليا مفارقا عن التّجربة. حيث يكون محددا بمعزل عن غاياته نفسها. حتى يغدو تلك الذات الخالصة من حيث الفعل كما من حيث الحيازة. وهكذا ليس طبعي وحده. بل وأيضا قيمي وأعمق قناعتي. تدخل في حكم العرض لأنّها لا تعدو أن تكون سوى سمات تخصّ وضعي ولا يمكن أن تدخل في مكونات شخصي. فأن يكون لي هذا التصوّر أو ذاك بشأن الخير لا يهمّ من الناحية الأخلاقيّة.

عندما نبني تصوّرا ما نكون متأثرين بالنوع نفسه من العوارض التّي تجعلنا لا نأخذ بعين الاعتبار جنسنا والطبقة التّي ننتمي إليها.

وتلك هي الطّريقة المثالية التّي تمكّننا من تحقيق حصانة الشخص ومناعته وضمان استقلاليته التامة أمام عالم يهدده بالاحتواء. كما لا يمكن ضمان أولوية الأنا ووضعه كفاعل ما لم يتم فصل مصيره عن مصير الذات والغايات المنسوبة إليه وتخليصه من اعتباره ذاتا خاضعة للظروف.

هوامش

1- Nozick, R. : Anarchy, State, and Utopia, New York, Basic Books, 1974. Trad.fr., Anarchie, Etat et Utopie, Paris, PUF, 1988.

2- صاندال: الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد. المنظمة العربية للترجمة. توزيع مركز دراسات الوحدة العربية. ديسمبر 2009.ص130

3 - Nozick, R. : Anarchy, State and Utopia, op.cit.,p30

4 - Ibid., p ix

5 - Ibid., p33

6 - Ibid., p33

7- Ibid., p334

8 - Rawls, J. : A Theory of Justice, Harvard: Harvard University Press ., p72

9 - Ibid., p72

10 - Ibid., p73

11 - Ibid., p73-74

12 - Ibid., p75

13 - Ibid., p74

هوامش

14 - Ibid., p102
15 - Ibid., p101
16 - Ibid., p101-102
17 - Ibid., p103
18 - Ibid., p104
19 - Ibid., p104
20 - Ibid., p103
21- Ibid., p104

22- رولز: العدالة كإنصاف. إعادة صياغة. ترجمة محمد هناد. عن المنظمة العربية للترجمة. بيروت. 2009. ص-194 195

23- المصدر نفسه. ص 195

24 - المصدر نفسه. ص 196

25-نفس المصدر. ص 197-196

26-نفس المصدر.ص197

27-نفس المصدر.ص198

28- Rawls : A theory of justice, op. cit. p10-11

29 - صاندال: الليبرالية وحدود العدالة. مصدر موثق سلفا.ص158

30 - Rawls: A theory of justice, op. cit. p310-311

31 - Ibid., p311

32- Bell, D. : The Coming of Industrial-Society, a Venture in Social Forecasting, New York Basic Books, 1973, p441

33- رولز: العدالة كإنصاف. إعادة صياغة. الهامش 42. ص198

34-نفس المصدر.ص199

35-نفس المصدر.ص199

36- رولز: نظرية العدالة. الطبعة الأنجليزية 1971. الفقرة 79.ص459.الهامش4.وأيضا العدالة كإنصاف. إعادة صياغة. ص200

37 - Rawls :A Theory of Justice, op. cit. p102

38 - Ibid., p 312

39- Ibid., p101

40- Ibid., p179

41- Ibid., p179

42- Nozick, R. : Anarchy, State and Utopia, op. cit., p228

43 - مايكل صاندال: الليبيرالية وحدود العدالة. مصدر موثق سابقا ص 147

44- Rawls, J. : A Theory of Justice, op. cit., p104

45- Nozick, R. : Anarchy, State and Utopia, op. cit., p225

46مفكر يحيلنا عليه رولز في مستوى الهوامش الواردة في "نظرية العدالة"ص315من النسخة الأنجليزية 1971.ومؤلفه الذي يأتي على ذكره رولز هو خاصة:
Doing and Deserving, Princeton, 1970

47-رولز: العدالة كإنصاف. إعادة صياغة ص201.وأيضا "الليبرالية السياسية". الطبعة الإنجليزية. 1996. ص16-17

48- Feinberg, Joel : Doing and Deserving, op. cit.,p48

49- Ibid., p59-60-61

50- رولز: العدالة كإنصاف. إعادة صياغة. ص 204

51-نفس المصدر.ص204

52- Rawls, J. :A Theory of Justice, op. cit.,p312-313

53- Feinberg, J. : Doing and Deserving, op.cit.,p80

54- Rawls, J. : Theory of Justice, op. cit.,p311

55- Rawls, J. : « Two concepts of Rules », in The Philosophical Review,Vol.64, n° 1(Jan.1955), pp3-32

56- Rawls: « The Basic Structure as Subject », in American Philosophical Quarterly,Vol.14, n°2(Apr.,1977), pp150-165

57- Rawls: Théorie de la justice, Traduction française de Chaterine Audard, Paris, Seuil, p86

58- Rawls : A Theory of Justice ,op. cit., p313

59- Ibid., p314-315

قائمة في المصادر والمراجع

Audard, C. (1993), La stratégie Kantienne de Rawls, Magazine Littéraire n°309

Anthologie historique et critique de l'utilitarisme ,(1999) (en trois tomes), Paris, PUF

Justice, les théories de la justice et la philosophie ,(2001) morale, Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale, (dir.) Monique Conto-Sperber, Paris, PUF, pp.836-844

Utilitarisme, Dictionnaire d'éthique et de philoso- ,(2001) phie morale, Paris, PUF, pp.1657-1664

Utilitarisme et éthique publique : le débat avec ,(2002) Rawls, Cités n°10, Paris, PUF

Baiely, J. (1997), Utilitarianism, Institutions, and Justice, Oxford University Press, Oxford

Barry, B. (1973), The Liberal Theory of Justice, Oxford University Press, Oxford

1989a), Theories of Justice, University of California Press,) Berkeley and Los Angeles

Bell, D. (1973), The Coming of Industrial-Society, a Venture in Social Forecasting, New York, Basic Books

Dupuy, J-P. (1992), Libéralisme et justice sociale, Paris, Pluriel

Qu'est-ce que l'utilitarisme, Revue Mauss, n°6 ,(1995)

Rationalité, Dictionnaire, d'éthique et de philoso- ,(1996) phie morale, 3e éd. 2003

Dworkin, R. (1977), Taking Rights seriously, Duckworth, London, trad. Franç. Prendre les droits au sérieux, Paris, PUF, 1995

Rawls and Nozick: Justice without Well-Being, The ,(1980) Journal of Value Inquiry, vol.14

Feinberg, J. (1970), Doing and Deserving, Princeton, Princeton University Press

Freeman, S. (1990), Reason and Agreement in Social Contract Views, Philosophy and Public Affairs, vol.19, n°2, pp.122-157

Contractualism, Moral Motivation, and Practical ,(1991) Reason, The Journal of Philosophy, vol.88, n°6, pp.281-303

Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right, ,(1994) Philosophy and Public Affairs, vol.23, n°4, pp.313-349

Contractualisme, Dictionnaire d'éthique et de ,(2001) philosophie morale, Paris, PUF, pp.343-351

The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge ,(2003) University Press

Congruence and The Good of Justice, The ,(2003) Cambridge Companion to Rawls

Freid, Ch. (1978), Right and Wrong, Cambridge, Cambridge University Press

Gordon, S. (1973), John Rawls's Difference Principe, Utilitarianism, and the optimum Degree of Inequality, The Journal of Philosophy, n°9, pp.275-280

Guillarme, B. (1999), Rawls et l'égalité démocratique, Paris, Kant, E. (1785), Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Franç. Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1981, PUF

Kchaou, M. (2007), Le Juste et ses normes : John Rawls et le concept du politique, Publications de la Faculté des sciences Humaines et sociales de Tunis

Nozick, R. (1974), Anarchy, State, and Utopia, New York, Basic Books, trad. Franc. Anarchie, état, et utopie, Paris, PUF, 1988

Rawls, J. (1971), A Theory of Justice, Harvard: Harvard University Press, trad. Franc., Catherine Audard, Théorie de la justice, Paris, Seuil, 1987

Two concepts of Rules, The Philosophical Review, n°64, ,(1955) ,rééd., in Theories of Ethics

Distributive Justice: Some Addenda, Natural Law ,(1968) Forum, n°13, pp.51-71

حوار العدد

مع الأستاذ

عبد الإله المنصوري

قيادي بالحزب الاشتراكي الموحد

تحولات الربيع العربي .. من أجل فهم حقيقة ما جرى

يعتبر الأستاذ عبد الإله المنصوري، القيادي في الحزب الاشتراكي الموحد والفاعل الجمعوي والحقوقي والإعلامي، احد أبرز المتتبعين المغاربة لقضايا تحولات الربيع العربي، من موقع مسؤولياته النضالية، ثم من موقع اهتماماته الاكاديمية للتأصيل لشروط الانتقال الديمقراطي بالمنطقة العربية. ونظرا لأهمية الحضور الوازن للأستاذ المنصوري في الكثير من الإسهامات الفكرية العربية الراهنة المشتغلة على تفكيك بنية الخطاب المتحكم في أجواء التطورات الحالية وفي تداعيات ما أضحى يعرف إعلاميا بربيع الديمقراطية بالعالم العربي، ونظرا لما أصبحت تفرضه سياقات هذهالتطورات من شروط التأني في الإنصات لنبض التحولات الجارية وخلفياتها ومحركاتها الحقيقية ولانتظاراتها المرتقبة، فإننا نستضيفه لإلقاء الضوء علىبعض الجوانب المعتمة في تداعيات "الربيع العربي " وفي القراءات الممكنة لسياقات تبلور المصالح والرؤى والمواقع بالنسبة للمواقف المعبر عنها.

حاوره : ذ. أسامة الزكاري

1 - مرحبا بكم، الأستاذ عبد الإله المنصوري، ضيفا على قراء مجلة "رهانات". نفتتح معكم هذا الحوار بإثارة قضايا التقييم العام لحصيلة مخاض ربيع الديمقراطية بالعالم العربي بخصوص سنتي 2011 و2012. كيف تقرؤون هذه الحصيلة ؟

في البداية يلزم التذكير. أننا بإزاء ظاهرة تاريخية لا يمكن إخضاعها للتقييم بمعيار السنتين السالفتين. إن ما يعرفه العالم العربي من انتفاضات وثورات مرتبط بظاهرة تاريخية مفصلية شبيهة بالأحداث الكبرى التي عرفها الوطن العربي وأثرت في التاريخ الإنساني. مثل ظاهرة الاستعمار وتلك المتعلقة بمعركة التحرر من الاستعمار، واحتلال فلسطين وما ارتبط بها من حروب للتحرير وغيرها. كما أن هذا الحدث سيكون له تأثيره الكبير على المنطقة والعالم مثلما كان لأحداث شبيهة له تأثيرا على العالم. كالثورة الفرنسية سنة 1979. وثورات 1848 التي عرفتها أوروبا الغربية والوسطى. وهي الأحداث التي استغرقت وقتا لكي تأخذ مداها في التأثير وتغيير المعادلات. وبالرجوع إلى الحراك الثوري العربي الذي يعنينا هنا. يمكن القول أن هذه الثورات قد فتحت آفاقا غير مسبوقة أمام المواطن العربي لتحقيق مطالبه التاريخية في الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية وإسقاط التبعية للأجنبي. وهي الأهداف التي انطلق قطار تحقيقها رغم ما يبدو من صعوبات وتراجعات وأخطاء في عملية البناء الخاضعة لمنطق التجربة والخطإ. خاصة أن من وصل إلى سدة السلطة كان هو تيار الإسلام السياسي الذي فاجأته الأحداث ولم يحقق ما هو مطلوب منه لاستيعاب مفاهيم الدولة المعاصرة وإعداد أطر لتسيير الدولة بعد أن كان هاجسه في المرحلة السابقة حماية وجوده التنظيمي والمادي ولو في حدوده الدنيا. ناهيك أن منطق الانتقال في كل التجارب الإنسانية تقوده كتلة تاريخية تساعد على جعل الانتقال من بنية تسلطية للدولة إلى أخرى ديمقراطية. انتقالا سلسا يتم بأقل الأثمنة ولا يترك خسائر جانبية تؤثر على عملية الانتقال وتجعلها تدور في حلقة مفرغة. وفي كل الأحوال نحن بإزاء ظاهرة تحول تاريخي تنطوي على إيجابيات كبيرة مثل إسقاط قداسة الحاكم العربي ملكا كان أو رئيس جمهورية. وتجسد حقيقة وجود شارع عربي من المحيط إلى الخليج متفاعل مع كل ما يجري ويستطيع أن يتحرك لكي يعترض وينتقد ويحتج. وإقرار مبدأ انتخابات دورية غير متحكم فيها... مثلما تتضمن سلبيات خطيرة من قبيل نزوع بعض القوى الدولية صاحبة القرار إلى التدخل لحماية مصالحها الضيقة. أو تصدر بعض الأنظمة التي لا علاقة لها بقيم الديمقراطية واحترام كرامة الإنسان في حدودها الدنيا مثل بعض الأنظمة الخليجية. لواجهة معركة التغيير الديمقراطي في بلدان أخرى وبأساليب دموية ترجعنا إلى ما قبل اندلاع الحراك الثوري العربي الذي كان سلميا في مجمله. على الأقل في بداياته مع التجارب التي عرفتها تونس ومصر واليمن والبحرين.

2 - يبدو أن الثورات العربية الراهنة، وتحديدا في مصر وتونس وليبيا، قد استنفذت الكثير من شعاراتها حول القيم التي انطلقت منها، مثل مبادئ السيادة والديمقراطية وحقوق الإنسان ... الا يشكل الأمر انتكاسة عن سقف المطالب التي أطرت هذه الثورات ؟

إن الثورات والحركات الاجتماعية مثلما تعرف مدا فإنها تعرف جزرا في الكثير من لحظاتها المفصلية. فلحظة انطلاقة الثورات وكذا لحظة هروب الحاكم أو سقوطه ليست هي نفسها اللحظات اللاحقة. فإذا كانت الثورات العربية قد عرفت لحظات جميلة توحد فيها الجميع في الميادين أو الساحات لتهتف بصوت واحد نفس الشعارات المطالبة بالحرية والكرامة والسيادة والعدالة الاجتماعية. يتساوى في ذلك الرجل والمرأة. اليساري والقومي والإسلامي والوطني. المسلم والمسيحي...

فإن مرحلة ما بعد سقوط الدكتاتور تتسم بسمات أخرى قد يغيب فيها الشعار الموحد والهدف المشترك. فيكون التنافس والتشرذم سيد الموقف. وأتصور أن هذا ما حدث في التجربتين التونسية والمصرية. أما التجربة الليبية فلها منطق آخر بسبب قبول جزء من النخب **المنتفضة للتدخل** الأجنبي الذي قاده حلف شمال الأطلسي عبر فرنسا التي انقلبت على نظام القذافي بحثا عن ضمان مصالحها الاستعمارية في منطقة المغرب العربي والساحل. وإذا اقتصرنا على تأمل تجربتي تونس ومصر الواعدتين منذ البداية. فإن مآلاتهما تشي بانتكاسة للمطالب المؤطرة للثورتين. رغم أن التجربتين لم تتجاوزا مرحلة البداية التي تعتبر صغيرة في ميزان التاريخ والشعوب.

3 ـ من الواضح أن تطور الأحداث قد أفضى إلى العودة إلى أشكال ارتدادية في الممارسة السياسية، مع تنامي أجواء التجييش الطائفي والعرقي ونزوع " الهويات القاتلة " نحو الانغلاق المتزايد على خصوصياتها المفترضة وبروز مكون القبيلة – مثلا – كشكل بديل للتأطير السياسي. كيف تنظرون لكل ذلك ؟

أولا ينبغي أن نتحرى الدقة في مقاربتنا لهذه المسألة: ذلك أننا أمام تجارب مختلفة تتسم بالتنوع والغنى الشديد. فالتجربة التونسية رغم ما تواجهه من صعوبات مرتبطة بظروف الانتقال السياسي من دولة تسلطية نحو دولة ديمقراطية مفترضة. ابتعدت تماما عن المنحى الطائفي أو العرقي بسبب الانسجام الكبير الذي يطبع المجتمع التونسي لغويا ومذهبيا وعرقيا. وبسبب عامل ارتفاع المستوى المعرفي لأفراد الشعب الذي تنخفض عنده نسبة الأمية بشكل كبير. ناهيك عن التشبع بإرث المدرسة الإصلاحية التونسية التي بدأت في وقت مبكر من القرن التاسع عشر وتركت تأثيرا واضحا في الذهنية التونسية عبر أعلام كبار مثل خير الدين التونسي وعبد العزيز الثعالبي والطاهرالحداد والطاهر بن عاشور والشهيدان فرحات حشاد وصالح بن يوسف وغيرهم. وتبدو المفارقة أكبر بالنسبة لتجربة الحراك الثوري اليمني الذي تكاد لا تذكر في وسائل الإعلام لأسباب معروفة. حيث استطاع الشعب اليمني أن يفرض التغيير بطريقة سلمية رغم القمع الدموي الذي طاله من نظام الدكتاتور المخلوع علي عبد الله صالح حيث وصل عدد الشهداء إلى الألفين في حين بلغ عدد الجرحى عتبة الثلاثين ألف. ورغم وحشية القمع لم يستخدم الشعب اليمني قطعة سلاح واحدة من حوالي ستين مليون قطعة سلاح منتشرة في ربوع اليمن وجموعه. يمتلكها المواطنون كما القبائل التي تنتشر في طول البلاد وعرضها في مواجهة جرائم النظام هناك. بل شكلت ميادين الثورة مجالا لبناء الفضاء المدني الذي يوحد أطياف المجتمع اليمني وتذويب العصبيات القبلية وتحرير المرأة واستثمار طاقتها الخلاقة في إسناد جهد التغيير وطرح مطالب الشعب اليمني في الحرية والكرامة والتحديث والعدالة الاجتماعية وإسقاط الفساد والاستبداد المسنود بقوى إقليمية وأخرى دولية. وهي التجربة التي استطاعت أن تهمش بشكل كبير الطروحات الانفصالية وكذا ما ترتكبه القوى المتشددة من فظائع تحت يافطة تجارية تحمل اسم تنظيم القاعدة إضافة لتلاعبات اليد السعودية التي تريد إبقاء اليمن خارج التاريخ خوفا من تأثير نجاح تجربة ديموقراطية هناك تصل رياحها إلى الديار الخليجية فتعصف بأنظمتها الاستبدادية. كما أن التجربة البحرينية قدمت تجربة متميزة في تطلع الشعب البحريني لتحقيق تغيير ديمقراطي قائم على بناء نظام ملكية برلمانية يملك فيه الملك ولا يحكم. وقد تجشم الشعب البحريني عناء كبيرا في الحفاظ على سلمية انتفاضته رغم القمع الشرس الذي يواجه به ورغم حجم التآمر الذي يستهدفه ووصل إلى حد اجتياح القوات السعودية للعاصمة المنامة. والحملة الطائفية التي يقودها الإعلام الخليجي بنكهة طائفية كريهة كنا نعتقد أن التاريخ تجاوزها. لكن الصعوبات الكبيرة في هذه المرحلة

تواجهها الثورة في مصر. وإلى حد ما الثورة التونسية التي دخلت منعطفا خطيرا بعد اغتيال الشهيد شكري بلعيد أحد رموز العمل القومي اليساري هناك حيث برزت تحديات القوى المناهضة للثورة وفي مقدمتها من خسر مصالحه من أركان النظام الاستبدادي السابق وقوى التطرف والتكفير السلفي التي تدفع باتجاه إدخال البلاد في أتون حرب أهلية لا تبقي ولا تذر.

4 ـ أمام حالة التردي الملاحظة، هل نحن أمام انتكاسة للمشروع الثوري العربي الذي انطلق مع الثورة البوعزيزية بتونس؟

من حيث المبدأ علينا الانتباه إلى أن الثورة.كما كل الحركات الاجتماعية. هي فعل سيرورة متواصل يعيش انعطافات متنوعة ويعرف صعودا وهبوطا ومنعرجات قد يكون بعضها خطيرا. هكذا يعلمنا كتاب التاريخ المفتوح على التجارب الإنسانية المختلفة فالثورة الفرنسية عرفت مسارا متنوعا استمر أكثر من نصف قرن عادت فيه الملكية المندحرة إلى الحكم قبل أن يستوي النظام الجمهوري على عوده. كما أن ثورات سنة 1848 الشهيرة بأوروبا استمرت حوالي ثلاثين سنة قبل استقرار النظم الجديدة. وكذلك الأمر في الثورتين الروسية مطلع القرن العشرين والصينية منتصف القرن الماضي. وبالعودة للمشروع الثوري العربي ولخصوصية تجربته في التغيير. حيث كنا أمام تجربة في التغيير الثوري انطلقت من الشارع ولم ترتبط بتجارب حزبية بذاتها أو بشخصية كارزمية يلتف حولها الشعب. فإن الاطلاع على تجارب التاريخ تؤكد أن مكتسبات التغيير الثوري ومنجزاته في تونس ومصر واليمن أكبر بكثير من سيئاته رغم ما تواجهه عملية التغيير من صعوبات سيستمر بعضها لزمن ليس باليسير. أما فيما يتعلق بتجارب كل من ليبيا وسوريا فالسلبيات كانت أكثر بفعل عوامل شتى من ضمنها غياب بنية للدولة في ليبيا أصلا وانزياح العملية الثورية إلى استخدام السلاح ووجود إرادة أوروبية. خاصة من طرف فرنسا ساركوزي. لتصفية الحساب مع نظام القذافي للتغطية على ما كان يقدم له من دعم في السابق وما تم إبرامه من صفقات ناهيك عن التغطية عن الدعم الفرنسي لنظام بنعلي في تونس والدفاع عليه إلى آخر لحظة قبل سقوطه المدوي. أما فيما يتعلق بسوريا فالأمر يتضح يوما بعد يوم. حيث أن القوى الدولية تمنع الوصول إلى حل تاريخي للأزمة بعد عجز كل من النظام والمعارضة المسلحة على تحقيق انتصار على بعضهما البعض. حل تاريخي كان سيضمن الاستجابة لمطالب الشعب السوري في الحرية والعدالة والديمقراطية وتغيير أسس النظام وتحويله لنظام ديمقراطي تعددي حقيقي يضمن التداول السلمي للسلطة واستقلالية القضاء. بل إن قرارا واضحا لتدمير سوريا وإخراجها من المعادلة الاستراتيجية للمنطقة وتفكيك نسيجها الاجتماعي وتفجير مكوناتها المذهبية وتأبيد حربها الأهلية وتحويلها إلى فسيفساء طائفية وتيسير ونقل الآلاف من مقاتلي القاعدة ذوي المنزع الإرهابي لضمان التخلص منهم عبر إلهائهم بساحة جهاد وهمية.

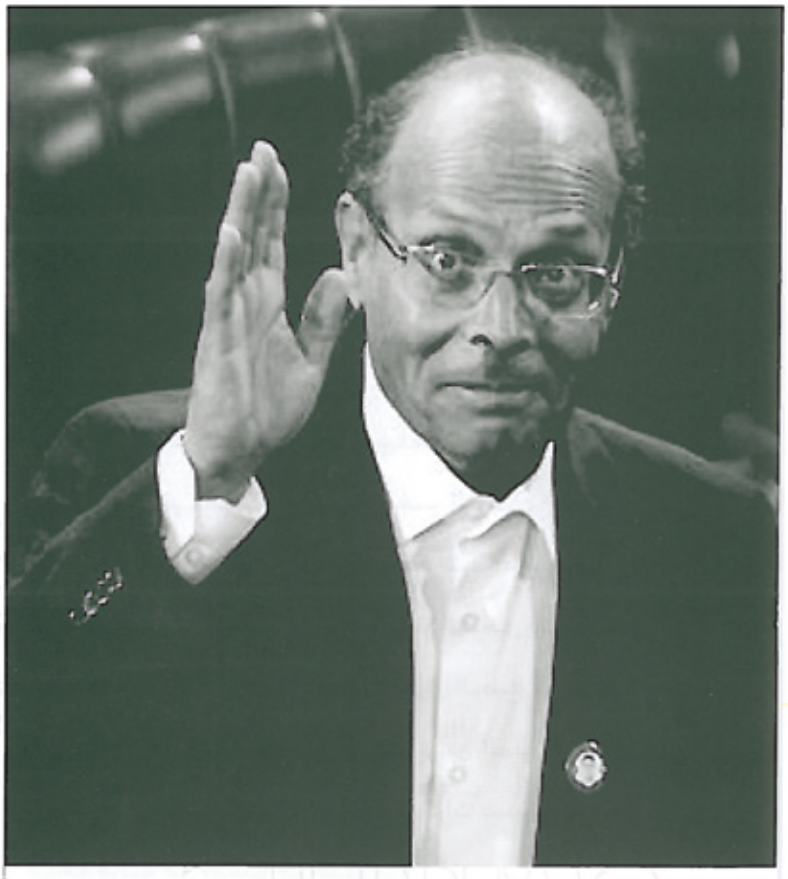
كل ذلك أثر سلبيا على مجمل الحراك في باقي الساحات العربية وجعل الإعلام المرتبط بأنظمة الاستبداد والفساد يحذر من أي نزوع نحو التغيير وتعطي الأمثلة بالتجربتين الليبية والسورية رغم دور هذه الأنظمة ومسؤوليتها الواضحة عن مآلات الأوضاع المأساوية في هذين البلدين.

وعموما فإنه رغم عوامل الإحباط واليأس التي تنتشر في الأفق فإن أخذ العبرة من تجاربنا المتنوعة يمكن أن يجعل طريق التغيير أمامنا أقل صعوبة من حيث الجهود والأثمنة الواجب تقديمها.

5 ـ الا يشكل صعود الإسلاميين في معظم الأقطار التي نجحت فيها الثورات دليلا على تنافر بنية الثورة، تنافر بين ضرورة المطلب الديمقراطي من جهة، وبين المآل التحكمي، تحت يافطة الدين هذه المرة، من جهة ثانية ؟

أتصور أن المشكلة التي تطرحها تجربة ما بعد نجاح الثورات في الأقطار الذي تحقق فيها ذلك. ليست مرتبطة بمن صعد إلى سدة السلطة التي لا تزال في معظمها بين يدي أركان الدولة العميقة التي تتحكم في مفاصل البلاد ومصالح العباد. سواء تعلق الأمر بتونس أو مصر أو ليبيا أو اليمن. وهي الدول التي نجحت شعوبها في إسقاط رأس النظام وهي الخطوة الأولى على طريق الثورة الشاق والطويل. غير أن هذا لا ينبغي أن يفهم منه تبرير عجز هذه الأنظمة الجديدة التي تتحمل نصيبا كبيرا من المسؤولية فيما آلت إليه الأوضاع في بلدانها. بل إن المشكلة الحقيقية تتمثل في عدم قدرة النخب التي قادت الثورة. الشباب الذي أطلق الثورة والقوى التي دعمته واحتضنته. وتلك التي استفادت منها. خاصة من التيار الإسلامي بشقيه الإخواني والسلفي. على وضع قواعد للعمل الدستوري والسياسي لضبط شروط اللعبة الديموقراطية من داخل الميدان الذي جسد تجربة الثورة وخط قيمها النبيلة. قبل تنظيم انتخابات برلمانية لتحديد من ينال الأغلبية فيتولى عبء السلطة ومن احتل مكانة الأقلية ليمارس المعارضة.

إذ أن العملية كانت مقلوبة فتم تنظيم الانتخابات البرلمانية التي جاءت بالقوى الأكثر تنظيما وتوفرا على قدرات مالية. وجعلت القوى الثورية الأخرى خارج دائرة التأثير وفي مقدمتها من قاد الثورة وأطلق شرارتها التي قوضت قدرات الاستبداد وأسقطت رأسه على الأقل. مما خلق وضعا غير طبيعي سيدفع الجميع تبعاته المرة. فرغم أن مرشح الإخوان المسلمين في مصر مثلا ما كان ليصل إلى سدة الرئاسة لولا أكثر من عشرة ملايين صوت جيرتها له القوى الثورية في الدور الثاني من الرئاسيات رغبة في إسقاط مرشح الفلول أحمد شفيق. فإنه لم يلتزم بالوعود والاتفاقات التي وقعها مع المعارضة قبل وصوله إلى منصبه بدعوى أن الشرعية الديمقراطية هي التي حملته إلى سدة الحكم. كما أنه إن كان من تنظيم له فضل إنجاح الثورة التونسية لأسباب تاريخية. فهو الاتحاد العام التونسي للشغل الذي هبت كوادره لدعم الثورة وإسنادها بالمقرات ولوجيستيك العمل النضالي اليومي. غير أنه لم يسلم من تحرشات النظام الجديد في تونس وخاصة مما يعرف هناك بروابط حماية الثورة التي ترفض حركة النهضة حلها رغم وصولها إلى سلطة السلطة.



إن المشكلة إذن في هذا المسار المقلوب الذي مرت منه ثورتا مصر وتونس. ليس في من صعد إلى السلطة رغم البضاعة الضحلة التي قدمها الإسلاميون في تجربتهم داخل السلطة لحد الآن. فلا هم فككوا بنيان الاستبداد ولا حاربوا مافيات الفساد والريع ولا بنوا تجربة عادلة في توزيع الثروات ولا تحرروا من إملاءات المؤسسات المالية الاحتكارية الدولية. ولا رفعوا الحصار عن الشعب الفلسطيني ولا تصدوا للتطبيع مع الكيان الصهيوني ولا وضعوا أقطارهم على سكة التنمية والإنتاج. أتفهم أن لا يحققوا كل هذه المطالب بين ليلة وضحاها. لكن ليس مفهوما ولا مبررا أن لا يبدوا أي ملمح من كل ذلك. وأن يكون التبرير سلاحهم في الدفاع عن أخطائهم وعدم القيام بأي نقد لتجربتهم التي يبدو أنها استهلكت جزءا كبيرا من رصيدهم حتى الآن.

6 ـ على أساس ذلك، يبدو أن مطلب الدولة المدنية قد أضحى مؤجلا في ظل أولويات إسلاميي السلطة. هل تتفقون مع هذا الرأي ؟

للموضوعية والتاريخ يمكن القول بأنه من الإجحاف أن لا يلحظ وجود تطور في مجمل الخطاب السياسي للتيار الإسلامي. خاصة بعد التطورات التي أحدثتها الثورات في الوعي العربي وداخل النخب على اختلاف توجهاتها. وللتدليل على ذلك يمكن استحضار خطابات التيار السلفي المشارك في الانتخابات مثلا قبل الثورة وأثناءها وبعدها. إننا أمام تيار لم يكن يعير أي اهتمام لقيم الديمقراطية والتعددية السياسية والانتخابات وفصل السلطات والسيادة الشعبية وغيرها من القيم المتعارف عليها. بل لم يكن يطيق وجود تعدد وتنوع حتى من داخل ما يسمى بالمرجعية الإسلامية. وكان سلاحه الوحيد تصنيف عقائدي ثنائي لا يخرج عن دائرة الكفر والإيمان والفهم الضيق للشريعة. ويصدر فتاوى بتحريم الانتخابات وعدم جواز الديمقراطية. ولا يعرف شيئا اسمه النسبية في الآراء أو الاختلاف في الاجتهاد والتقدير السياسي. لنصبح اليوم أمام تيار مختلف عن هويته المغلقة السابقة. صحيح لم يصل هذا التيار إلى ما نتمناه من استيعاب قيم العصر ومفاهيمه التي لا تتناقض بالمناسبة مع قيم الإسلام الكبرى في الحرية والكرامة والعدل والتسامح والاختلاف والتنوع. لكن نحن أمام تطور دراماتيكي إذا قيس بما سبق. لكنه تطور يحتاج إلى مزيد من التعميق وإلى كم وافر من الاجتهاد والتجديد واستيعاب متغيرات العصر وفهم آليات عمل الدولة المعاصرة والانفتاح على مكتسبات الحكمة الإنسانية في المجالات المختلفة.

7 ـ على ضوء ذلك، يبدو المشهد السوري أكثر تعبيرا عن ضبابية الرؤى في ظل تدخل أطراف مختلفة وبأهداف متباينة. ما هو تقييمكم لتطور الأوضاع بهذا القطر؟

للأسف تعتبر تجربة هذا المشهد هي الأكثر مأساوية في الأقطار التي عرفت حراكا ثوريا. هذا الأخير كان حراكا سلميا في البداية رافعا لمطالب مشروعة في الإصلاح الديمقراطي والتغيير السلمي وبناء نظام ديمقراطي قائم

على أساس التعددية السياسية والتداول السلمي حول السلطة واستقلالية القضاء. ورغم القمع والتنكيل الذي جوبهت بها مطالب الشعب السوري وتضحياته الجسام كان شعاره الأساسي هو لا للعنف لا للطائفية لا للتدخل الخارجي. وهي اللاءات التي أفضى إليها مؤتمر المعارضة الوطنية الديمقراطية. غير أن تدخل قوى إقليمية ودولية على الخط واستعجالها لتسليح الانتفاضة وإغراقها البلاد بمئات من مقاتلي القاعدة الذين أصبحت الحدود مفتوحة أمامهم بقدرة قادر بعد أن كانوا مطاردين في اليمن والسعودية والأردن والعراق وتركيا. مع خطاب طائفي قذر لم تعرفه سوريا من قبل. لتتحول سوريا إلى غابة من السلاح المنفلت من أي قيد والموجه لخدمة أجندة قوى إقليمية ودولية لم يكن على أجندتها في يوم من الأيام تحقيق الديموقراطية بل كانت ولا تزال من أشد أعدائها وفي مقدمتها السعودية التي تمنع المرأة من مجرد قيادة السيارة. والإدارة الأمريكية المعروفة بانقلاباتها على العديد من الأنظمة الديمقراطية بدءا من محمد مصدق في إيران مرورا بسالفادور أليندي وانتهاء بالرئيس الفنزويلي المنتخب هوجو شافيز.

ولم يكن أبدا الهم الديمقراطي على رأس أولويات آل سعود وباقي أنظمة الخليج ولا الإدارات الأمريكية المتعاقبة. بل كل همهم الأساسي هو تصفية الحساب مع سوريا بسبب دعمها واحتضانها للمقاومة الفلسطينية واللبنانية. وإخراجها من معادلة الصراع العربي الصهيوني. عبر تدميرها كدولة ودور وكيان وإخراجها من التاريخ لأمد طويل تماما مثلما تم فعله مع العراق عقب العدوان الأمريكي الأطلسي عليه سنة 2003 بمبرر وجود أسلحة دمار شامل ثبت كذبها. وما يثبت وجود أجندة لهذا التدخل ظهور أنباء عن إمكانية توافق أمريكي روسي حول الوضع في سوريا لحلحلة الأزمة هناك بعد طول امتناع عن السماح بالحل. ناهيك عن القصف الذي قامت به طائرات صهيونية على مواقع قريبة من دمشق في شهر يناير الماضي.

وفي كل الأحوال ينبغي على الجميع أن يستوعب دروس الأزمة السورية. فلا الاستبداد يشكل حلا للمشاكل. ولا التدخل الخارجي يشكل حلا لها كذلك. بل كان هذا التدخل على الدوام مفككا للأوطان مخربا لنسيجها. كما أن استخدام السلاح لا يساعد ثورة على الانتصار بقدر ما يغرقها في مسلسل من الدماء تستطيع تحديد بدايته لكن يستحيل التحكم في مآلاته. إننا نتطلع لكي يربح الشعب السوري الديموقراطية ومواجهة التدخل الخارجي واستمرار احتضان المقاومة. نتطلع لكي يتحرر أشقاؤنا هناك من الاستبداد والتدخل الأجنبي معا. فكلاهما شر ينبغي مجابهته. وكل من يناضل من أجل حرية المواطن لا يمكن أن يكون مناضلا حقيقيا من أجل الحرية إذا لم يكن مناضلا من أجل حرية الوطن. فالحرية كل لا يتجزأ.

8 ـ تبدو الأقطار التي عرفت مدا قوميا، منذ النصف الثاني من القرن الماضي، هي أكثر من يعيش تمزقات طائفية اليوم، ما هو التفسير الذي يمكن أن تقدموه لذلك؟

أعتقد أن هذا التقدير ليس دقيقا. بل على العكس من ذلك طيلة وجود هذه الأنظمة لم يعد هناك وجود لهذا المرض المزمن. ولم يظهر داء الطائفية المزمن هذا إلا بعد الاحتلال الأمريكي للعراق سنة 2003 حيث أصبح التصنيف الطائفي سيد الموقف. وتم تكريس هذه التصنيفات في الدستور والقوانين عبر تكريس محاصصة طائفية بغيضة. في زمن تتكتل فيه الدول والكيانات. أعرف المئات من الأصدقاء من مثقفين وأكاديميين وسياسيين ونقابيين من الوطن العربي. ولم أكن أعرف إلا انتماءاتهم السياسية وإبداعاتهم الفكرية. ولم أعرف يوما انتماءاتهم الطائفية أو العرقية قبل أن تعصف موجة الغزو الأمريكي بالعراق حيث أصبح المحدد الطائفي حاسما في التعريف. وقبلها تجربة الكيان الصهيوني في تصنيف العرب في فلسطين إلى بدو ودروز وعرب وهؤلاء إلى مسلمين ومسيحيين. إن هذه التصنيفات التي تم صناعتها داخل مختبرات الاستعمار يتم تنفيذها الآن بالقوة الناعمة عبر الإعلام الخليجي وبالقوة الصلبة عبر التدخل الخارجي هي التي يراد لها أن تسود لكي نتحول إلى كيانات عرقية وطائفية فسيفسائية غارقة في صراعاتها البينية لكي تفسح المجال أمام قوة مركزية تقود المنطقة لن تكون غير الكيان الصهيوني المغروس في قلبها لأهداف وظيفية محضة تضمن مصالح القوى الامبريالية.

ولذلك يمكن انتقاد تجربة الأنظمة التي رفعت شعارات قومية في العديد من المجالات. غير أن مساهمتها في هذه النقطة كانت إيجابية. وكانت مساهمتها فيها من ضمن نقاط قوتها التي تحسب لها لا عليها.

9 ـ كيف يمكن تقييم الربيع العربي من موقع التيار القومي العربي؟ هل هو محصلة مؤامرة خارجية أو ثورات حرفت عن أهدافها؟

بشكل عام يمكن القول إن التيار القومي الديمقراطي ينظر نظرة إيجابية إلى هذه الثورات. بل كانت أطره من أبرز من أطلقها وشارك فيها في كل الساحات بدون استثناء. إن الحراك الثوري العربي أو ما سمته بعض وسائل الإعلام بالربيع العربي كان نتاجا لحاجة موضوعية في كل ساحات العالم العربي للتحرر من الفساد والاستبداد وتحقيق الحرية والكرامة والسيادة والعدالة الاجتماعية. حقق الكثير من المكتسبات وصاحبته الكثير من الأخطاء. ودخلت على الخط الكثير من القوى الدولية لاستثمار ما حصل وركوب موجة التغييرات واستثمارها لصالحها. ناهيك عن بحث القوى المضادة للثورة عن أخطاء تتصيدها لاستعادة المبادرة. إضافة إلى ارتكاب بعض القوى السياسية أخطاء تكاد تكون قاتلة في بعض الأحيان. كل ذلك يجعل مسار الثورة طويلا ويحتاج إلى صبر للوصول إلى نتائج لن تكتمل إلا بعد عقد أو أكثر من الزمن.

10 ـ لعل من معالم النكوص في مخاض الثورات العربية، افتقاده للعمق النظري والثقافي المؤطر لمشروع التغيير، وكذلك بقيادات تتصف بأكرم ووضوح الرؤية. كيف تفسرون هذا الوضع ؟

أعتقد أنه لا توجد نماذج جاهزة للتجارب الثورية يمكن استنساخها بشكل جاهز. هذا ما تعلمنا إياه كتب التاريخ وتجارب الشعوب المختلفة. إن تجارب الثورات تستلهم ولا تستنسخ. وحينما سيكتمل النموذج العربي للثورة الذي لا نزال نحيى تداعياته. آنئذ نستطيع أن نقوم بعملية تقويم له. إن عملية الفرز بين القوى القديمة الآيلة للسقوط والقوى الجديدة الصاعدة لا تزال متفاعلة. وهي عملية تحتاج إلى مزيد من الوقت للوصول إلى مداها.وفي خضم هذه العملية تبنى الأفكار والثقافة الجديدة المواكبة لعملية التحول. إننا أمام عملية جدلية متواصلة في الزمان والمكان. تصعد فيها قوى وتأفل أخرى. وتتصدى فيها قيادات للمسؤولية وتتوارى أخرى إلى الوراء. إننا أمام تجربة

ثورية غير مسبوقة يقدمها العرب إلى العالم. وملامحها آخذة في التبلور لتشكل في نهايتها ما يمكن أن نسميه بالنموذج العربي في الثورة. ليكون آنئذ نموذجا قابلا للدرس والاستلهام.

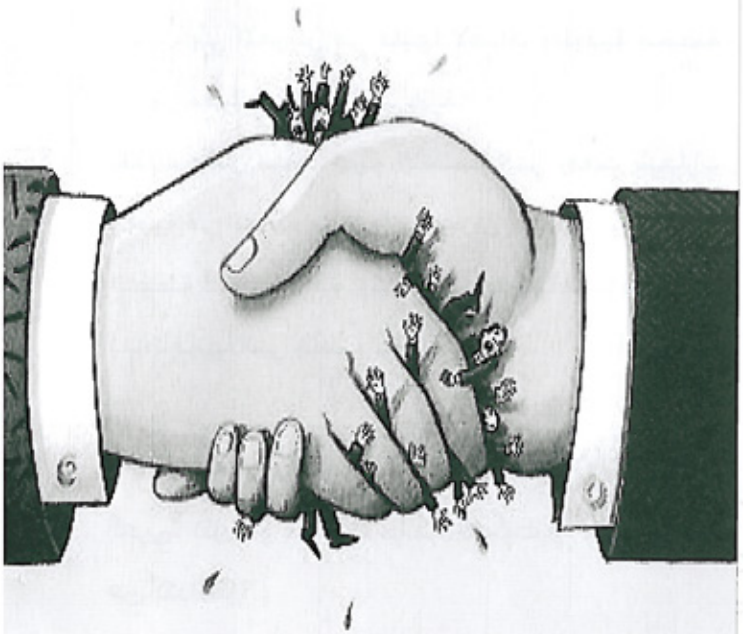
11 ـ كيف تفسرون كل هذا التشبث بالمرجعيات التقليدانية، وخاصة في حالة الأنظمة الملكية بالعالم العربي، في مقابل انخراط هذه الأنظمة في دعم اتجاهات التغيير في الأقطار الأخرى ؟

طبعا يتعلق الأمر بقانون طبيعي يقوم على منطق الفعل ورد الفعل: فالأنظمة الملكية التقليدية أو بالأحرى الرجعية في الوطن العربي تتصور أن دعمها للتغيير في بعض الساحات يجسد مبدأ نفسيا قائما على محاولة إثبات جدارتها في مقابل الأنظمة الجمهورية. لكن ما تنساه هذه الأنظمة أن التغيير حينما ينطلق يجرف أمامه كل شيئ مثل السيل الجارف. بحيث إذا سقطت قطعة تلتها قطع أخرى كما هو الأمر في لعبة الدومينو. غير أن المنخرطين في هذه العملية يعتقدون أن دومينو التغيير لا يحتضن إلا مربع الأنظمة الجمهورية. لذلك تداعوا إلى دعم الأنظمة الملكية في مواجهة المطالب الشعبية خارج أقطار الخليج العربي وبالضبط بالمغرب والأردن. وفي هذه الرؤية قصور واضح وخطير ما دام أن كل تقدم يحصل في قطر عربي يصبح مطلبا للشعب في القطر الآخر.

وإذا لم تسارع الأنظمة الملكية العربية إلى التحول إلى أنظمة برلمانية يقطع فيها الملوك مع الفساد ويتخلون عن السلطة ويحتفظون فيها بمكانة رمزية وفقا لما هو متحقق في الأنظمة الملكية الديموقراطية السبعة عشرة الموجودة في العالم. فإن الثمن الذي سيدفعونه سيكون أغلى. وستصبح هذه الملكيات جزءا من المشكل بدلا من أن تكون جزءا من الحل. وعلى من لا يستفيد من دروس من سبقه من المستبدين تدور الدوائر.

12 ـ على ضوء كل ذلك، هل يمكن القول إن مشروع الانتقال الديمقراطي بالعالم العربي لازال بعيدا عن تلبية انتظارات قواه الحية المتطلعة للتغيير الحقيقي ؟

إن مسلسل الانتقال الديمقراطي في العالم العربي سيكون طويلا بعض الشئ خاصة إذا لم تتضافر جهود القوى ذات الامتداد الاجتماعي صاحبة المصلحة في التغيير. وهو تضافر ينبغي أن يأخذ شكل جبهة لتحقيق الانتقال الديمقراطي أو كتلة تاريخية تتفق على قواعد الانتقال وضوابط بناء الدولة الديموقراطية المنشودة. مثلما وقع في العديد من الدول والأقطار لن تكون آخرها إسبانيا أو بلدان أمريكا الجنوبية. نعم قد يتأخر الأمر بعض الشيء في الوطن العربي لأن عوامل التدخل الخارجي عندنا أقوى. إضافة لعامل النفط ومخاطر الدور الوظيفي للكيان العنصري الصهيوني. لكن التغيير آت لا محالة مهما طال الزمن لأنه قدر التاريخ والإنسان الذي لا يبلى. وقاصر من لا يعتبر أن ليل الفساد والاستبداد قصير مهما طال زمنه.



جدل

عبد الغفور خوى

مغنية شجرة الصنوبر

في الهزيع الأخير من الليل وصلني صوتها الشجي؛ كانت تغني بعذوبة أنين الناي. تتبّعت مصدر الصوت. قادني الغناء إلى تجويف شجرة صنوبر. أشعلت مصباحي اليدوي. فتشت تفاصيل لحاء الشجرة. لم أجد شيئا. وتوقف الغناء.

عدت إلى غرفتي. من النافذة بدأ صوتها الحزين يصلني من جديد.

خطاب

قال النسر الأصلع مخاطبا الأرانب البرية:

ـ كنت بالأمس أتفقد أحوال الغابة . فرأيت أرانب تأوي ذئبا وتكرم وفادته. وأنتم تعرفون حجم العداء بين فصيلة النسور الصلعاء وقطيع الذئاب.

سكت النسر الأصلع برهة. ركز بصره على وجوه الأرانب المذعورة. ثم أضاف:

ـ من اليوم فصاعدا عليكم أن تحددوا مواقفكم: من ليس معنا فهو ضدنا.

بعد إبادة قبيلة الأرانب اكتشف النسر الأصلع أن ما كان يبدو له ذئبا ما هو إلا ظله.

القتل

في البدء كان القتل.

في البدء كان التواطؤ.

.... قتل قابيل أخاه هابيل.

تواطأت الأرض مع القاتل لما شربت دم القتيل.

وشارك الغراب في محو آثار الجريمة.

دعا حكيم القوم إلى التأسي بسيرة الأولين. فصار القتل دينا والتواطؤ ديدنا.

تلميذ

ما أسعد القطط والكلاب والطيور !! فهي لا تذهب إلى المدرسة وغير ملزمة بحصص الحساب المملة ولا دروس الإملاء أو المحادثة. لماذا يذهب الأطفال إلى المدرسة كل صباح؟ لماذا يضربهم المعلمون بقسوة؟

هذا ما دار بخلده وهو يحمل محفظته و يسير بتثاقل بمحاذاة الحقول المسيجة بنبات الصبار.

داخل الفصل أشار إليه المعلم بعصاه وأمره:

ـ هيا انهض من مكانك أيها المتسخ.

آه كم أكره هذا المعلم. ترى لماذا اختارني هذا الصباح؟ ! إني أكره الوقوف إلى جانب ذلك الشيء الأسود الملتصق بالحائط.

كانت هذه الأفكار تتسابق إلى مخيلة التلميذ وهو يتقدم مكرها نحو معلمه. قال لمعلم:

ـ أنت غير مهذب. لقد بلغني أنك تتسلق الأشجار لقتل صغار الطيور وتسبح في البرك الآسنة وتجر القطط من ذيولها ثم تطوح بها بعيدا وتمسح مخاطك بأكمامك.

قبل أن يكمل كلامه هوى بعصاه على مؤخرة التلميذ عدة مرات و أردف:

ـ مادمت غير مهذب فعقوبتك أن تكتب " أنا تلميذ غير مهذب " ألف مرة وتأتي بذلك غدا صباحا.

أثناء عودته من المدرسة أخرج التلميذ إحليله وكتب ببوله على الأرض " أنا تلميذ غير مهذب"

دراسات

تاريخ الزمن الراهن في المدارس التاريخية الأوربية: المقاربات و الإشكاليات

ذ. حسام لهاب

باحث في سلك دكتوراة تاريخ الزمن الراهن. كلية الآداب والعلوم الإنسانية - أكدال الرباط.

يعتبر تاريخ الزمن الراهن أو الحاضر مفهوما جديدا ارتبط تأسيسه بتطور الإسطوغرافيا، و البناء التدريجي للتحقيب كآلية للسرد التاريخي أو كمفهوم لتمثل الزمن الماضي، فظل مثله مثل هذه المفاهيم محاطا بلبس يستلزم معالجة خاصة لتوضيح مجالات استعماله(1) . فالتاريخ الحديث، و المعاصر، و الراهن كلها مصطلحات تحيل على حقب تاريخية محددة بهذا القدر أو ذاك من الدقة حسب المدارس التاريخية الأوربية، كما تحيل داخل كل حقبة على شيء آخر له ما يميزه. هذا الشيء الآخر هو الذي يساءل المؤرخ، و يدفعه للتدقيق، و التوضيح، و البحث. لذا فإن "الفصل بين الراهن كزمن، و الراهن كحقبة زمنية تغطي بالضرورة الماضي القريب مازال محاطا باضطراب"(2) .

لقد حاول بعض المؤرخين الذين اهتموا بالزمن التاريخي توطين الزمن الراهن ما بين الماضي، و المستقبل إلا أن التوطين في واقع الأمر صعب للغاية فأين ينتهي الماضي، و أين يبدأ المستقبل ؟. هذا السؤال الجديد يدفع الباحث في التاريخ إلى العودة إلى تنظيرات المدارس التاريخية الأوربية حول الزمن الراهن. فقد اعتمدت المدرسة الوضعية في التاريخ كمسافة نقدية البعد الزمني فأوقفت مجال الماضي على بعد خمسين أو ثلاثين سنة من تاريخ كتابة المؤرخ للتاريخ، و بررت ذلك مرة بوضوح الرؤيا نظرا للبعد الضروري، و مرة بتوفر المادة المصدرية الرسمية، و العمومية، أي فترات وضع الدول لأرشيفاتها رهن إشارة الباحثين. من البديهي أن التبريرين لا يصمدان أمام النقد المنهجي فالقرب عكس البعد قد يكون أفضل لمراقبة علمية، كما أن قوانين الدول في مجال التوثيق قد تقلص أو تمدد المسافات الزمنية لفتح أرشيفاتها جزئيا أو كليا، قد يبدو هذا الحديث بديهيا إلا أن الأمر معقد في العمق إذ يتعلق ببنية الزمن. فالتطورية الوضعية تمثلته كخط مستقيم لذلك تصورت الماضي - الحاضر - المستقبل. كتقطيع عمودي صارم في خط أفقي. و بذلك لم تثر لديها مسألة الحدود أية إشكالية(3) .

أما بالنسبة لمدرسة الحوليات الفرنسية فقد اهتمت بالزمن الراهن في بداياتها. حيث أن أهم تجديد أدخله مؤرخو الحوليات في ميدان الدراسات التاريخية هو الربط بين الماضي، و الحاضر(4) . فقد كان لوسيان فيبر و مارك بلوخ منبهرين بالحاضر. و ذلك رغم كونهما مختصين: الأول في القرن 16. و الثاني في التاريخ الوسيط . كان مارك بلوخ يعتبر امتداد الحقل التاريخي إلى معرفة الزمن الراهن جرأة ضرورية. بدليل أن نسبة المقالات التي تتعلق بالزمن الراهن على صفحات مجلة حوليات التاريخ الاقتصادي، و الاجتماعي كانت كبيرة(5) .

كان تأسيس مدرسة الحوليات بداية للقطيعة مع التصور الماضوي الصرف في الخطاب التاريخي، و الربط بين الماضي، و الحاضر من خلال بناء تاريخ يكون مجال بحثه ليس الماضي فقط، و لكن المجتمع المعاصر أيضا. حيث دعا لوسيان فيبر إلى استيحاء القضايا التي يطرحها الزمن الحاضر الذي فيه يعيش و يفكر و يكتب. فمساءلة الماضي من خلال الحاضر بالنسبة إلى الحوليات لها قيمة استكشافية. ذلك أن الحاضر يساعد على البحث عن الماضي، و يسمح بإعطاء قيمة للتاريخ، و يثري معرفة الماضي. انطلاقا من هذه القيمة الاستكشافية للحاضر دافعت الحوليات عن تصور ذي نزعة نسبية للخطاب التاريخي. لأن التاريخ المنغمس في عصره، و الغارق في

مشاكل الحاضر يترتب عنه بناء الزمن التاريخي. و الإيضاحات و التقسيمات التي كانت حدودها هي نفسها التي سمحت بالبحوث. فالتاريخ: "يبحث عن الأحداث و الوقائع و يعطيها قيمة في الماضي. و عن التوجهات التي تهيئ الزمن الحاضر. وتسمح بفهمه. و تساعد على أن يعاش. فالتاريخ يصنع الماضي الذي يحتاجه"(6) .

فإذا كان على المؤرخ حينئذ أن يعيد كتابة التاريخ حسب تساؤلات الحاضر. فهذا ليس مناقضا بالنسبة إلى الحوليات للخصائص العلمية التي يجب أن يتحلى بها المشروع التاريخي. و إذا كان الحاضر يساهم في فهم أفضل للماضي. فالعلاقة الماضي - الحاضر تعمل في الاتجاه المعاكس. يرفض مارك بلوخ التعريف الذي يقلص التاريخ في دور علم للماضي. لأن القيمة الاستكشافية للحاضر في معرفة الماضي. لهذا ذهب بلوخ بعيدا في هذا الطرح. فهو يتصور مقاربة تكرارية لدى المؤرخ أي مقاربة ارتدادية. ينطلق المؤرخ من الحاضر ليصل عبر الزمن إلى مجتمعات الماضي(7) .

إن الأهمية التي أعطيت للراهن جلية في مجلة الحوليات التي كانت في هذه الفترة الأولى متجهة أساسا نحو دراسة المجتمع المعاصر. فعندما نتصفح الأعداد الأولى لمجلة الحوليات نلاحظ الاهتمام الكبير الذي كانت تعطيه لقضايا الساعة. مثل:مسألة الأزمة المالية. و الفلاحية. و الاقتصادية. و قضية البطالة. و ظهور النازية. و مسألة التخطيط الاقتصادي في النظام السوفياتي. و كانت هذه المواضيع تشغل نصف حيز المجلة إلى حدود سنة 1939(8) . هذه العناوين تكشف لنا التوجه الواضح لمدرسة الحوليات. من خلال حضور المسائل اليومية. و غياب المواضيع السياسية. و الاهتمام بالقضايا العالمية في خطاب الحوليات. و ما فتئت رابطة ماضي - حاضر تتأكد باستمرار من قبل مديري المجلة مارك بلوخ و لوسيان فيبر اللذين أكدا على أن هذه الرابطة هي معنى المقاربة التاريخية ذاتها: "لماذا الحديث عن الماضي و الحاضر ؟ فالواقع واحد أن يضع الناس أصبعهم على هذه الوحدة. سيظل ذلك اليوم كما بالأمس هدف الحوليات فبين الماضي. و الحاضر ليس هناك عازل تلك هي أنشودة الحوليات"(9) .

كان اهتمام أصحاب الحوليات بالحاضر أو الراهن يختلف نوعيا عن اهتمام غيرهم به. إذ أن منظري التاريخ الجديد ربطوا ربطا نظريا محكما بين الحاضر و الماضي. و هو ربط سعى بصفة خاصة إلى تجاوز الانتقادات التي كان علماء السوسيولوجيا. و الأنثروبولوجيا يوجهونها للتاريخ. و وضع حدا لذلك النقاش العقيم بين دعاة دراسة الماضي. و دعاة دراسة الحاضر. و في هذا الصدد يقول فيرناند بروديل: "إن الحاضر والماضي يضيء كل منهما الآخر"(10) . و هي فكرة أساسية عند مؤسسي الحوليات الأولين. حيث بلورها مارك بلوخ بوضوح في نظريته عن التاريخ التراجعي القائمة على أن الحاضر يفسر الماضي. و أن الماضي يفسر الحاضر في علاقة جدلية تضع الحاضر. و الماضي في نفس المستوى من الأهمية. و هي نفس الفكرة التي نجدها في أشكال أخرى لدى أهم أعلام مدرسة الحوليات. مثل: لوسيان فيبر. فيرناند بروديل. فرانسوا فيري. و غيرهم من المؤرخين(11).

يعتبر جاك لوغوف أن اقتحام التاريخ الجديد مجال التاريخ الراهن لا يزال محدودا. و يشهد على ذلك ضعف حضور الفترة المعاصرة في مجلة الحوليات خلال السنوات الأخيرة. و يؤكد لوغوف أن التاريخ الراهن ينجز بطريقة أحسن مما

ينجزه المؤرخون المحترفون، من طرف علماء الاجتماع، و علماء السياسة، و بعض الصحفيين البارزين فلا يزال اقتحام التاريخ الجديد مجال التاريخ الراهن من المهمات الأكيدة، خاصة مع عودة الحدث، و هيمنة الإيديولوجيات، مما يشكل حقلا ثريا للمؤرخ الجديد لإنجاز بحوث نموذجية(12) .

• الإشكاليات التي يطرحها تاريخ الزمن الراهن :

طرح المؤرخون الأوربيون إشكالا جوهريا أطر علاقتهم بتاريخ الزمن الراهن و هو: هل هناك إمكانية أو استحالة لإدماج الزمن الراهن أو التاريخ المباشر في حقل تخصص المؤرخين؟ . و التعامل معهما بنفس طريقة تعاملهم مع الحقب التاريخية الأخرى، فالتاريخ الراهن يطرح إشكالات معرفية، و منهجية أساسية يمكن تحديدها في النقط التالية:

أ- غياب مسافة كافية للتعامل مع الوقائع و الأحداث التي تشكل التاريخ الراهن:

فخط التاريخ الراهن يتكون أساسا، و في الوقت نفسه من القرب الزمني لعملية البحث في الموضوع المتطرق إليه، و من القرب الميداني بين الباحث، و الحدث موضوع الدراسة، فالعملية التاريخية التي تتم مقاربتها هي عملية قريبة، و سريعة الإنجاز من طرف فاعل أو شاهد قريب من الحدث(13) .

ب- مشكل الأرشيفات الرسمية:

يطرح تاريخ الزمن الراهن مسألة استحالة وصول الباحث إلى الأرشيف الرسمي المحكوم في الكثير من الأحيان بقوانين تفرض تأجيل فتحه لعدة سنوات (بين 20 و 30 سنة) أو حتى لعقود (50-150 سنة)، نظرا لاحتوائها على وثائق سرية . كما هو الشأن حاليا بفرنسا بالنسبة للوثائق السرية الخاصة بأسلحة الدمار الشامل، و الملفات الشخصية لرجال المخابرات، و الجواسيس الشيء الذي يطرح العلاقة بين المؤرخ، و الأرشيف، و إمكانية إطلاع الباحثين على مستندات مختلف المؤسسات الإدارية و الحزبية و الإعلامية أيضا.

ج- مصادر تاريخ الزمن الراهن :

استعان المؤرخون في ظل عدم توفر الوثائق بأدوات خاصة مستقاة من علوم قريبة، و لجئوا إلى القيام بأبحاث ميدانية، و إجراء المقابلات، و استقصاء الشهادات للاكتشاف و الاستكشاف، فقد بات الباحث في التاريخ الراهن يواجه تحديات كبيرة إزاء تنوع المصادر، و كثرة مواضيعها التي تجاوزت الحدود الضيقة لتخصصه لتشمل علوما أخرى كالاقتصاد، و القانون، و الأنثروبولوجيا، و كلما تعمق البحث، و تقاطعت محاوره كلما ازدادت الرغبة في الاستعانة بشهادات مختلفة و متنوعة، لذا لا يمكن تجاهل وجود، و دور الفاعلين، و الأحياء و الشهود(15) . لكن المثير للجدل في أوساط المؤرخين هو الخوف من أن تسقط كتابات المؤرخ في قبضة الشاهد، و تستسلم لإغراءات ذاته، و ذاكرته فتنقصها الموضوعية و يعوزها الحياد، مما يحتم على الباحث التسلح بمزيد من الحذر المنهجي و المعرفي، إذا كانت الشهادة مصدرا غير مكتمل ناقص لما يعتريه من تآكل، و غموض و اضطراب في السرد بالنسبة للمؤرخ، فإن مهمة هذا الأخير هي كيفية الاستفادة من الشهادة أو التاريخ الشفوي، حيث يقول مارك بلوخ: "ليس هناك شهادة جيدة و أخرى رديئة، و ما يهم المؤرخ من هذه الشهادات كلها هو بناء الواقع" (16).

لقد أعاد التاريخ الراهن الاعتبار للشاهد، و حرر الباحث في التاريخ من عقدة التعامل مع الشهادة، بحيث رفع التطور التكنولوجي، و تقدم وسائط الإعلام الحرج عنه في توظيف الصورة، و الذاكرة، و أصبح من المقبول لدى الهيئات العلمية الحريصة على احترام المنهجية في الكتابة التاريخية الاشتغال بأدوات و مصادر لا تحمل صفة "رسمية"، خاصة المصادر الايكنوغرافية، و الوسائل السمعية البصرية التي من شأنها تقديم معلومات متنوعة ربما لازالت منشورة، و التي ينبغي التطرق لقراءتها و تأويلها(17) .

د- التداخل بين التاريخ و العلوم الإنسانية الأخرى في البحث في تاريخ الزمن الراهن :

تبدو الحقبة الراهنة كأنها مجال مفتوح أساسا في وجه الصحفيين، و الباحثين المختصين في العلوم السياسية أكثر من انفتاحها أمام المؤرخين. فالصحافي مثلا يفتقر إلى الوثائق، و القدرة على التحليل التاريخي، و القيام بالمقارنات. و رغم ذلك يكتب في التاريخ الراهن بدعوى أن الصحافة هي تاريخ اللحظة كما وصفها **ألبير كامو**(18). لكن الفارق بينه و بين المؤرخ هو فارق في الكم، و الكيف أيضا لأن المؤرخ أكثر جدية، و أكثر حصافة بتعداد عوائق الماضي، و المعوقات الثقافية، و الاجتماعية، و السياقات السياسية لتحليل الحدث التاريخي في الزمن الراهن. فإذا كان الصحافي يبحث عن الإثارة في الحدث، و الباحث في السياسة يقدم تحليلاته السياسية على حدث معين. فإن المؤرخ هو أكثر الباحثين تأهيلا للاشتغال في الزمن الراهن لتوفره على المعارف، و الأدوات المنهجية لدراسته، و تحليل الحدث في الحقبة الراهنة.

ه- الموضوعية :

يعتبر جان لاكوتور أن الموضوعية هي الخطر الواضح و المتعدد و الملاحظ في كثير من الحالات. ذلك أن الموضوعية متربصة دائما بالباحث في التاريخ الراهن، و مرهونة بالذاتية نظرا لارتباط الباحث بعصره، و بثقافته، و بإطار إبداعه. الشيء الذي يعبر حتما عن جمل من التأثيرات التي توجه بحثه، و التأويلات التي يقدمها(19) . لأن الحقبة الراهنة دائما مليئة بالأحداث، و هي انعكاس للعلاقة بين الفرد، و مجتمعه السياسي و المدني.

لكن رغم كل هذه الإشكاليات التي يطرحها تاريخ الزمن الراهن في أوربا، فإن النقاش الإشكالي الذي يجب أن يطرح داخل المدارس التاريخية الأوربية هو كالتالي: إلى أي حد تمثل المؤرخون الأوربيون هذه الإشكاليات؟، و كيف طرحت بشكل عملي في الأبحاث التاريخية حول الزمن الراهن بأوربا؟، و هل يمكن الحديث عن خصوصيات محلية تميز بها مفهوم الزمن الراهن نظريا و ميدانيا؟. فالإشكال الأساسي الذي سيظل يواجه التاريخ الراهن هو كيفية الانتقال من الدراسات النظرية إلى الدراسات التطبيقية لفهم التحولات التي عرفتها المجتمعات الأوربية على مستوى بنياتها السياسية، و الاقتصادية، و الاجتماعية، و الثقافية اعتمادا على تنظيرات المدارس التاريخية الأوربية. و كذا التجديد الذي عرفته على مستوى أدواتها المنهجية تحت تأثير تطور العلوم الاجتماعية، و انفتاح حقل التاريخ على إشكاليات، و قضايا، و مناهج هذه العلوم على اعتبار أن الاهتمام بالتاريخ الراهن في أوربا هو انعكاس لجدلية تطور الإنسان و المجتمع، و مدى حضور الزمن في صيرورة دراسة الظاهرة الإنسانية و التاريخية.

هوامش

1 - المصطفى بوعزيز: الحركة الوطنية، الانتلجنسيا، الحركات الاجتماعية في مغرب القرن العشرين، مجلة أمل : الأحزاب و التنظيمات السياسية المغربية، العدد: 34، السنة 16، 2009، ص 157.

2 - المرجع نفسه، ن.ص.

3 - نفسه، ن. ص.

4 -محمد العبادي : المدارس التاريخية الحديثة و مسألة الحدود بين العلوم الاجتماعية، مجلة أمل : بعض القضايا المنهجية لعلوم التاريخ، العدد 15، السنة 5، 1998، ص 40.

5 -جاك لوغوف : التاريخ الجديد، ترجمة و تقديم : محمد الطاهر المنصوري، ط 1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، يوليوز 2007، ص -122 123.

6 -فرانسوا دوس : التاريخ المفتت : من الحوليات إلى التاريخ الجديد، ترجمة : محمد الطاهر المنصوري، ط 1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، يناير 2009، ص 104 - 105.

7 -المرجع نفسه، ص 105.

8 -محمد العبادي : المدارس التاريخية الحديثة و مسألة الحدود بين العلوم الاجتماعية... م.س، ص 40.

9 -فرانسوا دوس : التاريخ المفتت : من الحوليات إلى التاريخ الجديد...م.س، ص -107 108.

10 -محمد العبادي: المدارس التاريخية الحديثة و مسألة الحدود بين العلوم الاجتماعية...م.س، ص 41.

11 -المرجع نفسه، ن.ص.

12 -جاك لوغوف : التاريخ الجديد...م.س، ص 124-123.

13 -جان لاكوتور : التاريخ الآني، التاريخ الجديد، إشراف : جاك لوغوف، ترجمة و تقديم : محمد الطاهر المنصوري، ط 1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، يوليوز 2007، ص 369-368.

14- Pierre Vermeren : Histoire récente, histoire immédiate : l'historiographie française et le cas du Maghreb, "Temps présent et fonctions de l'historien", édité par : Mohamed Kenbib, Université Mohammed V, Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, Série colloques et séminaires, n° 158, Rabat, 2009, P- 123.

15 -عبد الحميد الصنهاجي : المؤرخ و الشاهد : الكوم المغاربة في حرب الهند الصينية / 1954، التاريخ الحاضر و مهام المؤرخ، تنسيق محمد كنبيب، ط 1، الرباط، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات و مناظرات، رقم 158، 2009، ص 70-69.

16 -المرجع نفسه، ص 71.

17- Fayçal Cherif : L'écriture de l'histoire et le rôle de l'historien à la croisée des sources iconographiques et audiovisuelles, op.cit, P- 141.

18 - جان لاكوتور : التاريخ الآني، التاريخ الجديد، إشراف : جاك لوغوف...م.س، ص 372.

19 -المرجع نفسه، ص 392-391.

متابعات

" زمان " .. التاريخ والانزياحات

اسامة الزكاري

خصصت المجلة المغربية / الفرنكفونية " زمان " مضامين الملف المركزي لعددها الأخير(ع. 27، فبراير 2013) لمقاربة بعض القضايا المرتبطة بجوانب من التحولات التاريخية التي عرفتها منطقة الشمال خلال عقود النصف الأول من القرن 20. وقد اختار القائمون على المجلة عنوانا مثيرا لتأطير مجموع المواد المكونة للملف، هذا التأطير الذي ورد تحت صيغة : " الشمال : الذاكرة المنسية ". ويمكن القول عموما، إن اختيار الملف وطبيعة توزيع مواده ونزوعاته نحو تعميم معرفة تاريخية مختزلة موجهة للاستهلاك السريع، يظل منسجما مع مجمل المنطلقات التي كانت من وراء إطلاق تجربة " زمان " منذ صدور أولى اعدادها وإلى يومنا هذا. وإذا كنا – في هذا المقام – لا ننوي التشكيك في المصداقية العلمية لجملة من الأقلام التي ساهمت في إنجاز مواد الملف، مثلما هو الحال مع الأساتذة عبد المجيد بنجلون وامحمد بنعبود وحسن اوريد ومحمد العربي المساري، فإننا في المقابل نحتفظ بحقنا – كل حقنا – في التفاعل مع ما ينشر على صفحات المجلة المذكورة، من موقع نقدي يتجاوز موقف الإثارة والتعميم، في أفق استيعاب شروط الفعل والتجديد في تسويق المعرفة التاريخية وفي استثمار نتائج البحث الأكاديمي لفهم إبدالات الزمن الراهن وفك أسرار طلاسمه.

وفي الحقيقة، لم تكن في نيتي – شخصيا – العودة للكتابة حول انزياحات الخط التحريري للمجلة المذكورة، ولا لمنزلقات توظيفها لما تعتبره تعميما لنتائج الأبحاث الجامعية غير المنشورة. بالنظر لما خلفته بعض المقالات التي سبق أن كتبتها حول هذه القضية على هامش ملفين اثنين كانت قد اشتغلت عليهما المجلة في أعدادها الأولى. يتعلق الملف الأول بحقيقة " الفاشيين المغاربة " حسب تعبير المجلة. ويتعلق الملف الثاني بقضايا تقنية مرتبطة باستغلال بعض وثائق الكولونيل الهاشمي الطود.

لقد كنت أعتقد – عن خطأ للأسف – أن الأمر يشكل مدخلا لنقاش علمي هادئ، جريء ومثمر، بين المجلة وقرائها. لكنني فوجئت برد فعل عنيف وغير مبرر من طرف بعض أقلامها وكتابها ومسؤوليها. كنت أعتقد – ودائما عن خطأ – أن صدر الباحثين الجامعيين المشرفين على خطها التحريري يتسع لكل القراءات الممكنة. حتى لا أقول الانتقادات. وأنهم لن يترددوا في الانخراط في نقاش علمي يمكن أن يصنع للمجلة وضعها الاعتباري داخل مجال حقل تلقي المعرفة التاريخية ببلادنا. وعوض أن يؤسس بعض مسؤولي المجلة لهذا التوجه النبيل في الكتابة، اختاروا الانزياح للغة التشكيك في النوايا وفي تهريب النقاش

حول قضايا جزئية أو محرفة عن جوهر مضمون ملاحظاتنا، بل وفي التحول إلى أساتذة لتلقيننا أبجديات الدروس المدرسية في القضايا النظرية المرتبطة بتطورات حقل الكتابة التاريخية المعاصرة. وعلى رأسها قضايا " الذاكرة الجماعية " و " الذاكرة التاريخية " وحدود التقاطع / أو التباعد بين مكوناتهما وسقف الشروط الإجرائية المؤطرة لجهود تفكيك هذه المكونات وتشريحها ...

وبما أن العدد الأخير من مجلة " زمان " قد اختار تصدير مواد ملفه بتقديم " شهادة تبرئة الذمة " من الانتقادات التي صدرت عن من وصفتهم المجلة " ببعض سكان الشمال "، تجاه الكثير من القضايا التي تناولتها المجلة في أعدادها السابقة. وبما أن هذا التقديم قد احتوى على الكثير من الأحكام المتماهية مع ذاتها ومع يقينياتها. وبما أنها تسيء – عن قصد أو عن غير قصد – لفئات من نخب الشمال ومثقفيها وباحثيها. فقد كان لزاما تسجيل جملة من الملاحظات التي نراها ضرورية لتوضيح السياقات ولوضع النقاط على الحروف. تتوزع هذه الملاحظات على الشكل التالي :

أولا – لابد في البداية من التأكيد أن ملاحظاتنا هاته لا تمس في شيء بقيمة المواد المنشورة والمكونة لملف " الشمال : الذاكرة المنسية "، ذلك أن تقديرنا لأصحاب هذه المواد التي تناولت قضايا من ذاكرة الشمال، مثلما هو الحال مع مسارات وطنيي المنطقة وجهود التعريف ببعض الأرشيفات الحديثة ووثيقة الشمال المطالبة بالاستقلال لسنة 1943 .... تظل أمورا تستحق التقدير غير المتنازع حوله. رغم كل ما يمكن تسجيله من ملاحظات ومن تحفظات على بعض التخريجات. باختصار. فملاحظاتنا تركز – أساسا – على ما جاء في الكلمة التقديمية والموقعة باسم هيئة تحرير المجلة (ص. 40).

ثانيا – يبدو أن المجلة قد اختلط عليها الأمر عندما وصفت افتتاحية العدد رقم 27. مجمل الانتقادات والملاحظات التي قيلت أو كتبت حول مضامين بعض أعدادها السابقة. في خانة الكتابات المتحاملة أو العاطفية. لمن وصفتهم ب " الإخباريين " من أبناء المنطقة. ولعل ما يفسر ذلك. سعيها الواضح نحو تفادي الانخراط في النقاش العلمي حول سقطات هذه المضامين. ولا شك أن هيئة التحرير تعرف – قبل سواها – أن الكثير ممن كتب أو انتقد مضامين الملفات الخاصة بماضي منطقة الشمال. إنما انطلق من ثوابت علمية لا غبار عليها بحكم اهتماماتها الأكاديمية ووضعية أفرادها كباحثين متخصصين في تاريخ المنطقة. لم يكن الأمر مرتبطا لا بعمل " الهواة " ولا بنمطية " الإخباريين " ولا بنزوعات عاطفية أو شوفينية. بقدر ما كان مرتبطا بأعمال متخصصة. لها ما لها وعليها ما عليها. ووحده الجدال العلمي. ولا شيء غير ذلك. قادر على غربلة الأحكام وعلى إعادة تركيب الوقائع. تجميعا للوثائق وتفكيكا للمتون واستثمارا لنتائج التطورات التي تعرفها مناهج علم التاريخ المعاصرة. داخل المغرب وخارجه.

ثالثا – تأسيسا على الملاحظة السابقة. يبدو أن نعت هيئة تحرير مجلة " زمان " لمنتقديها ولقرائها الذين " تجرأوا " على إبداء مؤاخذاتهم على انزياحات خطها التحريري. بصفة " الإخباريين "، لم يكن له من هدف إلا النيل من المصداقية العلمية للعديد من هذه الانتقادات. وهو سلوك في غير حاجة إلى الكثير من الجهد لتفسير مبرراته ومنطلقاته وخلفياته ...

رابعا – ادعت افتتاحية ملف " الشمال : الذاكرة المنسية " أن المجلة اختارت لنفسها موقع التقاطع والتلاقي بين حقل الذاكرة الجماعية من جهة وبين التاريخ العلمي من جهة ثانية. كما لم يفتها تذكير القارئ بأبجديات الحدود الفاصلة بين حقلي " التاريخ " و " الذاكرة "، إلى جانب التأكيد على سبقها في نشر الكثير من الخلاصات التركيبية والمواد الارتكازية في ذاكرة رجالات الحركة الوطنية بالشمال.

مثلما هو الحال مع النص المخطوط لوثيقة 14 فبراير 1943 التي قدمتها الحركة الوطنية بالمنطقة الخليفية للمطالبة بالاستقلال ... إلى غير ذلك من أشكال التماهي الافتراضي مع السقف العلمي الفريد من نوعه حسب وجهة نظر المجلة. ومع ذلك. نرى من واجبنا إثارة بعض الأسئلة المتفاعلة مع كل هذا الكلام. فهل من النزاهة العلمية إطلاق مثل هذه الأحكام. والادعاء بالريادة في نشر وقائع ومعطيات أضحت متداولة على نطاق واسع بين الباحثين والمتخصصين في تحولات تاريخ الزمن الراهن بشمال المغرب ؟ وهل من المصداقية إدراج أحكام قيمة كبرى بدون أي إحالات مصدرية أو مرجعية تسندها وتشكل أرضية لنتائج عملها ؟ وهل من النزاهة القفز على رصيد هائل من التراكم الذي حققته قطاعات واسعة من باحثي المنطقة. حتى لا أقول من " إخباريها ". على امتداد سنوات طويلة من الجهد ومن المعاناة ومن الصبر ؟

وهل من البحث العلمي في شيء. التركيز على العناوين " الكبيرة " وعلى ارتدادات الإثارة المجانية وعلى افتعال تأويلات لبعض المواقف المعزولة بدون اتخاذ المسافات الضرورية للتأمل وللتحليل وللاستخلاص ؟ وهل يجوز التواري خلف اتهام القارئ المهتم والباحث المتفحص في المضامين. بالانخراط في حملة موجهة ضد المجلة كتعبير عن نزوع واضح للقائمين على هذا المنبر الفرنكفوني نحو مصادرة حق المتلقي في السؤال وفي القراءة التفكيكية ؟ وإلى متى ستظل المجلة تصر على اعتبار تخريجاتها " كلاما محصنا " ضد النقد وضد السؤال ؟ ألا يشكل ذلك نوعا من المصادرة لحق القارئ / والباحث المتخصص في التفاعل النقدي مع المضامين ؟ ثم أخيرا وليس آخرا. لماذا لا يتسع صدر القائمين على المجلة للرد على ملاحظات منتقديها من زاوية علمية / مهنية خالصة. بعيدا عن محاولات الهروب إلى الأمام بالحديث أحيانا عن " الحملة المدبرة " ضدها. وأحيانا عن نزوعات " بعض الإخباريين ". وأحيانا أخر عن القضايا النظرية والمنهجية في كتابة التاريخ الراهن واستقراءات الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية.

لا شك أن الإجابة عن مثل هذه التساؤلات ستعيد الموضوع إلى نصابه الحقيقي. ولا شك أن اكتساب الجرأة لتصحيح الانزلاقات سيشكل مدخلا لتقويم أداء مجلة " زمان " ولتكريس وضعها الاعتباري داخل وسطها الثقافي والعلمي أولا. ثم بين صفوف عموم مكونات الرأي العام الوطني ثانيا.

مجلة
رهانات
Rihanat
مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر عن مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - مدى -
العدد 25 شتاء 2013

رهانات .. الديمقراطية والحداثة

استطاعت دورية " رهانات " نحت معالم تجربتها المميزة داخل مجال تلقي المعرفة السياسية الوطنية الراهنة. من موقعها كمنبر مدني مستقل. اختار الانزياح نحو القضايا الكبرى للوطن. إنه اختيار يراوح اجتهاداته بين عمقه تأصيلي في قضايا الانتقال الديمقراطي. وبين شروط تخصيب إفرازات هذا الانتقال. على مستوى المرجعيات المؤطرة والثوابت الموجهة والانتظارات المشروعة.

هي تجربة مشرعة أمام الفاعلين .. كل الفاعلين في المجالات المتقاطعة مع منطلقاتنا المنفتحة على خصوبة التاريخ. والمتفاعلة مع تطورات الراهن. والمستشرفة لآفاق المستقبل. وقبل كل ذلك. تشكل هذه المنطلقات مدخلا تأسيسيا لشروط الحوار المثمر بين كل الأصوات. من مختلف المنابر والمواقع والمرجعيات والتيارات. ترسيخا لنهج الاستثمار المتأني والراشد لكل الطاقات الأكاديمية والمدنية والسياسية الفاعلة. لذلك. فقد وجدت هذه الطاقات كل المساحات الضرورية داخل فضاء " رهانات " من أجل إسماع أصواتها عبر تعبيرات شتى. لعل أبرزها تلك المرتبطة بالتأملات الفلسفية وبالتوثيق التاريخي وبالاستقراءات السوسيولوجية وبالمواكبات الحقوقية والسياسية وبالقراءات النقدية وبالتوظيفات الإبداعية ...

باختصار. " فرهانات " تظل رهاننا المفتوح أمام خصوبة حقل العطاء وأمام تلاقح الرؤى الراصدة لقضايا الانتقال الديمقراطي بالمغرب. في سياقاته الوطنية الحصرية. وفي امتداداته الإقليمية والدولية الواسعة.

أسامة الزكاري

راسلونا على العنوان التالي
rihanatmada@gmail.com
www.madacenter.ma

15.00 درهم