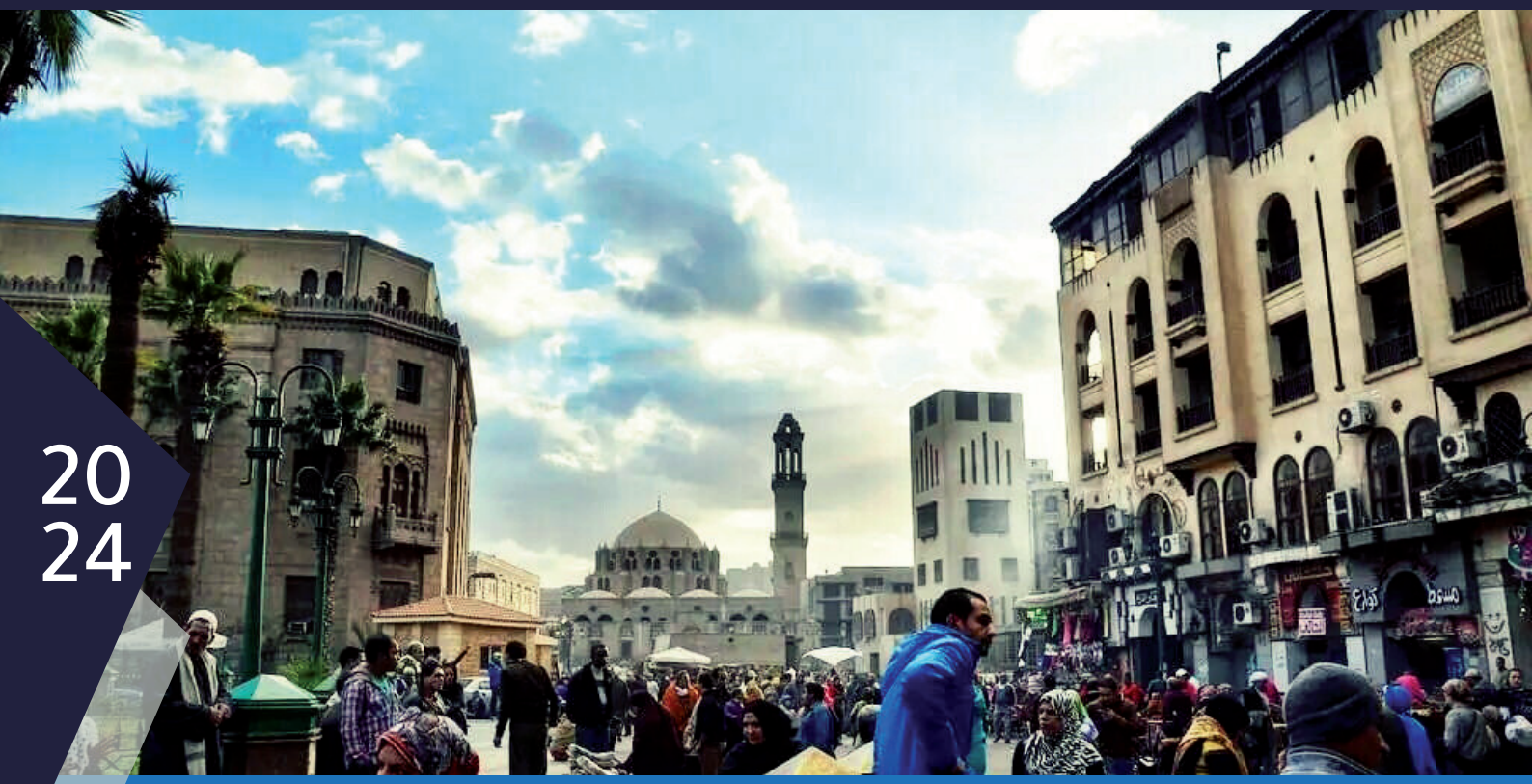
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الأنساق الرمزية وصناعة المشروعية السياسية

الحسن أقديم
باحث مغربي



2024

www.mominoun.com

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 29 أبريل 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

الأنساق الرمزية
وصناعة المشروعية السياسية

الملخص:

حظي البحث في الآليات الرمزية لتسويغ الهيمنة السياسية باهتمام المفكرين الغربيين، ذوي التوجه الماركسي على وجه الخصوص، وقد حذا المفكرون العرب حذوهم، فقاموا بدورهم بحفريات معرفية في الطبقات العميقة للبناء الذهني السياسي للمجتمع العربي، بهدف استنباط ميكانيزمات اشتغال عقله السياسي، ومنهم من ذهب بعيدا في اتجاه التحليل النفسي للشخصية العربية في عمقها السياسي، منقبين عن ماهية اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي الذي تتشكل فيه السلوكيات والمواقف والمعتقدات السياسية اللاواعية، والتي تعكس حقيقة توغل البناء الإيديولوجي السياسي في الشخصية العربية عبر مؤسسات التنشئة الاجتماعية ومختلف أجهزتها الإيديولوجية.

لقد أسفرت جل هذه الأبحاث عن النتيجة التالية: وجود واستمرار النسق السياسي في البلاد العربية الإسلامية، رهين بدوام تنشيط الرساميل الرمزية، وإعادة شحنها بشكل مستمر بالموروث الديني والتاريخي والثقافي والأسطوري، من منطلق كون السلوكيات والمواقف والقيم والمعارف السياسية في المجتمعات المتخلفة عموما هي سليلة بناء سيكولوجي لا واع موشوم بالرموز التراثية الدينية والتاريخية والثقافية والاجتماعية. إنها تنبعث من مخيال اجتماعي ولاشعور سياسيين، في إطار عملية إعادة إنتاج الهيمنة السياسية، بآليات إيديولوجية ماضوية، والترويج لرأسمال رمزي تراثي. وإذا اقتضى الأمر، يتم صقل هذه الأدوات العتيقة بأصباغ حديثة، وتغليفها في قوالب سياسية جديدة، لضمان ديمومة نسق سياسي عتيق في لبوس معاصر، وهذه مسألة لا يمكنها أن تدفع بالبلاد العربية الإسلامية، والمغرب أنموذجا، إلى إنتاج مجال سياسي ديمقراطي يحكمه العقل والمصلحة العامة والكرامة وقيم الحداثة والمواطنة وحقوق الإنسان.

مقدمة

لا يمكن الحديث عن نسق / نظام سياسي مستقل ومحدد الهوية وكامل الوجود، إلا إذا كان قادرا على التحكم في مكونات مجاله السياسي، المادية منها والرمزية، وتتمثل الأولى في امتلاك السلطة السياسية لعناصر القوة المادية من مؤسسات الجيش، والشرطة، والسجون ... إلخ، وتمثل هذه العناصر المادية العنف الفيزيائي المنظم والموجه ضد الجسد من خلال مؤسسات تمثل الإكراه البدني. إنها الحقيقة المادية للسلطة ووجهها المكشوف.

تتمثل المكونات الرمزية في كل ما يضمن دوام المشروعية السياسية للسلطة الحاكمة؛ أي امتلاك عناصر القوة الرمزية التي تعمل الأجهزة الإيديولوجية للدولة على ترسيخها في المجتمع، باعتماد مختلف قنوات التنشئة الاجتماعية والسياسية، من مؤسسات تعليمية ودينية وإعلامية واجتماعية وسياسية وثقافية، وهذا الأمر رهين بقدرة النسق السياسي على تكييف سلوك الناس وذهنياتهم ولا شعورهم وفق منظوماته الرمزية. إن المستوى الرمزي للنسق السياسي لا يقل أهمية من المستوى المادي، فانهيار عناصر القوة الرمزية للسلطة بانهيار مصداقية أجهزتها الإيديولوجية إيذان بنهاية النسق السياسي كله، ولن تجدي آنذاك الأنساق القمعية المادية نفعا، لذلك تهتم الأنظمة دوما بدعم روافدها الرمزية وأجهزتها الإيديولوجية.

يستند هذا التصور الذي يميز بين أجهزة الدولة المادية وبين أجهزتها الإيديولوجية، إلى تحليلات مجموعة من الباحثين الماركسيين مثل: **أنطونيو غرامشي ولويس ألتوسير وبيير بورديو** ... والتمييز بين الأجهزة المادية القمعية والأجهزة الإيديولوجية يتوقف على طبيعة الدولة والنظام، حيث: «تستطيع أجهزة معينة الانتقال من مجال لآخر، والاستيلاء على وظائف غيرها أو تغييرها. المثال الواضح على حالات كهذه هو الجيش، الذي يصبح في أشكال محددة من الدكتاتورية العسكرية جهازا إيديولوجيا ـ تنظيميا مباشرا، ويبرز أساسا كحزب سياسي للبرجوازية»[1].

تنجذب مختلف محاور هذا البحث إلى ثنائيات: السلطة والرمز، السياسة والإيديولوجيا، الشرعية والمشروعية، وهي ثنائيات تفاعلية متقاربة الدلالة، تشتغل جميعها في خضم نسق سياسي معين، وتهدف إلى الكشف عن الوجه الخفي للسلطة، تلك البنية العميقة التي تتوارى خلف مظاهرها المادية، من خلال بيان الدور المركزي للمشروعية السياسية في إنتاج السلطة، ودور الإيديولوجيا في صناعة الهيمنة السياسية، باستنباط آليات اشتغال المخيال الاجتماعي واللاشعور السياسي في بناء الرمزية السياسية، وسنحاول أن نرصد مختلف إنتاجات الفكر الغربي والعربي حول هذا الموضوع، دون أن نترك العموميات النظرية معلقة في سماء الفكر؛ وذلك من خلال تنزيل التنظير الفكري إلى أرض الواقع السياسي، بالاستدلال بالأنساق السياسية العربية

1 ـ نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، مؤسسة التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2010، ص: 31

الإسلامية عامة، والنسق السياسي المغربي على وجه التخصيص، مركزين على التراث الديني ودوره في وجود وديمومة النسق السياسي المغربي.

1- إنتاج السلطة بين الشرعية والمشروعية

إن كل تفكير حول أسس قيام نسق سياسي، يستدعي التمييز بين مفهومي الشرعية والمشروعية لوجود ترابطات دلالية بينهما، وبمقاربتنا للأدبيات المعالجة للمفهومين نميز بين منظورين اثنين: منظور أول لا يرى فرقا بين الشرعية légalité والمشروعية légitimité، ومنظور ثان يميز بينهما. ويرى أصحاب هذا المنظور الأخير أن اختزال المشروعية في الشرعية ليس دائما ممكنا، فإذا كانت الشرعية هي التطابق مع القانون، فإن المشروعية هي التطابق مع العواطف والأفكار العامة المنتشرة في جماعة معينة؛ فالحكم الشرعي هو الذي تكون أسسه القانونية سليمة، والحكم المشروع هو الذي تكون ممارسته سليمة، وبذلك فمفهوم «الشرعية» يُطرح حين نكون بصدد تبرير الحق في السلطة، ومفهوم «المشروعية» يطرح في وضعية ممارسة السلطة.

وفق هذا التصور، فقد يكون الحكم شرعيا دون أن يكون مشروعا؛ وذلك حين يحترم القواعد القانونية الوضعية، ولكنه غير مرغوب فيه من قبل المجتمع، وتلك القوانين قد لا تكون نابعة من إرادة الشعب أو غير متلائمة مع قيمه وطبيعته. إن المشروعية هي تطابق السلطة أو النظام السياسي القائم مع الطريقة التي تفكر بها أمة ما، لذلك فكل نسق سياسي يعمل على إنتاج نمط معين من الشرعية أو المشروعية السياسية استنادا إلى مصادر ومراجع معينة. ويميز الباحثون اعتمادا على تنميط ماكس فيبر[2] بين ثلاث مشروعيات، هي:

ـ المشروعية التقليدية Traditionnelle: ترتكز على الميراث الديني والتاريخي وقدسية التقاليد، فتتأسس على هذه التقاليد سلطة مشروعة. يشكل التاريخ حجر الأساس في هذا النمط من المشروعية، وتستند كذلك إلى مصادر دينية أو عصبية قبلية أو عائلية أو عشائرية كما هو الحال في نظام إمارة المؤمنين في المغرب، والارتكاز على النسب الشريف للأسرة المالكة في المغرب والأردن، ونظام العمل بمقتضيات الشريعة الدينية في السعودية.

تحيل المشروعية التقليدية في الدول العربية الإسلامية إلى ميراث سياسي عريق، يمتد منذ بداية دولة النبوة مرورا بقرون طويلة تعاقبت فيها دول وإمبراطوريات، وصولا إلى نشأة الدولة الحديثة بعد الاستقلال. إن المجال السياسي العربي الإسلامي ليس مجالا بِكرا حديث العهد بالسياسة، بل إن من مميزاته الأساس، ثقل وسلطة الموروث السياسي على الحاضر والمستقبل، ومختلف الآثار المتجددة لتلك المواريث في المجال السياسي، من حيث السيادة وتوزيع السلطة، وعلاقتها بالمجتمع، ومختلف أنماط تدبير المجال السياسي التي تتأثر بالتقاليد ولو كانت ذات مظهر حداثي.

2 - Max Weber, Le savant et le politique (Paris: Plon, 1959), pp: 126 – 127

يعد الموروث السياسي التقليدي الذي تتأسس عليه المشروعية التقليدية، عاملا مهما في تفسير أزمة الشرعية وقيام الدولة والتنظيم السياسي في المجال السياسي العربي والإسلامي، إلى جانب حداثة تنظيم الدولة، وتأثير مختلف الظروف والسياقات السياسية التي نشأت في خضمها الدولة العربية. إن الموروث السياسي الذي تأسست عليه مختلف الأنظمة العربية في إطار المشروعية التقليدية، يُخلف نتائجه على الأفراد والمجتمع من حيث أنماط التفكير والاستبطان النفسي اللاشعوري، وهو ما سنخصه بالتحليل في المحور الثالث.

ـ **المشروعية الكارزمية:** تتأسس على الجاذبية والمكانة الاعتبارية التي يجسدها شخـص ما (الحاكم / الزعيم)، وتنبني على الاعتقاد الجمعي بقدرة هذا الشخص على إيجاد الحلول وصناعة الخلاص، وتلك حال الشرعية التي يقوم عليها سلطان النبي، والولي، والزعيم الوطني والقومي، كتجربة ماوتسيتونغ في الصين، وتجربة عبد الناصر في مصر... إلخ. والمشروعية الكارزمية لا تكون فاعلة دائما إلا في المجتمعات المأزومة، التي تبحث عن المنقذ من الأزمة.

ـ **المشروعية العقلانية:** هي المشروعية القائمة على القانون، حيث حامل السلطة تشرعنه القواعد ومدى تطابق سلوكياته معها، فالطاعة في إطار المشروعية العقلانية لا تكون للأشخاص كما هو الحال عليه في المشروعية الكارزمية، بل تكون للقواعد القانونية المعتمدة. وتلك حال الشرعية الدستورية والديمقراطية، حيث تقوم المؤسسات والقوانين، تعبيرا عن الإرادة العامة، مقام التاريخ والتقاليد الموروثة. هذه المشروعية العقلانية تتطابق فيها المشروعية بالشرعية.

هناك تنميط آخر للمشروعيات يمكن اختزالها في نوعين هما:

ـ **المشروعية الدينية:** تستمد مقوماتها من قوى غيبية سماوية، كما هو الأمر في مصر والهند واليونان والرومان قديما. ويطلق عليها كذلك المشروعية الثيوقراطية، أو نظرية الحق الإلهي، وتقوم على نوعين من التنصيب: تنصيب مباشر وآخر غير مباشر. وبحسب جون جاك روسو تقوم نظرية الحق الإلهي المباشر على أساس اصطفاء الله / السماء لشخص هو صاحب السلطة أو صاحب السيادة، فتخول له صلاحيات الحكم المطلق دون تدخل أي إرادة أخرى، ودون محاسبة أو مساءلة من أحد، حيث تمتزج السلطة السياسية بالعقيدة القدسية، فيغدو الخضوع للحاكم على أساس أنه إله يعلو فوق البشر، أو يمثل إرادة الله على وجه الأرض، وعندما يموت يرثه من ينحدر من نسله أو سلالته، ومع مرور الزمن تنضاف للشرعية الثيوقراطية شرعية تاريخية. والتنصيب الإلهي غير المباشر يقضي أن الله لا يتدخل بإرادته المباشرة في تحديد شكل السلطة أو في طريقة ممارستها، بل يوجه الأحداث بشكل معين ليدفع المجتمع إلى اختيار الحاكم الذي يريده الله، وبهذه الطريقة تبرر السلطة بالمشيئة الربانية.

ـ **المشروعية المدنية السياسية أو الديمقراطية:** وهي كل مشروعية تستمد وجودها من الاعتراف بإرادة الشعب أو المجتمع[3].

يقترح **عبد الإله بلقزيز** في دراسته للشرعية في البلدان العربية تنميطا ثلاثيا للشرعيات، وهي: الشرعية التقليدية، والشرعية الثورية، والشرعية الدستورية، مع التنبيه إلى نسبية المفاهيم المستعملة لوصف بعض تلك الشرعيات مثل «الثورة» و«الدستور»، ويسجل كما هو موجود في الواقع السياسي للأنظمة العربية وجود اختلاط وتداخل بين تلك الأنماط؛ إذ «قد يقوم نظام على الشرعية الدينية مثل النظام المغربي، في الوقت عينه الذي تشكل الشرعية الدستورية الحديثة بعض مصادر شرعيته. وقد يقوم نظام على الشرعية الحديثة، مثل النظام اللبناني، في الوقت نفسه الذي ينهل من النظام العصبوي (= الطائفي) التقليدي (...) وقس على ذلك من الحالات.»[4] ويعكس هذا التداخل التلفيقي بين أنواع متباينة ومتعارضة من الشرعيات، حسب بلقزيز، وجها من وجوه أزمة التكوين السياسي للأنظمة السياسية العربية، وهي أزمة بنيوية وتاريخية، وهذا ما ستكشفه الكثير من الانتفاضات الشعبية، وكان آخرها الهبات الشعبية إبان «الربيع العربي» سنة 2011.

المشروعية بكونها علاقة وطيدة بين المجتمع والمؤسسة السياسية، قابلة للتعرض للضعف والانهيار؛ وذلك لعدة أسباب تختلف من نظام إلى آخر. إن طبيعة العلاقة بين المجتمع والنظام السياسي ومدى متانة أو ضعف الترابط بينهما هو سبب ضعف الشرعية أو فقدانها، وتظهر إشكالية الشرعية هذه في لحظات المطالبة بالتغيير، «فهي غالبا ما تحدث في فترات التحول في البنيان الاجتماعي برمته، وتعرض مكانة البنى التقليدية الرئيسية للتهديد إبان فترة التغيير (...) وتحدث هذه الأزمة خلال فترات الانتقال إلى بنيان اجتماعي جديد في حالة تعرض مكانة المؤسسات التقليدية الرئيسية للتهديد أثناء مرحلة التغيير، وأيضا في حالة عدم انفتاح النظام السياسي خلال مرحلة التحول على الجماعات الرئيسة في المجتمع، الساعية إلى الإسهام في ممارسة الحكم بصورة مباشرة أو إلى تحقيق مآربها العامة».[5]

الأنظمة التي تتأسس على مشروعيات تقليدية دينية وتاريخية وتراثية مفارقة للعالم الأرضي، تتآكل مشروعيتها كلما نمى الوعي المجتمعي الحقيقي بزيف هذه المرتكزات التقليدية التي ترتكن لها الأنظمة، لذلك تعمل هذه الأخيرة على إدخال مقومات المشروعية السياسية الديمقراطية، من دستور وآليات تشاركية للسلطة، مع تثبيت للمرتكزات التقليدية بواسطة دسترتها لتكتسي صبغة قانونية، بشكل متواز مع تنامي الوعي الاجتماعي. علاوة على ذلك تلجأ الدول المتآكلة الشرعية، والدول العربية أنموذج على ذلك، إلى خلق أجهزة القمع والسيطرة على المعارضين، بواسطة الأمن والقضاء والإعلام...، وخلق تعددية سياسية شكلية

3 ـ اعتمدنا في هذا المحور على مقارنة الباحث محمد ضريف بين التنميط الفيبري M.Weber، للمشروعيات، وتصنيف دولف سترنبرغر D.Stemberger: محمد ضريف، النسق السياسي المغربي المعاصر مقاربة سوسيو سياسية، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الدار البيضاء، أبريل 1993، ص: 173-175

4 ـ عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص: 80

5 ـ هند عروب، مقاربة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي، منشورات دار الأمان، الرباط، 2009، ص ص: 86 - 87

لامتصاص الصدمات السياسية وتخفيف الضغط على النظام. وينتج عن ذلك الدمج بين مشروعيتين: مدنية ودينية، تقليدية وديمقراطية. إن انفصام العلاقة النفسية الرضائية بين المجتمع والنظام السياسي، وفشل هذا الأخير في ممارسة السلطة، وتدبير الأزمات، وخلق التنمية، يفقد النظام هيبته ومكانته، ويصيبه بالضعف في شرعيته، وقد يؤدي ذلك إلى انهيار أركانه الفيزيائية بعد انهيار مشروعيته الإيديولوجية.

2 ـ الإيديولوجيا وصناعة الهيمنة السياسية

إن المشروعية بوصفها رابطة معنوية وذهنية ونفسية تجمع بين المجتمع والنظام السياسي، تختزلها كلمة «الإيديولوجيا». إنها أداة سياسية ناعمة لطيفة تحول العلاقة الميكانيكية بين الحاكم والمحكومين إلى ولاء نفسي وروحي وذهني؛ ولذلك فهي لا تقل أهمية عن وظيفة العنف المادي؛ إذ ليس في وسع أي نظام سياسي فرض شرعيته من دون امتلاكه إيديولوجيا تبرر سلطته في وعي الجماهير، وتقود هذا الوعي الجمعي إلى التسليم بالحاجة الموضوعية لوجودها. وباستعارة مفاهيم **غرامشي وألتوسير**، «فشرعية الدولة لا تتحصل من خلال علاقات السيطرة (Domination) وإنما أيضا ـ وأساسا ـ من خلال علاقات الهيمنة (Hégémonie). بعبارة أخرى، إن استعمال أدوات السيطرة المادية، وهي أدوات القمع المادي، قد تفيد الدولة في إجبار المجتمع على التسليم بسلطانها السياسي، لكنها لا تملك إقناع ذلك المجتمع بشرعية ذلك السلطان، لأن تسليم الناس ـ المواطنين به ليس محصلة اقتناع ورضى، وإنما نتيجة إخضاع وقهر. وعليه، فإن استراتيجية السيطرة تصطدم بحاجز الممانعة النفسية الجمعية ضد الاعتراف بشرعية ذلك الإخضاع المادي. هاهنا تبدو وظائف الإيديولوجيا حاسمة على طريق تحقيق الشرعية، أي على طريق تحقيق الانتقال ـ الضروري لتلك الشرعية ـ من استراتيجية الإخضاع إلى استراتيجية الإقناع.»[6]

إن الدولة لا تستطيع إعادة إنتاج وتوطيد السيطرة السياسية بالقمع والعنف العاريين، وإنما تستعين بالإيديولوجيا «لإضفاء الشرعية على العنف، ولتنظيم توافق بين طبقات وأقسام اجتماعية معينة خاضعة وبين السلطة السياسية. إن الإيديولوجيا ليست شيئا ما محايدا في المجتمع، بل دوما إيديولوجية طبقية»[7]. إن هذه الوظيفة الإيديولوجية تتكفل بها أجهزة محددة تعتبر جزءا مهما من مجال عمل الدولة، وتوصف بكونها «أجهزة إيديولوجية للدولة، سواء اعتبرت شكليا جزءا منها، أو احتفظت قانونيا بطابع «خاص»، كالكنيسة (الجهاز المذهبي) والجهاز المدرسي، وجهاز الإعلام الرسمي (الراديو والتلفزيون) والجهاز الثقافي... إلخ. ومن الطبيعي أن الإيديولوجيا تتدخل أيضا في تنظيم الأجهـزة (جيش، شرطة، قضاء، سجون، إدارة) المكلفة أساسا بممارسة العنف الفيزيائي الشرعي.»[8].

---

6 ـ عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص: 44

7 ـ نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، مؤسسة التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2010، ص: 25

8 ـ نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، مؤسسة التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2010، ص ص: 25 ـ 26

لقد حظيت هذه الأجهزة الإيديولوجية ببحث مستفيض من طرف جل الباحثين الماركسيين في دراستهم لبنيات الدولة وإنتاج السلطة، ومن أبرزهم الفيلسوف الفرنسي **لويس ألتوسير**[9]. وهو الذي صنف الأجهزة الإيديولوجية إلى ثمانية، وهي: الجهاز الديني، والجهاز المدرسي، والجهاز العائلي، والقانوني، والسياسي والنقابي، والإعلامي، والثقافي.

يميز هذا الطرح الماركسي بين سلطة الدولة (Pouvoir d'Etat) وبين جهـــاز الدولـة (Appareil d'Etat)، فوظائف هذا الأخير أدوم من سلطة الدولة، التي تتميز بالتغير والانتقال من قبضة نخبة سياسية إلى أخرى. أما الأجهزة، فتستمر وظيفتها وتأثيرها في الوعي وفي الزمن. ومنه نستنتج أن المجال الحقيقي لسلطة الدولة ليس المجال السياسي الذي يمثل البنية السطحية للنظام، بل المجال الاجتماعي والثقافي الذي يجسد البنية العميقة. إن سلطة الدولة «ليست مفروضة على المجتمع من علٍ، إنها الأسرة، والمدرسة، والجامع والكنيسة، والأحزاب والنقابات، والمنظمات الاجتماعية ... إلخ، إنها المجتمع نفسه وقد توافق على تنظيم نفسه.»[10]

يحظى الرأسمال الرمزي الإيديولوجي بأهمية كبيرة في تدعيم المشروعية السياسية لنظام سياسي ما، وتوفير مبررات وجوده واستمراره، وكثيرة هي الكتابات ذات التوجه الماركسي التي تعلي من شأن الوظائف السياسية للمنظومات الرمزية؛ وذلك على حساب بنيتها المنطقية ووظيفتها المعرفية. إن الرساميل الرمزية باعتبارها إيديولوجيات تخدم «المصالح الخاصة وتسعى إلى تقديمها كما لو كانت مصالح جماعية تشترك فيها الجماعة بكاملها. تعمل الثقافة السائدة على التكتل الفعلي لأفراد الطبقة السائدة (لكونها تضمن التواصل المباشر بين جميع أعضائها وتميزهم عما عداهم من الطبقات)، وهي تساهم بهذا في خلق التكتل الوهمي لأفراد المجتمع في مجموعة وشكل (الوعي الخاطئ) الطبقات المسودة، وبالإضافة إلى ذلك فهي تعمل على تبرير النظام القائم وذلك بإقرار الفروق (وإقامة المراتب) وتبريرها. تنتج الثقافة السائدة مفعولها الإيديولوجي بتغليف وظيفة التقسيم وإخفائها تحت قناع وظيفة التواصل.»[11]

تدرس الأدبيات الماركسية علاقة الرمز بالسلطة في إطار التفاعل والصراع بين الطبقات الاجتماعية، والأمر ينطبق على مختلف أنماط المؤسسات والجماعات التي تتخذ المنظومات الرمزية وسيلة للهيمنة. إن السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها بل ويمارسونها. «إن المنظومات الرمزية، بما هي أدوات تواصل ومعرفة تشكل بنيات تخضع العالم لبنيات أخرى، تؤدي وظيفتها السياسية من حيث هي أدوات لفرض السيادة وإعطائها صفة المشروعية، التي تساهم

9 ـ لويس ألتوسير، تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، ترجمة إلياس شاكر، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2017. ومؤلفه:

- Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologique d'Etat », La Pensée, no, 151, juin, 1970

10 ـ عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: 46

11 ـ بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط 3، 2007، ص: 50

في ضمان هيمنة طبقة على أخرى (العنف الرمزي)؛ وذلك عندما تفد لنجدتها وتطعيم علاقات القوة والغلبة التي تؤسسها مساهمة بذلك في «مؤالفة المسودين» على حد تعبير فيبر»[12].

يَعتبر **كارل ماركس وماكس فيبر**، ومختلف السائرين على نهجهم في إطار البحث في سوسيولوجية الأدوات الرمزية، أن هذه الأخيرة توظف في السياق الاجتماعي، باعتبارها إيديولوجيات تعمل على تحقيق وظيفة السيادة. إنها أدوات سيادة السلطة تكون دائما موضوع الصراع بين الطبقات والمؤسسات والجماعات؛ لأن امتلاكها والقدرة على احتكارها وإنتاجها امتلاك للهيمنة والسيادة، ويرى بيير بورديو أن المنظومات الرمزية الإيديولوجية التي ينتجها المختصون من أجل احتكار الإنتاج الإيديولوجي، بما هي أداة للسيطرة، «تعطي للعالم بنيته؛ لأنها تنتظم في بنيات، إنها تعيد إنتاج بنية مجال الطبقات الاجتماعية، في صور لا يُؤْبَه لها، وعن طريق التوافق بين مجمل الإنتاج الإيديولوجي ومجال الطبقات الاجتماعية»[13].

تتباين ـ حسب **بيير بورديو** ـ المنظومات الرمزية «حسبما إذا كانت من إنتاج الجماعة بكاملها، وبالتالي ما إذا كانت الجماعة كلها تتملكها، أو ما إذا كانت على العكس من ذلك، من إنتاج ثلة من المتخصصين، أو بكيفية أدق، من إنتاج مجال إنتاج وتوزيع يتمتع باستقلال نسبي. فمثلا، تاريخ تحول الأسطورة إلى دين (إيديولوجية) لا يمكن أن يفصل عن تاريخ تكون ثلة من المنتجين المختصين في شؤون الخطب والشعائر الدينية، وأعني عن تاريخ نمو تقسيم العمل الديني، الذي يشكل بدوره بعدا من أبعاد نمو تقسيم العمل الاجتماعي، وبالتالي، التقسيم الطبقي، الذي يؤدي من بين ما يؤدي إليه، إلى أن يسلب أولئك الذين ليسوا رجال دين، أدوات الإنتاج الرمزي.»[14].

يؤكد بيير بورديو على قوة الرأسمال الرمزي حينما يُعترف به ويسلم الناس أمورهم له، وبالخصوص الرأسمال الديني، حيث يقول: «إن كل رأسمال، مهما كانت الصورة التي يتخذها، يمارس عنفا رمزيا بمجرد أن يعترف به؛ أي أن يُتجاهل في حقيقته كرأسمال ويُفرض كسيادة تستدعي الاعتراف. ليس الرأسمال الرمزي إلا طريقة أخرى للدلالة على ما أسماه ماكس فيبر الكاريسْم، لو أن هذا العالِم، الذي كان سجين منطق النماذج الواقعية وأدرك أكثر من غيره أن سوسيولوجيا الديانة فصل من فصول سوسيولوجيا السلطة، لو أنه لم يجعل من الكاريسم شكلا خاصا من أشكال السلطة عوض أن يرى فيه بعدا من أبعاد كل سلطة؛ أي اسما آخر للمشروعية، ونتيجة للاعتراف والتجاهل والاعتقاد (وهي أشباه مترادفات) الذي يخول للأشخاص الذين يمارسون السلطة نوعا من المجد»[15]. إن فعالية الرموز لا تضاهيها فعالية التسلط بالمال والعنف؛ لأن الأولى تتسم فعاليتها بالخفاء والديمومة، والثانية يكون مفعولها ظرفيا.

---

12 ـ بيير بورديو، الرمز والسلطة، المرجع نفسه، ص: 51

13 ـ نفسه، ص: 54

14 ـ بيير بورديو، الرمز والسلطة، المرجع السابق، ص: 54

15 ـ بيير بورديو، الرمز والسلطة، ص: 71

إن مقبولية نظام سياسي أو مشروعيته، خصوصا في الأنساق السياسية غير الديمقراطية، والتي لا تنبثق من شرعية قانونية ومؤسساتية، تلعب فيها الإيديولوجيا دورا حاسما، وهي بمثابة طوبى أو حلم يخاطب مخيال الناس، ويرسم لهم صورا طوباوية وشاعرية عن الواقع المأمول، والأكثر من ذلك فالإيديولوجيا تحمل طاقة «تبرير الواقع القائم واسْتِبْدَاه أوضاعه في وعي المحكومين»[16]. إن الإيديولوجيا لا تتكون من منظومة من الأفكار والتصورات فحسب، بل تشمل أيضا «سلسلة من الممارسات المادية والأعراف والعادات وأسلوب الحياة، وتختلط، كالإسمنت، مع بنية مجموع الممارسات الاجتماعية، بما فيها الممارسات السياسية والاقتصادية. وتلعب الروابط الإيديولوجية دورا جوهريا في تأسيس روابط المِلكية الاقتصادية والتملك، وفي تقسيم العمل الاجتماعي داخل علاقات الإنتاج.»[17]. لكل ذلك تمتلك الإيديولوجيا مفعولا سحريا على الأذهان والنفوس شبيه بتأثير التخدير، لذلك تسخر الأنظمة السياسية التي تتأسس على مشروعية تقليدية مختلف أجهزتها الإيديولوجية، كالمؤسسة السياسية والنقابية والدينية والتعليمية والإعلامية والثقافية، من أجل صناعة وعي جمعي منسجم مع قيم النظام السياسي.

هذا المفعول السحري «ماهويٌّ في الأيديولوجيا، وهو عين قوتها وتأثيرها العميق فيمن يقع وعيهم تحت وطأة سلطانها المخدر. إنها فاعلية «فكرية» (خطابية) تتوجه إلى الوجدان الشقي وتخاطب انتظاراته بلغة «مَهْدَويَّة» خَلاصية. وترفع من معدل إيمانيته. وهي، في المقابل، تشل حاسة العقل والإعقال والنقد، فتأخذ الإدراك إلى الاستسلام. وفي هذا الباب لا فرق بين إيديولوجيا ثورية وإيديولوجيا محافظة، فمفعولها فيمن تقع عليه واحد.»[18]. إن أجهزة القمع المادي كالشرطة والجيش والسجن، لا تسعف نظاما سياسيا بالبقاء والاستمرارية، بغض النظر عما تكلفه من موارد مالية، لذلك تعد الإيديولوجيا، باعتبارها عنفا رمزيا أشد أدوات الحفاظ على المشروعية وأدومها.

بناء على ما سبق، فوظيفة الإيديولوجيا في خلق المشروعية السياسية أكثر فاعلية من وظيفة القوة والعنف، بل إن استعمال هذا الأخير قد يؤدي إلى نتائج عكسية. أما بخصوص كيفية تشكل الإيديولوجيا، فهي تتم على نحوين، وفي مرحلتيْن: «على نحو تبشيري دَعَوي في مرحلة بناء النظام السياسي، وفيه تنصرف إلى تلميع صورته وتظهير مشروعه السياسي «الخَلاصي» والإنقاذي قصد تأليف جمهوره وقاعدته وتكريس شرعيته، ثم على نحو تبريري في مرحلة سلطانه، وبخاصة في اللحظة التي تتبين فيها حدود قدرته على الإنجاز أو ينكشف فيها عجزه، وفيه تنصرف إلى التماس الأعذار له من طريق بيان العوائق والمؤامرات التي تطوِّق مشروعه قصد تحشيد الجمهور دفاعا عنه وعن مشروعه.»[19]. إن الإيديولوجيا، باعتبارها منظومة رمزية خفية، تشتغل على مستوى الأذهان والنفوس، يتم تحريك خطابها وميكانيزماتها كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وغالبا

16 ـ عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص: 68

17 ـ نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، مؤسسة التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2010، ص: 25

18 ـ عبد الإله بلقزيز، الدولة والسلطة والشرعية، المرجع السابق، ص ص: 68، 69

19 ـ نفسه، ص: 70

ما يحدث ذلك في وضعية إنتاج المشروعية، وفي حالة إعادة إنتاجها، حينما تتأزم شرعية النظام، ويعجز عن تجديد مشروعيته، وتقديم حلول ناجعة للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية ... إلخ، فتقدَّم الإيديولوجيا كدرع واق من تصدع الشرعية، أو جدار حصين لامتصاص الصدمات.

3 ـ المخيال الاجتماعي واللاشعور السياسي ودورهما في تشكيل الأنساق السياسية الرمزية

تجد النظم الرمزية في المجال السياسي العربي والإسلامي تربتها الخصبة في اللاشعور السياسي الجمعي، وفي المخيال الاجتماعي للمجتمع الإسلامي، والمخيال الاجتماعي عبارة عن شبكة من التصورات والرموز والمعايير والقيم التي يتم فيها وبها تأويل المجتمع للأشياء والظواهر. إنه ليس مجالا لتحصيل المعرفة، بل هو مجال الإيمان والاعتقـاد، «إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وامرئ القيس، وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد، والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة، وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر ... إلخ (...) وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي ... إلخ.»[20]. هذا المخيال الاجتماعي هو العنصر المشكل للبنية اللاشعورية لمجتمع ما، ومن الزاوية السياسية يشكل المخيال البناء الإيديولوجي السياسي لجماعة ما في فترة تاريخية معينة.

يَعتبر **محمد عابد الجابري** اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي، مفهومين إجرائيين يربطان العقل السياسي بمحدداته ويغذيان تجلياته. إنهما يشكلان الجانب النفسي والاجتماعي، أو العنصر الذاتي والجماعي في الظاهرة السياسية، والعقل السياسي باعتباره ممارسة وإيديولوجيا، هو ظاهرة جماعية، «يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي. أما المخيال الاجتماعي فبما أنه منظومة من البداهات والمعايير والقيم والرموز، فهو ليس ميدانا لتحصيل المعرفة، بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد (...) إن آلية العقل السياسي هي «الاعتقاد». والاعتقاد يكون بـ «القلب» كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز.»[21]. إن الأنساق الرمزية الإيديولوجية المتحكمة في النسق السياسي في المغرب وما يماثله من أنساق سياسية، مكانها المخيال واللاشعور الاجتماعيين، وتستند إلى التاريخ والدين

20 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000، ص ص: 15 - 16

21 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المرجع السابق، ص: 16

والأسطورة، وغيرها من الآليات الإيديولوجية التي تتشكل في البنية الذهنية الاجتماعية العميقة بشكل غير واع، لتصير آلية متحكمة في السلوك والقول والمنظور السياسي للمجتمع.

لا شك في أن المخيال أو المتخيل السياسي الإسلامي موشوم بالتراث، ومُستلَبٌ بالنموذج السياسي التأسيسي الأول، دولة النبوة والخلافة الراشدة، وهو كذلك متعدد بتعدد الاتجاهات السياسية والدينية في النموذج الأول، فشيعة الحاضر منجذبون إلى ماضيهم، وكذلك أهل السنة والجماعة، ولذلك نجد الأنظمة السياسية، وحتى الحركات السياسية الإسلامية، تحاول تنشيط المتخيل الذي يخدم مبتغاها فـ «عندما استولى الخميني على السلطة في إيران راح يُنَشِّط من جديد كل المتخيَّل الشيعي الخاص بسيادة الإمام وهيبته، باعتباره يجسد الذروة اللَّدنية العليا للشرعية والمشروعية. وهذا الحدث يبرهن بحد ذاته على أن التصورات المشكلة للمتخيَّل الإسلامي بشكل عام عن السيادة العليا والمشروعية، قد بقيت كامنة وجاهزة دائما للاستنفار والتنشيط. وهذا ما يفسر لنا أيضا سر الخطر الذي تهدد به الحركات الراهنة المدعوة إسلامية كل الأنظمة السياسية المعتبرة بأنها معلمنة أكثر مما يجب، وبالتالي فهي بعيدة عن المشروعية الإسلامية المرتبطة دائما في المتخيل الإسلامي المشترك بنموذج المدنية الأكبر (أي بالتجربة التأسيسية للنبي). لم يؤد إلغاء الخلافة من قبل أتاتورك عام 1924 إلى إلغاء هذا المتخيل القوي والمستمر (...).

نستنتج من كل ما سبق أن ذروة السيادة العليا تبقى مطلبا أساسيا في المتخيل الإسلامي المشترك[22].

4 ـ الأبعاد الرمزية في محددات العقل السياسي العربي

إن المحددات أو المفاتيح الثلاثة: «القبيلة، والغنيمة، والعقيدة» التي وظفها محمد عابد الجابري في قراءة التاريخ السياسي العربي، وفي معرفة آليات اشتغال عقله السياسي، لا يُنظر إليها في دلالاتها الحقيقية والأصلية، بل في أبعادها الرمزية، وخصوصا إذا اعتمدناها كآليات لقراءة الحاضر السياسي العربي عامة، والمغربي على وجه الخصوص، فهي حاضرة بقوة، ولكن بتجليات مغايرة، ومن تمظهرات هذه الأبعاد الرمزية حسب الجابري أن: «القبيلة قد تكون ما يرمز إلى العصبية للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو الموطن أو للثقافة أو للتاريخ، كما قد تكون رمزا للغنيمة أو تكون «الغنيمة» رمزا لها، سواء على مستوى مصلحة الفرد أو مصلحة الجماعة. كما يختلف المضمون الرمزي لـ «العقيدة» إذ يتسع أو يضيق باتساع أو ضيق «القبيلة الروحية» التي يجسدها. وفي جميع الحالات يبقى فعل الاعتقاد هو المهم وليس مضمونه»[23]. إن هذه المحددات الثلاثة هي بمثابة مفاهيم ومقولات أو قوالب تؤطر الفعل السياسي العربي قديمه وحديثه. إنها أشبه بـ «الدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر علماء التحليل النفسي ولكن مع هذا الفارق، وهو أن الأمر لا يتعلق بمعطيات سيكولوجية بل ببنية رمزية «مكانها» ليس العقل ولا الفهم ولا اللاشعور، بل مكانها في «المخيال

22 ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص: 136

23 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداه وتجلياته، المرجع السابق، ص: 52

الاجتماعي». إنها عبارة عن «لاشعور سياسي» يحرك المخيال الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد.»[24]

لقد حكمت هذه المحددات الثلاثة «القبيلة، الغنيمة، العقيدة» العقل السياسي العربي في الماضي، ومازالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر، وتتلخص في ثلاثة عوامل: العامل الاجتماعي، والعامل الاقتصادي، والعامل الإيديولوجي، وهي عوامل فاعلة في التجربة الحضارية في الإسلام، وقد سبق استنبطها الجابري في دراسته لفكر ابن خلدون، في كتابه «العصبية والدولة»، واعتبرها الأساس الذي يجب أن يقوم عليها «كل فهم أو تفسير أو «تنظير» للتاريخ العربي (...) إن ثمة ثلاثة عوامل أساسية يعتبرها ابن خلدون، مجتمعة متفاعلة، ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية في الإسلام، وهذه العوامل هي: عامل إيديولوجي، عامل اجتماعي، عامل اقتصادي.»[25]، وهي نفسها العوامل التي وظفها نيكولاس بولانتزاس، في بسط نظريته حول الدولة [26]، استنادا إلى المنظور الماركسي.

لقد سعى الفكر النهضوي العربي إلى إبعاد هذه المحددات الموروثة وتجاوزها واستبدالها بأخرى تنسجم مع روح العصر، لكن ذلك لم يتحقق بفعل عوامل كثيرة، منها الخارجية كالغزو الاستعماري، والداخلية كضعف الوعي والتعليم، وسيادة الفكر المحافظ، وعدم انخراط المجتمع في الحداثة...إلخ. فكانت النتيجة ما تعرضت له المجتمعات والدول العربية من «نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطغيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أن كنا نعتقد أننا تخلصنا منها إلى الأبد. وهكذا عادت العشائرية والطائفية والتطرف الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل. لقد عاد «المكبوت» ليجعل حاضرنا مشابها لماضينا ويجعل عصرنا الإيديولوجي النهضوي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا. فأصبحت «القبيلة» محركا للسياسة، وأصبح «الريع» جوهر الاقتصاد عندنا، وأصبحت «العقيدة»، إما ريعية تبريرية، وإما «خارجية» (نسبة إلى الخوارج)»[27].

عودة المكبوت السياسي يحيلنا على مفهوم اللاشعور السياسي الجمعي؛ إذ إن طبيعة النظام السياسي تتحدد من خلال طبيعة العلاقات التفاعلية بين المركب السياسي ـ الاجتماعي ومكوناته، فالبنيات الاجتماعية الذهنية والنفسية المؤثرة في نشاط الحكام، والمحددة لطبيعة تعاملهم معها تلعب دورا رئيسا في رسم ملامح النظام السياسي. ومن أشكال مخاطبة اللاشعور في الأنظمة العربية الإسلامية منذ بداية الدولة الإسلامية، التعالي بالسياسة بواسطة استثمار المقدس عن طريق «القذف بالمضمون السياسي للخطاب إلى غياهب «اللاشعور».

---

24 ـ نفسه، ص: 52

25 ـ محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، بيروت، 1994، ص: 254

26 ـ نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، مؤسسة التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2010

27 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداه وتجلياته، مرجع سابق، ص: 373 ـ 374.

غير أن ما يلقى به في اللاشعور (الفردي، أو الاجتماعي/ السياسي) لا يمحي ولا يندثر، بل لابد أن يعبر عن نفسه بصورة أو بأخرى، كما يؤكد ذلك التحليل النفسي»[28]. ومن نماذج ذلك أيضا المنظور الأسطوري إلى الزعيم الذي ساد في المجتمعات القديمة، والذي مازال مستمرا في أوساط المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ ذلك أن الأسطورة قابعة في اللاوعي الإنساني الجماعي، وتشكل مكونا بنائيا في الفكر الإنساني حسب لفي ستراوس، وهذا الفكر «يلعب دورا أساسيا في خلق التوازن السيكو اجتماعي لشرائح متعددة مكبوتة بفعل طبيعة النظام الاجتماعي والاقتصادي، تجد في الأسطورة عامة، وأسطرة الزعيم السياسي خاصة، ما يلبي احتياجاتها النفسية»[29].

يحدد الجابري وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» في المجتمع العربي القديم والمعاصر، في إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري؛ فـ «اللاشعور السياسي المؤسِّس للعقل السياسي العربي يجب أن لا يُنظر إليه فقط على أنه «الديني» و«العشائري» اللذان يوجهان من خلف الفعل السياسي، بل لابد من النظر إليه أيضا على أنه السياسي الذي يوجِّه من خلف التمذهب الديني والتعصب القبلي... فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائما على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، بل إن التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه»[30]، بهذا المفهوم فالظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، آراؤهم وطموحاتهم، بل إنما تجد دوافعها في اللاشعور السياسي الذي هو عبارة عن «بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطا لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة (...) وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة، رغم ما قد تتعرض له البنية الفوقية في المجتمع من تغييرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها (...) فالنعرة القبلية العشائرية، والتعصب الطائفي، والطموح إلى الحصول على مغانم ومصالح، ظواهر تبقى نشطة أو كامنة في كيان الجماعات، سواء كان أفرادها يعيشون في مجتمع إقطاعي أو رأسمالي أو اشتراكي.»[31]

يستند الجابري في طرحه هذا إلى الأدبيات الماركسية التي تقر بالترابط بين البنيات الفوقية والبنيات التحتية؛ فبالنسبة إلى الباحث ذي التوجه الماركسي ينبغي أن يكون البحث في الإيديولوجيا، وشروط تشكلها وتحولها، وآثارها على حركة المجتمعات، بحثا في العلاقة بين البنية التحتية، والبنية الفوقية (أو الأيديولوجية). والتمييز بين البنيتين ليس تمييزا بين مؤسسات، بل هو في الأساس تمييز بين وظائف. إن البنية التحتية في التفكير الماركسي هي أسلوب الإنتاج، ونظام العلاقات الاقتصادية التي توجد في مجتمع ما، وتتشكل البنية الفوقية للمجتمع من المؤسسات الاجتماعية، مثل الكنيسة، ونظام التعليم، وعالم الفن، والنظام القانوني، وبنيات

28 ـ نفسه، ص: 353

29 ـ محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس المدنس، دار سراس للنشر، تونس، 1992، ص: 175

30 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص: 14

31 ـ نفسه، ص: 13

السلطة السياسية، والأدوار الاجتماعية، والطقوس وطبيعة الدولة، والعلاقة بين البنيتين هي علاقة تفاعلية بغض النظر عن اختلافات الماركسيين حولها.

5 ـ التراث الديني وصناعة الطوبى السياسية

إن الذهنية العربية الإسلامية مستلَبة بالتراث، يحضر في خطابها وسلوكها بشكل ضمني أو صريح، بل إنه الموجه العام للأفكار والأفعال والمواقف، وقد أولى الباحث **حسن حنفي** أهمية كبيرة في كتاباته القيمة لمجمل التجليات الفكرية والنفسية للتراث، باعتباره المخزون النفسي لغالبية المجتمع، والأساس النظري لأبنية الواقع: «إن التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير. فالتراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى وطواه النسيان، ولا يُزار إلا في المتاحف، ولا ينقِّب عنه إلا علماء الآثار، بل هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسية. مازال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجِّها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية إما بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك الإنسان فيه إلا مداحا، أو بالارتكان إلى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني».[32]

يرى الدكتور حسن حنفي أن مختلف مواقف الجمهور أو العامة وسلوكياتهم وطريقة نظرتهم إلى الوجود، سنجد لها جذورا في التراث الديني، في الفقه والأصول والتصوف وغيرها من علوم الديــن، «فنحن نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر الموروث من أهل السلف، وتفَسر هزيمتنا بأنه «لا يغني حذر من قدر» (...) كما أننا نلحق عقولنا بالنصوص، ونقع في التأويلات، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع باعتباره مصدرا للنص، (...) ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خانعين، ضعفاء أو خائفين ثم ننتقي من التراث ما يدعم هذا الوضع. (...) كما أننا نسلك طبقا للتصور الهرمي للعالم الذي ورثناه من الفارابي خاصة، في تصور مجتمعنا ومؤسساته التي يقوم كل منها على الرئيس الذي هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكامل والمقدس والمعبود، ثم تقل مراتب الشرف والكمال حتى نصل إلى المرؤوسين الذين عليهم، إما الطاعة والولاء وإما السجن والعقاب.»[33]. التراث إذن، مازال فعالية حية في وجدان المجتمع الإسلامي المعاصر، يؤثر فيه بشكل مباشر أو غير مباشر. لذا تنتصب مسألة تحليل وإعادة قراءة التراث باعتبارها ضرورة واقعية وحتمية [34]؛ لأن إعادة قراءة التراث هو في الوقت نفسه تحليل لعقليتنا المعاصرة، بوصفه مكونا أساسيا في تشكلها.

---

32 ـ حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، بيروت، 1992، ص ص: 15 - 16

33 ـ حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص: 16

34 ـ تعكس مؤلفات الباحث حسن حنفي هذا الهم الفكري، المتمثل في إعادة قراءة التراث بطريقة مغايرة، من أجل الخروج من وضعية التخلف التي يعيشها العالم العربي والإسلامي، باعتباره وضعية تمتاح جذورها من التراث بكل تجلياته، وخصوصا مكون الدين، الذي يعد عنصرا مركزيا في صياغة العقل العربي الإسلامي في الماضي والحاضر، وفي كتابه «من العقيدة إلى الثورة» يفكك حسن حنفي بنفَس ثوري هذا التراث، معتبرا «العقيدة هي التراث والثورة هي التجديد. العقيدة هي إيمان الناس وروحهم والثورة مطلب عصرهم، والسؤال هو: كيف يتم نقل الأمة على نحو طبيعي من الماضي إلى الحاضر؟ كيف تعود إلى التوحيد فاعليته في قلوب الناس ليعود نظاما سياسيا لمجتمعاتهم؟ كيف تصبح العقيدة باعثا ثوريا عند الجماهير وأساسا نظريا لفهمهم للعالم؟». حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (1)، المقدمات النظرية، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988، ص: 39

على سبيل التمثيل يُعتبر الحقل الديني النواة الصلبة التي تنجذب نحوها مختلف مكونات النسق السياسي المغربي؛ فمنه يمتاح النظام السياسي شرعيته الدينية والدنيوية، ويكاد الدين يهيمن على المرجعيات الأخرى التي يستند إليها. إن الدين أمر من أمور المَلِك، بصفته «أمير المؤمنين، وحامي حمى الملة والدين» كما جاء في مختلف دساتير المملكة المغربية، والمشرع يقدم الإسلام بمفهوم علماني، باعتباره ينضوي تحت الدولة ويخضع لها ويخدمها، فتوظيف الدين استراتيجية كبرى ينهجها النظام[35]، وتفعيلها وأجرأتها يتم وفق آليات متعددة تشتغل منسجمة لتحقيق هذه الاستراتيجية، ومن هذه الآليات: النسب الديني الشريف، والبيعة، وإمارة المؤمنين، والإشراف على الشأن الديني والمؤسسات الدينية، ودعم الطرق الصوفية، ومواجهة المذاهب الدينية الدخيلة والحركات الإسلامية المعارضة، وإدماج المعتدلة منها ... وغيرها من الآليات الإيديولوجية التي تضع الموروث الديني في خدمة المشروعية السياسية، ولا يدخل الدين مجالا إلا أحاطه بهالة من المهابة والإعلاء والتقديس، أكثر من غيره من المرجعيات الإيديولوجية التي تستند إليها الأنساق السياسية.

يرى الباحث **محمد نبيل ملين**، في بحثه في الجذور الدينية والسياسية للدولة المخزنية في المغرب، أن خطاب الشرعنة الذي يضعه السلطان الشريف والنخب المرتبطة به، يستدعي شبكة من التمثيلات الأسطورية والتاريخية، المستمدة أساسا من الثقافة الإسلامية، والتي تعكس بعض التجارب التاريخية والثقافية التي مرت بها الأمم الإسلامية، كما أنها تعكس تطلعات النخب السياسية - الدينية. وتندرج هذه التمثيلات «في تصوّر غائي [téléologique] قادر على التأثير بذاته على الأشخاص والأشياء، وهكذا كان خطاب الشرعنة السلطاني يهدف إلى أن يكون في نفس الوقت أداة تنظيم ودمج، حيث يستطيع أعضاء النخبة، ولاسيما الفقهاء والصلحاء أن يستوعبوه ويتقبلوه بسهولة نسبية؛ لأنه يوافق بشكل عام ثقافتهم وتمثيلاتهم، مما يسهل نشره بين عامة الناس عن وعي أو غير وعي»[36]. ولتحقيق هذا الغرض، يرى ملين أنه كان لابد من إنتاج ترسانة من المفاهيم والرموز والصور التي تجعل من المشروع السلطاني وريث القرون الإسلامية الأولى، أو ما يصطلح عليه بعهد السلف الصالح، الذي يعدّ في المخيال الإسلامي خير العهود على الإطلاق.

تعد «العقيدة» إحدى محددات العقل السياسي العربي، قديمه وحديثه، كما هو جلي عند الدكتور **محمد عابد الجابري** في كتابه «العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته»، وهو لا يقصد بالعقيدة مضمونا معينا، سواء كان على شكل دين موحى به أو على صورة إيديولوجيا يشيِّد العقل صرحها، وإنما يقصد «مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب. إن موضوعنا هنا هو العقل السياسي، والعقل السياسي يقوم، كما هو معروف منذ أرسطو، على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل «عقل جماعة» إنه المنطق الذي يحركها كجماعة. ومعروف أن منطق الجماعة يتأسس لا على مقاييس معرفية بل على رموز خيالية تؤسس الاعتقاد

35 ـ يعتبر توظيف الدين أو المقدس أبرز الاستراتيجيات الخطابية التي تمد الفاعل السياسي بالسلطة الكاريزمية وبرأسمال رمزي يوطد شرعيته، كما تمد خطابه أيضا بالسلطة وبالقوة التوجيهية الرمزية، بالخصوص في المجتمعات الثيوقراطية، التي حاولت فيها الذات السياسية منذ القدم تأسيس تعاليها الرمزي والسياسي. هند عروب، مقاربة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي، منشورات دار الأمان، الطبعة الأولى، الرباط، 2009، ص: 250

36 ـ محمد نبيل ملين، السلطان الشريف: الجذور الدينية والسياسية للدولة المخزنية في المغرب، ترجمة عبد الحق الزموري وعادل بن عبد الله، منشورات جامعة محمد الخامس، السويسي، الرباط، 2013، ص: 65

والإيمان.»[37]. وفي دراسته لفكر ابن خلدون، أقر الجابري بأن «جميع الدول التي أقامها سكان هذه المناطق، وهم «أعرق من البداوة»، كانت تعتمد على دعوة دينية معينة، أو على الأقل كانت تستثر بستارها. (المرابطون والموحدون والحفصيون ومن قبلهم العبيديون في الغرب الإسلامي، ودول الشيعة ورد الفعل السني، السلاجقة والأتراك في المشرق). إن ابن خلدون يقرر إذن، وبكامل الوضوح، أن الدين كان شرطا ضروريا لقيام دولة «العرب»»[38]. ولكن هذا الشرط ليس كافيا في نظره، إذ لابد من عاملين أساسيين أيضا هما: العامل الاجتماعي «العصبية»، والعامل الاقتصادي، وهي عوامل تشكل مجتمعة ما سماه ابن خلدون «طبائع العمران».

إن المقدس «أو العقيدة» باعتباره أداة لتأطير المجتمع وصهره بلحمة روحية سماوية داخل ما يشبه «القبيلة الروحية»، كفيل بضمان استمرار سلطة تمتاح مختلف أسس شرعيتها من الحقل الديني. والمشروعية الدينية العقدية تعتمد «على الرمز والتشبيه والمماثلة، وليس على المبادئ والاستدلال والمحاكمة العقلية. والإيديولوجيات كالعقائد تعتمد «البيان» وقلما تعتمد البرهان.»[39] ومن هنا تتضح مدى قوة ومتانة المشروعية الدينية، لكون المجتمع يتعلق برموز السلطة روحيا، شعوريا ولاشعوريا، بل ومستعد لأن يضحي بحياته من أجلها، كما يستعد للتضحية بحياته من أجل المعتقد. إن المماهاة بين السلطة والمعتقد تجعل المجتمع يعتبرها شيئا واحدا، وجهان لعملة واحدة، وهنا مكمن الخطورة، حينما يتم تحويل السياسة، باعتبارها مجالا نسبيا إلى اعتقاد قطعي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

يؤكد **محمد أركون** هذا التعالق بين الديني والسياسي في النسق السياسي العربي قديمه وحديثه؛ وذلك في معرض إجابته عن سؤال «كيف تتمفصل ذروتا السيادة الروحية العليا والسلطة السياسية في الإسلام؟، وهو استنتاج متأسس على بحث عميق في تشكل الدولة في الإسلام، والتي ارتبط فيها السياسي بشكل وثيق بـ«الخطاب اللاهوتي». فـ «من الناحية الواقعية العملية نجد أن الصراع على الهيمنة هو الذي تحَكَّم باقتناص السلطة السياسية وممارستها. ولكن الخطاب اللاهوتي ـ القانوني قد تمدد وتوسع حتى أصبح عبارة عن دائرة مستقلة ذاتيا، وذات قدرة كبيرة على خلع التقديس والتعالي على مؤسسات الدولة التي أقامها الأمويون في دمشق ما بين (661 م ـ 750 م)، ثم العباسيون في بغـداد (ما بين 750 م ـ 1258 م). وقد قدمت هذه الدائرة اللاهوتية ـ القانونية التي رعاها العلماء من رجال الدين ترسانة كاملة من المفاهيم والمجريات الخاصة بخلع الشرعية والمشروعية. ونلاحظ اليوم أن الحركات الإسلامية تستعيد هذه الترسانة من جديد لكي تصوغ شعاراتها التعبوية وتهاجم السلطات والأنظمة القائمة.»[40].

---

37 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداه وتجلياته، المرجع السابق، ص: 50

38 ـ محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، بيروت، 1994، ص: 256

39 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداه وتجلياته، المرجع السابق، ص: 51

40 ـ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص: 134

وظيفة الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة شبيهة بوظيفة الفرق الكلامية والسياسية في العهدين الأموي والعباسي، وهذه الحركات الإسلامية توظف خطابا دينيا في مواجهة أنظمة تؤسس لمشروعيتها بواسطة آليات دينية محضة، وتربط السلطة بما هو إلهي كما يبين أركون في قوله أن: «المسألة الأكثر صعوبة بالنسبة إلى التاريخ الحديث تتعلق بتلك الصيرورة الاجتماعية الثقافية، التي قادت الوعي الجماعي لتصور السلطة وممارستها في المجتمعات القبلية المجزَّأة، إلى تصور آخر يتجاوز القبلية، بل ويتجاوز التاريخ؛ لأنه يربط كل سلطة سياسية بذروة ما هو إلهي. والواقع أن كلتي النظريتين قد تواجدتا معا وتداخلتا وَعَدَت إحداهما الأخرى زمنا طويلا.»[41].

إن بروز الحركات الإسلامية في الساحة السياسية، وقدرة خطابها على النفاذ إلى الأوساط الاجتماعية، مسألة تُضايق النظام الرسمي على مستوى شرعيته الدينية، وتكبح من توجهه التدريجي نحو الحداثة السياسية؛ فـ«ظهور التيار الإسلامي ونجاحه في فرض نفسه كفاعل له وزنه على الساحة السياسية، كان له أكبر الأثر في إعطاء دفعة إلى الأمام لوثيرة البحث في موضوع الإرث التراثي، واستغلال أساليب وتقنيات جديدة في سير مقومات الخطاب السياسي، فقد انتقلنا من مرحلة صياغة مشروع سلفي تقليدي إلى مرحلة إنتاج واستعمال التراث، وهي نقلة كان من نتائجها توسيع المجال القدسي، الذي أضحى مجالا من دون حدود.»[42] وشرعية هذا المجال ووظيفته تقف فعاليتها على الوعي أو اللاوعي الاجتماعي، فالمجتمع كما رأينا هو المحدد لطبيعة المشروعية التي يكرسها النظام، مادام هذا الأخير يبحث لنفسه عن سبل البقاء والاستمرارية، لا عن سبل التغيير والتطوير.

لقد عمل مجموعة من الدارسين السوسيولوجيين الفرنسيين على دراسة العلاقة التي تربط النظام المغربي بالدين، ويعد **جاك بيرك** Jacques Berque [43] أبرز هؤلاء، والذي أنتج تحليلا مهما مركِّزا على البنيات الاجتماعية المغربية، وعلاقتها بالإسلام باعتباره أداة بنيوية في المجتمع المغربي. فقد ذهب إلى كون أساس السلطة السياسية والدينية في المغرب لا ترتكز على القوة العسكرية فحسب، ولكن أيضا على نوع من المشروعية السياسية المتأسسة على المقدس بأشكاله المختلفة، فإذا كان المرابطون ارتكزوا على الزوايا، فإن الموحدين اعتمدوا على المهدوية، والسعديين والعلويين ارتكزوا على الصبغة «الشريفية» للسلاطين؛ أي إنهم انحدروا من سلالة النبي، وعبر التاريخ المغربي لا يتصور حكم المغرب الأقصى من دون استلهام عناصر القداسة الدينية.

41 ـ نفسه، ص: 134

42 ـ محمد الطوزي، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي، خالد شكراوي، نشر إلفنك، مطبعة النجاح الجديدة، مارس 2001، ص ص: 67 - 68

- 43 Jacques Berque ; Ulémas ،fondateurs du Maghreb aux 17 siècle, Sind Bad, Paris, 1983, p: 37

6 ـ استدعاء السلطة الرعوية الرمزية

السلطة الرعوية على سبيل التمثيل، من الرموز الموظفة في النسق السياسي المغربي، فانطلاقا من مقارنة **ميشيل فوكو** بين «السلطة الرعوية» في الشرق القديم، والفكر السياسي عند اليونان، في إطار نقد العقل السياسي والحفر في مفهوم الراعي والرعية، يستنتج **محمد عابد الجابري** في سياق حفرياته بدوره في العقل السياسي العربي، أن التصور الذي يجعل من الرئيس «راعيا» يرعى الغنم ليس من التصورات السياسية الشائعة في الفكر اليوناني والروماني. «هذا في حين أننا نجد هذا التصور شائعا بكثرة في حضارات الشرق القديم، في مصر وآشور وفلسطين. ففرعون مثلا كان يعتبر راعيا: كان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تتويجه ... ولم يكـــن لقب «الراعي» خاصا بالملوك وحدهم، بل لقد كان يطلق كذلك على الإله: لقد كان البابليون يعتبرون إلههم راعيا يقود الناس إلى المرعى ويتولى إطعامهم (...) الراعي في الفكر الشرقي القديم يمارس سلطته على «قطيع»، على رعية، وليس على الأرض كما في الفكر اليوناني (...). الآلهة في الفكر اليوناني تملك الأرض ومن خلالها وبواسطتها تتصرف في أقدار الناس. أما في الفكر الشرقي القديم، فالإله يملك العباد وقد يعطيهم الأرض، وقد يعدهم بها (أرض الميعاد عند بني إسرئيل)»[44]. إن الراعي في الفكر الشرقي، والعربي جزء منه، يدَّعي ضمان الخلاص للرعية، والجامع لشملها، فوجود القطيع كمجموعة واحدة مرهون بالحضور المباشر للراعي وبعمله المباشر كذلك، وما أن يختفي الراعي حتى يتشتت شمل القطيع/ الرعية.

إن هذه الاستعارة الرعوية عند بعض الباحثين «كما تمثلها العرب والمسلمون ليست إلا مراكمة للتخيل السياسي البشري في الحضارات التي سبقت الإسلام»[45]. حيث السماء مصدر الشرعية الأوحد والأسمى، فيتجسم الحاكم في جسد الإله ليغـــدو «الحاكم / الشمس» راعيا بتفويض إلهي كما الأنبياء اصطفوا لرعاية المؤمنين، وكسب أغلبهم قوته من رعي الشياه. إذن فقداسة العمل الرعوي أسقطت على السلطة السياسية في الأنظمة التي تتبنى هذا المنطق.[46]

يستنتج **ميشيل فوكو** انطلاقا من دراسته للمجتمع اليهودي، بوصفه أنموذجا للمجتمع الشرقي، أن السلطة الرعوية قد انتشرت انتشارا واسعا في القرون الوسطى والعصر الحديث في أوروبا، بالمنظور الشرقي السابق ذكره، وليس بالمفهوم اليوناني. فالسلطة «قامت وتقوم في المجتمع الأوروبي على تقنية غريبة قوامها معاملة الأغلبية الساحقة من الناس بوصفهم قطيعا يقوده رهط من الرعاة، مما يشكل قطيعة تامة مع «المدينة اليونانية»»[47]. يعمم الجابري هذا الاستنتاج على مختلف الديمقراطيات الغربية المعاصرة؛ إذ تخفي

44 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص: 40

45 ـ محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس المدنس، مرجع سابق، ص: 71

46 ـ هند عروب، مقاربة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي، المرجع السابق، ص: 46

47 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص: 42

من وراء مظاهرها البراقة «تقنية غريبة» في ممارسة السلطة، قوامها حفنة من الرعاة تقود الأغلبية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطيع.

العودة إلى الفكر السياسي الشرقي واليوناني والأوروبي والعربي مسألة ضرورية لفهم الحاضر؛ فمختلف الأنساق السياسية الحديثة والمعاصرة تملك امتدادا لها في الماضي، وحتى تصنيفات الفكر شرقي/ غربي تنمحي أمام التاريخ الحافل بالتبادل والتمازج بين الأنساق السياسية والاجتماعية والثقافية. إن حال الأوطان العربية قديما وحديثا، باعتبارها مجتمعات شرقية في غير ما حاجة إلى مثل هذا «الحفر»، فـ: «واقع السلطة عندنا، مظهرا وجوهرا، يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها. يكفي إذن أن نشير، في المقابل، إلى أننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، أن «الرعية» تعني في اللغة العربية نفسها: الماشية، القطيع من الأكباش والنعاج. وقليلا ما ننتبه إلى أن «الراعي» عندنا، الواحد الأحد، كثيرا ما يعتبر تعدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدد الآلهة. وبالتالي: فكمـــا أن «الشرك» في ميدان الدين غير مقبول ولا معقول، فكذلك ينظر الحاكم إلى «المشاركة» في الحكم: إنها مازالت عندنا كفرا وإلحادا في السياسية على الرغم من شعار «التعددية» الذي يلوَّح به هنا وهناك. إن التعددية لا قيمة لها إذا لم تكن مؤسسة على المقاسمة، مقاسمة السلطة وتداولها.»[48]

مفهوم «الراعي والرعية» حاضر بقوة في الخطاب السياسي العربي والإسلامي حضورا جليا، والمفارقة أن المضمون الذي كرسته الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية من خلال هذا المفهوم، ليس هو المضمون الإسلامي الذي يقره الحديث النبوي «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، بل إنه «المضمون الموروث من الفكر الشرقي القديم الذي يقوم، كما رأينا، على المماثلة بين الإله والطاغية المستبد: بين راعي الكون وراعي «قطيع» من البشر، وهذا يتنافى تماما مع التصور الإسلامي الحقيقي، سواء في ميدان العلاقة بين الإلهي والبشري، حيث لا مجال للمطابقة ولا للموازاة ولا للمماثلة، وإنما قطيعة تامة (ليس كمثله شيء)، أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. إن الله في الإسلام هو «رب العالمين»، رب البشر جميعا، وليس راعيا لشعب مختار.»[49] والحديث النبوي المذكور آنفا يقطع مع مفهوم الراعي والرعية في الفكر الشرقي القديم، الفرعوني والبابلي، والعبراني ثم الفارسي، ويعطي مضمونا جديدا للرعاية، وهي حفظ الأمانة وإقرار المسؤولية، وهي موزعة على جميع أفراد المجتمع كل حسب وظيفته.

إن تَلَقِّي المجتمعات التقليدية للسلطة يتم عبر منظومة رمزية، تجسدها مفاهيم الرعاية والشرف والعناية الربانية والأسطرة، والمجتمع المغربي يستبطن هذا التمثل تجاه الحاكم، فينظر إليه باعتباره شخصا شريفا ومباركا، انطلاقا من نسبه الشريف وإمارة المؤمنين. هذا المخيال الاجتماعي حول السلطان يفرض ذاته على أذهان الناس ولا وعيهم، رغم ما شهدته الحياة المعاصرة من عقلنة وتحديث شملا مختلف مناحي الحياة.

48 ـ نفسه، ص: 42 ـ 43.

49 ـ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص ص: 366، 367

ومن مظاهر هذه الهالة الرمزية في المخيال الاجتماعي التي تنتج عن مقولتي «البركة والشريفية» الإيمان الشعبي بالحماية والرعاية الإلهية التي تحف الحاكم، ونستحضر هنا القصة المشهورة التي نسجها مخيال المغاربة حول رؤية الملك محمد الخامس على القمر، والكرامات التي تبدت في نجاة الملك الحسن الثاني من الانقلابين بطريقة شبيهــة بـ «المعجزة».

7 ـ تنشيط المقدس في الطقوس السياسية

المشروعية الدينية للسلطة السياسية هي إحدى ركائز المستوى الرمزي للنسق السياسي المغربي، والملك بصفته أمير المؤمنين، يتربع في مرتبة «المنتج الأول والحصري للرمزية»[50]. وتتجلى هذه الرموز الدينية في العديد من الطقوس المكثفة بالدلالات التاريخية ذات الأبعاد الرمزية، ومنها البيعة، وما تتضمنه من مراسيم حافلة بالعلامات، علاوة على طقس أضحية العيد الذي يحمل دلالة الافتداء الجماعي، وغيرها من الطقوس الرمزية التي تخاطب لاشعور المجتمع، وتكرس طابع القدسية المحاطة بالسلطان.

إن كل حديث عن المشروعية هو حديث عن مجال تسعى السلطة السياسية إلى احتكاره وإحاطته بهالة من القدسية، وجعله من المسلمات لضمان استقرار السلطة واستمرارها في الزمن. ويتحقق ذلك كلما كان مصدر المشروعية مفارقا عُلويا، لذلك تنتعش المشروعيات الدينية أكثر من غيرها، لما تمنحه لمحتكرها من هيمنة وتغلغل في الضمير الجمعي. إنها تَعتبر الخضوع لسلطة الحاكم التزاما دينيا أكثر مما هو ضرورة سياسية، وتتجاوز المجتمع المدني لتستمد عناصرها ومقوماتها من قوى مفارقة للإنسان والمجتمع. وقد سبق **ابن خلدون** إلى ضم مفهوم الدين إلى مفهومي العصبية والمُلك، في مقاربته لتطور مسارات العمران، فـ: «العرب لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين»[51]. وفي نهاية المطاف، فالمجتمع هو الذي يخلق الرموز ويختزنها في لا وعيه بإيعاز من طرف الباحث عن امتلاك السلطة وضمان ديمومتها.

بناء عليه، فالمقدس وليد المجتمع، وهي الفكرة التي يؤكدها **بيير بورديو** حين يقول: «فالمجتمع هو الذي يملك القدرة على إضفاء الطابع القدسي على الأشياء، فينزع عنها افتعالها وجوازها وتفاهتها... إن كل قدسي ديني يجد اكتماله في الدنيوي»[52]. وهذا ما تؤكده مباحث في السوسيولوجيا والسيكولوجيا والأنثروبولوجيا، والمفاهيم التي تناولناها آنفا ـ اللاشعور السياسي الجمعي، والمخيال الاجتماعي ـ تؤطر بعض الزوايا المعرفية لهذا المسألة.

---

50 - Mohamed Tozy ; Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico – religieux Au Maroc, A.A.N. 19, 79, P: 220

51 ـ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 2001، ص: 140

52 ـ بيير بورديو، الرمز والسلطة، ص: 28

إن النظام السياسي المغربي إيديولوجي بامتياز؛ إذ رغم الوجه الحداثي الذي يظهر به على المستويين القانوني والمؤسساتي، فإنه في العمق يشتغل وفق آليات تقليدية تمتاح من مرجعيات تراثية، وفقهية، وتاريخية ضاربة في القدم. وتجد هذه المنظومات الرمزية تغلغلا واسعا في مخيال المجتمع المغربي؛ فهذا الأخير بحكم بنيته الذهنية التراثية والروحية، لا «يعترف إلا بالمشروعية التقليدوية، والتي تفصل وسائل الشرعنة السياسية عن سياقها العقلاني لتشحنها بحمولات تقليدية/ دينية (...)، حيث يشعر الرعايا أنهم محظوظون، فمن يحكمهم «مفوض إلهي» ترعاه العناية السماوية، وبالتالي فإن هذه العناية سترعاهم بدورهم. وتستقر هذه الصورة في «اللاشعور» كأفضل مكان يمكن أن يُقَعِّد ويشرح تصرفات «الشعور»؛ فاللاشعور يلعب دورا رئيسا/ نافذا في ترسيخ الإيديولوجيا.»[53]

إن أسس الشرعية التقليدية التي يخلقها النظام المغربي كجميع الأنظمة المستندة إلى الدين والتراث والتقاليد، تتغذى من ثقافة المجتمع وتاريخه ورمزياته؛ فلا يمكن التجذير لنمط من الشرعية إذا لم تتوفر تربة خصبة لذلك، والأمر شبيه بما يجب أن يتوفر لكي تكتمل عملية «السحر» وتؤتي فعاليتها في المسحور. وهنا نسوق مثالا **لليفي ستراوس** في «الأنثروبولوجيا البنيوية»، حيث يرى أن «نجوع السحر ينطوي في الوقت نفسه على الاعتقاد بالسحر وظهوره بثلاثة مظاهر متممة: اعتقاد الساحر بنجوع تقنياته، ثم اعتقاد المريض الذي يعالجه أو الضحية التي يعذبها الساحر نفسه، وأخيرا ثقة الرأي الجماعي ومقتضياته التي تشكل نوعا من حقل جاذبية تتحد داخله علاقات الساحر بالذين يسحرهم وتحتل مكانها فيها»[54]. ولا غرابة في أن نجد بعض القواسم المشتركة بين ملامح الشرعية التقليدية التي تتأسس على القداسة والبركة والشرف، وعملية السحر، وكلها عمليات تشتغل بالرموز وتؤثر بطريقة لاعقلانية.

إن الحاجة النفسية إلى القيادة تماثلها حاجة نفسية أخرى نحو الانقياد، خاصة لدى الجماهير التي يحكمها المخيال واللاشعور والتقليد، والأخطر من ذلك أن المجتمع «الرعية»، المُشَكَّل من أفراد مقهورين، حسب **مصطفى حجازي**، تنشأ في لا وعيهم رغبة في الذوبان في عالم المتسلط، بالتقرب من أسلوبه الحياتي، وتبني قيمه ومثله العليا. فيحدث التماهي بالمتسلط بإعادة إنتاج سلوكه؛ إذ «يقوم الإنسان المقهور، في عملية التماهي بأحكام المتسلط، باجتياف عدوانيته وتوجيهها إلى الذات على شكل مشاعر ذنب ودونية وتبخيس للقيمة الذاتية. إنه ينخرط في عملية الحط من قيمته، وقيمة الجماعة الأصلية التي ينتمي إليها. وبقدر ما يذهب بعيدا في هذا الاتجاه، فإنه يعلي من شأن المتسلط ويبالغ في اعتباره وفي تثمين كل ما يمت إليه بصلة (...) تبدو الهوة ساحقة بين المتسلط والإنسان المقهور. وبالتالي فمن حق الأول أن يسود نظرا لتفوقه. توجه كل القيم الإيجابية (القوة والمنعة والتفوق) إلى المتسلط، وكل القيم السلبية إلى الإنسان المقهور، ويبدو أن لا أمل في الخلاص من هذا المأزق الوجودي إلا الاقتراب ما أمكن من المتسلط (...). يحاول المتسلط تضخيم

53 - هند عروب، مقاربة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي، مرجع سابق، ص ص: 21 - 22

54 - كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1977، ص ص: 200 - 201

أهميته الذاتية وتفخيم عالمه وانتماءاته وأدواته. إنه ينخرط في عملية استعراض لقدراته على كل صعيد (قوته، إمكاناته، بطشه، تقنياته)، بشكل يبهر الإنسان المقهور.»[55]

لقد نبه **عبد الله العروي** في مؤلفه «العرب والفكر التاريخي»، إلى سيطرة الفكر التقليدي على البنيات الاجتماعية والسياسية والثقافية في الأوطان العربية، وذلك بالموازاة مع ما تشهده بعض البنيات المادية السطحية من أوجه التحديث، لكن البنية العميقة، الوعي واللاوعي، تشهد سيطرة مطلقة للموروث والتقليد، وهي وضعية تتوافق مع بنية الدولة العربية، فـ: «إذا سيطر الفكر التقليدي على مجتمع ما، فإن صراع الفئات الاجتماعية يركزه؛ لأن المصلحة تدفع إلى استعمال هذا المنهج بالذات. فالعمل السياسي في هذه الظروف لا يُعين على التقدم بل يعمق مراكز التقليد.»[56]، والمجتمع المغربي لا يخرج عن هذا المسار؛ إذ «إن الفكر التقليدي، المخالف في منهجه ومفترضاته للفكر الحديث، يعتبر نفسه ويعتبره المجتمع المغربي، المعبر الأمين على تجربته التاريخية، لذا يجد صداه عند جميع الفئات.»[57]، ومن مظاهر هذا الوجود التقليدي في الدولة والمجتمع، هذا الصعود المتنامي للحركات الإسلامية الماضوية، وانحسار الفكر الإسلامي الاجتهادي المستنير، وعودة العصبيات العشائرية والطائفية والمذهبية إلى المسرح الاجتماعي والسياسي، وتكريس الأنظمة السياسية لهذا النهج التقليدي، باعتمادها على استراتيجية الاحتماء بالمقدس وبالتقاليد السياسية الموروثة.

يشكل الإسلام بمختلف حمولاته التاريخية الحقل المهيكل للمخيال الرمزي للمجتمع المغربي، ما يفسر سعي مختلف الفاعلين السياسيين إلى امتلاكه واحتكار رموزه. فالتاريخ السياسي المغربي منذ تأسيس دولة الأدارسة إلى الآن، حافل بالممارسات والخطابات السياسية الرسمية التي تتخذ الحقل الديني آلية لإنتاج السلطة، «فعلى امتداد اثني عشر قرنا، لم يعرف المغرب تغييرا على مستوى شكل النظام وأسس مرجعية السلطة ولا القدرة على التشكيك في أحقية الإمام في ممارستها، بل وظلت الثقافة السياسية المغربية محكومة بمرجعية القداسة»[58]. لقد ظل الخطاب الإيديولوجي للدولة متمركزا حول الربط بين الملكية والدين الإسلامي، وجعلهما رمزي الوحدة المغربية إلى جانب الوحدة الوطنية. وهذا الترابط لطالما رسخته الدساتير المغربية منذ دستور 1962، ليتم بذلك مأسسة وترسيم آليات سياسية تقليدية إلى جوار مقتضيات سياسية حديثة، في إطار مرجعي يجمع بين عناصر متنافرة.

---

55 ـ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الطبعة التاسعة، الدار البيضاء، بيروت، 2005، ص ص: 127 - 128

56 ـ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 2006، ص: 42

57 ـ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

58 ـ محمد لكموش، الدين والسياسة في المغرب، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2013، ص: 8

8 ـ النسق التراثي الصوفي وإنتاج مرجعية السلطة السياسية

لقد قام الباحث **عبد الله حمودي** بدراسة عميقة لبنية السلطة في الثقافة العربية عامة والمغربية على وجه الخصوص من خلال تتبعه لشواهد تاريخية ووقائع اجتماعية وسياسية متفرقة، منتهيا إلى اعتبار استراتيجية «الشيخ والمريد» المتأصلة في مجال التصوف، مؤطِّرة لكثير من علاقات الهيمنة والخضوع في النسقين السياسي والاجتماعي، مبرزا أن «التقرب والخدمة والهبة» تعد من الوسائل الناجعة لإنتاج السلطة والاستفادة من خيراتها الرمزية والمادية، وهي النتيجة ذاتها التي خلص إليها **عبد الله العروي** في دراسته للأصول الاجتماعية والثقافية للدولة المغربية قبيل الحماية، حيث اعتبر أنه «لا يمكن لأي مؤسسة جديدة أن تتشكل خارج السياق الصوفي، على اعتبار أن الزوايا اخترقت المجتمع المغربي عموديا وأفقيا.»[59]

إن النسق السياسي المبني على التراث عامة والتراث الديني بوجه الخصوص يعيد إنتاج بنية سلطوية تقليدية تتأسس على ثنائية «الشيخ والمريد »، وتسري هذه الثنائية على سائر المؤسسات الإدارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومثال ذلك الأحزاب، فرؤساؤها يحرصون على الظهور بمظهر الشيخ والزعيم لدى فئات عريضة من المنتمين والمتعاطفين مع الحزب، وهذا ما تؤكده أطروحة «الشيخ والمريد» عند عبد الله حمودي، وأطروحة «الزاوية والحزب» **لنور الدين الزاهي**، حيث لم تستطع الأحزاب السياسية المغربية عامة، التحرر مما «رسخته الزوايا طيلة قرون عديدة من قيم (الشرف والبركة). وسلوكيات (ما يمكن نعته بتقديس الاحترام سواء داخل العلاقات الاجتماعية أو داخل بناها)»[60]. إن هذا الترابط بين الحزب والدين يشبه ما وصف به نور الدين الزاهي الأحزاب الوطنية زمن الاستعمار معتبرا أن «الحزب السياسي لا يخرج عن الإطار الذي حدد به النص القرآني الحزب والتحزب عبر اعتباره امتدادا تشاركيا لالتقاء القلوب وتوحدها حول الله. لذلك فما نستنتجه هو أنه في مجتمع مماثل لمجتمعنا- حيث يحضر الدين كمتغيرة مسيطرة - فإن الحقل السياسي لا يمكنه أن يكون حقلا منتجا للأطر السياسية. نظرا لأن الإمكانية التي يتيحها هي إنتاج الزعيم الموحد والعضو التابع، فخضوع الحقل السياسي للحقل الديني لا يتيح إمكانية إنتاج رجل السياسة بالمعنى الفيبيري. كما لا يتيح إمكانية التنافس العلني والحر على السلطة السياسية. إنه حقل لا يوفر سوى شروط بروز الموحد الدنيوي. أي الزعيم بكل ما يرافقه من طقوس الطاعة والزعامة.»[61]

يمتاح السلطان المغربي شرعيته، حسب **عبد الله حمودي**، من ثلاثة أسس، وهي: المجد الذي تمنحه إياه ألقابه العائلية والتاريخية، والشرعية التي تضفيها عليه البيعة، وصورة الملك/الحَكَم، وهي صورة تأتي لتعضيد نظرية العلاقة المباشرة بينه وبين الشعب. وتعد آلية التحكيم بين القبائل المتصارعة من الأدوار الرئيسة التي

---

59 - Abdallah Laroui, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912, Centre Culturel Arabe, Edition 2, Maroc, 2001, P: 301

60 ـ نور الدين الزاهي، الزاوية والحزب، الإسلام والسياسة في المجتمع المغربي، أفريقيا الشرق، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء، 2011، ص: 5

61 ـ نور الدين الزاهي، الزاوية والحزب، مرجع سابق، ص ص: 226 - 227

كانت تضطلع بها الزوايا في المغرب، والتي أكسبتها هيبة وهالة من الاحترام على مدار التاريخ المغربي. إن استلهام وظيفة التحكيم يجعل السلطان يسمو على المصالح الخاصة ويترفع على الخصومات الحزبية. ويخلص حمودي إلى كون صورة المَلك/ الحَكَم تستعصي على التحليل، مقارنة بالبيعة والنسب الشريف، وهي ملتبسة إلى حد كبير. فمن جهة، تستمد هذه الصورة وزنها من إيديولوجية قديمة وراسخة، ومن جهة أخرى تجد هذه الصورة تبريرا لها في ممارسات قديمة وجديدة معمول بها. ومنها «أن المغرب شهد عبر تاريخه صراعات اختار فيها السلاطين ممارسة التحكيم عوض فرض الحلول. وقد التُمس تحكيمهم باعتبارهم الملاذ الأخير ضد كل أنواع الجور. واستمر اللجوء المباشر إلى العاهل إلى أيامنا هاته؛ وذلك في شكل خدمات خاصة مقرُّها القصر، يوجه إليها الناس شكاوى ترتبط باختصاصات متنوعة.»[62] ويتعلق الأمر بمؤسسة «ديوان المظالم» التي تحولت إلى مؤسسة «وسيط المملكة»، وهي التي تمتاح مرجعيتها من حقل التحكيم، ذي المرجعية الصوفية والدينية.

يشكل النسب الشريف أو اللَّدُنية، كما يسميها الباحث عبد الله حمودي[63]، العنصر الأكثر أهمية وحضورا في الثقافة المغربية، وقد كانت الزوايا والأولياء أكثر استئثارا بهذه الصفة، فنافسوا من خلالها السلاطين من أجل الاستحواذ على وجدان الشعب. ويسجل المؤرخون على سبيل المثال تنافسا قويا بين الزاوية الكتانية وبين السلطان مولاي عبد الحفيظ، حيث كان رهانه الحصول على السلطة السياسية مرورا بكسب رمز الشريفية، باعتبارها قيمة رمزية ودينية عظيمة. ويكمن مفعول الشريفية في تأثيرها على وجدان الناس، عبر امتلاك عقولهم وقلوبهم باسم قداسة وشريفية مكتسبتين عبر مجاهَدات تربوية وروحية؛ أو عبر خوارق وكرامات، أو بواسطة نسب شريفي. كل هذا يعني أن الشريفية عنصر ضروري لممارسة السلطة في المغرب؛ وهذا ما جعل الباحث عبد الله حمودي يوليها اهتماما كبيرا في سياق تحليله لبنية السلطة في الثقافة العربية عامة والمغربية على وجه الخصوص.

على غرار عبد الله حمودي، يرجع الباحث محمد الناجي في مؤلفه «العبد والرعية» إلى زمن العبودية لتحليل وفهم آليات تكوُّن السلطة في المجتمع العربي؛ وذلك من خلال «تفكيك مختلف صيغ الهيمنة والإكراه والتبعية والقرب والتقارب التي تربط الزعيم (...) برعاياه»[64]. ليكتشف بدوره دور الأصل الشريف في تسويغ السيادة، معتبرا أن السيد هو «المالك الذي له وفرة في الممتلكات، وهو الرئيس الذي ينحدر من أصل شريف، وهو الكريم والشهم والقائد»[65]. وعلى منوال حمودي الذي يعتبر ثنائية الشيخ والمريد هي المهيكلة للنسقين الاجتماعي والسياسي في العالم العربي، يرى محمد الناجي أن ثنائية «السيد / العبد» وما يرتبط بهما من

62 ـ عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، 2010، ص: 42

63 ـ عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، مرجع سابق، ص: 38

64 ـ محمد الناجي، العبد والرعية: العبودية والسلطة والدين في العالم العربي، ترجمة: مصطفى النحال، المكتبة الوطنية، الطبعة الأولى، المحمدية، 2009، ص: 17

65 ـ نفسه، ص: 156

رساميل مادية ورمزية (الشرف، الدين) ضرورية لفهم آليات إنتاج السلطة السياسية والاجتماعية، المادية والرمزية، في العالم العربي.

إن المغاربة يُجلّون الملك باعتباره «شريفا وحاملا للبركة»[66]. وتماشيا مع فكرة جون واتربوري هذه، يعتبر حمودي اللَّدُنِيَّة ومنطق الشرف متفوقا على نظرية البيعة في إنتاج السلطة، لكن اللدنية لا يعترف بها إلا إذا ظهرت على أرض الواقع من خلال إنجازات ناجحة؛ «وذلك يعني أن وراثتها لا تكفي. أما الزعامة، فمُتفاوض في شأنها، ومعنى هذا أن النشاط المتوَّج بالنجاح وحده يصوِّغ الخصال الخارقة»[67]. ومثال ذلك الملك محمد الخامس، الذي كان إماما يجله الناس مثل الولي، وسما إلى القدسية بتحويل اللدنية الموروثة إلى قوة فاعلة ومؤثرة في المسار السياسي والاجتماعي. ومن تجليات آلية النسب الشريف في الخطاب الرسمي التضمين الواضح لعبارات «أسلافنا الميامين، أسلافنا المنعمين، جدنا الكريم»، في إشارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وغيرها من العبارات التي يُذَكِّر فيها الملك شعبه بانتمائه إلى سلالة آل البيت، ويحتفي بالتاريخ المجيد للأسرة العلوية الشريفة.

يجب النظر إلى مكونات النسق السياسي الرمزي الإيديولوجي بكيفية شمولية تراعي تكامل عناصره، من نسب شريف، وبيعة، وإمارة المؤمنيـــــن، وعراقة تاريخية...إلخ. فالنسب الشريف هو الذي يفرض نفسه على عقول الناس، كما أن وظيفة القيادة التي يضطلع بها السلاطين العلويون في الكفاحات الحاسمة من أجل صيانة الأمة والحفاظ عليها، متأصلة في ذاكرة المجتمع. ومن هنا «تتفوق اللدنية ومنطق الشرف على نظرية البيعة»[68].

إن انتماء الملك للسلالة الشريفة، وكذا الشرعية الدينية التي تستمدها سلطته من إجراء البيعة ومراسيمها، تبوئه مكانة سامية في النسق السياسي المغربي، ويؤكد الخطاب الرسمي، والمنظرون الرسميون، بتعبير حمودي، على وجود علاقة مباشرة قائمة على رباط مقدس بين العاهل ورعيته «وفي هذا السياق يكون استعمال مفهوم «الرباط المقدس» أنجع، فهو يجنبنا الخلط، في هذا المضمار، بين الشرعية المبنية على الإرادة بالمعنى الهيغلي، وبين القرارات المبنية على أسس القدسية»[69].

---

66 ـ جون واتربوري، أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبو العزم، وعبد الأحد السبتي، وعبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني للنشر، الطبعة الثالثة، الرباط، 2013، ص: 207.

67 ـ عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، المرجع السابق، ص: 39

68 ـ عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، المرجع السابق، ص: 38

69 ـ نفسه، ص: 37

9 ـ التقليدانية وتعايش البنيات العتيقة مع البنيات السياسية الحديثة

يتبين مما سبق، أن الإسلام يعد الإطار المرجعي الذي تستند إليه مشروعية النظام السياسي المغربي، ولذلك عملت المؤسسة الملكية على الدوام على تحصين وتأميم هذه المرجعية لصالحها، وضبط المجال الديني باعتباره منبعا أساسا للشرعية، فالأفكار التي تجد لها أصلا في الدين أو يُختلق لها هذا الأصل، تكون أقدر على الانغراس والتجذر في المجتمع، والتسليم بها من طرف الناس، ومن آليات ضبط النظام للمجال الديني: تقوية الإسلام الرسمي وضمان سير مؤسساته، وحماية أسسه وضبط خطاب المتدخلين فيه، والتصدي للمذاهب الدخيلة، علاوة على حماية الإسلام الشعبي الطرقي، ونظرا لمنافسة الفاعل السياسي الإسلامي للنظام حول امتلاك الرأسمال الرمزي الإسلامي، فقد سعت الدولة من خلال مجموعة من الاستراتيجيات والتكتيكات السياسية إلى نزع هذه المرجعية من الفاعلين السياسيين الإسلاميين بإعمال آليات الاحتواء والإدماج والإقصاء، احتواء التيارات المعتدلة داخل النسق السياسي، ونبذ التيارات الاحتجاجية والتضييق عليها بشتى الوسائل.

إن إنتاج السلطة في الخطاب السياسي المغربي الرسمي يستند في شموليته إلى استراتيجية استثمار الدين والمقدس، وهي امتداد تاريخي لفكرة قداسة الحاكم في الحضارات القديمة كالرومان والبيزنطيين والفراعنة، باعتبار الحاكم إلها أو ابن إله أو نصف إله، أو خليفة الله وظله في الأرض كما هو الشأن في الفكر السياسي الإسلامي. لقد ارتكنت الملكية المغربية في بناء نظريتها حول الحكم إلى احتواء مختلف الرموز الدينية، وتحصين كل المعتقدات والممارسات الدينية الاجتماعية المتوافقة مع متطلبات المحافظة على النسق وضمان ديمومته، لكن سيرورة التطور التاريخي ومتطلبات التحديث اضطرت الدولة المغربية إلى الظهور بمظهر سياسي حديث مع الحفاظ على البنية المحافظة العتيقة، لتمتلك السلطة مظهرين، مظهر تقليدي، ومظهر حداثي، فيما يسمه العديد من الباحثين بتقليدانية النسق السياسي المغربي، وهذا ما يؤكده الباحث المغربي **محمد معتصم** في أطروحته[70]، وقبله الباحث الأمريكي **جون واتربوري**.

في دراسته للنسق السياسي المغربي في عهد الملكين الراحلين محمد الخامس والحسن الثاني، يرى جون واتربوري أن سلطات الحماية قد حاولت مت بين 1912 و1956، تحديث «الجسم السياسي المغربي، لكن محاولتها وإن استطاعت تغيير بعض ملامح المظهر الخارجي لهذا الجسم السياسي، فإنها قد عجزت عن تغيير منطقه الباطني»[71]، وبذلك يصبح الملك الدستوري امتدادا عصريا لأمير المؤمنين، فـ: «التطور التقليداني الدستوري (العودة لإرث المخزن)، قد جعل من الملك الدستوري (الآليات الرسمية) امتدادا لأمير المؤمنين (أي التقليد المغربي)، الأمر الذي يجعل أن تاريخ القانون الدستوري المغربي هو تاريخ إعادة صياغة التقليد

70 ـ محمد معتصم، التطور التقليداني للقانون الدستوري المغربي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في القانون العام، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، مارس 1988

71 - J. Waterbury: Le commandeur des croyants ; La monarchie marocaine et son élite ،T par C. Aubin PUF, Paris 1975. P: 2

لتقريبه من المتطلبات التاريخية والسياسية المعاصرة»[72]. فمؤسسة إمارة المؤمنين بما تجسده من مشروعية دينية تستمد مرجعيتها من الكتاب والسنة والتاريخ، وما الدستور سوى أداة لتجديد البيعة وللعهد المقدس بين العرش والشعب.

أفرز هذا الوضع التعايش التنازعي بين نمطين من المشروعيات منذ دستور 1962، وهما المشروعية المدنية والمشروعية الدينية، لكن النسق السياسي لم يكن بإمكانه الاستمرار في إطار هذه الوضعية، وضعية التعايش التنازعي للمشروعيات، بمجرد التمكن من إضعاف الحركة الوطنية وإعلان حالة الاستثناء سنة 1965، حيث: «سيضع «الملك» حدا للتعايش التنازعي للمشروعيات المؤسس من قبل دستور 1962، ليضع مكانه المشروعية «الواحدية»، المتمثلة في المشروعية الدينية، ولقد تكرست هذه المشروعية «الواحدية» حقوقيا عبر دستور 1970، لكن بعض مظاهر عدم الاستقرار السياسي التي عرفها المغرب ما بين سنوات 1970 و1972، جعلت السلطة السياسية تدرك أخطار الاعتماد على المشروعية «الواحدية» (=الدينية). وبالتالي ستحاول توسيع مجال مشروعيتها؛ إذ تم التخلي عن التفكير في إقصاء المشروعية «المدنية» التي سيتم بعثها لكن فقط كتزكية وتدعيم للمشروعية «الدينية»، وفي هذا السياق، يندرج دستور 1972.»[73].

يسمي محمد ضريف بدوره هذا النمط من المشروعية بإيديولوجيا المشروعية التقليداوية Traditionaliste، وهي التي تقوم بفصل وسائل الشرعنة السياسية / المدنية عن سياقها العقلاني لتشحنها بحمولات تقليدية/ دينية، كأن تصبح الديمقراطية شورى ومجلس النواب مجلسا للشورى. كما هو الأمر في مجمل الدول العربية. وهذا التعايش بين البنيات التقليدية الموروثة والبنيات الحديثة ليس طارئا على مستوى السياسة فقط، بل على جميع المستويات الاجتماعية والفكرية والثقافية والاقتصادية، وكل ذلك له تأثير على الاجتماع السياسي العربي المعاصر عامة، خصوصا أن هذه البنيات التقليدية أثبتت في كل فترة قدرتها على التكيف والتجدد المستمر مع البنيات العصرية.

إن الدولة تجمع الدين بالسياسة في مواجهة الداخل حينما يخدم ذلك مصالحها، وتُغَلب المشروعية المدنية القانونية، وتظهر بالمظهر العصري حينما تكون في مواجهة الخارج، وهذه الازدواجية أكسبت النظام مرونة وتكيفا مع مختلف الظروف. إن النظام السياسي المغربي لا يرتهن إلى صيغ وأبنية واحدية المصدر، وإنما ينحو إلى الانفتاح والتعددية على مستوى مرجعيات ومصادر الشرعنة؛ وذلك في إطار استراتيجية «التوليف والترميم Montage et bricolage»؛ وذلك بصيغة مؤسسات عصرية لكن بممارسات وتصورات وعلاقات تقليدية»[74].

---

72 ـ محمد معتصم، النظام السياسي الدستوري المغربي، مؤسسة إيزيس للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، مارس 1992، ص ص: 34 ـ 35

73 ـ محمد ضريف، النسق السياسي المغربي، مرجع سابق، ص: 180

74 ـ يستنبط الباحث عبد الرحيم العطري هذه الاستراتيجية في دراسته الاجتماعية لظاهرة الأعيان في المغرب، ونراها نحن الاستراتيجية نفسها التي يشتغل وفقها النسق السياسي المغربي. عبد الرحيم العطري، سوسيولوجيا الأعيان، آليات إنتاج الوجاهة السياسية، دفاتر العلوم الإنسانية، سلسلة أبحاث ودراسات رقم 2، الطبعة الثالثة، الرباط، 2013، ص: 8

إن النسق السياسي المغربي لم يستطع الاستمرار في ظل المشروعية الدينية لوحدها، بل لابد له من المشروعية المدنية، بسبب ما استجد من مؤسسات دستورية حديثة، وأجهزة إدارية وتنظيمات سياسية حزبية ونقابية، وظهور نخب حداثية تنافس العلماء والفقهاء. لكن مع ذلك تظل هذه الآليات الإيديولوجية التقليدية الدينية في العموم مستمرة في الزمن، دون أن تطالها تغييرات جذرية ملحوظة، في ظل اقتحام فاعلين آخرين هذا المجال المقدس، والنهل من هذا المعين الإيديولوجي، ومنافسة النظام في هذا الرأسمال الرمزي، الذي أُريد له أن يظل مؤمَّما لصالح النظام السياسي، وأن يكون خارج التجاذبات السياسية، باعتباره منبع الرموز الضامنة لديمومة الوشائج المتينة بين المجتمع المحافظ في بنيته العميقة، والنظام السياسي الذي لا يمكنه أن يبحث عن مشروعية خارج المرجعية المجتمعية، وتعد المرجعية الدينية أمتن هذه الروابط، وأكثر الأنساق السياسية الرمزية تجذرا في البناء اللاواعي للشعوب.

خاتمة

لقد كانت ومازالت وربما ستظل الأنساق الرمزية الإيديولوجية التقليدية متحكمة في جل الأنظمة السياسية في شمال إفريقيا والشرق الأوسط، مادامت أجهزة إعادة الإنتاج الإيديولوجي مستمرة في الاشتغال والتكيف مع مختلف الأوضاع المستجدة، فإذا كانت المنتوجات الرمزية العتيقة تقدم نفسها في السابق شفافة بدون أقنعة، فقد أضحت الإيديولوجيا السياسية التراثية للأنساق السياسية المحافظة اليوم متنكرة وراء أقنعة ومساحيق تجميلية حديثة، تعضد المشروعية السياسية من خلال مَنظرين: منظر القدمة والأصالة والقداسة والتراث المجيد، ومنظر ثان يبرز بعض معالم المعاصرة والتحديث ومواكبة المستجدات في الحقل السياسي، وهذه الازدواجية في الشخصية السياسية، تعكس البناء الاجتماعي التحتي المنفصم بين الأصالة والمعاصرة، فتارة تعيش هذه الازدواجية الوئام والتوازن، وفي أحايين كثيرة تدخل في تطاحن وصراع محتدمين.

المسؤولية في تغيير هذا البراديغم السياسي المتأسس على مرجعية التراث والقداسة، ملقاة على عاتق النسق السياسي والاجتماعي بكليته، من قاعدته إلى أعلاه، بمختلف مؤسساته وأجهزته المادية والرمزية؛ فالثقافة السياسية للمجتمع ومنسوب الوعي الاجتماعي هما اللذان يحددان طبيعة النسق السياسي، فكلما اتسعت رقعة انتشار الفكر المنفتح والقيم الديمقراطية والعقلانية والحريات، كان تشكيل العقل السياسي الجمعي سليما وفاعلا، وبالمقابل، كلما كان البناء الإيديولوجي للمجتمع متمركزا على المقولات التراثية الثيولوجية الطوباوية، كلما تكلس العقل السياسي الجمعي، وانكفأ على ذاته، وارتكن إلى ذاكرته ورساميله الجاهزة، واستسلم إلى المحافظة والرجعية والنفور من التفكير خارج صندوق التراث، فلا يجد راحته وتوازنه إلا بالتماس نجاته في التماهي مع الأسلاف.

لا يجب أن نفهم من فكرة قطع الصلة مع التراث السياسي الإسلامي، أنها دعوة إلى قطيعة مطلقة مع الماضي، فليس من المنطقي أن نبدأ من الصفر، مادامت في تراثنا السياسي، تجارب مشرقة في التدبير والعقلانية وترجيح العقل والمصلحة الفضلى للفرد والمجتمع. فما تحقق مثلا في العصر العباسي الذهبي من تطور سياسي بفعل التلاقح الحضاري، وجو الحرية الذي وفر تربة خصبة للفكر المنير والتطور الحضاري أنموذج يحتذى به، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تقبع في ظلمات الخرافة والدجل وتحالف الإكليروس مع الإقطاعيين، وتغول الأصولية المسيحية المعادية للعقل وتجذر اليقينيات القروسطية والرؤية القديمة للعالم، وسيطرة المؤسسة الدينية على الحياة السياسية والمعرفية والاجتماعية والاقتصادية، بإيديولوجيا ميتافيزيقية متحجرة مناهضة للعلم والعقل والتغيير.

ومن غريب الوقائع أن تنقلب الأحوال الحضارية بين الشرق والغرب، وما يزيد الأمر غرابة أن الدواء الناجع للتقدم الحضاري جربناه وجربه الغرب، لكن نوازع الهيمنة والسيطرة لا تعدم الأدوات المادية والرمزية لتأبيد سلطتها، ولعل التحكم في الأجهزة الساهرة على ترويج الأفكار والرأسمال الرمزي السياسي المتكلس،

أخطر من القوى المادية للسلطة، دون أن ننسى ما يقف وراء هذه العملية من عوامل ذاتية وموضوعية، داخلية وخارجية، والتعالق الماهوي بين ما هو سياسي واقتصادي وفكري وحضاري وتاريخي ...إلخ، لكن مع ذلك فالخروج من وضعية الانحطاط الحضاري ممكنة إذا توافرت الإرادات الفردية والجماعية، وانمحت النوازع الذاتية المقيتة، وتخليص الإنسان من اليقينيات اللاهوتية المتحجرة، وتحرير الفكر وإطلاق طاقاته الخلاقة، وجعل السياسة مجال التدافع السلمي والحجة والعقلانية والمصلحة العامة وشرعية القانون والفعل والمحاسبة.

لائحة المصادر والمراجع:

- أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993

- بلقزيز عبد الإله، الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2008

- بلقزيز عبد الإله، الدولة والسلطة والشرعية، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2013

- بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط 3، 2007.

- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، 2000

- الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، بيروت، 1994

- الجويلي محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس المدنس، دار سراس للنشر، تونس، 1992.

- حجازي مصطفى، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الطبعة التاسعة، الدار البيضاء، بيروت، 2005

- حنفي حسن، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، بيروت، 1992

- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة (1)، المقدمات النظرية، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988.

- ضريف محمد، النسق السياسي المغربي المعاصر مقاربة سوسيو سياسية، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الدار البيضاء، أبريل 1993

- الطوزي محمد، الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي، خالد شكراوي، نشر إلفنك، مطبعة النجاح الجديدة، مارس 2001

- عروب هند، مقاربة أسس الشرعية في النظام السياسي المغربي، منشورات دار الأمان، الرباط، 2009

- العروي عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، 2006، ص: 42

- كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1977

- لكموش محمد، الدين والسياسة في المغرب، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 2013

- لويس ألتوسير، تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، ترجمة إلياس شاكر، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2017

- ملين محمد نبيل، السلطان الشريف: الجذور الدينية والسياسية للدولة المخزنية في المغرب، ترجمة عبد الحق الزموري وعادل بن عبد الله، منشورات جامعة محمد الخامس، السويسي، الرباط، 2013

- نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، مؤسسة التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2010

لائحة المصادر والمراجع الأجنبية:

- Jacques Berque; Ulémas, fondateurs du Maghreb aux 17 siècle, Sind Bad, Paris, 1983

- Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologique d'Etat », La Pensée, no, 151, juin, 1970

- Max Weber, Le savant et le politique (Paris: Plon, 1959).

- Mohamed Tozy; Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico - religieux Au Maroc, A.A.N. 1979

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com