Régulation juridique du gouvernement et transition démocratique au Maroc*

Amina EL MESSAOUDI : Université Mohamed V – Agdal, Faculté de droit, Rabat

Partant de l'idée que le mode d'organisation de l'Exécutif informe sur la nature du régime politique et que le gouvernement, qui se situe au cœur de l'organisation politique, qu'il dispose ou non d'une « puissance exécutive », informe sur l'évolution constitutionnelle, l'auteur tente d'interroger la nature du processus politique en cours au Maroc dans une optique de transition démocratique.
Pour ce faire elle analyse l'évolution constitutionnelle du statut de l'Exécutif au Maroc, tout en cadrant cette évolution par rapport à l'évolution politique du pays et par rapport aux expériences de transition politique et constitutionnelle dans certaines régions du monde.

Introduction

Si tous les systèmes politiques des démocraties occidentales se fondent sur des principes communs comme ceux de la séparation des pouvoirs ou de la représentation populaire par un parlement, les procédés d'ingénierie de l'organisation de l'Exécutif déterminent également la nature des régimes politiques.

Etant au cœur de l'organisation politique; le gouvernement dans ses différents rôles, disposant ou non la « puissance exécutrice » selon l'expression de Montesquieu, est une institution à travers laquelle on reconnaît l'évolution des régimes constitutionnels. Blondel n'a-t-il pas parlé de « l'universalité du fait gouvernemental » ?[1] La structure et les attributions du gouvernement varient donc en fonction de la nature du régime politique.

Dans le cadre du régime parlementaire, caractérisé, entre autres, par la structure bicéphale de l'Exécutif, le gouvernement constitue la pièce essentielle. Il lui revient d'assurer la direction des affaires de la nation, de déterminer et de conduire la politique de l'Etat.

Dans le cadre du régime présidentiel, l'Exécutif est plutôt monocéphale ; les membres du gouvernement sont étroitement soumis à l'autorité du chef de l'Exécutif qui les nomme, dont ils reçoivent les instructions et peuvent même être révoqués par lui[2].

Cette diversité reflète la variété des structures de l'Exécutif dans les différents pays occidentaux, elle-même résultant de l'évolution historique différenciée des Etats. L'exécutif présidentiel comme l'exécutif parlementaire sont profondément marqués par leurs antécédents monarchiques. Dans le premier cas, le président est une sorte de monarque constitutionnel, tandis que dans le second le Premier ministre exerce la réalité du pouvoir en lieu et place d'un roi (ou d'un président) qui règne mais ne gouverne pas[3].

La constitution marocaine établit un régime parlementaire dualiste où le gouvernement est responsable devant le Roi et devant le Parlement. Le même texte constitutionnel met en valeur le parlementarisme rationalisé où les techniques de rationalisation rendent le travail législatif et le contrôle politique strictement réglementés.

En général, si l'exécutif dualiste dans le régime parlementaire est l'aboutissement d'une lente évolution permettant le transfert des compétences exécutives du chef de l'Etat au gouvernement, il ne l'est

* J'aimerais dédier cet article, présenté à l'occasion du colloque organisé par la revue *Prologues* sur « Réformes constitutionnelles et exigences de la transition démocratique » à mon frère Farid que j'ai perdu le jour même dudit colloque, le 8 septembre 2006.

pas ainsi dans le régime parlementaire marocain, où le monarque est le principal chef de l'Exécutif et où le gouvernement est principalement responsable devant lui. Aussi, si le contreseing du Premier ministre des actes du chef de l'Etat, est une caractéristique de tout régime parlementaire, les dahirs royaux au Maroc, prévus dans un certain nombre d'articles constitutionnels, échappent au contreseing du Premier ministre. Il s'agit des articles relatifs à la nomination des magistrats (art. 33), à la nomination des membres du Conseil Constitutionnel (art. 79), ainsi que de ceux de la Cour suprême (art. 91), des dahirs relatifs à la dissolution du Parlement (art. 71), de la déclaration de l'état d'exception (art. 35) et de la demande d'une nouvelle lecture de tout projet ou proposition de loi (art. 69).

Ceci dit, la subordination de l'institution gouvernementale au chef de l'Etat se perçoit de façon nette aussi bien au niveau du statut du gouvernement (I) qu'au niveau de ses compétences (II).

I- Le statut du gouvernement

D'après l'article 24 de la Constitution du royaume, le Roi nomme le Premier ministre, et sur proposition de celui-ci, il nomme les autres membres du gouvernement[4]. Par contre, le Premier ministre, et contrairement à toutes les constitutions maghrébines, ne possède pas la faculté de proposer la fin des fonctions des ministres. A côté de leur responsabilité devant le Parlement, ces derniers sont ainsi responsables totalement devant le Roi qui possède seul le pouvoir de mettre fin à leurs fonctions « soit à son initiative, soit du fait de la démission du gouvernement ». (art. 24)

La responsabilité des membres du gouvernement est donc surtout liée au Roi qui a le dernier mot pour ce qui est de leur nomination comme pour mettre fin à leurs fonctions. La dualité de l'Exécutif reste, en quelque sorte, déséquilibrée au profit du Roi et au détriment du Premier ministre ou du gouvernement.

II- Les compétences du gouvernement

Il est entendu que la nature de la dualité de l'Exécutif au Maroc engendre un déséquilibre dans les rapports de travail entre les deux institutions de l'exécutif bicéphale. Les rôles politiques et administratifs du gouvernement sont mis en relief par le titre IV de la Constitution suivant lequel le gouvernement en tant qu'entité collégiale, possède d'abord la prérogative de veiller à l'exécution des lois et ensuite celle de disposer de l'Administration (art. 61)[5]. Les pouvoirs du gouvernement se limitent donc à l'exercice du pouvoir réglementaire autonome et complémentaire ainsi qu'à l'administration.

Ainsi, et à travers les trois premiers textes constitutionnels (1962, 1970 et 1972), se dégage la forme d'un parlementarisme négatif[6] qui revêt depuis 1992 d'autres caractéristiques, notamment celle du parlementarisme rationalisé et celle du conditionnement des prérogatives royales dans le domaine de la formation du gouvernement[7].

Aujourd'hui, n'est-il pas intéressant, en vue de consolider la démocratie au Maroc, de se pencher sur la situation de l'institution gouvernementale et sur les différentes normes qui la régulent ? Ceci d'autant plus que le débat sur la réforme constitutionnelle, engagé depuis l'accession au trône du Roi Mohammed VI, n'écarte pas la demande de réhabilitation de l'institution gouvernementale ainsi que le renforcement des prérogatives du Premier ministre[8].

En outre, le Roi Mohammed VI a déjà annoncé le 8 octobre 2004, dans son discours à l'occasion de l'ouverture de la session parlementaire, que le gouvernement qui sera formé après les élections législatives de septembre 2007 devra représenter la majorité parlementaire[9]. La politisation du gouvernement ainsi que la réhabilitation de ses compétences sont donc déjà inscrites dans l'agenda politique marocain.

Loin du débat déjà entamé au Maroc sur la réforme constitutionnelle, serait-il adéquat de mener une réflexion sur une éventuelle norme du gouvernement – loi ordinaire, décret-loi ou règlement – même si l'institution gouvernementale au Maroc n'est pas le principal pilier de l'Exécutif ? En d'autres termes, est-il important de soulever la question de l'élargissement normatif du gouvernement, même dans un régime où c'est le chef de l'Etat qui est le principal chef de l'Exécutif ?[10]

Etant au cœur de l'organisation politique, le gouvernement dans ses différents rôles, disposant ou non la « puissance exécutrice » selon l'expression de Montesquieu, est une institution à travers laquelle on reconnaît l'évolution des régimes constitutionnels.

Si l'exécutif dualiste dans le régime parlementaire est l'aboutissement d'une lente évolution permettant le transfert des compétences exécutives du chef de l'Etat au gouvernement, il ne l'est pas ainsi dans le régime parlementaire marocain, où le monarque est le principal chef de l'Exécutif et où le gouvernement est principalement responsable devant lui.

Il n'y a pas l'ombre d'un doute que la régulation normative de toute institution, constitutionnelle ou autre, constitue un point fort dans tous les processus de transition démocratique. Penser à réguler l'institution gouvernementale dans le but d'uniformiser et de compléter les règles correspondant à son statut et à son fonctionnement s'inscrit dès lors incontestablement dans une perspective certaine de démocratisation.

Notre propos ici, s'inscrit donc dans la perspective de l'achèvement du corpus normatif relatif au gouvernement pour mieux répondre aux exigences d'un gouvernement politique et pour mieux asseoir les bases d'une consolidation démocratique.

Pourquoi une autre norme pour le gouvernement ?

L'organisation du gouvernement, c'est-à-dire la détermination des membres du gouvernement et de leurs attributions, les hiérarchies ministérielles ainsi que les incompatibilités gouvernementales, relève ou ne relève pas du seul Exécutif selon les pays. En effet, dans certains systèmes, cette détermination revient constitutionnellement à la loi, ne serait-ce que parce que le parlement est appelé à y jouer un rôle.

Aussi, et en suivant de près les expériences des pays où la transition et la consolidation démocratiques ont été couronnées de succès, constate-t-on que le recours aux normes régulant l'institution gouvernementale a enrichi et a complété les articles constitutionnels qui se réfèrent à la même institution. Les cas espagnol, italien ou portugais, pour ne citer que ces trois, sont à prendre en considération à ce propos.

En effet, la loi relative au Gouvernement en Espagne, promulguée le 27 novembre 1997[11], est venue compléter et préciser les articles constitutionnels concernant le gouvernement et avalisés par référendum constitutionnel 20 ans auparavant (28 décembre 1978). Dans le cas italien, la législation relative au gouvernement se compose d'une série de textes, notamment la loi du 23 août 1988, modifiée en partie par le décret législatif du 30 juillet 1999 et par la loi du 20 juillet 2004[12]. Toutes ces lois ont complété les articles constitutionnels relatifs au gouvernent.

Au Portugal, en plus des décrets-lois qui déterminent le nombre, l'appellation et les attributions des ministères ainsi que la coordination de leurs activités (art. 186 de la Constitution, 1976), la loi intervient aussi, mais seulement, pour l'organisation de Conseils des ministres spécialisés en la matière. (art. 187.2.)

Au Maroc, où le processus de transition vers la démocratie est en cours et où le débat sur la réforme constitutionnelle est déjà entamé, il y a lieu de penser à élargir la production législative et réglementaire relative à l'institution gouvernementale en vue de compléter et de parachever les normes, constitutionnelles et non constitutionnelles, relatives à cette institution.

Limites de la Constitution

Le titre IV de la Constitution, intitulé « Du Gouvernement », consacre huit (8) articles à la composition du gouvernement (art. 59), à son investiture par le Parlement (art. 59), aux fonctions du Premier ministre (arts. 62, 63, 64 et 65) et aux questions desquelles le Conseil des ministres doit être saisi (art. 66). Deux autres articles sont réservés à la nomination du gouvernement (art. 24) et à ses attributions (art. 61).

Le total des articles constitutionnels relatifs à l'institution gouvernementale ne dépasse pas 9 articles sur un total de 108, soit 7,27%[13]. Ceci dit quatre de ces derniers articles sont réservés aux prérogatives du Premier ministre. La Constitution ne fait donc état des attributions du gouvernement, comme organe collégial, que dans un seul article, à savoir l'article 61 qui souligne que « sous la responsabilité du Premier ministre, le Gouvernement assure l'exécution des lois et dispose de l'administration. »

A titre comparatif, le titre IV de la Constitution espagnole de 1978, intitulé « Du Gouvernement et de l'Administration », consacre 11 articles à l'institution gouvernementale, dont huit se composent de plus de trois alinéas et dont quatre renvoient à la loi du gouvernement[14].

S'agissant de la constitution portugaise de 1976[15], son titre IV relatif au Gouvernement se compose de 20 articles, dont plus de la moitié comportent également trois ou quatre alinéas. Toujours est-il que, dans le cas portugais, la référence est faite aussi aux relations entre le parlement et le gouvernement, notamment à propos des procédures de la motion de censure et du vote de confiance, questions auxquelles la constitution marocaine réserve trois articles (75, 76 et 77) au sein du titre V, dédié aux rapports entre les pouvoirs.

La constitution italienne se contente de cinq articles dans son titre III, réservé au gouvernement[16]. Cependant, une vaste régulation normative fixe les autres éléments relatifs à l'institution gouvernementale, tels la structure du gouvernement et ses pouvoirs normatifs[17], les ministères et autres entités administratives qui intègrent le pouvoir exécutif[18] et la présidence du Conseil des ministres[19].

En Amérique latine, parmi les pays qui ont connu et réussi également des processus de transition démocratique, plusieurs cas soulignent l'importance du cadre normatif relatif au gouvernement.

Par exemple, dans le cas du Chili, les cinq articles constitutionnels relatifs aux « ministres »[20] renvoient aussi à une loi qui traite du nombre de ministres, de l'organisation des ministères et des cas de vacance dans le poste de ministre[21].

Au Brésil, la constitution de 1988 modifiée en 1998 consacre, dans sa section IV, seulement deux articles aux « Ministres de l'Etat » mais toujours en confiant à une loi le soin de réguler la création, les structures et attributions des ministères[22].

Ainsi, dans les différentes expériences de transition démocratique et quelle que soit la nature de leurs régimes politiques, (parlementaire, semi-présidentiel ou présidentiel) les législateurs et les détenteurs du pouvoir réglementaire se sont intéressés à élargir le cadre normatif des gouvernements en confiant à des lois ordinaires ou à des décrets-lois[23] le soin de réguler toutes les questions relevant du statut des membres du gouvernement ainsi que des règles de fonctionnement de ce dernier, en complétant ainsi les règles constitutionnelles relatives à la même institution.

Au Maroc, il n'est pas sans importance de souligner que, malgré le nombre limité d'articles réservés par le texte constitutionnel à l'institution du gouvernement, certaines pratiques institutionnelles ont, depuis l'indépendance du pays, été favorables à l'institution gouvernementale et ont complété sa régulation juridique. Il s'agit en l'occurrence de certains usages qui ont enrichi quelques aspects relatifs au processus de formation du gouvernement, tels ceux correspondant au contenu et à la discussion du programme gouvernemental[24], ceux concernant le rapport entre les résultats des élections et la formation du gouvernement[25] ou encore les aspects ayant trait aux consultations royales des leaders des partis politiques après les résultats des élections et avant la formation du gouvernement[26].

Depuis l'avènement du gouvernement d'alternance (1998-2002), et pour citer des exemples récents, il y a lieu de rappeler que, malgré le silence de la Constitution sur certaines pratiques, le processus de formation des gouvernements a respecté les pratiques en vigueur dans les régimes parlementaires. On citera ici l'exemple le plus récent qui est celui du gouvernement Jettou (2002-2007) :

- Le 27 septembre 2002 : élection des membres de la Chambre des représentants.
- Le 02 octobre 2002 : le Roi reçoit les leaders des partis politiques ayant une forte représentation parlementaire.
- Le 09 octobre 2002 : le Roi charge Driss Jettou de former le gouvernement.
- Le 11 octobre 2002 : ouverture de la première session parlementaire.
- Le 07 novembre 2002 : nomination des membres du gouvernement.
- Le 21 novembre 2002 : présentation du programme gouvernemental devant le Parlement.
- Le 28 novembre 2002 : vote de la Chambre des représentants du programme gouvernemental[27].

Est-il important de soulever la question de l'élargis-sement normatif du gouvernement, même dans un régime où c'est le chef de l'Etat qui est le principal chef de l'Exécutif ?

Penser à réguler l'institution gouvernementale dans le but d'uniformiser et de compléter les règles cor-respondant à son statut et à son fonctionnement s'inscrit dès lors incontestablement dans une perspective certaine de démocratisation.

Ces différentes pratiques institutionnelles ont certes consolidé certains articles de la Constitution, notamment les articles 24 et 59 concernant respectivement la nomination du gouvernement et sa formation. Par ailleurs, et dans un cadre plus général, la culture de l'élargissement du cadre normatif relatif à la constitution, n'échappe pas au constituant marocain qui n'a pas omis de compléter le texte constitutionnel par des lois, organiques ou ordinaires, rendant ainsi assez vaste la production législative ou l'ordonnancement juridique relatifs aux institutions constitutionnelles marocaines.

Production législative féconde

Le texte constitutionnel marocain renvoie à deux types de législation, à savoir les lois organiques et les lois ordinaires. Il s'agit, en l'occurrence, pour les lois organiques, des suivantes : la loi organique relative au Conseil de régence (art. 21), la loi organique relative à la Chambre des représentants (art. 37), la loi organique relative à la Chambre des conseillers (art. 38), la loi organique concernant les Commissions d'enquête (art. 42), la loi organique concernant la loi de Finances (art. 50), la loi organique relative au Conseil constitutionnel (art. 80) et la loi organique relative à la Cour suprême (art. 92).

A part ces dernières lois organiques qui sont explicitement soulignées dans la Constitution et qui sont au nombre de sept (7), deux autres (2) ne sont pas encore disponibles : il s'agit de la loi organique relative au droit de grève (art. 14) et la loi organique concernant le Conseil économique et social (art. 95)[28]. Neuf (9) lois organiques sont ainsi mentionnées dans le texte constitutionnel.

D'autre part, les lois ordinaires complètent également le texte suprême. Ainsi, plus de cinq (5) lois ordinaires accompagnent divers articles de la Constitution, tantôt les complétant[29], tantôt apportant des restrictions ou des limitations à son champ d'application[30]. En somme, six (6) articles constitutionnels renvoient à des lois ordinaires dans le but soit d'expliciter les détails de l'application d'un article constitutionnel soit pour limiter l'étendue de son application[31].

Par ailleurs, et sans que le texte constitutionnel le mentionne, deux (2) autres lois ordinaires ont été votées dernièrement, l'une concernant les partis politiques[32], donc complétant l'article 3 de la Constitution qui souligne que « les partis politiques, les organisations syndicales, les collectivités locales et les chambres professionnelles concourent à l'organisation et à la représentation des citoyens. Il ne peut y avoir de parti unique.» L'autre est relative à l'exercice de l'immunité parlementaire, régulée déjà par l'article 39 du texte constitutionnel[32] et votée lors de la septième législature (2002-2007)[33].

Ainsi, les titres I et III de la Constitution, concernant respectivement « les principes fondamentaux » et « l'organisation du Parlement », ont été renforcés par des législations permettant de mettre en relief les champs et les degrés d'application des droits, pour le premier titre, les détails de l'organisation et du fonctionnement de l'institution parlementaire, pour le second.

Néanmoins, le titre IV de la Constitution, relatif au Gouvernement, ne renvoie à aucune loi ordinaire ou organique, ni à aucune autre réglementation. L'institution gouvernementale se trouve être en panne d'un texte légal qui définisse son organisation, son fonctionnement et son statut. Cette panne est d'autant plus importante quand on observe que, parmi les normes régulant cette institution, certaines ne sont pas encore publiées au Bulletin officiel. Il s'agit en l'occurrence du dahir relatif au statut des membres du gouvernement et à la formation de leurs cabinets[34]. Il est incontestable que dans un souci de démocratisation du pays, ces différentes normes doivent être publiées et mises à la disposition du public.

Par ailleurs, toujours dans le même registre, les textes correspondant aux attributions des différents départements ministériels, qui sont réglementés par décrets, font parfois modifiés, surtout quand il s'agit de la création d'un nouveau département ministériel, de la fusion de deux ministères ou du rassemblement de plus de deux départements ministériels, occasionnés par les différentes conjonctures qui accompagnent la formation des gouvernements.

Il serait donc important de penser à une régulation uniforme de l'institution gouvernementale qui se chargera aussi de répondre à un certain nombre de questions relatives au statut des membres du gouvernement et au fonctionnement de ce dernier.

Que devrait réguler une norme relative au gouvernement ?

Il importe de souligner que le fonctionnement et le statut de l'institution gouvernementale sont fixés au moyen d'une loi ou d'un règlement. Trois principes déterminent, en général, le fonctionnement de l'institution gouvernementale :

- la suprématie relative du Premier ministre par rapport aux autres membres du gouvernement ;
- la collégialité et la conséquente responsabilité solidaire des membres du gouvernement ;
- le principe selon lequel le titulaire d'un département ministériel dispose de l'autonomie et de la responsabilité pour ce qui est du fonctionnement.

1- Le fonctionnement du gouvernement

Le fonctionnement d'un gouvernement dépend de ses attributions (A) et de la délimitation du commencement et de la fin de ses fonctions (B).

A - Attributions du gouvernement

Le texte constitutionnel consacre, dans son quatrième titre, intitulé « Du gouvernement », cinq articles à l'institution du Premier ministre. Les attributions de ce dernier tournent autour de la coordination des activités ministérielles (art. 65), de l'exercice du pouvoir réglementaire (art. 63), de l'initiative législative (art. 62) et de la présentation du programme de son gouvernement devant les deux chambres du Parlement après sa nomination par le Roi (art. 60). En outre, c'est sous sa responsabilité que le gouvernement assure l'exécution des lois et dispose de l'administration (art. 61).

Par contre, la Constitution réserve deux articles seulement aux prérogatives des membres du gouvernement. Il s'agit notamment de l'article 63 de cette constitution qui stipule que « les actes réglementaires du Premier ministre sont contresignés par les ministres chargés de leur exécution » et de l'article 64, d'après lequel « le Premier ministre peut déléguer certains de ses pouvoirs aux ministres ».

A part le nombre limité d'articles que la Constitution réserve aux attributions ministérielles, leur « conditionnement » se dégage du contenu de ces deux articles. Ainsi, les ministres n'interviennent que dans deux cas : quand ils ont la charge de l'exécution des actes réglementaires du Premier ministre, et quand ce dernier décide de leur déléguer des pouvoirs. En d'autres termes, la Constitution ne fait nullement allusion aux autres attributions ou pouvoirs des membres du gouvernement qui relèvent de la gestion de leurs départements respectifs, autrement dit, il s'agit d'attributions autonomes, qui sont fixées par les décrets relatifs à l'organisation des départements ministériels[35].

Le fonctionnement du gouvernement est, de même, assujetti aux instances ministérielles au sein desquelles on délibère à propos des décisions de l'action gouvernementale, à l'instar des réunions interministérielles, des réunions « ad-hoc » et des Conseils de gouvernement[36]. La réunion du Conseil des ministres, la seule à être régulée par la Constitution (art. 66) vient en fait entériner des décisions prises ailleurs.

Les questions relatives à l'établissement de l'ordre du jour et à la détermination des compétences respectives desdits conseils ainsi que les procédures de décision, notamment les règles de vote, méritent une régulation juridique semblable à celle des normes gouvernementales en droit comparé. L'exemple allemand mérite d'être cité : dans ce cas les règles en matière d'organisation du travail gouvernemental sont codifiées avec le plus de rigueur. Bien que le chancelier puisse infléchir par son style propre la gestion gouvernementale, l'essentiel est réglé par des normes adoptées en 1951 et révisées en 1970[37] sur la base de l'article 65 de la Constitution[38].

B- Arrivée et départ du gouvernement

Parmi les importants piliers de toute transition démocratique, il y a l'alternance

Il y a lieu de rappeler que, malgré le silence de la Constitution sur certaines pratiques, le processus de formation des gouvernements a respecté les pratiques en vigueur dans les régimes parlementaires.

En somme, ces hiérarchies entre les ministres titulaires de portefeuilles, virtuelles selon les textes mais pesantes dans la pratique, affaiblissent la capacité des structures gouvernementales à atteindre les objectifs visés qui sont en général deux : 1) répondre aux exigences politiques et fonctionnelles et, 2) concilier le principe de spécialisation de chaque département ministériel avec les impératifs de la collégialité gouvernementale.

par les urnes, qui suppose également l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement issu de la majorité parlementaire[39]. Aussi les mécanismes de cette alternance sous-entendent-ils la fixation temporelle de l'action du gouvernement. La formation du gouvernement devrait être tributaire des résultats des élections législatives et de l'acte d'investiture de son investiture par la Chambre des Représentants, issue de ces élections. La fin de ses fonctions coïnciderait avec l'organisation de nouvelles élections législatives[40].

Les articles 24 et 59 de la constitution marocaine traitent du commencement du travail du gouvernement, après sa nomination par le Roi (article 24) et après l'obtention de la confiance de la Chambre des représentants (article 59). Le même article 24 aborde la fin des fonctions de cette institution quand il stipule dans son troisième alinéa qu'il est mis fin aux fonctions du Gouvernement, soit à son initiative – c'est-à-dire de l'initiative royale – soit du fait de sa démission.

La mise en place et le départ des gouvernements marocains, ne sont donc pas, du point de vue constitutionnel, tributaires de l'organisation des élections législatives ni de l'annonce de leurs résultats. Néanmoins, même si la pratique a révélé que, jusqu'à présent, les gouvernements dirigés par les Premiers ministres Youssoufi (1998-2002) et Jettou (2002-2007)[41], ont certes satisfait à cette dernière règle, nombreux sont les gouvernements marocains dont la prise de fonction et la fin des fonctions n'ont pas coïncidé avec l'organisation des élections législatives[42]. Par conséquent, la normalisation de cette règle, à travers un texte, permettra de déceler une pratique qui ouvre la voie à une alternance par les urnes et surtout à une consolidation démocratique.

La fixation des compétences d'un gouvernement issu de la majorité parlementaire, quand il est en situation d'œuvrer à l'expédition des affaires courantes est un autre point qui mérite notre attention. Une telle situation se situe entre la date de l'organisation des élections législatives et l'investiture du gouvernement issu de ces élections, c'est-à-dire un gouvernement dont les fonctions ont déjà pris fin avec l'organisation de nouvelles élections législatives, mais qui est en train d'expédier les affaires courantes dans l'attente de la formation et de l'investiture d'un autre gouvernement issu de la nouvelle majorité parlementaire.

Au regard des expériences comparées des régimes parlementaires, l'expédition par le gouvernement des affaires courantes a aussi lieu lorsque celui-ci perd la confiance du Parlement ou lorsqu'il vote une motion de censure contre le gouvernement[43], quand le président du gouvernement présente sa démission ou lorsqu'il est accusé d'une trahison ou de n'importe quelle autre atteinte à la sécurité de l'Etat[44].

Au Maroc, nombreuses sont les questions posées à propos des prérogatives du gouvernement lors de cette période. Questions qui ont trait à la capacité ou à l'incapacité du gouvernement à prendre des mesures lorsqu'il est en train d'expédier les affaires courantes, telles que l'engagement de la responsabilité gouvernementale devant le parlement, la présentation par les ministres des exposés devant les commissions permanentes, la présentation au parlement de la loi d'habilitation, la réponse des ministres aux questions des députés, la présentation de la question de confiance ou d'une motion de censure, etc.

Pour éviter tout blocage ou toute inactivité politique et /ou administrative, le gouvernement sortant est censé continuer à gérer les affaires dans l'attente de la relève par un nouveau gouvernement. Une régulation des attributions gouvernementales durant ladite période[45], permettra de mieux cerner l'action du gouvernement, depuis sa prise de fonctions jusqu'à ce que l'on mette fin à ces fonctions. De cette transparence et de la bonne marche de l'action du gouvernement dépendra la gestion démocratique de cette institution.

2- Le statut des membres du gouvernement

Dans les gouvernements hétérogènes comme ceux formés dans le cadre de coalitions, le Premier ministre doit tenir compte des contraintes politiques lors de la constitution de son gouvernement. Cette

recherche d'équilibres politiques doit être d'ailleurs conciliée avec les impératifs de la collégialité gouvernementale.

La majorité des gouvernements en régime parlementaire connaissent une hiérarchisation politique plus ou moins marquée, plus ou moins symbolique, plus ou moins complexe selon les pays, au minimum entre les ministres et le chef du gouvernement et parfois entre les membres du gouvernement eux-mêmes. Les textes constitutionnels traduisent parfois cette hiérarchisation ministérielle. En revanche, l'existence des membres du gouvernement, autres que le Premier ministre et les ministres, n'est pas envisagée par la constitution marocaine[46], ce qui n'a évidement pas empêché que ces membres existent.

Nous pensons donc qu'une éventuelle norme de gouvernement régulerait également la hiérarchie ministérielle (A) ainsi que les incompatibilités gouvernementales (B).

A- La hiérarchie ministérielle

Si la pratique de la hiérarchie ministérielle s'est basée au Maroc, depuis 1975[47], sur le dahir relatif au statut des membres du gouvernement et à la formation de leurs cabinets, certaines catégories ministérielles n'y sont pas explicitement citées. Il s'agit des catégories suivantes : le vice-Premier ministre, le ministre d'Etat, le ministre délégué auprès du Premier ministre ou d'un autre ministre, et le Secrétaire général du gouvernement. Ces dernières catégories relèvent toutes à la catégorie « ministres », respectant ainsi la lettre de l'article 59 de la Constitution, où il est stipulé dans son premier alinéa que le gouvernement se compose du Premier ministre et des ministres.

Au silence constitutionnel sur ces catégories ministérielles, il faut ajouter le fait que lesdits ministres, y compris les secrétaires d'Etat et les sous-secrétaires d'Etat que le dahir relatif au statut des membres du gouvernement classe dans deux catégories à part, comme on le verra plus loin, participent, sans distinction aucune et contrairement à la pratique en droit comparé[48], aux Conseils du gouvernement et aux Conseils des ministres.

En revanche, il est clairement établi, dans les normes juridiques concernant le gouvernement dans certaines expériences européennes, qu'assister aux Conseils de ministres ou autres conseils est du seul ressort des catégories gouvernementales désignées, soit par la constitution, soit par la loi.

La constitution espagnole, par exemple, souligne que le gouvernement se compose du président, des vice-présidents, des ministres et d'autres membres du gouvernement désignés par la loi[49], et c'est cette dernière qui précise finalement les membres du gouvernement qui ont le droit de siéger aux réunions du Conseil des ministres[50]. Sont aussi fixés, par la loi, l'organisation de la présidence du Conseil en Italie ainsi que le nombre, les attributions et l'organisation des départements ministériels (al. 3 de l'art. 95 de la Constitution du 27 déc. 1947)[51].

Au Maroc, le dahir relatif au statut des membres du gouvernement et à la composition de leurs cabinets souligne que les membres du gouvernement se composent de quatre catégories : le Premier ministre, les ministres, les secrétaires d'Etat et les sous-secrétaires d'Etat. Seulement, les différences entre ces dernières catégories ministérielles ne se font, selon le dahir mentionné, que sur la base de leurs indemnités et avantages et en fonction de la composition de leurs cabinets respectifs.

Cependant, et en dépit du principe d'égalité juridique entre les membres du gouvernement, ce dernier est aménagé sur une base hiérarchique qui se perçoit clairement à travers les dahirs de nomination du gouvernement. La hiérarchie entre les membres du gouvernement s'établit dans ces dahirs, en général, dans l'ordre suivant : ministre d'Etat, ministre, ministre délégué, secrétaire d'Etat et sous-secrétaire d'Etat[52].

Par contre, et loin des différentes normes du gouvernement, la pratique a démontré la présence d'un autre type de hiérarchie dû soit à l'importance conjoncturelle de certains départements ministériels, soit au poids que revêtent quelques personnalités ministérielles ou encore à la présence de ministres dits de « souveraineté » parce qu'occupant des responsabilités à la tête des postes clé dans le gouvernement, notamment l'Intérieur,

La constitution marocaine est restée silencieuse sur les incompatibilités gouvernementales comme du reste sur des normes régulant l'institution gouvernementale, notamment le dahir concernant le statut des membres du gouvernement et la formation de leurs cabinets.

Il serait donc judicieux de penser à parachever le cadre normatif régulant le gouvernement. Cette régulation juridique, déjà mise en place dans un grand nombre d'expériences de transitions démocratiques, permettra une bonne et adéquate gestion des affaires publiques. L'alternance et la transition démocratique en sortiront renforcées.

les Affaires étrangères, la Justice et les Affaires religieuses[53].

On a en général le sentiment, eu égard à cette hiérarchie de fait, que les ministres qui ne sont pas de « souveraineté » sont des ministres de seconde catégorie. Cette situation paradoxale a pris des dimensions importantes lors de la formation du gouvernement politique d'Abderrahmane Youssoufi quand, pour respecter l'équilibre entre les différentes tendances politiques formant le gouvernement de coalition, le Premier ministre s'est retrouvé dans l'obligation de satisfaire toutes ces dernières composantes lors de la distribution des postes ministériels. Face à cette contrainte, une nouvelle catégorie ministérielle a vu le jour lors de la formation dudit gouvernement, il s'agit de la catégorie des « ministres délégués auprès de ministres ». Le problème fondamental résidait dans le retard de la publication des textes fixant les attributions de cette nouvelle catégorie de ministres[54], ce qui a causé, entre autres, des malentendus à propos des relations de subordination entre les ministres ordinaires et les ministres délégués auprès d'eux.

En somme, ces hiérarchies entre les ministres titulaires de portefeuilles, virtuelles selon les textes mais pesantes dans la pratique, affaiblissent la capacité des structures gouvernementales à atteindre les objectifs visés qui sont en général deux : 1)répondre aux exigences politiques et fonctionnelles et, 2) concilier le principe de spécialisation de chaque département ministériel avec les impératifs de la collégialité gouvernementale[55].

Par ailleurs, l'action de coordination entre les différentes catégories ministérielles souffre d'une carence normative[56]. Si le Premier ministre assure, constitutionnellement, la responsabilité de la coordination des activités ministérielles (art. 65)[57], le travail de coordination subit, dans la pratique, un ensemble de contraintes politiques et techniques. C'est surtout la contrainte technique qui pose problème dans la mesure où l'on « confie » la coordination juridique et financière à deux coordonnateurs. Il s'agit respectivement du Secrétaire général du gouvernement et du ministre des Finances, les deux exerçant un redoutable pouvoir de veto.

En effet, même si la création du Secrétariat général du gouvernement remonte à 1955[58], le rang de ministre n'a été accordé à son titulaire qu'en 1966[59]. Cependant, depuis la formation du premier gouvernement marocain (décembre 1955), le Secrétaire général du gouvernement suit toutes les phases et les péripéties de la procédure normative, aussi bien légale que réglementaire. C'est le Secrétaire général du gouvernement qui organise le travail gouvernemental, sous l'angle juridique, en commençant par l'établissement de l'ordre du jour des Conseils du gouvernement et des Conseils des ministres – auxquels il a d'ailleurs toujours assisté – jusqu'à la détermination du sort des textes normatifs. De par l'ampleur des prérogatives du Secrétaire général du gouvernement, celui-ci a été classé parmi les ministres de souveraineté, notamment depuis la formation du « gouvernement d'alternance » (1998)[60].

Le ministre des Finances, deuxième coordonnateur technique, dispose aussi de larges pouvoirs. En fixant les dépenses de ses collègues et en en contrôlant l'exécution par l'entremise des contrôleurs financiers, le ministre des Finances dispose ainsi d'un statut « spécial »[61]. Même si l'argentier du pays n'est pas considéré comme un « ministre de souveraineté », sa place semble être privilégiée dans les faits par rapport aux autres membres du gouvernement.

Cette hiérarchie entre ministres titulaires de portefeuilles existe, en général, bien qu'à des degrés différents, dans la majorité des pays à tradition démocratique. Ainsi, en Allemagne par exemple, les ministres de l'Intérieur, de la Justice et surtout des Finances, jouissent d'une position prééminente effective. En France, la prééminence est accordée de fait au ministre de l'Economie et des finances ainsi qu'aux ministres détachés auprès du chef de l'Etat, en raison de leurs responsabilités (Affaires étrangères, Coopération, Défense)[62].

C'est seulement quand il manque à cette hiérarchie ministérielle une base normative qu'elle pose problème, car ce n'est qu'au sein du principe de collégialité et de responsabilité solidaire du gouverne-

ment que cette hiérarchie devrait s'inscrire. La bonne marche et la démocratisation de l'action gouvernementale en sont tributaires.

B- Les incompatibilités gouvernementales

Contrairement à un grand nombre de constitutions, notamment la Constitution française, où il est question des cas d'incompatibilités des membres du gouvernement[42], la constitution marocaine est restée silencieuse sur les incompatibilités gouvernementales comme du reste sur des normes régulant l'institution gouvernementale, notamment le dahir concernant le statut des membres du gouvernement et la formation de leurs cabinets. Rappelons que ce dahir fait référence uniquement aux indemnités des différentes catégories ministérielles et aux conditions de formation de leurs cabinets respectifs. Aucune autre mention concernant les situations d'incompatibilités ou de vacance de poste ou de décès, donc de suppléance, ne figure dans le texte[43].

C'est la loi organique relative au Conseil constitutionnel qui, en faisant référence aux incompatibilités appliquées aux membres du Conseil, relève, peut-être, une incompatibilité appliquée aux membres du gouvernement. « Les fonctions de membre du Conseil constitutionnel sont incompatibles avec celles de membre du gouvernement, de la Chambre des représentants, de la Chambre des conseillers et du Conseil économique et social »[44].

Ce n'est qu'en 1998, deux mois après la formation du « gouvernement d'alternance », que le dahir du 29 mai, qui complète le dahir de 1975 sur le statut des membres du gouvernement et la formation de leurs cabinets, est venu préciser que « les membres du gouvernement suspendent, durant l'exercice de leur mission toute activité professionnelle ou commerciale dans le secteur privé, en particulier leur participation dans les organes directifs, de gestion ou d'administration dans n'importe quelle institution privée avec des fins lucratives »[45].

Cependant, l'absence d'une norme fixant les incompatibilités gouvernementales, peut légitimer, en quelque sorte, le recours des ministres à l'exercice d'autres fonctions, publiques ou privées. Pourtant le principe de séparation des pouvoirs est à l'origine du non-cumul des mandats avec la fonction gouvernementale. Le fait est que les ministres au Maroc, comme dans d'autres régimes à caractère parlementaire, peuvent avoir en même temps le statut de des parlementaires et donc exerçant simultanément plus d'une fonction[46].

Au terme de ces propos, il y a lieu de souligner que si les textes constitutionnels, pour parfaits qu'ils seraient, ne rendent pas compte des insuffisances qui subsistent en matière d'application du droit, les autres normes comme la loi ou le règlement par exemple, aident à cerner les problèmes engendrés par les dysfonctionnements dus à l'insuffisance de régulation normative des institutions.

L'institution gouvernementale, qu'elle soit parlementaire ou présidentielle, constitue aujourd'hui l'élément central du système politique[47]. Au Maroc, le statut et les compétences de cette institution sont déjà inscrits dans les pétitions des acteurs politiques pour une éventuelle réforme constitutionnelle.

Il serait donc judicieux de penser à parachever le cadre normatif régulant le gouvernement. Cette régulation juridique, déjà mise en place dans un grand nombre d'expériences de transitions démocratiques[48], permettra une bonne et adéquate gestion des affaires publiques. L'alternance et la transition démocratique en sortiront renforcées. ■

Notes

1. J. Blondel : « Gouvernements et exécutifs, Parlements et législatifs », in Jean Leca et Madeleine Grawitw : *Traité de Science Politique*, Puf, 1985, 2e tome, pp. 355-384.
2. Voir au sujet de l'institution gouvernementale dans les différentes constitutions, l'étude de Rafâa Ben Achour : « Constitutions et institutions », in *La constitution d'aujourd'hui*, Académie Internationale de Droit Constitutionnel, Recueil des cours, Volume XV, XXI session, 7-24 juillet 2005, Campus universitaire,1060, Tunis, pp. 20-28.
3. Yves Mény : *Politique comparée. Les démocraties : Allemagne, Etats-Unis, France, Grande Bretagne, Italie*, Monchrestien, 5e édition, 1996, pp. 265-272
4. La proposition du Premier ministre des membres du gouvernement au Roi,

n'est applicable que depuis la réforme constitutionnelle de 1992, réforme intervenue en réponse aux principales revendications des partis du Bloc démocratique ou partis de la Kutla. Sauf que la liste des membres du gouvernement proposée par le Premier ministre n'est pas forcément la définitive. Feu Hassan II l'avait bien précisé dans son discours du 6 novembre 1994 en soulignant : « Le Premier ministre, je le nomme personnellement. Il propose les ministres. Il ne les nomme pas. Il ne les désigne pas. Il les propose, voilà tout. En sorte que si je m'obstinais, il pourrait s'écouler des mois durant lesquels il m'apporterait chaque jour une liste de cinquante personnes et je lui dirais à chaque fois : je ne les veux pas car aucun article de la Constitution ne m'oblige à accepter ce que le Premier ministre désigné me propose. »

5. Voir pour plus de détails El Messaoudi Amina : « La dualité de l'Exécutif au Maroc. Lecture constitutionnelle », in *Etudes de droit constitutionnel*, Tunisie : Association tunisienne de Droit Constitutionnel et Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales, 1999. pp. 131-142.

6. Voir à propos de l'évolution du régime parlementaire marocain, El Messaoudi Amina et Vintro Juan : « El proceso de formación del gobierno : prerogativas reales y régimen parlamentario (1962-2002) », in *Elecciones, partidos y gobierno en Marruecos*, Valencia, España : Ed. Tirant Lo Blanch, 2005, pp. 119-145.

7. *Idem*, p. 134.

8. Depuis l'accession au trône du Roi Mohamed VI, le débat sur la réforme constitutionnelle semble occuper une place importante sur l'échiquier politique. Les composantes de la société civile et des divers partis politiques, notamment les partis du Bloc démocratique, réclament une réforme constitutionnelle. Voir à ce sujet : « La révision constitutionnelle, un vrai faux débat ? » Working paper d'Amina El Messaoudi, discutants : Ali Bouabid et Mohamed Darif, *Les Cahiers Bleus. Cercle d'Analyse politique*, N°1, septembre 2004, pp. 9-36.

9. « ... Par ailleurs, Nous attendons en particulier de ce projet qu'il Nous permette de disposer, dans la perspective des élections de 2007, d'une carte politique claire, Nous laissant la faculté de confier, en fonction du verdict des urnes, la responsabilité gouvernementale à une majorité parlementaire homogène dans ses programmes et sa polarité, à charge pour la minorité de jouer le rôle d'opposition parlementaire constructive, dans le respect de ses droits. »

10. Voir à ce sujet Thomas A. Baylis : « Presidents versus prime Ministers. Shaping Executive Auhority in Eastern Europe », in *World Politics*, 48, avril 1996, pp. 297-323.

11. Voir la loi du gouvernement espagnol : Loi 50/1997 du 27 novembre 1997 dans le *Bulletin Officiel* espagnol, N°285, 28 novembre 1997.

12. Voir *La Constituzione Esplicata : La Carta fondamentale della Repubblica spiegata Articolo per Articolo*, ed. Simone V., edizione 2005, pp. 206-218, et Luca Mezzetti : *Manuale Breve Diritto. Constituzionale*, Percorsi 2006, pp. 249-261.

13. Voir El Messaoudi Amina : « Les limites du travail gouvernemental », in *Démocratie et transformations sociales au Maroc*, Publication de la faculté des lettres et sciences humaines de Rabat, Série conférences et colloques, N°86, 2000, pp. 125-136 (texte publié en arabe).

14. La loi du gouvernement espagnol, N°50 - 1997 se compose de cinq titres, le premier est relatif à la composition du gouvernement, son organisation et les organes de collaboration et d'appui ; le deuxième titre traite du statut des membres du gouvernement, des Secrétaires d'Etat et des directeurs de cabinets ; le troisième s'intitule « Les normes de fonctionnement du gouvernement et la délégation des compétences » ; le quatrième concerne les prérogatives du gouvernement lors de l'expédition des affaires courantes et enfin, le cinquième titre concerne l'initiative législative, le pouvoir réglementaire et le contrôle des actes du gouvernement. Voir *Bulletin Officiel* espagnol, N°285, 28 novembre 1997.

15. Même si la majorité des régimes s'inscrivant dans la démocratie sont des régimes parlementaires, certains régimes présidentiels optent aussi, selon certains auteurs, pour le processus de développement démocratique, voir à ce sujet Scott Mainwarring and Mattew Shugart : « Juan Linz, Presidentialism, and democracy : a critical appraisal », In *Comparative Politics 29*, 1997, pp. 449-471. Voir aussi Kenneth Bollen :

« Political Democracy and the Timing of Development », in *American Sociological Review*, Vol 44, August 1979, pp. 572-587.

16. Voir les articles de 92 à 96 de la constitution italienne du 27 décembre 1947.

17. Il s'agit de la Loi N°400 de 1988.

18. C'est le cas traité par le décret législatif N°300 de 1999.

19. Il s'agit du décret législatif N°303 de 1999.

20. Le titre IV de la Constitution chilienne intitulé « Du Gouvernement » consacre la première partie au Président de la République (de l'article 2 à l'article 32) et une deuxième partie aux Ministres de l'Etat (de l'article 33 à l'article 37). Voir *Constitución política de la República de Chile ; Congreso Nacional de Chile*, Consulta de información legislativa. http //websil.congreso.cl. Constitucion.htm

21. La constitution chilienne a été modifiée en 1999, la dernière révision a eu lieu en septembre 2005.

22. Voir le texte de la constitution de la République fédérale du Brésil in : http//www.georgetown.edu/pdba/Costitutions/Brazil/titulol.htm1/

23. Le cas des décrets-lois concerne, entre autres, le Portugal où l'article 186 de la constitution portugaise (1976) stipule dans son troisième alinéa que « Le nombre, l'appellation et les attributions des ministères et des secrétariats d'Etat ainsi que les formes de leur coordination seront déterminés, selon les cas, par les décrets de nomination de leurs titulaires ou par décret-loi ». Voir texte de la constitution portugaise in *Les constitutions des Etats de l'Union européenne*, La documentation française, Documents rassemblés et présentés par Constance Grewe et Henri Oberdorff, Collection Retour aux textes, Paris, 1999, pp. 376-435.

24. Même si les articles relatifs au gouvernement dans les deux premiers textes constitutionnels : 1962 et 1970 (respectivement articles 65 et 59) ne faisaient pas référence au contenu du programme gouvernemental ni à sa discussion par l'institution parlementaire, il s'est avéré dans la pratique qui a suivi la formation des gouvernements dans le cadre desdits textes, qu'une attention particulière était accordée aux différents domaines que le programme gouvernemental devait traiter. Aussi le débat sur le même programme a-t-il toujours eu lieu dans l'enceinte parlementaire juste après sa présentation par le Premier ministre. Voir à ce sujet : El Messaoudi A. et Vintro J. : *El proceso de formación del gobierno, op.cit.*, pp. 119-145.

25. Malgré le silence du texte constitutionnel sur le rapport entre les résultats des élections législatives, c'est-à-dire entre la majorité parlementaire et la majorité gouvernementale, l'exemple du gouvernement Osman où la majorité parlementaire (Rassemblement National des Indépendants) a été représentée au gouvernement mérite d'être noté (11 portefeuilles ministériels), *Proceso de formación del gobierno...* , *op.cit.*, pp. 127-129.

26. *Ibid*, pp. 142-143. A noter que les consultations royales des leaders des partis politiques en vue de la formation du gouvernement sont, dans certaines expériences, constitutionnalisées ; il s'agit notamment du cas espagnol. Voir l'article 99 (al.1) de la Constitution espagnole le 1978.

27. *Ibid*, pp. 144-145. Soulignons que la nomination d'un technocrate à la tête d'un gouvernement issu des élections législatives ou de la majorité parlementaire, ne s'inscrit pas dans les processus de formation de gouvernements des régimes parlementaires.

28. Le Conseil économique et social prévu dans le texte constitutionnel (1996) n'a toujours pas été mis en place.

29. Le Premier titre de la Constitution intitulé : « Dispositions Générales. Des principes fondamentaux » renvoie au premier type de lois ordinaires, complétant donc les articles constitutionnels, notamment l'article 10 avec ses deux alinéas : « Nul ne peut être arrêté, détenu ou puni que dans les cas et les formes prévus par la loi » (al. 1). « Le domicile est inviolable. Les perquisitions ou vérifications ne peuvent intervenir que dans les conditions et les formes prévues par la loi » (al. 2) et l'article 99 renvoyant à une loi relative aux attributions, organisation et fonctionnement de la Cour des comptes ainsi que des Cours régionales des comptes. Les deux alinéas de l'article 101 de la Constitution renvoient de même à des lois ordinaires qui déterminent les conditions dans lesquelles les assemblées élues par les collectivités locales gèrent leurs affaires et celles dans

lesquelles les gouverneurs exécutent les délibérations des assemblées provinciales, préfectorales et régionales.

30. Il s'agit de l'article 9 de la Constitution qui renvoie aux lois des libertés publiques : « Il ne peut être apporté de limitation à l'exercice de ces libertés que par la loi ». La loi peut aussi limiter l'étendue et l'exercice des droits de propriété et la liberté d'entreprendre suivant l'article 15 du texte suprême.

31. Il s'agit des articles constitutionnels suivants : 9, 10 (alinéas 1 et 2), 15 (al. 2 et 3), 17, 99, 101 (al. 1 et 2).

32. Loi N°36 /04. Voir Dahir N°1-06-18 du 15 Moharrem 1427 (14 février 2006) portant promulgation de la loi N°36-04 relative aux partis politiques, *Bulletin Officiel*, N°5400 du 2 mars 2006, pp. 334-341.

33. L'article 39 de la constitution souligne que « Aucun membre du Parlement ne peut être poursuivi ou recherché, arrêté, détenu ou jugé à l'occasion des opinions ou votes émis par lui dans l'exercice de ses fonctions, hormis le cas où les opinions exprimées mettent en cause le régime monarchique, la religion musulmane, ou constituent une atteinte au respect dû au Roi.

Aucun membre du Parlement ne peut, pendant la durée des sessions, être poursuivi ou arrêté pour crimes ou délits, autres que ceux indiqués à l'alinéa précédent, qu'avec l'autorisation de la Chambre à laquelle il appartient, sauf dans le cas de flagrant délit.

« Aucun membre du Parlement ne peut, hors session être arrêté qu'avec l'autorisation du Bureau de la Chambre à laquelle il appartient, sauf dans le cas de flagrant délit, de poursuites autorisées ou de condamnation définitive.

La détention ou la poursuite d'un membre du Parlement est suspendue si la Chambre à laquelle il appartient le requiert, sauf dans le cas de flagrant délit, de poursuites autorisées ou de condamnation définitive ».

34. Voir Dahir N°1.04.162 portant promulgation de la loi N°10-01 relative à l'immunité parlementaire du 4 novembre 2004, Bulletin *Officiel*, N°5266 du 18-11-2004.

35. Dahir N°1.74.331 du 23 avril 1975 relatif au statut des membres du gouvernement et à la constitution de leurs cabinets, modifié le 29 avril 1993 dans ses articles 1, 2, 4,5 et 7 ; modifié de nouveau le 10 octobre 1995 dans ses articles 3, 6,8 et 10. Le même dahir a été complété par le dahir du 2 mai 1998. Voir le contenu dudit dahir dans : El Messaoudi A. : *Les ministres dans le système politique marocain*, Thèse d'Etat en Droit, Rabat-Agdal : Faculté de droit, 1999, Tome 2, pp. 370-413. Voir aussi l'hebdomadaire *Essahifa* , N°184, du 10-16 novembre 2004, pp. 8-9.

36. Les attributions et l'organisation de tous les départements ministériels sont fixées par décret sauf le ministère des Affaires religieuses dont l'organisation et les attributions sont déterminées par dahir.

37. Pour le Conseil du gouvernement, institution instaurée de fait depuis plusieurs années et qui tient une réunion hebdomadaire des ministres sous la présidence du Premier ministre, la demande de sa constitutionnalisation figurait dans le mémorandum de 1996 des partis du Bloc démocratique, ou partis de la Koutla adressé à feu Hassan II. La même pétition est maintenue dans le débat actuel sur la réforme constitutionnelle émanant des mêmes partis ainsi que des autres composantes de la gauche marocaine.

38. Yves Mény : *Politique comparée*, *op.cit.*, pp. 323-324

39. Il est question dans l'article 65 de la Constitution allemande d'un règlement intérieur du gouvernement, ainsi « ... le Chancelier fédéral dirige les affaires du gouvernement selon un règlement intérieur adopté par le gouvernement fédéral et approuvé par le président fédéral », voir texte de la Constitution in « les constitutions des Etats de l'union Européenne », *op.cit.*, pp. 24-66.

40. El Messaoudi Amina : « Alternance et réformes constitutionnelles », In *Alternance et transition démocratique*, Collection droit public ; dir. Omar Bendourou, 2000, pp. 129-139.

41. Dans le cas des parlements bicaméraux, il s'agit en général des élections de la Chambre basse ou chambre des députés.

42. Le gouvernement Jettou prendrait, en principe, fin à la date de l'organisation des élections de la Chambre des Représentants prévues pour le 27 septembre 2007.

43. On peut citer deux exemples de gouvernements dont le commencement ainsi que la fin des fonctions ont coïncidé avec la célébration et la fin des élections législatives, il

s'agit en l'occurrence du gouvernement Osman (1972-1977) et du gouvernement Lamrani (1977-1985), le premier ayant pris fin avec le commencement de la troisième expérience parlementaire marocaine (1977-1983), les fonctions du second ayant également pris fin lors de l'initiation d'une nouvelle législature (1984-1992), pour plus de détails voir El Messaoudi Amina : *Les Ministres.., op. cit.*, pp. 243-247.

44. La condition de la majorité absolue des membres de la Chambre des représentants pour approuver la motion de censure n'a jamais permis le vote d'une motion de censure contre le gouvernement marocain (motions de censure en 1964 et en 1990) aucun des gouvernements marocains n'a été démis de ses fonctions à cause de la perte de confiance ou du vote d'une motion de censure.

45. Pour l'expédition du gouvernement des affaires courantes en Espagne par exemple, voir Juan Montabes : « El gobierno », in *Politica y gobierno en España*, M. Alcantara- A. Martinez (Eds), Tirant Lo bllanch, Valencia, 1997, pp. 163-165.

46. A titre d'exemple, la loi du gouvernement espagnol consacre un titre entier (IV) au gouvernement lorsqu'il expédie les affaires courantes, Loi du gouvernement espagnol de 1997 déjà citée.

47. C'est également le cas en France, en Finlande, en Islande, en Allemagne et en Italie. Néanmoins, pour la majorité de ces pays, une loi ou un décret précisent les attributions de chaque catégorie ministérielle. Voir : Grewe C. et Fabri H.R. : *Droits constitutionnels européens, op.cit.*, pp. 568-578.

48. Les différentes catégories ministérielles ont pourtant été présentes dans tous les gouvernements marocains formés depuis 1955.

49. La hiérarchie entre les ministres se fait, dans la majorité des pays européens, selon la participation ou non aux conseils de gouvernement ou de cabinet. Voir *Droits constitutionnels européens, op.cit.*, pp. 574-575.

50. Alinéa 1 de l'article 98 de la Constitution espagnole de 1978, et l'article 1 de la loi 50/1997 concernant le gouvernement. Voir « Leyes politicas del Estado », *op.cit.*, pp. 799-815.

51. Les Secrétaires d'Etat assistent aux réunions du Conseil des ministres seulement quand ils y sont convoqués (alinéa 2 de l'article 5 de la loi espagnole sur le gouvernement, déjà citée).

52. Voir aussi le décret législatif N°303 de 1999, in « La constituzione explicata.. », *op.cit.*, p. 96.

53. Cet ordre protocolaire a subi quelques changements dans certains dahirs de nomination des gouvernements, certains ministres délégués auprès du Premier ministre ou ministres délégués sans portefeuille ministériel sont classés, ainsi avant les ministres « ordinaires », et quelques-uns de ces derniers ont été des fois classés après le Secrétaire général du gouvernement, voir pour plus de détails notre thèse, *op.cit.*, 2e tome. pp. 370-413.

54. Rappelons à cet égard le débat sur la catégorie de ministres de souveraineté lors de la formation des gouvernements durant la deuxième moitié des années quatre-vingt-dix, qui coïncidait avec l'appel royal aux partis d'opposition pour la participation au gouvernement et le refus de ces derniers à cause de la présence d'un ministre dit de souveraineté. Suivant le communiqué officiel du 11 janvier 1995, l'échec de l'alternance selon le Palais royal, incombe à l'exigence des partis d'opposition de ne pas siéger à côté du ministre de l'Intérieur, les mêmes partis réclamaient aussi que leur soient confiés les départements ministériels dits de souveraineté, à l'instar de la Justice et des Affaires religieuses et, bien sûr, de l'Intérieur.

55. Le gouvernement d'alternance d'Abderrahmane Youssoufi a été formé le 14 mars 1998 et remanié le 06 septembre 2000. Voir à ce sujet : El Messaoudi Amina : « El gobierno Yusufi, una nueva época en Marruecos » in *Meridiano CERI*, N°22, Madrid : julio 1998, pp. 14-20. Voir aussi du même auteur : « Le remaniement du gouvernement Youssoufi », in *Dafatir Siyassiya*, N°13, octobre 2000, pp. 3-4 (en arabe)

56. Voir à ce sujet : Yves Mény : « Politique comparée » *op.cit.*, pp. 298-308.

57. Pour la coordination interministérielle, voir les travaux de M'hammdi Ali : « La coordination dans l'administration centrale au Maroc », Thèse pour le doctorat d'Etat en Droit, Faculté d'économie et de sciences sociales de Paris, Paris 2, 1982 ; et de Cherkaoui Ahmed : *Le contrôle interne dans l'administration d'Etat*,

Thèse pour le doctorat d'Etat en sciences politiques, Rabat, 1976.

58. Dans les régimes présidentialistes, la coordination politique est assumée par le chef de l'Etat relayé par le Premier ministre, alors que dans les régimes parlementaires cette coordination est exercée par le seul Premier ministre à l'aide de ses collaborateurs. Voir Jean Gicquel : *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Ed. Monchrestien, 15e éd., pp. 609-613.

59. Dahir du 10 décembre 1955 portant création du secrétariat général du gouvernement, *Bulletin Officiel*, N°2260 du 17 février 1956 (la référence est du *Bulletin Officiel* en arabe).

60. Décret royal N°66- 845 du 23 septembre 1966, *Bulletin Officiel*, N°2820 en date du 16 novembre 1966, p. 2375.

61. La caractéristique non partisane du secrétaire général du gouvernement était derrière le classement de ce dernier dans la catégorie des ministres dits de souveraineté lors de la formation du gouvernement politique de Youssoufi. Voir El Messaoudi A. : *El gobierno Yusufi, una nueva época.., op.cit.*, p.16.

62. Voir dans ce sens : Zalma V.G. : *L'hégémonie du ministre des finances dans le droit budgétaire de l'Etat*, R.D.P. 1985, p. 1653. Voir aussi : *Le ministère des finances, Pouvoirs*, N°53, 1990.

63. Gicquel Jean : *Droit constitutionnel et institutions politiques*, *op.cit.*, pp. 605-608.

64. « Les fonctions de membre du gouvernement sont incompatibles avec l'exercice de tout mandat parlementaire, de toute fonction de représentation professionnelle à caractère national et de tout emploi public ou de toute activité professionnelle... », article 23 de la Constitution française du 4 octobre 1958.

65. Par contre dans d'autres pays, comme la Grèce, deux normes régulent les cas des incompatibilités parlementaires, la constitution (art. 81, al.3) et la loi, constitution de la République hellénique du 9 juin 1975.

66. Article 4 de la loi organique N°29-93, relative au Conseil constitutionnel, telle que modifiée et complétée par la loi N°8-98, *Bulletin Officiel N°4244* du 2 mars 1994 et *Bulletin Officiel N°4627* du 5 octobre 1998, p. 2680.

67. Il y a lieu de rappeler que les partis du Bloc démocratique ou partis de la Koutla avaient réclamé le non cumul des fonctions par les membres du gouvernement. Voir El Messaoudi Amina : *El gobierno de Yusufi*, *op.cit.*, p. 15.

68. L'innovation de la constitution française à cet égard mérite d'être considérée. Un membre du gouvernement est sans doute éligible au Parlement, mais s'il est élu, il sera tenu de choisir entre des qualités qui s'excluent désormais l'une de l'autre. Voir Gicquel : *Droit constitutionnel*, *op.cit.*, p. 615.

69. La dualité de l'Exécutif, d'après Blondel, peut contribuer à la stabilité des régimes en permettant ainsi une combinaison entre l'autorité et la flexibilité. Voir Jean Blondel : « Dual Leadership in the Contemporary world », in *Lijphart* (fin.4), pp. 172-178.

70. Nombreuses sont les études qui ont démontré que les processus de transition démocratique ont bel et bien réussi, aussi bien dans les pays à régime parlementaire que dans ceux à régime présidentialiste. Voir à titre d'exemple Juan Linz : *Presidentialism, and democracy : a* critical *appraisal*, *op.cit.*, pp. 449-471 ; « Presidents versus Prime Ministers », *op.cit.*, pp. 297-322 ; Gianfrino Pasquino : *The Powers of head of government*, Center for Constitutional Studies and Democratic Development, Lecture Series, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice, Bologna, Italia, 2006.

Transition constitutionnelle et consolidation démocratique en Italie

Luca MEZZETTI : Université de Bologne, Italie

L'auteur brosse à grands traits quelques caractéristiques et enseignements de la transition et de la consolidation démocratiques en Italie après la sortie du fascisme. Il y insiste sur l'idée que la réussite de ces transition et consolidation dépendent, bien entendu, de la capacité des acteurs principaux à passer un compromis historique sous forme de dénominateur commun, mais aussi de leur habilté à le faire évoluer, à consolider les conditions économiques et culturelles de la démocratie ainsi que de leur capacité à amortir, pour ne pas dire neutraliser, les turbulences propres aux processus de transition. Le tout devant être cimenté par des réformes constitutionnelles et législatives. Et les partis politiques jouent un rôle central dans un tel processus.

Il semble opportun de relever les parallélismes et les asymétries des différents ensembles de systèmes juridiques au cours de l'évolution et/ou de l'involution des processus de transition constitutionnelle et de consolidation de la démocratie.

Pour ce faire, on tentera de présenter un ensemble de facteurs qui se sont avérés capables d'entraver les processus de transition puis de consolidation démocratiques, dont la nature du résultat final reste incertaine. Il s'agira également de montrer comment ces facteurs peuvent affecter la phase de consolidation, notamment le succès des mesures constitutionnelles visant les réformes structurelles du système juridique.

En dehors des facteurs exogènes d'ordre international ou régional, les facteurs endogènes, pouvant conditionner le perfectionnement de la phase de transition constitutionnelle ainsi que les conditions de consolidation de la démocratie, renvoient essentiellement à des ensembles de références relatifs, respectivement, à la nature du processus de transition constitutionnelle, au caractère du système économique adopté par chaque système juridique, à la culture politique de celui-ci et enfin au type de structure constitutionnelle choisie.

1- Les perspectives de consolidation démocratique sont en général conditionnées par la nature du régime précédent.

Bien qu'il ne soit pas possible d'établir une relation de cause à effet mécanique et automatique entre la forme du régime précédent et la forme d'Etat et de gouvernement en voie d'instauration/ consolidation, il est intuitivement plausible, d'une part, qu'une expérience préalable laisse des sédiments positifs favorables à la soutenabilité de la démocratie par le peuple et constitue une opportunité pour ne pas réitérer les erreurs ou provoquer les déviations du passé ; d'autre part, il est possible que se créent des turbulences durant le processus de démocratisation qui ont tendance à se traduire, dans certains cas significatifs, en tentatives visant à miner les bases de ce processus ou, dans d'autres cas, en une alternance de périodes de gouvernement démocratique et de périodes de gouvernement autoritaire : (se rappeler à ce propos le pendule des régimes latino-américains), ce qui génère un sentiment de désaffection et de scepticisme

s'agissant des perspectives de consolidation démocratique à long terme.

L'émergence des partis politiques, après une période de pouvoir fasciste, et le fort éclatement des valeurs de démocratie et de liberté en opposition au régime précédent ont rendu possible, en Italie, la consolidation démocratique et le rétablissement des mécanismes institutionnels qui fonctionnaient à l'époque du pré–fascisme.

2- Les modalités de la transition vers la démocratie en influencent la consolidation dans le temps.

Il y a un autre critère d'identification de la nature des processus de démocratisation. Il s'agit du contenu qualitatif et quantitatif du consensus qui accompagne les processus même, leur diffusion et leur capillarité dans la collectivité et dans les groupes d'intérêts qui la caractérisent ainsi que l'identité des protagonistes des processus de transition.

La doctrine a implicitement accueilli la fonctionnalité de ce critère en se référant au caractère inclusif ou exclusif des processus de transition. Elle a développé la théorie des « pactes entre élites » et souligné que les perspectives d'une consolidation future de la démocratie ont été élargies non seulement par l'accord formel sur les règles de la compétition politique entre les différents acteurs de l'élite politique, mais aussi par les accords informels passés pour fixer l'agenda de la compétition politique, de telle sorte qu'aucun des groupes ne sente que ses intérêts vitaux sont menacés.

La confluence des partis politiques à l'intérieur de formations communes appelées à administrer la phase de transition et la participation de tous les partis politiques se réclamant de la Résistance, au succès de la République à travers le référendum constitutionnel et la mise en place de l'Assemblée Constituante, ont été en Italie les conditions fondamentales de la consolidation démocratique.

3- L'économie de marché est une condition nécessaire, mais non suffisante, de la démocratie.

La relation de cause à effet entre capitalisme et démocratie ainsi que l'apport indéniable que représente l'introduction de l'économie de marché à la recomposition démocratique d'une multitude de systèmes constitutionnels appellent une plus grande attention en vue, d'une part, de souligner les éléments positifs imputables à l'économie de marché et, d'autre part, de faire ressortir les volets potentiellement négatifs pouvant miner le processus de consolidation démocratique.

L'introduction d'une économie sociale de marché, l'importante reconnaissance dans la constitution italienne de nombreux principes en matière de travail et de droits sociaux, la forte action développée par les syndicats, la présence des partis politiques qui représentent les intérêts des travailleurs, la présence de l'Etat dans l'économie, sont autant de facteurs qui ont fonctionné comme des amortisseurs dans le processus d'adoption en Italie d'un système de type capitaliste.

4- La consolidation démocratique rencontre de sérieuses difficultés lorsque l'on est en présence de sociétés structurées et divisées en groupes culturels bien définis et historiquement opposés.

La condition du respect de l'unité nationale, l'existence d'un dénominateur commun en terme de principes et de valeurs fondamentales sur lequel se fonde chaque ordre juridique et le respect des règles institutionnelles, représentent effectivement une base essentielle du processus démocratique.

La consolidation des valeurs et des principes constitutionnels fondamentaux ainsi que l'homogénéité ethnique, culturelle, linguistique et religieuse ont représenté des facteurs favorables au procès de consolidation démocratique en Italie, malgré les différences économiques et structurelles entre le nord et le sud de l'Italie.

5- Les régimes ont dénoté, par rapport à la forme du gouvernement parlementaire, un caractère plus fonctionnel pour la consolidation démocratique.

Les régimes parlementaires se sont avérés plus flexibles et capables d'éviter ou d'atténuer les conflits pouvant toujours surgir entre le Législatif et l'Exécutif. L'adoption de la forme du gouvernement

L'émergence des partis politiques et le fort éclatement des valeurs de démocratie et de liberté ont rendu possible, en Italie, la consolidation démocratique et le rétablissement des mécanismes institutionnels qui fonctionnaient à l'époque du pré–fascisme.

parlementaire et d'un système électoral proportionnel a favorisé, en Italie, la consolidation de la démocratie parce qu'elle a favorisé la participation de toutes les forces politiques au gouvernement y compris le parti communiste, soit par l'appui extérieur qui existe depuis 1996, soit par la participation directe au sein de la majorité gouvernementale.

6- La soutenabilité démocratique est favorisée de manière tendancielle dans les systèmes adoptant un modèle fédéral ou régional de répartition des pouvoirs entre l'Etat central et les collectivités autonomes

Le système reconnaissant et garantissant, selon le modèle fédéral ou régional, l'existence et le fonctionnement des autonomies territoriales favorise une multiplication positive et, dans une certaine mesure, une différenciation au niveau local des réseaux d'orientation politique qui, en décentralisant le pouvoir de décision et en allégeant le pôle du centre, prévoient et atténuent les tendances centralisatrices et valorisent les particularités locales.

L'implémentation définitive du système régional en Italie à partir de 1970 et la réalisation d'un système fédéral ou semi-fédéral à la suite des réformes constitutionnelles de 1999-2001 a rendu possible la multiplication des circuits politiques et la consolidation démocratique dans le sens du dialogue entre le centre et les régions autonomes. ▪

La théorie de la segmentarité[1] et la fondation de la confrérie Tijâniyya : quand les saints occupent le *qsar*

Jillali EL ADNANI : Université Ibn Zohr, Agadir

L'étude du cas de la confrérie Tijâniyya, son émergence et son développement exceptionnel depuis 1781, dans un environnement tribal et puis colonial, donne à l'auteur l'occasion de tester quelques hypothèses sur la relation entre le confrérisme et le pluralisme tribal et sur la sociologie du religieux. Mais, à travers l'histoire de la confrérie, l'auteur essaie de montrer que « le modèle de la segmentarité et du lignage maraboutique en position sociale neutre ne fonctionne pas. »

Le but de cette étude est de montrer que les modèles confrériques diffèrent et convergent sur plusieurs niveaux. Notre objectif n'est pas de scénariser le côté profane d'une confrérie ni de rester prisonnier des cloisonnements hagiographiques, mais d'alimenter la réflexion sur le phénomène religieux en partant de l'interrogation et surtout de l'enquête à partir des sources arabes et coloniales. La Tijâniyya[2], une confrérie qui a « pignon sur rue », n'a pas cessé d'impressionner les chercheurs depuis sa fondation en 1781 et surtout après son essor remarquable aux XIX^{e}-XX^{e} siècles. Mais le chercheur africaniste n'a pas eu jusqu'ici les moyens de remonter aux sources et aux origines. Notre propos est de montrer la corrélation qui existe entre le monoconfrérisme de la Tijâniyya, qui rejette les autres confréries, et le pluralisme tribal dont les tumultes et les changements d'alliances ont favorisé la création et l'implantation de cette confrérie dans un espace saharien. La tâche la plus difficile sera cependant de trouver les passerelles entre le « réalisme » des archives coloniales et les labyrinthes du « discours hagiographique » autour de la question de la fondation et des processus d'implantation de la confrérie.

La forteresse inaccessible de 'Ayn-Mâdî : les conflits internes à l'heure de la fondation.

Comment cette confrérie, qui a été fondée à Abû-Samghûn[3], a-t-elle conquis le *qsar* de 'Ayn-Mâdî ? Peut-on établir une corrélation entre cette fondation et la situation de crise dans ce *qsar* ?

Le fondateur de la Tijâniyya a fait face à un front d'opposition mené par les juristes de 'Ayn-Mâdî, alliés aux Turcs contre lui. Le petit-fils du fondateur, portant le même nom que lui, Ahmed al-Tijânî II (m. 1893), déclarait en 1893 au Gouverneur général d'Algérie : « Comme je viens de vous le dire, Excellence, il y a une fraction, celle des Tijâjna-s, qui, depuis l'époque de l'installation de mes aïeux, leur a constamment fait (ainsi) une opposition acharnée en s'alliant à tout ennemi venant de l'est ou de l'ouest »[4]. Ce texte prouve que le fondateur de la Tijâniyya a eu affaire à des opposants acharnés et que la lutte a continué jusqu'à la fin du XIX^{e} siècle, mais il ne nous permet pas de situer la ligne de rupture entre le lignage des Tijânî-s et leurs opposants les Tijâjna-s.

Un récit de voyage contemporain des faits signale que le fondateur de la Tijâniyya avait été chassé de 'Ayn-Mâdî après avoir répudié sa femme[5]. Cette dernière appartenait-elle au lignage des Tijâjna-s ? On sait que les mariages contractés par le fondateur et ses héritiers se sont faits en dehors de 'Ayn-Mâdî. La structure foncière n'a-t-elle pas eu, également, un impact sur cette rupture ? L'auteur du même récit de voyage parle de la coutume des gens de 'Ayn-Mâdî, qui excluait indirectement la femme du droit à la propriété et donc à l'héritage, par le biais des habous qu'ils attribuaient aux garçons. C'était là un recours efficace pour

empêcher les étrangers, comme cela était le cas des Tijânî-s, de s'approprier des terres.

Les Tijâjna-s se sont opposés aux Tijânî-s et à tous les étrangers dès avant la fondation de la Tijâniyya et jusqu'à la fin du XIX[e] siècle. C. Edouard note que « Sidi Ahmed qui avait eu à lutter contre les Turcs et contre un parti dissident de son ordre, quitta la zaouïa d'Aïn-Madhi pour s'établir à Fès en 1799. Quelques années plus tard, les Tijâjna-s furent chassés vers Tiaret et Alger. Appuyés par les Turcs, les Tijâjna-s tentèrent en 1820 et en 1822, de récupérer le *qsar* de 'Ayn-Mâdî. Leurs attaques furent repoussées par les deux fils d'Ahmad al-Tijânî I »[6]. Selon L. Rinn : «...Des dissidents, Tidjadjna expulsés d'Aïn-Madhi par sid Ahmed, et réfugiés dans le Djebel Amour, amenèrent avec eux contre ce Ksar, des contingents d'Arabes de l'Ouest. L'attaque ayant complètement échoué, les Tidjajna allèrent implorer le secours du bey d'Oran, Hassan, qui vint mettre le siège devant Aïn-Madhi, en 1820 de J-C. (1235-1236H.) Les Tidjanya achetèrent, moyennant 100.000 boudjou d'argent, l'éloignement du bey. Ce dernier accepta l'argent, puis canonna le Ksar pendant 36 heures, tenta plusieurs assauts infructueux et finalement dut rebrousser chemin après avoir éprouvé des pertes sérieuses. »[7]

En effet, l'introduction de la Tijânîyya dans ce *qsar*, était venue de l'extérieur et elle avait été surtout soutenue par des étrangers. Ahmed al-Tijânî I lui-même n'avait fait que de très rares apparitions dans la cité[8]. Les mêmes difficultés se sont présentées pour ses deux fils (Muhammad al-Kabîr m. 1827 et Muhammed al-Sghîr m. 1853), obligés de faire des séjours intermédiaires à Tamasîn (le deuxième centre tijânî dans la région du Souf qui se trouve au sud de Touggourt) avant d'entrer à 'Ayn-Mâdî après la mort du fondateur en 1230H/1815. Ces derniers avaient alors confisqué un bon nombre de terres appartenant aux Tijâjna-s[9].

La meilleure image pour remonter aux sources de la Tijâniyya est celle de la forteresse inaccessible décrite dans *Jawâhir al-Ma'ânî*, le bréviaire de la Tijâniyya[10]. Ahmad al-Tijânî I, s'exprimait ainsi sur la nature du savoir et le moyen d'y accéder. Nous y voyons une métaphore traduisant les difficultés initiales pour entrer dans 'Ayn-Mâdî, et suggérant sans doute aussi un rapprochement entre mystique et stratégie. Voici le propos d'Ahmad al-Tijânî I : « Figurez-vous une forteresse entourée de remparts, de pierre et même de fer, et qui contienne toutes sortes d'approvisionnements. Hélas, il n'y a ni porte ni clé pour y entrer, mais des boyaux souterrains qui n'aboutissent dans la campagne qu'après plusieurs jours de marche. Le profane qui chercherait à prendre sa part des trésors de la citadelle errerait vainement autours des murs, tandis que l'initié, lui, saura trouver la porte du souterrain qui de loin va le conduire à l'intérieur. »[11] La Tijâniyya se présente au chercheur avec ses réalisations visibles et ses chemins d'accès détournés.

Les conflits entre les Tijânî-s et les Tijâjna-s après la conquête française en 1830.

La période coloniale marque un nouveau moment dans l'évolution stratégique de la confrérie. On assiste alors à une série d'affrontements qui résultent de la concurrence entre Tijânis pour s'assurer la direction spirituelle, et du conflit social qui a opposé ces derniers à leurs ennemis les Tijâjna-s. La politique des alliances, qui est le produit de la société saharienne, exigeait une large prudence surtout après la conquête française de l'Algérie.

Des opérations d'expulsion des Tijâjnas furent effectuées après le siège du *qsar* par l'émir 'Abd al-Qâder en 1838 et après la soumission de la cité aux Français[12]. A 'Ayn-Mâdî, les Tijâjna-s s'étaient alliés à l'émir comme ils s'étaient alliés dans le passé au pouvoir turc, dans le but de reconquérir une hégémonie perdue en faveur des Tijânî-s. L'enjeu de la présence française et son rôle dans ce conflit sont à prendre en considération. Le pouvoir français fait partie de cet échiquier politique, puisque les autorités françaises, comme le sultan du Maroc, Mawlây 'Abd al-Rahmân (m.1859), avaient soutenu la cause de l'émir contre les Tijânî-s. Les opérations menées par les Tijâjna-s et l'émir 'Abd al-Qâder, n'échouèrent que grâce au soutien des étrangers installés dans le *qsar* qui s'allièrent aux Tijânî-s (la majorité des étrangers appartenaient à la tribu des Larbâ' et aux tribus de la région du Djbel Amour et du Tell), et surtout grâce aux nomades qui campaient dans les environs du *qsar*. Quelques mois après la

L'introduction de la Tijânîyya dans ce qsar, était venue de l'extérieur et elle avait été surtout soutenue par des étrangers. Ahmed al-Tijânî I lui-même n'avait fait que de très rares apparitions dans la cité.

La période coloniale marque un nouveau moment dans l'évolution stratégique de la confrérie. On assiste alors à une série d'affrontements qui résultent de la concurrence entre Tijânis pour s'assurer la direction spirituelle, et du conflit social qui a opposé ces derniers à leurs ennemis les Tijâjna-s.

fin du siège de 'Ayn-Mâdî par l'émir 'Abd al-Qâder, Muhammad al-Sghîr (m. 1853) (le père d'Ahmad al-Tijânî II) retourna à 'Ayn-Mâdî. Arnaud précise qu'en 1838 : « Il appela à lui tous les gens des environs pour repeupler et reconstruire le Ksar en ruines. Beaucoup d'étrangers se présentèrent, on leur accorda la possession des maisons et jardins ayant appartenu aux gens qui avaient abandonné la cause de Tedjeni ».

Le caïd tijânî de 'Ayn-Mâdî : droit foncier et usage de la force.

Riyyân Ibn al-Mushrî (m.1881), pourtant *muqaddem* de la Tijâniyya entre 1850 et 1875, a pu former une sorte de milice, constituée d'étrangers au *qsar*, mais n'a pas réussi à étouffer la contestation des Tijâjna-s (ils ont pu garder quatorze maisons et quelques parcelles au sein du *qsar* de 'Ayn-Mâdî). Cela montre, encore une fois, le changement radical survenu au *qsar* de 'Ayn-Mâdî avec l'émergence de la Tijânîyya. En premier lieu, on doit compter l'ébranlement de la structure foncière et tribale par l'appropriation des terres des Tijâjna-s par les Tijânî-s et les étrangers.

La situation foncière

On peut parler pour le *qsar* de 'Ayn-Mâdî d'un système agro-pastoral où règne une appropriation collective de la terre ; les liens sont davantage établis sur le critère de la consanguinité que sur la terre. Ce principe a été compromis avec l'arrivée des étrangers dans le *qsâr*, et surtout avec la montée en puissance de la confrérie Tijâniyya. La terre à 'Ayn-Mâdî est de type 'arsh, c'est-à-dire que la propriété relève de la collectivité, qui en confie la jouissance à ses membres. M. Côte signale que d'une façon générale, les terres *melk*, propriété privée, ont été seulement grignotées par la colonisation alors que celles de statut *'arsh* ont été dévorées à belles dents[13]. Ce ne fut pas le cas des environs de 'Ayn-Mâdî, surtout au sein du *qsar* où la propriété était passée des mains des Tijâjna-s, aux étrangers et aux Tijânî-s. Ceci s'explique par le fait que la région ne favorisait pas, par ses conditions morphologiques et climatiques, l'émergence de la colonisation agraire. De plus, la loi du 16 juin 1851 sur le statut de la terre avait rendu inaliénable les terres *'arsh*.

Les exactions à 'Ayn-Mâdî se sont déroulées dans un cadre interne, entre les Tijâjna-s, les originaires du *qsar*, le Caïd Riyyân et ses milices étrangères. Ces derniers ont sans doute bénéficié du décret du 26 avril 1851 relatif à l'aliénation du Domaine, qui avait favorisé en grande partie les caïds et les chefs indigènes par le système de la concession gratuite[14]. Cette loi fut abolie vers 1860.

La Tijâniyya et le *qsar* de 'Ayn-Mâdî ont vécu sous une politique plus favorable entre 1860 et 1870 avec Napoléon III et la période connue sous le nom de « royaume arabe », mais cette époque n'a pas manqué d'incidents qui sont allés en diminuant avec l'exil d'Ahmad al-Tijânî II en France[15]. L'établissement du sénatus-consulte du 22 avril 1863 souleva la question des terres ayant autrefois appartenu aux Tijâjna-s. Cette loi avait pour but l'instauration de la propriété privée au détriment des terres *'arsh* appartenant aux tribus[16]. La politique des alliances avec des familles étrangères au *qsar* poussa sans doute Ahmad al-Tijânî II (après son exil) à déposer une demande auprès des autorités militaires afin d'obtenir l'autorisation pour l'installation à 'Ayn-Mâdî de 30 familles d'Al-Ghîsha du Jbel 'Amour[17]. L'Agha al-Dîn, devenu le Bachaga du Jbel 'Amour, s'est opposé au déplacement des 30 familles et les autorités militaires n'ont pas donné suite à cette demande[18]. Le *qsar* ne pouvait accueillir de nouveaux arrivants et même les membres du lignage tijânî allaient s'installer dans des localités plus paisibles que celle de 'Ayn-Mâdî comme Kourdane.

L'usage de la violence

Ne peut-on pas considérer que si le mouvement d'Ahmad al-Tijânî I ne s'est pas imposé dans le *qsar*, ce fût principalement à cause des étrangers et des milices constituées par le caïd Riyyân ?

Après l'exil d'Ahmad al-Tijânî II à Alger et en France (1866-1871), le conflit a continué à 'Ayn-Mâdî et dans les alentours. En effet, Ahmad al-Tijânî II rapporte : « Mon frère susdit (sîdî Muhammad al-Bashîr) m'a écrit que les habitants de la localité déjà irrités contre moi, ont augmenté leur irritation depuis mon départ, et aidés des habitants de Djebel Amour, tribu voisine, on a pris par force

mes bergers, puis on a fomenté une plainte calomnieuse contre ma personne [et] contre mes actions. » Les échos relatifs à ce conflit se multiplient à cette époque et le Général Cdt la subdivision de Médéa écrit au Gouverneur général d'Algérie : « Depuis mon voyage à Laghouat, je suis littéralement assailli par les réclamations et les lettres anonymes écrites par des habitants du *qsar* ou des *qsar*-s appartenant à l'un ou l'autre des deux çoffs qui se divisent la contrée. Il en est de même pour aïn Madhi... Car il serait difficile, pour ne pas dire impossible, de vouloir mettre d'accord les deux çoffs qui, à aïn Madhi comme à Laghouat, se disputent la suprématie et ne reculent devant rien pour noircir leurs adversaires aux yeux de l'autorité supérieure »[19]. Le commandant de la division d'Alger décrit comme suit la situation : « Deux partis sont en lutte : le vainqueur fait la loi au vaincu, l'expulse et confisque ses biens. Aïn Madhi fait sa soumission au gouvernement Français, les expulsés demandent à rentrer : pour des considérations politiques, leur demande n'est pas accueillie. »[20]

Pendant la tutelle de Riyyân, les maisons, jardins et autres propriétés de ceux qui n'avaient pas pu rentrer au *qsar*, restèrent complètement à la disposition du caïd Riyyân. En 1859, le colonel Margueritte, pour mettre fin à ce conflit, provoqua la reconnaissance domaniale de vingt-quatre maisons et de seize jardins qui furent vendus de gré à gré. Riyyân a dû tricher pour garder à sa disposition d'autres propriétés. Le colonel Labrousse, voyant les Tijâjna-s constamment accuser Riyyân, résolut de faire également vendre par l'État les biens qu'il considérait comme légitimement séquestrés. Cette dernière mesure donna lieu à une longue plainte contre le caïd Riyyân. Ces immeubles furent réunis au domaine de l'État, ce que nous apprend un procès-verbal de mai 1862 : « D'après cet acte, ces immeubles sont dévolus à l'État par droit de conquête après l'expulsion de Tedjini, souverain de 'Ayn-Mâdî, qui les avait confisqués sur divers habitants du pays. Le droit de conquête existe puisque 'Ayn-Mâdî s'est simplement soumis. Il me semble d'ailleurs difficile de faire ressortir les droits du domaine de l'État des faits qui étaient la conséquence d'une situation de luttes permanentes dans lesquelles le vainqueur du jour était le vaincu du lendemain ». L'auteur du rapport en conclut ce qui suit : « En conséquence, mon avis est que l'État n'a aucun droit sur lesdits immeubles, et j'ai donné des instructions au service du Domaine et à Mr le Cdt de la Subdivision de Médéa afin de suspendre toutes les dispositions qui ont été prises pour les vendre au profit de l'État. »[21] Le même rapporteur ajoute : « L'enquête ouverte à ce sujet n'a, jusqu'à présent, établi aucun des faits reprochés au caïd Rian (Riyyân), si ce n'est qu'il conduit ses administrés avec sévérité... »

Passons maintenant au témoignage des Tijâjna-s (qui sont restés à 'Ayn-Mâdî) qui parlent, dans une lettre adressée au maréchal gouverneur de l'Algérie et aussi à l'empereur Napoléon III, du caïd Riyyân comme d'un étranger venant de Shallala, province de Géryville. Les auteurs de cette lettre dénoncent les agissements et les abus du caïd Riyyân : « Le caïd Riyyân nous a chargés aussi de lui amener le fourrage de nos jardins pour ses chevaux (...) En plus, quand des étrangers arrivaient pour travailler chez lui, nous devions les héberger et parfois, il nous chassait (de nos maisons) pour héberger les qsouriens et les Arabes (...) quant aux terres et aux maisons de nos frères qui sont dans le gouvernement de Tiaret, Monsieur le gouverneur les a soustraites à Riyyân qui les avait exploitées dans le passé. Ceci a augmenté la tension entre nous et Riyyân, qui a commencé de vendre nos terres et nos maisons. Les emprisonnements et les amendes sont alors devenus notre lot (...) Dieu vous a permis d'exercer le pouvoir ; trouvez-nous donc un endroit pour que nous puissions nous y installer et nous quitterons le *qsar* ('Ayn-Mâdî). Sachez que tout le monde est resté dans son *qsar* et que nous sommes les seuls à s'être vus expulsés de notre *qsar* par Riyyân, qui y fait venir des étrangers»[22].

A la fin de cette requête, les Tijâjna-s demandent aux autorités coloniales de désigner un caïd parmi les notables du pays, ce qui constitue une tentative visant à retirer le pouvoir au caïd Riyyân ainsi qu'aux Tijânî-s. Ceci montre que l'autorité de Riyyân, basée sur la violence[23], a été appuyée par l'administration coloniale qui va lui retirer sa confiance à la suite des préjudices causés au lignage saint tijânî,

Après le tarissement des ressources financières du lignage saint, on assistera à une véritable dilapidation des biens de la zâwiyya de 'Ayn-Mâdî par le biais de l'aliénation des habous et le détournement des fonds déposés par les clients des Tijânî-s.

dont il était le serviteur, et aussi à la suite des pressions exercées par les opposants Tijâjna-s. On ne peut que constater l'utilisation de la violence par le lignage saint tijânî et surtout par le caïd Riyyân au sein du *qsar* de 'Ayn-Mâdî. L'accalmie survenue dans le conflit sera suivie d'un autre type de violence. En effet, après le tarissement des ressources financières du lignage saint, on assistera à une véritable dilapidation des biens de la zâwiyya de 'Ayn-Mâdî par le biais de l'aliénation des habous et le détournement des fonds déposés par les clients des Tijânî-s.

Conclusion

La fondation de la Tijâniyya est survenue précisément lors de tensions au sein de 'Ayn-Mâdî avec les Tijâjna-s, originaires du *qsar*, ce qui a poussé les Tijânî-s à faire face au pouvoir turc, dont les Tijâjna-s étaient des alliés. La création d'une confrérie a sans doute permis à des groupements, des tribus ou des personnes, de rompre avec un passé social et culturel grâce à l'affiliation à une nouvelle obédience religieuse. Mais on voit aussi que la Tijâniyya n'est pas seulement une confrérie qui déjoue la vision française coloniale qui a trouvé dans les confréries une forme d'ordres centralisés. Son histoire nous permet également de dire que le modèle de la segmentarité et du lignage maraboutique en position sociale neutre ne fonctionne pas. La Tijâniyya n'est pas une instance d'arbitrage et on peut suggérer qu'elle n'aurait pas été créée sans le départ contraint du fondateur Ahmad al-Tijânî (m. 1815) du *qsar* de 'Ayn-Mâdî pour créer sa confrérie à Abû-Samghûn en 1781 et qu'elle ne se serait pas établie dans ce même *qsar* si les opposants au fondateur et à ses successeurs n'en avaient pas été chassés. Il faut dire aussi que le lignage du fondateur et celui des disciples sont allés dans leurs conflits jusqu'à « déposer la baraka au seuil de l'administration coloniale », qui est devenue un arbitre entre ces deux pôles d'opposition. Il convient d'ailleurs de se demander à quel point l'administration coloniale a contribué à consolider, de façon à la fois délibérée et involontaire, la sainteté et la baraka des Tijânî-s.▪

Notes

1. La théorie de la segmentarité a été popularisée par Evans-Pritchard, E. Gellner et R. Jamous. Elle a été largement révisée. Voir à ce propos les références suivantes :Gellner. E : *Saints of the Atlas*, Chicago, 1969, 317p. Hammoudi. A : « *Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : Réflexions sur les Thèses d'E. Gellner* », Hespéris-Tamuda, vol XV, Fasc. unique, 1974, pp.147-180. Jamous. R : *Honneur et Baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris éds MSH,1981.
2. Sur la confrérie Tijâniyya voir : El Adnani. J : *Entre hagiographie et histoire, les origines d'une confrérie musulmane maghrébine : La Tijâniyya (1781-1880)*, thèse de doctorat, soutenue à l'Université de Provence, 1998, 589p (sous presse aux éditions Marsam). Voir aussi notre introduction à l'ouvrage collectif : *La Tijâniyya une confrérie à la conquête de l'Afrique*, J.-L Triaud et D. Robinson (éds), Paris, Karthala, 2000.
3. Cette localité se trouve au sud-est de 'Ayn-Mâdî et de la ville de Laghouat.
4. Sîdî Ahmad al-Tijânî, « Mémoire présenté à Mr le Gouverneur Général de l'Algérie », 19 avril 1893, p. 10, CAOM, FGGA, 16H49, traduction anonyme en français.
5. Al-Nâsirî A. : *al-Rihla al-Kubrâ*, BGR, D2327, 438p, pp. 71,72 et 78.
6. Muhammad al-Kabîr, fils du fondateur de la Tijâniyya, meurt tué dans sa guerre contre les Turcs et trahis par ses alliés la tribu de l'émir 'Abd al-Qâder en 1827. Voir M. Simian : *Les confréries islamiques en Algérie (Rahmaniya, Tidjanya*, Thèse de doctorat, Université de Paris, imp. A. Jourdan, 1910, 93p.
7. Rinn. L : *Marabouts et Khouans*, A. Jourdan éditeur, 1884, 552p+cartes, p.423.
8. Depuis son installation à Fès, Ahmad al-Tijânî I, s'est rendu une seule fois à 'Ayn-Mâdî, en 1813, et il n'y est resté que quelques jours. Voir, L. Rinn, *op. cit.*, p.422.
9. CAOM, 16H44, dans une lettre adressée par le commandant de Laghouat à Mr le colonel de la subdivision de Médéa, on trouve que Riyyân Ibn al-Mushrî (1796-7/13déc 1881) était le wakîl de Muhammad al-Sghîr et surtout son confident et son serviteur le plus fidèle. Riyyân avait trois fils, Muhammad, Ahmani et Ahmad. Le premier était caïd des caïds dans le cercle de Géryville et aussi caïd de Tadjmout, ce qui veut dire que la famille de Riyyân, était sur le point d'instaurer à 'Ayn-Mâdî et Géryville un système caïdal.

10. Barrâda. H : *Jawâhir al-Ma'ânî wa bulûgh al-Amânî fî faydh Abî al-'Abbâs al-Tijânî*, Beyrout : éd. Dâr al-Jîl, 1988, T I, 261p, T II.

11. La traduction est de J. Berque : *L'intérieur du Maghreb, XV-XIX^e siècle*, Paris : éd. Gallimard, 1978, 546p.

12. Nous considérons que les conflits intérieurs avec les Tijâjna-s et les conflits extérieurs contre l'émir 'Abd al-Qâder (1839-40), ont été à l'origine de la soumission des Tijânî-s à la France. C'est en 1840, que Muhammad al-seghîr, le fils d'Ahmad al-Tijânî I, a apporté son concours au Maréchal Valée, voir Rinn. L : *Marabouts et Khouans*, p. 427.

13. Côte. M : *L'Algérie, Espace et société*, Paris : éds. Masson Arman colin, 253p, p. 53.

14. Yacono. X : *Histoire de l'Algérie de la fin de la régence turque à l'insurrection de 1954*, Versailles, éds. de l'Atlanthrope, 1993, 396p, p. 379, p. 123-124.

15. Yacono. X, *op.cit.*, p. 165.

16. Bourdieu. P : *Sociologie de l'Algérie*, Puf, Que sais-je ?, 1970, p. 71.

17. CAOM, FGGA, 16H44, du général de division, commandant la province d'Oran, au Maréchal, GGA, Oran, le 11 avril 1866, *op.cit.*, p. 2.

18. *Idem*, pp. 4-8.

19. CAOM, FGGA, 16H44, le général, commandant la subdivision de Médéa au GGA, en date du 19 nov. 1879.

20. C.A.O.M, F.G.G.A, 16H44, le général, commandant la division d'Alger au Maréchal Duc de Malakoff, GGA, Alger, août 1882.

21. *Idem*.

22. CAOM, FGGA, 16H44, lettre sans date des gens du 'arsh de 'Ayn-Mâdî au maréchal gouverneur d'Alger.

23. Al-Mouedden. A : *Al-Bawâdî Al-Maghribiyya qabla Al-Isti'mâr ; Qabâil Innâwn W-al Makhzen 16-19^e siècles*, Université Mohammed V, Rabat : Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines, 1995, p. 245) écrit que, selon l'auteur de *al-Ibtisâm*, le caïd gouverne les gens comme le laveur de mort manie celui qu'il a entre les mains.

Sources et bibliographie

- Barrâda. H : *Jawâhir al-Ma'ânî wa bulûgh al-Amânî fî faydh Abî al-'Abbâs al-Tijânî*, Beyrout : éd Dâr al-Jîl, 1988, T I, 261p, T II.
- Al-Nâsirî. A : *al-Rihla al-Kubrâ*, BGR, D2327.
- CAOM, FGGA, 16H44, du général de division, commandant la province d'Oran, au Maréchal, GGA, Oran, le 11 avril 1866, 10p.
- CAOM, FGGA, 16H44, le général, commandant la subdivision de Médéa au GGA, en date du 19 nov. 1879.
- CAOM, FGGA, 16H44, le général, commandant la division d'Alger au Maréchal Duc de Malakoff, GGA, Alger, août 1882.
- CAOM, FGGA, 16H44, lettre des gens du 'arsh de 'Ayn-Mâdî au maréchal gouverneur d'Alger, sans date.
- CAOM, FGGA, 16H49, Sîdî Ahmad al-Tijânî, « Mémoire présenté à Mr le Gouverneur Général de l'Algérie », traduction anonyme en français, 19 avril 1893.
- CAOM, 16H44 : lettre adressée par le commandant de Laghouat à Mr le colonel de la subdivision de Médéa.
- El Adnani. J : *Entre hagiographie et histoire, les origines d'une confrérie musulmane maghrébine : La Tijâniyya (1781-1880)*, thèse de doctorat, soutenue à l'Université de Provence, 1998, 589 p.
- J. Berque : *L'intérieur du Maghreb, XV^e-XIX^e siècles*, Paris : Gallimard, 1978, 546p.
- Bourdieu. P : *Sociologie de l'Algérie*, Puf, Que sais-je ?, 1970, 127p.
- Côte. M : *L'Algérie, Espace et société*, Paris : éds Masson A. Colin.
- Gellner. E : *Saints of the Atlas*, Chicago, 1969.
- Hammoudi. A : « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : Réflexions sur les Thèses d'E. Gellner », in *Hespéris-Tamuda*, vol XV, Fasc. unique, 1974, pp. 147-180.
- Jamous. R : *Honneur et Baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris : éds MSH, 1981, 301p.
- Al-Mouedden. A : *Al-Bawâdî Al-Maghribiyya qabla Al-Isti'mâr ; Qabâil Innâwn W-al Makhzen 16-19^es siècles*, Université Mohammed V, Rabat : Publications de la Faculté des lettres, 1995.
- Rinn. L : *Marabouts et Khouans*, A. Jourdan éditeur, 1884, 552p+cartes.
- M. Simian, *Les confréries islamiques en Algérie (Rahmaniya, Tidjanya*, Thèse de doctorat, Université de Paris, imp. A. Jourdan, 1910.
- Yacono. X : *Histoire de l'Algérie de la fin de la régence turque à l'insurrection de 1954*, Versailles, éd de l'Atlanthrope, 1993.

Nietzsche : l'Europe au miroir de l'Orient

Thérèse BENJELLOUN : Chercheur, Marrakech

« Le Paradis est à l'ombre des épées » est cette citation que Nietzsche met en exergue dans un cahier qui sera intégré aux Fragments Posthumes, prémice à ce qui sera Ainsi parlait Zarathoustra. A partir de ce constat, l'article nous conduit au cœur de la pensée de Nietzsche, sa critique de la pensée philosophique européenne, sa quête de sens dans un Orient mystique pour rompre avec cet homme « malade de sa culture ». Le rire guerrier de Zarathoustra est en fait cette joie de vivre toute orientale dont l'Occident a besoin pour se rapprocher de ses origines, celles de l'humanité au miroir de l'Orient.

> « Il faut que j'apprenne à penser plus *orientalement* sur la philosophie et la connaissance. Vue du Levant sur l'Europe. », *Fragments posthumes* X 26 (317)

I- Les tribulations d'un hadith

Au printemps de l'année 1884, dans un cahier qui s'intègre aux *Fragments Posthumes*[1], Nietzsche consigne quasiment en exergue une citation, fidèlement répertoriée sous la forme suivante en allemand et dans la traduction française :

« Le Paradis est à l'ombre des épées »
Oriental

Il prépare alors ce qui constituera la quatrième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*, qu'il considère comme terminé. Il projette d'appeler cet ouvrage *Les Chants de Zarathoustra*. Les fragments posthumes du volume XI des *Œuvres* mettent en lumière un travail de composition apparent, qui transforme la citation en ce passage, indiqué par Colli et Montinari, dans le chant intitulé « Dialogue avec les rois » :

« Quand les glaives se croisaient, semblables à des serpents tachetés de sang, alors nos pères se sentaient portés vers la vie ; le soleil de la paix leur semblait flou et tiède, mais la longue paix leur faisait honte.

Comme ils soupiraient, nos pères, lorsqu'ils voyaient au mur des glaives polis et inutiles ! Semblables à ces glaives, ils avaient soif de la guerre. Car un glaive veut boire du sang, un glaive scintille de désir. »[2]

Le travail d'écriture a retenu l'injonction guerrière, non le Paradis et le martyre. Le glaive, qui est utilisé ici dans un sens symbolique, se dit en allemand par un terme commun qu'on traduit aussi par « épée », et prend dans le texte définitif un rôle actif, désirant, belliqueux par lui-même, n'apparaissant absolument pas dans la phrase qui a fait naître son évocation : il semblerait que tout ce qui possède une fonction veuille l'accomplir.

Non seulement le philosophe octroie à cette mention une place dominante dans ses notes, à plusieurs reprises, mais il la récrit, à titre d'allusion érudite reformulée, entre guillemets – donc sans se l'approprier – mais en même temps sans respecter sa signification originelle ni en nommer l'auteur éventuel, dans *Ecce Homo*.

Il y rappelle le rôle joué par ses *Considérations inactuelles*.

« L'influence ultérieure de cet écrit fut dans ma vie d'un prix véritablement inestimable. Personne, depuis lors, ne m'a cherché querelle. On se tait maintenant, on me traite en Allemagne avec sombre circonspection : depuis des années j'ai fait usage d'une absolue liberté de parole, un privilège dont personne ne jouit plus, du moins dans le « Reich ». Mon paradis se trouve à « l'ombre de mon épée »... »[3]

L'idée de lutte, scripturaire cette fois, prédomine.

Le détail peut paraître trop anodin pour être retenu devant une œuvre comme la sienne. Il a en effet peu attiré l'attention des lecteurs. Pourtant, dans un petit livre intitulé *Nietzsche et l'islam*[4], Claudio Mutti, philosophe italien, musulman, met l'accent sur les affinités de la pensée de Nietzsche avec la pensée mystique – l'idée n'est pas nouvelle : ses contemporains avaient déjà soulevé cette problématique, et Georges Bataille, Pierre Klossowski, en France l'ont creusée – mais encore, chose inédite, avec l'islam. Il rappelle en particulier que le philosophe cite dans *Ecce Homo* un hadith dont il doit savoir l'origine puisqu'il lui appose des guillemets, celui-là même qu'il note dans un cahier en 1884 et révise pour ses *Chants de Zarathoustra*. « Le Paradis est à l'ombre des épées ».

Nietzsche a-t-il connu l'origine exacte de la citation, et comment l'a-t-il connue ? À partir de cet élément apparemment insignifiant, qui a été négligé, consciemment ou non, dans la plupart des commentaires, pouvons-nous réellement apprendre les particularités de l'évolution de sa pensée, leur dimension et leurs rattachements conscients ? Comment expliquer le silence persistant parmi les instances philosophiques européennes sur les liens de sa pensée – et par conséquent, de la philosophie européenne – avec ce qu'il appelle l'Orient, pourtant présent dans ses travaux depuis les premiers cours de philologie dispensés à Bâle ?

Le hadith, répertorié chez Bukhârî et Al Muttaki, aurait été prononcé à l'occasion de la bataille de Badr, sous cette forme[5]. Rien ne nous permet de préciser comment et dans quel contexte Nietzsche en a pris connaissance. Nous savons seulement qu'il le cite à plusieurs reprises dans ses brouillons, ses notes de travail, toujours entre guillemets, l'utilise, le replace dans le cadre de l'expérience de la vie qui seule conduit à une philosophie véridique – la théorie se révélant en ce domaine lacunaire ou incapable de sonder le réel. Il n'aurait eu accès à l'islam que par des ouvrages de seconde main et assez tardivement : les ouvrages de Julius Wellhausen, Müller, Jacolliot (à l'automne 1888), Las Cases. Si le nom de Hafez revient sous sa plume, c'est toujours en relation avec Goethe et son *Diwan*.

Ces ouvrages figurent dans sa bibliothèque. Les informations relevées, les réflexions qui les accompagnent parfois, témoignent à quel point ses lectures orientent sa pensée qui les exploite à son tour comme l'aliment dont elle a besoin. Il est moins question en ce domaine d'influence intellectuelle extérieure, que d'une force intérieure qui se déploie et absorbe tout ce qui lui convient. On peut parfois y deviner des résonances étonnantes pour un penseur foncièrement européen avec des attitudes spirituelles venues d'Orient. Il semble aussi que son rapport au Levant passe par l'Inde plus que par le monde musulman. Parce qu'il est (et se sait) « fils de son temps », ses soucis le portent vers « l'Asie » dont la culture allemande est friande en ces années qui voient s'étendre l'empire colonial européen. On y redécouvre les origines orientales de la culture européenne, on opère des fouilles au Moyen-Orient, l'Inde est à la mode, les intellectuels proches de Nietzsche – en particulier son ami de collège Paul Deussen – traduisent les Vêdanta. La philosophie de Schopenhauer les y a portés. La formule de Schlegel : « En Allemagne, tout vient de l'Inde » se répète volontiers. Imprégné par la sagesse de Goethe, Nietzsche n'échappe donc pas à l'ambiance orientaliste ni au fantasme de l'Orient, mais sa dimension intellectuelle le mène à en retirer peut-être autre chose que les chercheurs dont les travaux nourrissent sa pensée dans une mise à l'épreuve constante, voire dépersonnalisante, évoluant dans un réseau d'esprits.

Il écrit ainsi à l'automne 1880 :

F.P. IV 6 (166) L'honnêteté en matière de propriété nous oblige à dire que nous sommes constitués de morceaux dérobés et que notre sensibilité manque sur ce point de susceptibilité et de finesse. (...) Considérer qu'en échange de notre existence nous avons à nous acquitter de quelque chose — non comme d'une « faute » mais comme d'une avance et d'une dette !

Nietzsche se reconnaîtra un héritage multiple dans l'histoire des idées et des religions.

II- « Apprenez à bien me lire ! »

Lire Nietzsche c'est suivre une vitesse de pensée, appuyée par le rôle de la ponctuation, des termes soulignés, des

La vie est création et guerre permanentes. La volonté de paix à tout prix – telle qu'il la lit dans le bouddhisme et dans le christianisme primitif, bouddhiste – est feinte ou abandon, où le nécessaire compromis se charge de compromission et de transvaluation négative. Elle *renie* la vie.

La guerre est d'abord et avant tout guerre contre soi, ou plutôt, en soi, contre notre pesanteur, la part de nos instincts qui entrave notre liberté créatrice, au-delà du bien et du mal.

guillemets, des tirets, se pencher sur les sens différents des mêmes mots : c'est entrer *dans* le texte, l'écouter au fil des phrases dont le suivi semble parfois paradoxal, se prête aux retournements qui constituent le réel – et aux interprétations lacunaires. Son ami Franz Overbeck suggère dans ses *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche* une expression judicieuse de sa différence : son œuvre se développe, dit-il, non à l'instar d'un *corps* comme le font la plupart des systèmes philosophiques, mais ainsi qu'un *ruisseau*. Nietzsche use de la métaphore plus proche du réel que le concept, s'exprime le plus souvent par des aphorismes où il ne cède ni à l'hermétisme ni à l'absence de rigueur, plutôt que par des ouvrages théoriques. Ses pensées semblent s'échapper. Il répugne à les fixer dans les mots. Pourtant il écrit, beaucoup. Elles sont sans cesse en mouvement, entre le travail des concepts abandonnés dès qu'ils ont usé leur force créatrice et la vie intellectuelle ambiante, entre exotérique et ésotérique, belle illusion et vérité. Entre philologie, philosophie, poésie, esprit de la musique... Elles coulent loin de leur source sur un terrain dont elles épousent les accidents et la structure, tour à tour paisibles et tumultueuses, nourrissent, détruisent et purifient, se grossissent des eaux qui les alimentent, se polluent des mauvaises utilisations qu'en font les hommes... Quelles terres de l'esprit traversent-elles, rêvent-elles ?

Les spécialistes de Nietzsche – chercheurs universitaires, traducteurs, commentateurs, critiques, de son époque et de la nôtre – ont-ils réellement *voulu* saisir l'évolution de sa pensée dans sa vérité, son « excentricité », non pas seulement dans ce que leur culture, ses limites, les pesanteurs et arrière-pensées de leur « volonté du vrai » leur permettaient d'en saisir ? Si toute philosophie depuis Platon est pour lui mensonge, Nietzsche exige la probité intellectuelle de celui qui, dans son aventure intellectuelle, sait qu'il risque à tout instant de tromper, de se jouer une invisible comédie rassurante, de s'attacher des disciples dont il serait finalement l'esclave – en tout philosophe sommeille un « cheikh arabe », écrit-il, et Platon aujourd'hui ne serait pas philosophe s'il était encore platonicien, mais « un fou religieux »[6] –, de se replier sur ses bonnes intentions par une mauvaise foi sournoise qui inverse les valeurs.

La tentation est grande de voir clair, trop vite, et de s'accrocher à des demi-vérités ou des silences qui se transforment en dissimulation réconfortante. Devant le silence de Nietzsche, des traducteurs ou commentateurs se sont souvent eux-mêmes tus, échappant ainsi à l'erreur comme à la possibilité d'éclairer sa pensée en commençant par l'interroger. Un vide s'installe, qui permet la méconnaissance, l'interprétation réductrice, voire la récupération illégitime sous couvert d'objectivité en lisant selon les seuls critères en vigueur. D'autres ont franchi le pas. Ainsi le traducteur de *Ecce homo*, dans la collection Bouquins chez Robert Laffont, curieux d'expliciter les guillemets dont l'auteur encadre le hadith cité ci-dessus, fouille dans ce qu'il suppose être sa référence – la Bible puisqu'il est question de paradis. Et il trouve, effectivement, un passage de la *Genèse* (3. 24) qui pourrait l'évoquer de manière lointaine.

> *« (Yahvé Dieu) bannit l'homme et il posta devant le jardin d'Eden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie. »*[7]

Pourtant Nietzsche, qui connaissait l'Ancien et le Nouveau Testaments avec suffisamment de précision, ne s'y réfère pas ici.

Dans la collection des *Œuvres* dirigée par Colli et Montinari, les fragments sont simplement renvoyés les uns aux autres. Cependant, dans le tome XI, l'éditeur ajoute un mot explicatif et le signale entre crochets : <proverbe> oriental.

Le hadith a-t-il été transmis à Nietzsche en tant que proverbe, considéré comme tel par lui ? ou comme parole du Prophète Mohammed, pour lequel il éprouve par ailleurs une profonde admiration – bien des passages en font foi ?[8] Ou encore comme simple parole de sagesse cueillie au hasard d'une lecture ? L'ajout est dû à l'initiative de l'éditeur, et ne doit pas nous engager sur une fausse piste, mais plutôt nous inciter, suivant en cela le père de Zarathoustra lui-même, à délaisser l'érudition inutile ou inaccessible afin de comprendre ce qui l'a retenu dans cette phrase et ce que signifie sous sa plume l'épithète qu'il lui accole : *oriental*.

III- L'Orient visité par Nietzsche

En relisant les aphorismes, les phrases ou les textes qui enveloppent le hadith de

Badr dans ses œuvres, il apparaît que Nietzsche en retienne d'abord essentiellement le sens *guerrier*. En effet la vie est création et guerre permanentes. La volonté de paix à tout prix – telle qu'il la lit dans le bouddhisme et dans le christianisme primitif, bouddhiste – est feinte ou abandon, où le nécessaire compromis se charge de compromission et de transvaluation négative. Elle *renie* la vie.

Mais la guerre elle-même n'est pas celle que l'on a coutume de nommer ainsi.

> *« J'apporte la guerre, écrit-il à la fin de décembre 1888, une guerre coupant droit au milieu de tous les absurdes hasards que sont peuple, classe, race, métier, éducation, culture : une guerre comme entre montée et déclin, entre vouloir-vivre et désir de se venger de la vie, entre sincérité et mensonge. » (XIV 25 (1))*

La guerre est d'abord et avant tout guerre contre soi, ou plutôt, en soi, contre notre pesanteur, la part de nos instincts qui entrave notre liberté créatrice, au-delà du bien et du mal. Elle les « dresse » pour surmonter l'ego étriqué, animé d'un esprit de revanche envers la vie. En quelque sorte la lutte vise à établir l'humanité de l'avenir – le surhomme, ou le dépassement de l'homme, sa victoire sur lui-même – à laquelle l'actualité humaine sert de pont.

L'idée résonne étrangement, comme le remarque Claudio Mutti : n'est-ce pas d'une guerre similaire, d'un grand jihad, menant à l'homme universel – *al-insan al-kamil* – que nous entretiennent tant de versets du Qoran sous la forme en particulier des conflits entre Moïse et Pharaon, un sage ou un prophète et le pouvoir temporel ?

Nietzsche reconnaît à l'Orient brahmaniste, à l'Islam, au prophète Mohammed, cette qualité combative-là, dans l'affirmation de la vie. Il la met en exergue, car il s'agit de situer les hommes dans la hiérarchie des individus.

> *F.P. XII 2 (19) « Le Paradis est à l'ombre des épées » – c'est aussi un symbole et un mot repère, grâce auquel se révèlent et se décèlent les âmes d'origine noble et guerrière.*
>
> note Nietzsche à l'automne 1885.

Dans ce contexte, il rapporte autant le hadith à l'Islam qu'aux Lois de Manou pour lesquelles il éprouvera un grand enthousiasme, réitéré quand il lira en 1888 le livre de Louis Jacolliot sur *Les Grands législateurs religieux*. Est oriental ce qui *distingue*, ce qui discerne les types d'individus, loin de l'égalitarisation chrétienne démocratique, les deux épithètes pouvant ici être liées, voire interchangeables, contrairement à l'apparence des illusions idéologiques. Or les lois de Manou constituent la Genèse même de l'univers en Inde, la hiérarchie des castes y étant fondamentale et première, à tel point qu'on peut se demander si elles ont été créées pour conserver l'esprit religieux, ou si la doctrine religieuse a été conçue en vue de la conservation des castes. L'ordre social doit correspondre à l'ordre cosmologique, et chaque classe répondre au devoir de sa fonction. C'est dans cette perspective que Nietzsche demande à creuser la philosophie des vêdanta[9] dans son rapport avec la nature, en vue d'approfondir la noblesse d'une humanité qui saurait ne plus être « trop humaine ».

IV- Les contradictions qui fondent l'Occident

Que vaut devant cela la démocratie occidentale ? Que vaut le christianisme ?

La démocratie européenne relève du christianisme, de ce qu'il porte de mensonge et de faux-semblant. Ce devant quoi « nous méritons, écrit-il en 1887, le mépris des Arabes, des Hindous, des Chinois... »

> *F.P. X 25 (130) Rousseau, dans la préférence qu'il marque pour les femmes, les pauvres, le peuple dit souverain, est en plein dans le mouvement chrétien ; on peut étudier chez lui tous les défauts et toutes les vertus d'esclave y compris la plus incroyable mauvaise foi. (Et c'est le même qui veut enseigner la justice !)*

Nietzsche se concentre, pour cette raison, sur la critique du christianisme. Les travaux menés pour *La Volonté de puissance*, jamais écrite, puis les quatre tomes de *L'Inversion des valeurs*, fusionnent dans *L'Antéchrist* qui vise bien plus le christianisme que la personne de Jésus. Il oppose à la maîtrise assimilée au « mahométisme », à l'esprit noble et guerrier, l'esprit du « tchândâla »[10] qui préfère la mort par incapacité à vivre et met en valeur la négation de la vie. L'Europe doit se libérer de ce renversement des valeurs qui a permis son développement spécifique, voué à la faillite car fondé sur

Nietzsche demande à creuser la philosophie des vêdanta9 dans son rapport avec la nature, en vue d'approfondir la noblesse d'une humanité qui saurait ne plus être « trop humaine ».

L'Europe doit se libérer de ce renversement des valeurs qui a permis son développement spécifique, voué à la faillite car fondé sur un mensonge constitutif, celui de l'homme « malade de sa culture ».

un mensonge constitutif, celui de l'homme « malade de sa culture ». D'où les paroles tranchantes de Nietzsche contre le christianisme comme valorisation du rebut de l'humanité et entreprise de séduction de ceux qui souffrent. C'est la souffrance qui pousse les grandes individualités, ces « artistes échaudés » qu'il décrit dans *Par-delà le Bien et le Mal* en 1886, à se tourner vers l'illusion de Dieu sous ses multiples formes. Peuvent-ils faire autrement ? Ils sont portés par leur exigence de sens, leur culture, leur *fatum*. Ce qui donne valeur à leur culte – à leur art –, c'est la force de leur affirmation de la vie. Là siège la vraie maîtrise. Ainsi la religion aryenne du oui, création des classes dominantes, produit le Code de Manou ; la religion sémitique du oui, création des classes dominantes, celle du Code de Mahomet et les plus vieux textes de l'Ancien Testament. En revanche, la religion sémitique du non, création des classes opprimées selon les critères indo-européens, retentit dans le Nouveau Testament, religion de « tchândâla », tandis que le bouddhisme serait la religion aryenne du non, créée parmi les classes dominantes. C'est ce qu'il écrit en note de travail au printemps de l'année 1888 (*F.P.* XIV 14 (195)).

Penser pleinement c'est penser orientalement, c'est-à-dire en fonction des castes concernant ici la hiérarchie des individus et des types auxquels ils appartiennent – maîtres, pasteurs et troupeau –, de l'Orient *et* de l'Occident, accepter les contradictions et par là-même les surmonter. Ou, plus exactement : l'Orient pense la totalité sous forme de hiérarchie, en fonction de la noblesse que l'homme complet doit posséder. Il est dans le vrai. L'Occident en revanche vit un dédoublement, une dé-naturation : alternative de l'Orient, il réduit ses valeurs à celles de la raison démocratique chrétienne, inverse lui-même ses propres valeurs ou celles dont il est issu. Ainsi est-il sans cesse déchiré entre ses modèles et sa pratique. Cruel, tel que le décrit Machiavel : l'Européen comme « bête de proie », reconnaissable, écrit Nietzsche en 1884, à « la façon (...) dont il a fondé des colonies » (*F.P.* X 25 (152), se dissimule derrière des idéaux humanitaires, démocratiques, religieux, se prend au jeu, refoule ses instincts (ou plutôt leur nom) et croit à ses bonnes intentions... Il ne se *reconnaît pas*, contrairement à « l'Oriental », constant dans sa fidélité à lui-même. La mauvaise foi le caractérise et aboutit à l'artifice, au *pathos* des valeurs culturelles. L'Eglise n'a pas compris – ou a refusé de comprendre – la mission de Jésus, l'« Idiot » (au sens de Dostoïevski) mort par amour de la vie, pour montrer comment il faut l'aimer, et absence de sens guerrier – de noblesse – non pas pour racheter les péchés des hommes. Elle inverse les valeurs-mêmes sur lesquelles elle prétend se fonder, au comble de l'hypocrisie, dans un but de domination nihiliste. Les esclaves prennent le pouvoir et agissent finalement contre le message évangélique.

L'esprit de l'esclave, la désincarnation en morale et la glorification de la sainteté : voilà encore ce dont l'Orient est porteur et lègue à l'Europe par l'intermédiaire des Sémites, d'abord esclaves des Hindous, observe Nietzsche pour ses derniers travaux, « fixant les traits de l'homme asservi et méprisé (comme plus tard en Egypte) » avant de s'ennoblir en raison de leur esprit belliqueux. Ainsi le judaïsme tardif, le christianisme post-évangélique, les cultures européennes hériteront d'une mentalité servile, égalitaire, tournée vers la recherche du bonheur (indiquant par là un besoin non satisfait, de même que le désir vécu comme manque), l'excellence de la pitié envers les faibles, le rejet du corps doublé du matérialisme et le règne des masses.

FP IV 6 (406) En comparaison des Brahmanes, nous ne connaissons l'humanité que dans un monstrueux affaiblissement de son sentiment de force et de sa foi en elle : même chez nos plus orgueilleux philosophes.

Le christianisme a corrompu les plus grandes valeurs, de la religion et de la sagesse : la santé, l'ascèse, le jeûne, les fêtes, la mort ...

V- Platon le Brahmaniste

En réalité, la philosophie dite grecque, dont l'illusion a nourri l'Occident, prend source en Orient, se déploie avec l'esprit tragique, puis devient antihellénique avec Platon et se christianise en stabilisant l'inversion des valeurs. « Les véritables philosophes des Grecs sont ceux d'avant Socrate, remarque-t-il début 1888 : avec Socrate quelque chose change » (*F.P.* XIV 14 (100). Les véritables philosophes étaient des Sages conscients que la sagesse ne se

trouve pas uniquement dans le rationnel. Le génie grec n'est pas, confirme-t-il, d'avoir donné la rationalité à la pensée (elle existait bien avant lui !), mais d'avoir su jouer de « géniale folie » de création[11] : ce que, jeune professeur de philologie grecque, il enseignait déjà dans ses cours à Bâle (*Le Service divin des Grecs*, cours 1875-1876, L'Herne, 1992). Avec Socrate s'installe l'homme théorique et meurt l'esprit tragique.

La philosophie de Platon – « l'énigme Platon » – donne désormais au jugement de valeur des philosophes une tournure « antihellénique » (*F.P.* XIII 11 (375) : y entrent en effet divers éléments étrangers qui rompent avec la pensée des Sages. D'abord un élément égyptien (Platon a longuement séjourné en Egypte) : la vie après la mort en tant que jugement ; un élément sémitique (dignité du sage, conçu comme « cheikh » (*sic*)) ; un réseau d'éléments pythagoriciens (cultes souterrains, etc. Les mathématiques sont aussi appréciées de manière religieuse, comme commerce avec la totalité cosmique) ; un élément sacerdotal oriental ; enfin la dialectique.

Nietzsche étudie durant cette période le livre de Wellhausen[12], *Prolégomènes à l'histoire d'Israël*, puis l'ouvrage de Louis Jacolliot, *Les grands législateurs religieux : Manou, Moïse, Mahomet*, et s'attache tout particulièrement à une histoire des religions (il va écrire l'*Antéchrist* quelques mois plus tard), que par ailleurs il critique en tant qu'approche scientifique de ce sujet précisément, tout en en tirant une substance d'étude. Voici des réflexions, telles qu'on les retrouve dans les *F.P.* XIV 14 (191) :

> *« Platon est tout à fait dans l'esprit de Manou : on l'a initié en Egypte. La morale des castes, le Dieu des Hommes Bons, l'âme unique et immortelle*
>
> *- Platon le Brahmaniste*
>
> *- Pyrrhon le Bouddhiste*
>
> *Copié : le type du philosophe*
>
> *Les castes*
>
> *La séparation de la doctrine en ésotérique et exotérique*
>
> *La « grande âme »*
>
> *La migration des âmes en tant que darwinisme inversé (n'a rien de grec) »*

Nous ne pouvons pas savoir clairement ce que Nietzsche entendait tirer de ces annotations assez sibyllines. Il n'est pas non plus question de porter un jugement. Mais ce que leur auteur nous a laissé va peut-être plus loin, ailleurs, que ce qu'il nous en a été le plus souvent donné à entendre à partir d'une soit-disant origine platonicienne – du plus grec des Grecs, Platon disciple de Socrate – de la philosophie. Sa lecture en a été philologique, à l'écart des grands courants classiques de la pensée. Sa familiarité ancienne avec les auteurs grecs et latins, en particulier avec les Sages, les Pré-platoniciens, lui ont permis une autre approche non-dialectique, sensible à une « intuition » moins européocentrée, plus « orientale », jaillissant dans une formulation insolite et justifiée : brahmaniste, Platon l'est déjà dans la mesure où il pense la réalité de manière hiérarchique, où il sépare l'âme et le corps. Pyrrhon se montre bouddhiste par son nihilisme qui se poursuit jusqu'à l'annihilation de soi. Ces attitudes ne surgissent pas de nulle part. Nietzsche y devine l'écho de la spiritualité orientale.

La philosophie européenne préfère peut-être ignorer les lieux d'où elle vient en se fondant sur une origine présumée pour légitimer son espace d'évolution et satisfaire son goût de propriétaire jaloux de la vérité. Si son histoire récente des idées a d'ailleurs retenu l'hellénisme de Nietzsche et le sens tragique de sa pensée, elle a peu tenté de saisir sa relation à l'Orient – mis à part son enthousiasme un peu fantasque et culturellement déterminé pour l'Asie qui, notait-il déjà en 1879, dans ses travaux préparatoires à *Aurore*, a inventé la moralité. Elle y a cherché son propre problème : la relation de l'Europe au judaïsme – que le philosophe place en Orient –, sur lequel elle se ferme. Mais c'est toute une conception de la « grécité », du « miracle grec », l'origine de la pensée européenne, qui s'estompe ici et disparaît. Passant d'abord par l'étude des Sages nourris de l'Orient, souvent originaires du Proche-Orient et Moyen-Orient, puis par les travaux des historiens et anthropologues de son époque, la pensée de Nietzsche a vraisemblablement discerné avec sagacité ce que la rationalité dominante ne pouvait et ne voulait pas voir par incapacité à se mettre en question profondément – aujourd'hui comme hier.

La philosophie européenne préfère peut-être ignorer les lieux d'où elle vient en se fondant sur une origine présumée pour légitimer son espace d'évolution et satisfaire son goût de propriétaire jaloux de la vérité.

Nietzsche s'étonne, dans Ecce homo, que personne de ses contemporains n'ait eu la curiosité de chercher la raison de son choix du prophète du mazdéisme comme l'annonciateur de l'Eternel retour.

En 1888, on peut dire que Nietzsche ne parle pratiquement plus des Grecs, même s'il voit toujours dans *La Naissance de la tragédie* un ouvrage prometteur de son œuvre à venir. La présence de plus en plus constante de Dionysos est celle du dieu de l'affirmation de la vie, du retour éternel. Il figure un avenir riche de possibilités divines ou, pour reprendre les termes de Dominique Janicaud, la Grèce est devenue « une fiction, qui fait signe vers ce qui vient, par la faculté d'apprendre. »[13] En fait, peut-être Nietzsche l'oublie-t-il.

VI- Ainsi parlait le Saint

Curieusement, on peut lire parfois chez les auteurs anciens que Platon aurait été une réincarnation de Manou. Aristote aurait vu en lui celle de Zarathoustra[14]. C'est dire la présence de l'Orient et du prophète du mazdéisme chez les auteurs de l'Antiquité grecque, qui ont d'ailleurs eux-mêmes transformé son nom en Zoroastre avant d'apprendre des zoroastriens eux-mêmes son nom véritable de Zarathoustra[15]. Nietzsche en est familier. Il a probablement lu les *Avesta* dont il retrouve dans son livre le ton, le rythme, le temps de la phrase auquel le philosophe de l'avenir devrait être sensible quand la poésie exprime l'affinité profonde de la vie et de la sagesse – certainement le *Zarâthusht-Nâma*, poème persan du XIII[e] siècle – du moins des extraits de ces textes : il en retient le nom persan, la cadence, les termes. Les premières lignes du Prologue de *Ainsi Parlait Zarathoustra* reprennent presque mot pour mot l'histoire du prophète telle qu'elle est contée dans le poème de Zarathushti Bahrâm Ben Pajdû :

> *« Lorsque Zarathoustra eut trente ans, il quitta son pays et le lac de son pays et s'en alla dans la montagne » (...)*

Le rire de Zarathoustra, né en riant selon la légende, sanctifie dans le livre la joie, le chant, la danse – la vie. Et Nietzsche s'étonne, dans *Ecce homo*, que personne de ses contemporains n'ait eu la curiosité de chercher la raison de son choix du prophète du mazdéisme comme l'annonciateur de l'Eternel retour.

La curiosité aujourd'hui ne s'est guère intensifiée. Il est vrai que Nietzsche a lui-même fourni des explications philosophiques admises par l'université. Zarathoustra tient un rôle de personnage conceptuel selon Gilles Deleuze (l'esprit humain dans sa métamorphose de lion), de prête-nom, de masque (d'Empédocle, de Dionysos, de Nietzsche lui-même ?) On sait, puisque son auteur l'a écrit et récrit, qu'il annonce la bonne nouvelle de l'inversion des valeurs : l'inventeur de la morale, le Perse auquel Nietzsche veut « *rendre honneur* », doit enfin parachever l'œuvre commencée dans sa vie réelle dont le poète se détache, et fonder l'immoralisme, non sur le contraire du Bien mais au-delà du bien et du mal. Il accomplit lui-même le retour éternel par l'inversion des valeurs en créant de « nouvelles tables »[16].

Sans doute Nietzsche a-t-il pris connaissance de Zarathoustra par des ouvrages généraux, là encore, *l'Histoire des Perses* de Gobineau, et autres livres et travaux conservés au Nietzsche-Archiv ou parcourus dans des bibliothèques de passage, et a-t-il su en tirer avec l'acuité de son esprit la matière nécessaire à la nourriture de sa pensée. Rien ne lui échappe d'une phrase se transformant vite en formule, d'un mot, d'une idée – ni de ce qu'il ou elle peut sous-entendre et porter. Les maigres informations dont nous disposons nous confirment que le personnage du messager est venu à l'appui d'une révélation de l'Eternel retour, en août 1881, ayant peu à voir – ou de loin – avec le concept développé par les Stoïciens. Il lui est, dit Nietzsche en jouant d'un mot, « tombé dessus » ou « venu à l'esprit » (le terme allemand ayant cette double signification)[17]. Il se manifeste pour la première fois à la fin du livre IV du *Gai savoir* composé en janvier 1882 (que Nietzsche qualifie de mois « saint »), dans un paragraphe où transparaît déjà le ton évangélique. Quelque temps plus tard il découvre au hasard d'une lecture le sens du nom de Zarathoustra, tel qu'on l'avait traduit à l'époque : Etoile d'or, et y voit avec joie une confirmation de sa pensée, par ses résonances cosmiques[18]. Le titre de l'œuvre lui-même reprend en 1884 une formule sanskrite que son auteur consigne en note, sans commentaire, à l'automne 1885 alors que le livre est achevé et publié par parties :

F.P. XI 1 (246) Iti vuttakam[19]

C'est-à-dire : Ainsi parlait le Saint.

Chez Nietzsche, Zarathoustra semble se construire au fur et à mesure du

déploiement de la pensée, à partir de ses caractères originels. Le nom de « Cinquième Evangile » qu'il donne à son ouvrage, ressemble à une boutade et se comprend à partir de sa guerre contre le christianisme. Sans doute avec lui, l'auteur poursuit-il, en même temps que l'épanouissement d'une vision du monde déjà à l'œuvre dans *La Naissance de la tragédie*, une entreprise généalogique du devenir de l'Occident, par le déploiement de l'Eternel retour où se dissolvent la volonté individuelle et le Sujet, mais aussi une tentative de *dépersonnalisation* qui le conduira à se voir – ou se jouer – dans diverses individualités de l'histoire et à signer ses dernières lettres des noms de Dionysos et Le Crucifié, à écrire aussi que « tous les noms de l'histoire, c'est encore moi »[20].

VII- Penser plus orientalement

« Penser plus orientalement sur la philosophie et sur la connaissance » signifie sans doute pour Nietzsche retrouver une identité occultée justement par la philosophie et la connaissance en Europe : l'Européen plonge ses racines culturelles en Asie et doit l'accepter afin de pouvoir enfin se reconnaître, devenir ce qu'il est. Cela ne veut pas dire qu'il est né sur le continent asiatique, ni qu'il doit « se faire » asiatique comme il revêtirait un vêtement ou une nouvelle peau, mais qu'il lui doit à la fois ses valeurs, leur inversion nihiliste et le devoir d'opérer leur transvaluation. C'est en cela que consiste la recherche généalogique qui, ne s'arrêtant pas à l'exploration du passé, doit permettre aux hommes de *construire* leur identité par-delà les frontières. Or cette pensée ne travaille plus en fonction du bien et du mal, du vrai et du faux, de toutes les dichotomies traditionnelles et de leurs différentes acceptions : elle nuance et franchit les degrés de la hiérarchie des valeurs en vue de créer l'homme universel, non pas démocratique mais dominateur, capable de véridicité authentique. Elle est législatrice, comme l'ont été celle des grands philosophes et les intuitions des prophètes. Ici Nietzsche cite, pêle-mêle, Zarathoustra, Moïse, Platon, Jésus, Spinoza, Mohammed...

Le philosophe de l'avenir sera un éducateur, un artiste, un législateur. En ce sens Nietzsche se présente comme un héritier des lois de Manou et de tous les grands législateurs de l'histoire du monde. Et s'il coupe l'Europe en deux selon ses propres termes, c'est peut-être dans le dessein d'une désorientation devant conduire à une ré-orientation, les points cardinaux ayant alors trouvé leur dimension pleinement signifiante, créatrice et non plus seulement géographique ou politique.

Des philosophes, des artistes ont compris partiellement le but exprimé par Nietzsche, privilégiant souvent le désarroi de la pensée : Foucault, Klossowski, Deleuze, Musil, Béjart après Nijinski pour ne citer qu'eux. Cela signifie aussi que l'identité classique des hommes se « déconstruit », porte à l'absence d'identité (ou, ce qui revient au même en Europe, à l'identité multiple) que refuse l'Occident dont la rationalité se forme autour du Sujet. Leur savoir rejaillit-il vraiment sur une pensée neuve, sur une véritable métamorphose du regard et de la réflexion ? L'enjeu est-il réalisable ? Le travail des intellectuels demeure largement théorique, pétri d'érudition et pourtant lacunaire, s'approprie les idées de Nietzsche qu'ils commentent en négligeant la source qu'il poursuit : l'Orient. Ils séjournent devant une porte dont ils ne franchissent pas le seuil – tant est lourd le poids des habitudes de la pensée, efficace l'inversion occidentale des valeurs, prégnante la peur inavouée de se perdre dans l'inconnu. L'hôpital psychiatrique attend en 1889 celui qui multiplie les masques en toute lucidité, bien qu'il ait passé des années à dire qu'il ne parlait de soi que pour mieux échapper à soi, pour se fondre dans le « Chant de la danse » au chant de la vie.

Nietzsche a-t-il réellement plongé dans la pensée orientale où son instinct le porte ? Ou bien a-t-il rêvé un orient à la mesure de son œuvre ? Si de nouvelles questions se posent à chaque étape franchie, la lecture de ses travaux et de ses notes montre que sa relation à l'Orient existe et se creuse au fil du temps, soutient sa foi dans son œuvre, discernant avec une intuition certaine des liens profonds et oubliés sinon dissimulés. Des penseurs de l'Orient tels que Mohammed Iqbal ou Khalil Gibran s'y réfèrent. Une rupture semble s'opérer avec lui dans la pensée philosophique européenne – aussitôt restaurée dans sa facticité. Une rupture intervenue au prix de son rattachement aux

Le philosophe de l'avenir sera un éducateur, un artiste, un législateur. En ce sens Nietzsche se présente comme un héritier des lois de Manou et de tous les grands législateurs de l'histoire du monde.

institutions intellectuelles européennes qui lui reprochaient ses « excentricités » et de son adhésion impossible au mouvement vers le centre qui lui échappait. ▪

Notes

1. *Œuvres*, Gallimard, NRF, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, volume X. Ces fragments seront notés F.P. dans l'article.
2. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, Œuvres II, Robert Laffont, Collection Bouquins, 1993, p. 477.
3. *Ecce homo, op. cit.*, p. 1159.
4. L'ouvrage, paru aux éditions Hérode en traduction française en 1994, n'a plus intéressé l'éditeur et semble épuisé.
5. Chez Bukhârî : « Le paradis se trouve à l'ombre des sabres ». Al Muttaki : « Le paradis se trouve à l'ombre des épées ».
6. F.P. IV 6 (247).
7. *La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Editions du Cerf, 1956.
8. À titre d'exemple : F.P. X 25 (187) « Voltaire, quand il ne comprend pas Mahomet, prend le chemin de ceux qui sont contre les natures supérieures ; Napoléon avait raison de s'indigner. »
9. C'est ainsi qu'en réponse à l'envoi par Paul Deussen de son livre, Nietzsche lui écrit en 1883 : « J'ai grand plaisir à connaître enfin l'expression classique du mode de pensée qui m'est le plus étranger (...) Tout s'y manifeste le plus naïvement du monde de ce que j'avais soupçonné à propos de ce mode de pensée ». Paul Deussen, Souvenirs sur Friedrich Nietzsche, Le cabinet des lettres, 1901, 2002, p. 142.
10. Le terme désigne proprement la descendance d'un soudra et d'une femme de la caste des brahmanes. Par extension, il désigne une caste de parias du Bengale et de l'Assam, d'origine non aryenne, en partie musulmane et chargée de besognes impures. Il semble qu'il ait été d'un usage courant dans l'entourage de Wagner lorsque Nietzsche le fréquentait à Tribschen (selon C. P. Janz, *Nietzsche. Biographie*, Gallimard, 1978, tome I).
11. Nietzsche, Hölderlin et la Grèce, Claude Rosset, « Le modèle grec », Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice, N°34.
12. Julius Wellhausen (1844-1918), professeur de théologie, en conflit avec les interprètes traditionnels de la Bible, en a proposé une étude qu'il considère comme scientifique. Il y voit une évolution d'idées, non le produit de l'inspiration divine. Il trouve également des analogies entre le judaïsme ancien et les cultes pré-islamiques.
13. Nietzsche, Hölderlin et la Grèce, « La Grèce, figure de l'avenir », Publication de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice, N°34, 1987.
14. Selon Lionel Dumarcet, *Zarathoustra*, Edition de Vecchi, 2000.
15. Voir à ce sujet Jean Varenne, *Zarathushtra*, Seuil, 1996 et 2006.
16. *Œuvres II, Ainsi parlait Zarathoustra*, Robert Laffont, p. 437.
17. Chapitre de Ecce Homo où Nietzsche commente la création de *Ainsi Parlait Zarathoustra*.
18. « Débris d'étoiles de ces débris, j'ai bâti un univers. » F.P. XIV 14 (188). Jean-François Mattéi remarque par ailleurs l'importance que Nietzsche accorde à l'étoile et au chiffre 5. (Nietzsche, Hölderlin et la Grèce, *op. cit.*, « Nietzsche et l'étoile pythagoricienne ».
19. Il s'agit du titre d'une section du canon bouddhique qui fait partie du Khudda Ka Nikaÿo, dans le recueil « Sutta brefs » du canon Theravâda.
20. Lettre à Jakob Burckhardt du 6 janvier 1889.

Bibliographie indicative

Parmi les œuvres de Nietzsche, ont servi particulièrement à ce travail :

- *Le Gai savoir*, 1882.
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1884.
- *Par-delà le bien et le mal*, 1886.
- *L'Antéchrist*, 1887.
- *Ecce homo*, 1908.
- Les références à ces ouvrages se rapportent aux œuvres parues chez Robert Laffont, collection Bouquins, en 1993.
- *Aurore*, 1885, et ses fragments posthumes, Œuvres, Gallimard, volume IV.
- *Fragments Posthumes* (notés F.P.), volumes X,

XI, XII, XIII et XIV, *Œuvres*, Gallimard, textes présentés et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari.

- *Le service divin des Grecs*. Cours 1875-1876, L'Herne, 1992.
- *Dernières lettres*, Rivages Poche, Petite Bibliothèque, 1989.

Et parmi les ouvrages sur Nietzsche :

- Deleuze, Gilles : *Nietzsche*, PUF, 1965, 1977.
- Deussen, Paul : *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Ed. Le Promeneur, 2002.
- Héber-Suffrin, Pierre : *Le Zarathoustra de Nietzsche*, PUF, 1988, 1999.
- Klossowski, Pierre : *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969.
- *Lectures de Nietzsche*, Poche, 2000, en particulier les communications d'Eric Blondel « Les guillemets de Nietzsche », de Michel Foucault « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », et de Yannis Constantinidès « Nietzsche législateur : Grande politique et réforme du monde ».
- Mutti, Claudio : *Nietzsche et l'Islam*, Hérode, 1994.
- *Nietzsche, Hölderlin et la Grèce*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice, N°34, 1984.

Nietzsche et l'Orient

Khireddine MOURAD : Université El Cadi Ayad, Marrakech

Le texte s'interroge sur la relation complexe que Nietzsche a eu à l'Orient. Pour tenter de pénétrer cette relation, l'auteur commence par planter le décor philosophique du XVIIIe et XIXe siècles en Europe. Après avoir européanisé la Grèce de la philosophie, l'«Européen » écrit l'auteur va essayer d'européaniser les civilisations orientales « à l'aune de ses propres dérives et de ses propres excès ». C'est ce que Nietzsche a dénoncé, sans pouvoir rompre totalement avec la vision européenne. Serait-il ce « mystique qui s'est nié jusqu'au bout et qui s'est enfoncé au plus profond de l'humain, lui qui était tourmenté par le divin »?

« Le philosophe n'a pas de religion. Mais qu'il n'ait pas de religion ne signifie pas pour autant que ce qu'il dit est dépourvu de sens. », Al-Futuhât al-Makkiya, Ibn'Arabi

I- L'européanisation de la Grèce et... de l'Orient

La question de l'Orient suscite en Europe durant tout le XIX[e] siècle – mais pas seulement lui[1] – deux réactions particulièrement édifiantes quant à la vision et des philosophes et des scientifiques. Les uns et les autres, dans leur recherche sur l'origine de la philosophie et sur celle des civilisations, plus particulièrement de la civilisation « *occidentale* », forment deux pôles opposés, fortement imprégnés, l'un, d'un hellénisme radical, épuré de toute trace étrangère, comme si la Grèce s'était développée d'elle-même, par elle-même, en elle-même ; l'autre, helléniste, certes, mais qui n'écarte pas l'influence probante de l'Asie Mineure et de l'Afrique – l'Égypte surtout – dans la construction de la Grèce. Plus encore, on trouve dans le second pôle ceux qui voient dans l'Orient non seulement l'origine même des sciences et des grandes sagesses dont, entre autres, la philosophie, mais également l'origine des premières civilisations[2].

On relève, d'ailleurs, dans les travaux archéologiques et philologiques – même quand leurs auteurs cherchent à la taire – l'incessante transhumance des dieux, des mythes et des hommes migrant de l'Afrique et de l'Asie Mineure vers l'Europe, voire jusqu'aux terres gaéliques, non sans y apposer leurs marques et y laisser leurs apports multiples. Quant à la Grèce, elle était beaucoup plus tournée vers l'Asie Mineure que vers l'Europe[3] :

> *« La Grèce antique, écrit E. Beri, n'était pas l'Europe. Elle se sentait plus liée à l'Asie Mineure et à l'Afrique du Nord qu'aux Balkans. C'est la littérature sans doute qui a fait des guerres médiques un conflit entre l'Europe et l'Asie. »*[4]

Et le même auteur d'ajouter :

> *« L'Empire romain, lui non plus, n'engage pas l'histoire de l'Europe. Ses provinces africaines et asiatiques lui importèrent autant et davantage que ses provinces occidentales. Il dut vaincre Annibal avant d'affronter Vercingétorix. Lucullus lui assujettit l'Asie Mineure avant que César ne lui assujettisse les Gaules. Ce ne fut point Rome mais son effondrement qui donna naissance à l'Europe. »*[5]

On peut dire, à partir d'un tel constat que, du fait que la Grèce tournait son dos à l'Europe, la philosophie et la raison, dont on lui prétendait la paternité, étaient en somme *orientales* ou, si l'on préfère, qu'elles n'avaient rien d'*occidental*.

Mais que va faire le XIX[e] siècle et de la Grèce et de l'Orient ? D'abord, ce n'est pas la figure composite de la Grèce que

retiendra ce siècle – même si cette figure se situe au cœur du débat –, ni d'un Orient chargé d'une lourde histoire *orientale* – même si l'archéologie et l'Egyptologie le démontrent. C'est que, à côté d'une activité philosophique intense, une nouvelle approche des hommes, de la nature, et des civilisations, commence à prendre forme, privilégiant d'une manière de plus en plus soutenue l'Européen et l'Europe à mesure que s'affirme la puissance européenne sur l'Orient, l'Asie et l'Afrique. L'Europe va européaniser la Grèce parce qu'il « était en effet absolument intolérable aux yeux des Romantiques et des idéologues racistes du XVIII[e] et du XIX[e] siècle que la Grèce, en qui l'on voyait la quintessence de l'Europe, et qui incarnait la pureté de l'enfance européenne, ait pu être le résultat d'un mélange d'Européens autochtones et de colonisateurs africains et sémites. »[6] On peut, à ce titre, songer à Karl Otfried Müller qui « poussait les chercheurs à étudier la mythologie grecque dans le contexte de la culture humaine en général, mais refusait énergiquement de reconnaître quelque emprunt que ce soit à une culture orientale. »[7] Et donc, l'Européen va, peu à peu, écurer, épurer, toute forme de trace orientalo-africaine de la Grèce. Mais il va européaniser –voire *blanchir*– aussi les civilisations orientales, à commencer par l'Égypte[8] !

Peu à peu, l'*Homo Europeanus* s'installe au centre de l'Orient, de l'Asie, et de l'Afrique, comme militaire, comme colon, comme négociant, et comme savant intéressé par leurs cultures sur lesquelles il peut enfin poser un « regard meurtrier »[9] aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur, un regard scientifique, ethnographique, anthropologique, philologique, etc., un regard qui en appréciera certaines valeurs et certaines conceptions du monde, moins parce qu'elles résolvent certaines questions de l'être, que par simple étonnement de voir que ces peuples ont aussi *pensé* l'homme, le destin, l'amour, etc. Ces valeurs, à leur tour, seront jugées, évaluées, à la lumière des contradictions inhérentes à l'Europe. Ainsi, par exemple, la prude Europe verra-t-elle dans les civilisations orientales concupiscence et luxure ; puis, lorsqu'elle sera persuadée d'avoir accompli sa liberté sexuelle, verra-t-elle dans ces mêmes civilisations non plus concupiscence et luxure, mais répression et misère sexuelles. Sa lecture de l'autre s'est faite et continue de se faire, à chaque fois, à l'aune de ses propres dérives et de ses propres excès.

Les avancées accomplies dans les sciences humaines, d'une part, et dans l'évolution des mentalités, d'autre part, ne semblent pas avoir libéré l'Europe – sinon très peu – des préjugés qu'elle a elle-même élaborés sur l'autre au Moyen Age, puis enracinés dans son imaginaire et dans sa culture, et enfin transmis de siècle en siècle. La persistance obstinée – dirais-je – de cette représentation de l'autre, fondée essentiellement sur un européocentrisme hypertrophié, travaille, par ailleurs, à fausser les sources et les filiations comme le montre ici Jean Bottéro :

> *« Sur le plan de l'histoire de la pensée scientifique, il a été plus d'une fois avancé qu'une science grecque comme l'astronomie aurait ses origines dans une pratique divinatoire mésopotamienne : l'astrologie. Mais la preuve n'en a jamais été apportée, et peut-être est-elle impossible à faire, tant il y a de différences foncières entre les deux.*

Je me demande si la question, ainsi formulée, n'est pas mal posée et si l'on ne peut pas la reprendre d'une tout autre manière que dans cette visée rectiligne et simpliste. Je voudrais le montrer en discutant – de très haut cela va sans dire – des rapports entre divination et science en Mésopotamie. Autrement-dit, en soutenant qu'on a tort de réserver la divination à la Mésopotamie et la science à la Grèce, mais qu'en Mésopotamie même, très tôt et bien avant les Grecs, la divination est devenue une connaissance de type scientifique, et déjà, pour l'essentiel, une science : ce qui a pu passer aux Grecs, c'est d'abord et surtout cette vision scientifique, ce traitement scientifique, cet esprit scientifique, en sorte qu'ils n'ont pas construit à partir de rien leur conception de la science, dont nous avons hérité, *mais que sur ce point capital, comme sur d'autres, ils sont tributaires des vieux Mésopotamiens.* »[10] [c'est nous qui soulignons]

Cette attitude se répète aussi concernant l'influence arabo-musulmane dans l'essor de l'Europe :

> *« La plupart des Européens n'ont pas exactement évalué l'importance de l'apport qu'ils ont reçu de la civilisation islamique, ni compris la nature de leurs emprunts à cette civilisation dans le passé et certains vont*

Du fait que la Grèce tournait son dos à l'Europe, la philosophie et la raison, dont on lui prétendait la paternité, étaient en somme orientales ou, si l'on préfère, qu'elles n'avaient rien d'occidental.

La lecture européenne de l'autre s'est faite et continue de se faire, à chaque fois, à l'aune de ses propres dérives et de ses propres excès.

jusqu'à totalement méconnaître tout ce qui s'y rapporte [...]

Par exemple, s'il est généralement connu que l'Espagne est restée sous la loi islamique pendant des siècles, on ne dit jamais qu'il en fut de même dans d'autres pays, tels que la Sicile et la partie méridionale de la France actuelle. Certains veulent attribuer ce silence des historiens à quelques préjugés religieux. Mais que dire des historiens actuels dont la plupart sont sans religion, sinon adversaires de toute religion, quand ils viennent confirmer ce que leurs devanciers ont dit de contraire à la vérité ? »

Et l'auteur de conclure :

« Il faut donc voir là une conséquence de l'orgueil et de la présomption des Occidentaux, travers qui les empêchent de reconnaître la vérité et l'importance de leurs dettes envers l'Orient. »[11]

Ce n'est donc pas sans raison que Rodrigo de Zayas note :

« L'actuelle "légalité européenne", par exemple, avec sa bonhomie quelque peu adipeuse, ne fait – faute d'imagination – que reprendre les vieux arguments religieux et politiques de l'exclusion violente. Disons-le franchement et brutalement : notre civilisation repose sur l'enfer des autres. Voltaire n'avait pas eu besoin d'assister à Huis clos ou de le lire ; il savait déjà, tout comme nous le savons tous, que nous sommes les maîtres de l'enfer. »[12]

C'est donc un Orient désincarné, si je puis dire, qui intéresse l'Européen à quelque discipline qu'il appartienne. Une sorte d'Orient, certes, chargé d'histoire, mais d'une histoire que le savant européen va lire selon ses besoins, sa propre compréhension de la pierre et des hommes, des monuments et des déserts, des parchemins et des jarres, une histoire dont il choisira certaines époques et en niera d'autres, moins parce qu'elles sont inaccessibles que parce qu'elles dérangent la vision qu'il veut, lui, avoir de l'Orient ; une histoire, enfin, qu'il va vider de ses acteurs, le Temps et les Hommes, pour y déverser ses fascinations, ses aversions, en un mot ses fantasmes.

II- Nietzsche : les chemins vers l'Orient

Si Nietzsche n'avait pas donné à son œuvre majeure, *Ainsi parlait Zarathoustra*[13], le nom d'un personnage de l'Orient et, plus spécifiquement de la Perse, on aurait pensé que son intérêt pour cette partie du monde n'aurait été qu'un « exercice de haute école stylistique »[14] motivé par le courant orientaliste du XIX[e] siècle plutôt qu'une véritable quête. Mais si l'on admet qu'effectivement il y avait une quête, il n'est pas aisé d'en relever le cheminement. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, la présence de l'Orient clairsème toute son œuvre à l'exception de *La Naissance de la Tragédie*, si, bien sûr, l'on considère que les dieux évoqués dans cet ouvrage, *Apollon* et *Dionysos*, sont d'authentiques Grecs[15].

La rencontre de Nietzsche avec l'Orient se fait par plusieurs voies. Il y a d'abord la tradition orientaliste qui, amorcée un siècle et demi plutôt[16], est à son acmé au XIX[e] siècle. D'autant qu'elle est accompagnée d'une progressive mais violente implantation coloniale soutenue par « la création des sociétés orientalistes (Batavia, 1781 ; *Royal Asiatique Society*, Londres 1834 ; *Société asiatique*, Paris, 1822 ; *American Oriental Society*, 1842, etc.) ; la deuxième étape verra l'apparition des congrès d'orientalistes, dont le premier se tient à Paris, en 1873 ; seize congrès se tiendront jusqu'à la guerre de 1914-1918 [...]. »[17]

L'Orientalisme traverse toute l'Europe et interpelle savants et aventuriers, poètes et marchands, philologues, mystiques, artistes et, plus encore, militaires et politiciens. On écrit sur l'Orient, on peint ses paysages, on fouille ses ruines, on déchiffre ses parchemins, on scrute sa géographie pour dresser des cartes, on recense sa population, on analyse ses mœurs, on évalue ses richesses. Rien n'est épargné. L'Orient entre dans les foyers, dans les bibliothèques et dans les États-Majors par l'œuvre d'art, le livre d'aventure, la littérature savante et l'idéologie coloniale. Durant tout ce siècle, et d'une manière fébrile « on s'occupe beaucoup plus de l'Orient qu'on ne l'a jamais fait. Les études orientales n'ont jamais été poussées si avant. Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste. Il y a un pas de fait. Jamais tant d'intelligences n'ont fouillé à la fois ce grand abîme de l'Asie... Le statu quo européen, déjà vermoulu et lézardé, craque du côté de Constantinople. Tout le continent penche à l'Orient. »[18]

La seconde voie, bien qu'efficiente, reste moins visible. Elle affleure cependant grâce aux philosophes *grecs* eux-mêmes : dans ses *Leçons sur les philosophes préplatoniciens* qui datent des années 1872-1873[19], Nietzsche relève, sans l'avoir voulu d'une manière systématique, que bon nombre de philosophes hellènes, – et non des moindres ! –, lorsqu'ils ont réellement existé, ont une origine douteuse quand elle n'est pas de l'Asie Mineure[20] ; une origine qui reste, en tous les cas, moins grecque, qu'on ne le pensait. L'influence – ou sa négation – de l'Orient sur la pensée grecque, influence, comme nous l'avons vu plus haut, fortement controversée, apparaît nettement présente, dans la construction de la philosophie grecque. Nietzsche, lui-même, entame *Leçon 1* par cette question :

> *[...] Nous entendons élucider le fait que les Grecs ont philosophé, ce qui, selon l'opinion dominante, ne va pas de soi. Qui les conçoit comme des hommes pratiques, clairs, sobres, harmonieux, ne pourra expliquer d'où leur vient la philosophie. Et qui, à l'inverse, les considère seulement comme des esthètes enivrés par toutes sortes d'exaltations artistiques, sera à son tour étonné par leur philosophie.*
>
> *À vrai dire, il y a également des contemporains qui ne voient dans la philosophie grecque qu'une plante importée. Originaire en réalité d'Asie ou d'Égypte. Dans ces conditions, il est logique de conclure que la philosophie a purement et simplement détruit les Grecs, qu'ils ont péri par sa faute. ((Héraclite-Zoroastre, Pythogore-Chinois, Éléates-Indiens, Empédocle-Égyptiens, Anaxagore-Juifs))*[21].

Ainsi, que l'on s'interroge sur l'identité des philosophes grecs ou sur la grécité de la philosophie, un fait notable affleure : l'influence ou non de l'Orient, de l'Asie Mineure, voire de l'Extrême-Orient. Mais Nietzsche amorce déjà la problématique de l'Orient sous forme d'une équation inouïe qui revient à ceci : si la philosophie est grecque, c'est le génie grec qui a été à son origine ; mais un génie *irrationnel, inexplicable* car *normalement* elle n'aurait pas dû naître dans cette Grèce où les « *hommes* [sont] *pratiques, clairs, sobres, harmonieux* », ou « *des esthètes enivrés par toutes sortes d'exaltations artistiques* ». Mais si la philosophie est orientale, alors en l'introduisant chez eux, les Grecs n'ont fait que causer leur propre perte !

Mais dans cette équation, il appert aussi que, justement, la philosophie n'a de sens que si elle est *authentiquement* grecque, non parce que c'est *la philosophie* ; et que son questionnement, son universalité et sa quête de la vérité n'ont de sens que par son origine géographique, son lieu – présumé – de naissance. Si son lieu de naissance se trouvait être autre que celui qu'on lui connaissait, s'il s'avérait qu'au lieu d'être son milieu naturel, la Grèce n'était qu'une terre d'accueil, alors la philosophie aurait perdu ce à quoi l'on pensait qu'elle était destinée et aurait cessé d'avoir la valeur supérieure qu'on lui attribuait. La philosophie doit rester grecque pour être *la philosophie !* Du coup, on voit la position tendancieuse qui se dégage de cette équation à tout le moins surprenante.

La troisième voie n'est autre que la somme d'ouvrages orientaux lue par Nietzsche et qui constituera l'assise fondamentale sur laquelle il va fonder d'une part sa virulente critique de l'Occident, de sa civilisation et de ses dérives religieuses, morales, politiques etc., et, d'autre part, son élaboration de *Ainsi parlait Zarathoustra*, l'œuvre mature comme l'assurent et le répètent ses commentateurs[22] qui, paradoxalement, ne s'interrogent pas pour autant sur les origines orientales de ce personnage, ni ne se demandent pourquoi Nietzsche s'est détourné du Panthéon grec pour s'orienter vers un « *prophète oriental* ». Nietzsche, lui même, l'avait pressenti en son temps en écrivant justement :

> « On ne m'a pas demandé – on aurait dû le faire – ce que signifiait, précisément dans ma bouche, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de Zarathoustra. Car ce qui fait la singularité formidable de ce Persan dans l'histoire, c'est justement le contraire de l'immoralisme. »[23]

On peut lire dans la préface de Christophe Levalois à l'insolite ouvrage de Claudio Mutti, *Nietzsche et l'Islam*[24] :

> *« On connaît certaines lectures de Nietzsche sur ces traditions [les religions indo-européennes], dont notamment, outre l'ouvrage de Gobineau, l'étude de F. Spiegel, intitulé Eranische Altertumskunde, celle de*

La troisième voie n'est autre que la somme d'ouvrages orientaux lue par Nietzsche et qui constituera l'assise fondamentale sur laquelle il va fonder d'une part sa virulente critique de l'Occident, de sa civilisation et de ses dérives religieuses, morales, politiques etc., et, d'autre part, son élaboration de Ainsi parlait Zarathoustra.

D'une certaine manière, Nietzsche restera au stade du vœu et, ne pouvant pas penser *orientalement*, il va penser contre l'Occident.

> *Haug sur Brahma et les brahmanes, deux ouvrages qu'il a empruntés, avec d'autres, à la bibliothèque de l'université de Bâle entre 1875 et 1878. Il a lu avec intérêt les Lois de Manou, dont il a dit, en 1888 : « J'avoue avoir eu l'impression que tout ce que nous connaissons d'autre en fait de grands codes de morales ne semble en être que l'imitation, sinon la caricature. » Son ami, Paul Deussen, spécialiste du Vedânta, s'est certainement entretenu avec lui de ses recherches. »*

L'auteur ajoute un peu plus loin :

> *Un autre témoignage de cet intérêt pour les traditions religieuses nous est offert par le choix du nom de Zarathoustra pour désigner le personnage central du livre de Nietzsche « écrit pour tous et pour personne »*[25].

Par ailleurs, bien des ouvrages d'auteurs musulmans, traduits de l'arabe et du persan, qui ont influencé Goethe et retenu longuement l'intérêt de Hegel ont circulé dans les cercles littéraires et philosophiques. « On sait par la lecture des *Annales*, écrit un critique, quelle forte impression ce livre [*Le Divan de Mohammed Schemseddin-Hafiz*] fit sur Goethe. »[26] Le poète allemand note lui-même à propos du *Divan* de Hafiz : « L'influence était trop vive, la traduction était sous mes yeux et il fallait que je trouve l'occasion de me montrer productif grâce à elle. »[27] Nietzsche évoquera, à son tour, et Goethe et Hafiz, dans *Par-delà le bien et le mal* [*Aphorisme 198*][28]. Quant à Hegel, il parle de « *Dschelaleddin-Rumi* », et de « *Hafiz*, »[29], des « *Moallakats* », de « *Hamasa* » et du « *Divan des Hudseilites* », des « récits fabuleux comme ceux des Mille et une nuits », « des récits d'aventures dans le genre de ceux des *Macamens* de *Hariri* », « du vaste ouvrage [...] de *Shahnameh* que *Firdussi*, fils d'un jardinier de *Thus*, a écrit d'après le *Bastanameh* », de « *Nisami* », et de « *Saadi* pour aboutir enfin au mysticisme panthéiste, enseigné et recommandé par *Dschelaleddin-Rumi* dans des histoires et récits ayant plus ou moins la forme de légendes. »[30]

Il en a été de même de certains ouvrages de l'Inde introduits notamment par l'orientaliste Friedrich Maier, qui initiera Schopenhauer à la philosophie hindoue. Schopenhauer, dont on sait l'influence qu'il exercera sur Nietzsche, a lui-même lu *Les Upanishads* et le texte de Klaproth « "Sur la religion de Fô" (cf. M. p. 487 note ; on sait que Fô est le nom chinois de Bouddha). »[31] Et peut-être aussi le Bhagavad-Gitâ[32]

On sait, en outre, que « Nietzsche a eu connaissance de la tradition zoroastrienne par différentes sources. Tout d'abord par les auteurs gréco-latins. Ainsi, il avait lu chez Théopompe (cité par Plutarque dans le *De Iside et Osiride*) que les mages sont à l'origine de l'idée de l'éternel retour. »[33] D'ailleurs, il le précise lui-même dans *Ecce Homo* :

> *« L'idée de l'éternel retour, c'est-à-dire de la répétition illimitée des choses suivant un cycle absolu, cette idée de Zarathoustra pourrait après tout avoir été déjà enseignée par Héraclite. Les stoïciens qui avaient hérité de lui presque toutes leurs idées essentielles le laissent du moins supposer par l'endroit. »*[34]

Tous ces indices attestent que Nietzsche a lu plusieurs ouvrages traduits en allemand sur les traditions orientales[35] qui lui ont fait entrevoir, entre autres, « l'importance de l'héritage iranien pour la pensée européenne »[36] et, plus largement, celui de l'Orient pour la pensée occidentale.

III- Que pense Nietzsche de l'Orient ?

> *« Il faut que j'apprenne à penser plus orientalement sur la philosophie et la connaissance. Vue du levant sur l'Europe. »*[37]

Que Nietzsche ait souhaité « penser plus *orientalement* sur la philosophie et la connaissance » constitue un premier pas dans la remise en question de ce qui fut jusqu'alors, pour lui, la source de la philosophie et de la connaissance à savoir l'Europe. Mais il restera au stade désespéré de l'injonction : « *Il faut que j'apprenne à penser...* » sans pouvoir aller au-delà et sans désapprendre à penser *occidentalement*. Il se bornera à des formulations lapidaires, fulgurantes qui laissent entrevoir, certes, la fascination qu'exerce sur lui l'Orient, mais aussi son incapacité à oser le pas qui le ferait basculer à l'Est. Le pas qu'il fera sera plutôt tourné vers l'intérieur de l'Europe. D'autant que, d'une part, l'expression « *penser orientalement* » ne renvoie à rien si ce n'est vaguement à une vaste région géographique multiconfessionnelle et

multiculturelle et que, d'autre part, chercher à définir *philosophiquement* ce que pourrait signifier « penser orientalement » me semble relever d'une démarche fortement réductrice, eu égard précisément aux richesses – encore inexplorées – de la « pensée orientale » qui est, par ailleurs, une pensée éminemment plurielle. D'une certaine manière, Nietzsche restera au stade du vœu et, ne pouvant pas *penser orientalement*, il va penser *contre* l'Occident.

Son souhait de *penser plus orientalement* ne le poussera pas jusqu'à renouer avec la pensée de l'Orient, ce qui, bien que possible ne sera accompli ni par lui, ni par les philosophes qui viendront après lui, ni même par les Orientalistes, et moins encore par les philosophes modernes[38]. En effet, si nous nous en tenons à la philosophie, nous constatons que Nietzsche, fidèle en cela à ses prédécesseurs, ne fait à aucun moment référence aux philosophes arabes grâce auxquels, nous répète-t-on, fut transmise la philosophie grecque à l'Occident. La philologie, d'une part, et les traductions de tables et de parchemins anciens, d'autre part, le conduisent à l'Orient antique, celui qui se situe avant l'avènement de l'Islam. C'est cet orient-là, qui ne survit que par les ruines et les déchiffrements approximatifs des textes lointains, qui suscite l'intérêt de l'Europe d'une manière générale grâce aux orientalistes qui le lui rendent de plus en plus accessible sur le plan de l'imaginaire. Nietzsche n'y échappe pas. De l'Islam, il dira quelques formules fulgurantes qui nous éclairent beaucoup plus sur ses propres rapports à l'Occident que sur son travail et son cheminement philosophiques pour penser plus orientalement.

Un premier moment surgit dans son ouvrage *l'Antéchrist*. Il écrit :

> *« Ici [dans le Christianisme] on méprise le corps, on repousse l'hygiène comme sensualité ; l'Église s'oppose même à la propreté (la première mesure chrétienne après l'expulsion des Maures fut la fermeture des bains publics, qui étaient dans la seule ville de Cordoue au nombre de deux cent soixante-dix). Sont chrétiens un certain goût de la cruauté, envers soi-même et envers les autres, l'abomination des dissidents, la volonté de persécution. »*[39]

On remarque que ce que Nietzsche met entre parenthèses est une information relative à une période où Cordoue, ville d'*Ibn Ruschd* pourtant [1126-1198], l'*Averroès* des Latins, conquise par les Arabes dès 719 est tombée entre les mains de la Reconquista en 1236. On peut dégager ici les notions que Nietzsche avait du monde musulman d'une manière générale : d'abord, la propreté dont il apporte la preuve par le nombre de bains –270– qui existaient à Cordoue avant la Reconquête chrétienne ; ensuite, vient la présence de l'Islam en Espagne et enfin l'expulsion des Maures. La différence entre la Cordoue musulmane et la Cordoue chrétienne n'est là que pour mettre en relief l'attitude hostile de l'Occident à l'égard du corps. Attitude qui va le conduire de la haine du corps à la haine de l'autre.

> *« Pour l'espèce d'hommes, espèce sacerdotale, qui, dans le judaïsme et le christianisme, aspire à la puissance, la décadence n'est qu'un moyen : l'intérêt vital de ces gens est de rendre l'humanité malade, et de renverser les notions de « bien » et de « mal », de « vrai » et de « faux », dans un sens qui compromette la vie et dénigre le monde. »*[40]

Ce « dénigrement du monde » commence précisément par le dénigrement de l'Autre. Et le XIX[e] siècle justement est le siècle qui va voir s'affirmer en plus du *racisme d'extermination*[41] – Inquisition d'abord, puis fascisme et nazisme –, le *racisme de domination* – colonialisme[42]. Plusieurs théories génocidaires et ethnocidaires vont diaboliser certains peuples et zooliser d'autres, pour ériger une représentation supérieure de l'Européen d'abord et, plus tard, de l'homme occidental judéo-chrétien.

De là, Nietzsche aboutit à l'état de misère dans lequel la morale judéo-chrétienne plonge le juif et le chrétien au point que « de nos jours encore, le chrétien peut nourrir des sentiments anti-juifs sans comprendre qu'il est lui-même *la conséquence ultime du judaïsme.* »[43]

Une autre figure que Nietzsche propose de l'Islam en l'opposant à l'Occident, non comme une antithèse, telle qu'on voudrait le faire croire aujourd'hui avec la creuse expression : « choc des civilisations », mais plutôt comme un modèle en-deçà duquel est resté l'Occident :

> *« Le christianisme nous a frustrés des fruits de la civilisation antique, plus tard il nous a encore frustrés des trésors de culture de l'Islam. La merveilleuse civilisation maure de l'Espagne, au fond apparentée de plus*

Le philosophe ésotérique musulman qui arpente le chemin vers al-Insan al-Kamil sait qu'il doit d'abord chevaucher son moi et non l'inverse.

Nous sommes dans ce cas loin du surhomme nietzschéen qui, lui, pour se réaliser doit s'affirmer contre tous.

> *près à la nôtre, plus proche de notre esprit et de nos goûts que Rome et la Grèce, on l'a écrasée (je ne dirai pas quels pieds la piétinèrent), et pourquoi ? Parce qu'elle devait l'existence à des instincts virils, parce qu'elle disait oui à la vie, et le disait même encore avec les exquis et précieux raffinement de la vie mauresque !... Les croisés luttèrent plus tard contre quelque chose devant quoi il leur eût mieux convenu de se prosterner dans la poussière, une civilisation au regard de laquelle notre XIX^e^ siècle pourrait lui-même se trouver très pauvre, très « tardif ». Bien entendu, ils étaient en quête de butin ; l'Orient était riche... Allons pas de préjugés ! Les croisades, une piraterie de haut vol, rien de plus !* »[44]

Bien qu'il soit conscient de cette frustration qu'il déplore par ailleurs, Nietzsche ne cherche pas à s'en libérer en allant à la rencontre des « *trésors de culture de l'Islam* », mais l'utilisera comme *anathème contre le Christianisme*, contre la culture allemande et plus largement contre la civilisation occidentale. Il écrit :

> *« Dire que c'est avec l'aide des épées allemandes, du sang et du courage allemands, que l'Église a mené sa guerre à mort contre tout ce qu'il y a sur terre d'aristocratique ! Ici se presse une foule de question douloureuses. La noblesse allemande est quasiment absente de l'histoire de la grande civilisation : on devine pourquoi... Christianisme et alcoolisme – les deux grands moyens de corruption...* »[45]

Et il conclut un peu plus loin :

> *« "Guerre à mort avec Rome ! Paix et amitié avec l'Islam" : c'est ce que fit, car tel était son sentiment, ce grand esprit libre, ce génie des empereurs allemands, Frédéric II. Eh quoi ? faut-il qu'un Allemand soit un génie, soit un esprit libre, pour avoir des sentiments décents ? Je ne comprends pas comment un Allemand a jamais pu avoir des sentiments chrétiens...* »[46].

Dans *Par de-là le bien et le mal*, on constate que Nietzsche savait par exemple que les philosophes musulmans – mais aussi persans, indous et grecs –, adoptaient une distinction entre l'ésotérique et l'exotérique à partir de laquelle ils établissaient une hiérarchie entre les êtres[47]. Cependant, lorsque Claudio Mutti écrit à propos de cela : « Remarquons ici que Nietzsche ne s'est jamais abusé sur l'apparent « égalitarisme » musulman, mais a saisi dans la présence de deux niveaux distincts de compréhension et de sagesse la manifestation la plus significative du caractère hiérarchique de la tradition islamique. »[48] Mais ce que Nietzsche – et à sa suite, Claudio Mutti – était loin d'imaginer, c'est que le philosophe musulman ésotérique, loin de considérer cette hiérarchie comme un acquis, y voit plutôt une épreuve de laquelle il doit sortir vainqueur de son orgueil et de son moi. L'élite qui chemine dans l'ésotérique, bien que consciente d'être élite, se refuse toute supériorité sur les créatures. Certes, elle admet, comme l'affirme Nietzsche que « ce qui sert de nourriture et de tonique à une catégorie d'hommes supérieurs est presque inévitablement un poison pour une espèce différente et inférieure. »[49] Mais contrairement à lui, l'élite ne se considère pas « *supérieure* » et ne voit pas l'espèce différente « *inférieure* ». Plus encore, même si elle voit les choses « *d'en haut* » à l'opposé du philosophe exotérique qui « les voit *d'en bas* », elle ne cultive ni mépris ni hauteur pour le commun des mortels, attitude que Nietzsche, en revanche, s'empresse d'afficher :

> *« Les livres pour tout le monde sont toujours malodorants ; il s'y attache une odeur de petites gens. Les lieux où le peuple mange et boit, ceux même où il adore sentent mauvais. Il ne faut pas aller dans les églises si l'on veut respirer un air pur »*[50].

Nietzsche a lu des textes de « philosophes ésotériques musulmans » comme cela affleure dans ses écrits, cependant, concernant certains aspects de leurs enseignements, il aurait compris le contraire, s'il n'avait pas *choisi* d'en comprendre le contraire. L'élite qui aspire à ce que l'on appelle *al-Insan al-Kamil*[51], l'« Homme parfait », commence par considérer que les autres, tous les autres sont meilleurs qu'elle. C'est ainsi qu'elle entreprend le chemin vers *al-Insan al-Kamil*. L'autre aspect à propos duquel Nietzsche propose un « *contre-sens* », c'est le contraste entre chasteté et sensualité qu'il évoque dans la dissertation 3^e^, II, de *Contribution à la généalogie de la morale*[52]. À l'inverse du Christianisme, l'Islam n'encourage pas la chasteté et ne condamne pas la sensualité, ce que précisément l'Occident lui reprochera des siècles durant ; quant au philosophe ésotérique musulman, en conformité avec ce que dicte l'Islam, il n'incite ni à la chasteté ni la sensualité même s'il ne

répugne pas aux plaisirs de la chair, car il sait que l'ascèse nourrit et renforce l'ego de l'ascète plutôt qu'elle ne l'en libère, que l'ego finit par trouver dans l'une comme dans l'autre, sa pleine satisfaction. Le philosophe ésotérique musulman qui arpente le chemin vers *al-Insan al-Kamil* sait qu'il doit d'abord *chevaucher* son moi et non l'inverse. Et, pour arriver à cette réalisation, il lui faut se libérer tout ce qui risque de le détourner de cet *objectif*. Il devient un être à l'affût. Nous sommes dans ce cas loin du surhomme nietzschéen qui, lui, pour se réaliser doit s'affirmer contre tous.

Il est fort probable que Nietzsche ait emprunté plusieurs *forces* et plusieurs symboles à l'Orient sans savoir comment s'en prémunir[53] ; mais ces forces et ces symboles, une fois transposés dans le milieu européen, en lui donnant un style original, obscur, prophétique[54] l'ont rendu étranger à sa patrie, à son continent, à son ciel, lui, l'oriental égaré à propos duquel Iqbal écrit :

« Qui est ce fou ? » – demande lqbâl à Rûmî. Et le guide répond en recourant à une comparaison avec Hallâdj : « C'est un sage allemand. Il se tient entre deux mondes ; le chant de sa flûte est un chant antique. Cet Hallâdj sans corde et sans gibet redisait de nouveau et différemment des paroles anciennes. Ses paroles étaient audacieuses et ses pensées élevées ; les Occidentaux furent coupés en deux par le glaive de ses discours ! Il ne trouva aucun compagnon dans ses extases : il était ivre de Dieu, on le prit pour un fou ! Les intellectuels ne connaissent rien à l'amour et à l'ivresse : ils le remirent aux mains des médecins. Chez ces derniers, il n'y a que fraude et hypocrisie – malheur à l'homme ivre de Dieu qui naît en Europe ! »[55]

Si l'on s'en tient à cette image que nous propose Iqbal, Nietzsche dont l'œuvre exprime une opposition farouche à l'Occident et à ses fondements religieux, culturels et politiques, ne serait plus ce philosophe qui aurait perdu la raison, mais un mystique qui s'est nié jusqu'au bout et qui s'est enfoncé au plus profond de l'humain, lui qui était tourmenté par le divin.

Notes

1. On ne saurait ici, oublier le philosophe Leibniz qui, déjà deux siècles auparavant, écrivait dans la lettre qu'il avait adressée à Louis XIV, le 16 mars 1672 : « Je veux vous parler, Sire de la conquête de l'Égypte, [...] De toutes les contrées du globe, l'Égypte est la mieux située pour acquérir l'empire du monde et des mers (...) La position de l'Égypte ouvrira une prompte communication avec les riches contrées de l'Orient ; elle liera le commerce des Indes à celui de la France et frayera le chemin à de grands capitaines, pour marcher à des conquêtes dignes d'Alexandre. » Cité par Benoist-Mechin (Jacques), « Le secret de l'aventure égyptienne », in *Napoléon*, éd. Hachette, 1961, p. 75. Nietzsche dit quelque chose d'approchant, lui aussi, dans *Par delà le bien et le mal*, Ch., p. 208 : « Pour que l'Europe échappe à son plus grand péril, il faudra non seulement des guerres dans l'Inde et des complications en Asie, mais encore des révolutions intérieures, le morcellement de l'Empire russe en petites unités territoriales, et surtout l'introduction du parlementarisme imbécile, joint à l'obligation pour chacun de lire son journal au petit déjeuner. Ce n'est pas que je le souhaite, je souhaiterais plutôt le contraire, une aggravation telle du danger russe que l'Europe eût à se résoudre à devenir elle aussi menaçante, c'est-à-dire à se forger par l'organe d'une nouvelle caste dominante européenne une *volonté unique*, un long et redoutable vouloir qui pût se fixer des fins à échéance de plusieurs millénaires ; ainsi prendrait fin la comédie qui n'a que trop duré, la division de l'Europe en petits États, et son pelage bigarré de dynasties et de démocraties. Le temps de la petite politique est révolu, le prochain siècle déjà amènera la lutte pour la domination universelle, *l'obligation* de faire une « grande politique », p.181-182
2. Jean Bottéro : *Mésopotamie, l'écriture, la raison et les dieux*, éd. Gallimard, 1987.
3. N'était-elle pas dans l'imaginaire des Grecs la fille du roi Phénicien enlevée par Zeus !
4. *Europe et Asie*, éd. Gallimard, 1946, p. 20.
5. *Op. cit.*, p. 21.
6. Martin Bernal, *Black Athena : les racines afro-asiatiques de la civilisation classique*, éd. PUF, 1996, p. 24.
7. *Id.*, p. 26.
8. Lire, à ce propos, les articles parus dans l'ouvrage collectif : *Histoire Générale de l'Afrique*, t. II *Afrique Ancienne*, éd. Jeune Afrique/Stock/Unesco, 1980 : « Origine des

anciens Egyptiens », Cheikh Anta Diop ; « L'Egypte pharaonique », A. Abu Bakr ; « Le legs de l'Egypte pharaonique », R. El Nadury avec le concours de J. Vercoutter.

9. Norman Doiron : « Voyager, écrit-il, c'est d'abord jeter sur le monde un regard meurtrier. Considérer l'autre comme un adversaire, un ennemi, une proie et ne chercher dans le monde que ce qui peut être dévoré », « les rituels du départ de quelques voyageurs renaissant », in *Littérature, Espaces et chemins*, février 87, éd. Larousse, p. 49. p.33.

10. Jean Bottéro : *op. cit.*, p. 157.

11. René Guénon : *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, lire particulièrement Chapitre VIII : « Influence de la civilisation islamique en Occident », Les Essais CLXXXII, éd. Gallimard,1973, p. 76-87.

12. Rodrigo de Zayas, *Ibn'Arabi ou le maître d'amour*, éd. Séguier, 1998, p. 123.

13. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Nietzsche reprend, comme on peut le constater, l'orthographe iranienne du prophète et non la graphie établie par les Grecs et reprise par les Anglais, *Zoroastre*.

14. C'est par cette expression nous dit Nietzsche que « M. Spitteler traitait par exemple mon *Zarathoustra* [...], en exprimant le souhait de me voir, à l'avenir, pourvoir aussi au contenu... » *Ecce Homo*, éd. Gallimard, 1942, 18e édition, p. 73.

15. « L'étymologie du nom d'*Apollon* demeure incertaine. Aucune de celles que l'on a proposées n'est satisfaisante, soit qu'on rattache ce nom à un vieux verbe grec, ἀπέλλω. signifiant « écarter, repousser », ou à une forme ancienne du verbe « ἀπόλλυμι », « détruire » (Apollon serait alors « le destructeur », tel qu'il apparaît dans l'*Iliade*), soit qu'on le rapproche de l'anglais *apple*, pomme, pour faire d'Apollon un dieu primitif du pommier. Même incertitude en ce qui concerne les origines du dieu ; les uns lui assignent pour berceau l'Asie, et en font soit une divinité hittite, soit un double hellénique du dieu arabe Hobal, soit un dieu de Lycie. Les autres, au contraire, s'appuyant sur ses relations étroites avec les Hyperboréens, le considèrent comme une divinité nordique, apportée du Nord par les Grecs, au cours de leurs migrations. Il est difficile de décider entre ces deux thèses opposées, car, si l'une et l'autre allèguent des arguments plausibles, ni l'une ni l'autre n'en apportent de réellement probants. C'est que la légende d'Apollon et ses attributions mêmes offrent des divergences poussées parfois jusqu'à la contradiction. Comment expliquer, par exemple, que ce dieu grec par excellence soit, dans l'*Iliade*, l'allié des Troyens, c'est-à-dire des Asiatiques ? Et s'il est vraiment originaire d'Asie, par quoi justifier sa retraite dans la vallée de Tempé et chez les Hyperboréens ? N'est-il pas tentant de voir là un retour du dieu vers son pays d'origine ? Quant à ses attributions, elles sont si multiples et complexes, qu'il est difficile de les rattacher toujours les unes aux autres. » *Mythologie générale*, publiée sous la direction de Félix Guirand, éd. Larousse, 1935, p. 103. Dans le même ouvrage, on peut lire concernant Dionysos : « *Dionysos*, étymologiquement le « Zeus de Nysa », semble, par plusieurs analogies de ses attributions et de sa légende, être la forme grecque du dieu védique *Soma*. Le berceau de son culte fut la Thrace. Apporté en Béotie par les tribus thraces qui vinrent s'établir dans ce pays, introduit ensuite dans l'île de Naxos par des colons béotiens, le culte de Dionysos rayonna sur tout l'archipel, d'où il revint dans la Grèce continentale, d'abord en Attique, puis, plus tardivement, dans le Péloponèse. » id. p. 151.

16. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, éd. Fayard, 1680-1715, 1961.

17. Anouar Abdel-Malek : *La dialectique sociale*, « L'orientalisme en crise », éd. Seuil, 1972, p. 80.

18. Victor Hugo *: Les orientales* : éd. Gallimard. Voir la préface.

19. *Les philosophes préplatoniciens*, textes établis d'après les manuscrits par Paolo d'Iorio, présentés et annotés par Paolo D'Iorio & Francesco Fronterotta, traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand, éd. l'Eclat, 1994.

20. Voilà ce qu'il dit à propos de Thalès : « Question particulière <que de savoir> s'il fut un Grec ou en vérité un Phénicien. Hérodote dit de lui : [...] [Thalès milésien, originairement de descendance phénicienne] (1 170). Clément d'Alexandrie l'appelle [...] [de descendance phénicienne] (*Stromates* 1 302). Selon un auteur qui n'est pas nommé, il fut inscrit sur le registre des citoyens de Milet quand il arriva dans cette ville en compagnie de Nélée, chassé de Phénicie (DL 1, 22). Dans cette notice est prise au sérieux son origine phénicienne qui, pour les érudits alexandrins plus tardifs, était d'une importance capitale. Cependant,

Diogène Laërce ajoute : d'après la plupart des témoignages, il était Milésien de naissance et issu de l'une des plus illustres maisons. C'est-à-dire de la famille des Thélides (comme l'attestent Douris et Démocrite), fils d'Examyas et de Cléobuline [...] [de la famille des Thélides qui sont phéniciens, les plus nobles descendants de Cadmos et d'Agénor] : ce qui signifie seulement que ses ancêtres faisaient partie des Cadméens de Béotie, lesquels s'étaient mêlés aux Ioniens d'Asie Mineure. Thalès est phénicien seulement au sens où sa famille remonte à Cadmos. Cette famille a donc émigré de Thèbes vers l'Ionie. p. 106. » Et sur les origines d'Anaximandre : « Encore un Milésien, fils de Praxiadès. L'information rapportée par Élien (Histoires variées, 111 17) confirme qu'il avait une position sociale considérable : il aurait été commandant de la colonie milésienne d'Apollonie. (Sur sa personnalité, une information importante, jusqu'à présent ignorée, Diogène Laërce VIII, 70). Mis à part cela, *on ne sait rien de sa vie. En revanche, on dispose de nombreuses informations sur sa doctrine. Exactement à l'inverse de Thalès.* [C'est nous qui soulignons.] p. 115 » Et sur Anaximène : « Autre citoyen de Milet, fils d'Eurystrate. Cela mis à part, nous ne savons rien. Le problème spécifique <à Anaximène> est celui de son époque et de son prétendu apprentissage auprès d'Anaximandre. p. 124. C'est donc, en partie du moins, les philosophes ioniens « premiers philosophes de la Grèce » un groupe de personnages ayant fleuri au VIe siècle avant J.-C. dans les grandes cités côtières d'Asie mineure, singulièrement dans la ville portuaire de Milet et la cité de pèlerinage d'Éphèse. Après Aristote et d'après lui, on nomme Milésiens Thalès, Anaximandre, Anaximène, et l'Éphésien Héraclite. À cette liste, il conviendrait de joindre quelques sages, comme Bias de Priène, et quelques historiens ou géographes, comme Hécatée, sans oublier les chefs de file des écoles dites « italiennes », nés en Asie ou dans les îles du bassin oriental de la Méditerranée, comme Xénophane et Pythagore. Cf. *Encyclopédie Universalis*.

21. *Les philosophes préplatoniciens, op. cit.*, p. 81.

22. On peut citer entre autres, Karl Jaspers : *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, éd. Gallimard, 1950 ; Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. I et II, éd. Gallimard, 1971 ; Gilles DELEUZE, *Nietzsche*, éd. PUF, 1965 et *Nietzsche et la philosophie*, éd. PUF, 1998 ; *Lectures de Nietzsche*, ouvrage collectif sous la direction de Jean-François Balaude et Patrick Wolting : éd. Le Livre de Poche, 2000 ; *Nietzsche aujourd'hui ?* Colloque Culturel International de Cerisy-La-Salle, éd. 10/18, 1973.

23. *Ecce Homo* : éd. Gallimard, 18e édition, 1942, p.166.

24. Claudio Mutti : *Nietzsche et l'Islam*, éd. Hérode, coll. Les deux Étendards, 1994.

25. *Id.*, p. 10-11.

26. Claude Roels : « Le Divan de Goethe ou l'appel à la poésie », in *West-östlicher Divan de Goethe*, Collectif coordonné par Jean-Louis Bandet, éd. Du Temps, 2003, p.155.

27. Goethe, cité par Claude Roels, *id.*

28. Nietzsche : *Par-delà le bien et le mal*, aphorisme 198, éd. 10/18, 1975, p. 154.

29. *Esthétique*, traduction de S. Jankélévitch, éd. Flammarion, 1979, 2e volume. Poésie mahométane, p. 83-87.

30. Hegel, *op. cit.*, 4e volume, La poésie épique orientale, p. 159-160.

31. Michel Piclin : « Pour une lecture du *Monde* », in *Magazine Littéraire*, Schopenhauer, *philosophie et pessimisme*, n°328, Janvier 1995, p. 33

32. Nora Rabbia : « De la négation du vouloir-vivre », in *Magazine Littéraire*, Schopenhauer, *philosophie et pessimisme*, n°328, Janvier 1995, p. 49.

33. Préface, *Nietzsche et* l'Islam, *op. cit.*, p. 11.

34. *Ecce Homo, op. cit.*, p. 91. Un peu plus loin, à la page 166, il explique ce qu'est pour lui Zarathoustra.

35. Claudio Mutti, *op. cit.*, p. 11-12. Dans la note 6 de la préface, on peut lire cette citation de Carles Andler : « Il n'y a pas de croyance religieuse que Nietzsche ait étudiée aussi passionnément que le bouddhisme ».

36. *Id.*, p. 12.

37. *Œuvres*, Gallimard, NRF, textes établis et annotés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, volume X. Ces fragments seront notés F.P. dans l'article.

38. Eva de Vitray Meyerovitch, dans *Islam, l'Autre visage*, écrit : « J'ai entendu Garaudy dire un jour qu'on pouvait faire un doctorat de philosophie sans avoir jamais entendu parler des penseurs arabes. C'est tout à fait vrai et il y a bien là une sorte de scandale. À cette époque, on potassait Kant, Hegel et des tas d'autres philosophes mais surtout pas les Arables. » Ed. Albin Michel, 1995, p. 33 :

39. *Nietzsche*, éd. Jean-Jacques Pauvers, 1967, p. 103.

40. *Id.*, p. 109.

41. Lire à ce propos, Rodrigo de Zayas : *Les Morisques ou le racisme d'État*, éd. La Différence, 1992.

42. Pierre-André Taguieff : *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, éd. Tel/Gallimard, p. 174

43. *Nietzsche, op. cit.*, p. 108.

44. *Antéchrist, op. cit.*, p. 186.

45. *Id.*, p. 187.

46. *Id.*, p. 187.

47. Il est inévitable, il est même juste que nos vues les plus élevées prennent un air de folies, voire de crimes, quand elles arrivent par fraude aux oreilles de ceux qui ne sont pas d'une race prédestinée à les comprendre. La distinction entre l'ésotérique et l'exotérique, autrefois adoptée par les philosophes indous, grecs, perses et musulmans, partout où l'on croyait à une hiérarchie et non pas à l'égalité de fait ou de droit, cette distinction ne repose pas autant qu'on le croit sur le fait que le philosophe exotérique reste à l'extérieur et doit tout voir, évaluer, mesurer et juger du dehors et non du dedans ; l'essentiel, c'est qu'il voit les choses d'en bas ' : le philosophe ésotérique les voit d'en haut. Du haut de certaines cimes, la tragédie elle-même cesse de paraitre tragique, et si l'on rassemblait en une seule masse la somme de tous les maux du monde, qui oserait décider si cet aspect nous inclinerait et nous obligerait *nécessairement* à la pitié, c'est-à-dire à un redoublement de maux ?... Ce qui sert de nourriture et de tonique à une catégorie d'hommes supérieurs est presque inévitablement un poison pour une espèce différente et inférieure. Les vertus de l'homme commun seraient peut-être vices et faiblesses chez un philosophe. Il se pourrait qu'un homme de haute race dût dégénérer et sombrer pour acquérir les qualités qui obligeraient à le vénérer comme un saint, dans le monde inférieur où il serait tombé. Il y a des livres qui ont sur l'âme et la santé des effets contraires, selon que c'est une âme basse, une énergie vitale débile, ou une âme haute, une énergie puissante qui en usent. p. 68.

48. *Nietzsche et l'Islam, op.cit.*, p. 20.

49. Nietzsche : *Par-delà le bien et le mal*, éd. 10/18, p. 68.

50. Id., p. 69.

51. Al-Sheikh Abd al-Karim Ben Ibrahim al-Jili, *al Insan al-Kamil*, éd.Dar al-Rachad al-Haditha, Casablanca, Maroc.

52. *Contribution à la généalogie de la morale*, éd. 10/18, p. 218-219

53. Voilà la vision nietzschéenne de l'Islam d'après Claudio Mutti : « Dans la perspective de Nietzsche, l'islam est une religion affirmatrice apparue dans les classes supérieures d'une race forte sous l'effet d'un homme assoiffé d'action, Muhammad, lequel fournit à son peuple un code complet de normes à suivre. Selon Nietzsche, l'islam n'aurait emprunté au christianisme qu'un seul élément, la doctrine du jugement et ce pour satisfaire un désir de puissance et pour contrôler les masses. Pour le reste, le « mensonge sacré » de Muhammad inclut les concepts qui sont à la base de toute construction religieuse (Loi, Volonté divine, Livre saint, inspiration) et comme toute autre religion, tient occupés les « pauvres en esprit » grâce à la prière. Mais l'islam, à la différence d'autres religions, attribue à Dieu l'intégralité de la puissance, sans y séparer de façon dualiste l'aspect bénéfique de l'aspect nocif. L'islam présente un autre trait typique : une éthique supérieure qui cultive les tendances nobles et viriles sans pour autant dédaigner le raffinement, qui accorde au corps la considération qui lui revient et qui confère à un sentiment comme la pudeur une dimension sacrale. Cette manière de dire oui à la vie s'est exprimée, en Espagne comme en Orient, dans une culture grandiose, merveilleuse et de loin supérieure à la civilisation occidentale » Claudio Mutti, *Nietzsche et l'Islam*, éd. Hérode, coll. Les deux Étendards, 1994, p. 25-26

54. Ananda K. Coomaraswamy remarque : « Nietzsche n'a certainement pas été un philosophe, dans le sens strict du mot. Il est essentiellement un poète, sociologue, et par-dessus tout, un mystique. » cité par Christophe Levalois, *Nietzsche et l'Islam, op.cit.*, p. 13.

55. M. Iqbal : *le livre de l'éternité*, cité par Claudio Mutti, *op.cit.*, p. 32.

مدرّسة ابنتي لتجعل منها مشروعا مستقبليًا لحجاب قادم قد لا يحتمل لاحقا في أن لا يكون سوى أسود منقّبا، وتضيع فيه معارضتنا غير الإسلامية بين شقّ يعتمده حجّة إضافيّة على حرق النّظام القائم لأبجديات حقوق الإنسان، دون أن يرى الوجه الآخر في حجب الفرص عن المرأة في دخولها معترك الحياة غير آثمة وغير حاملة لجسد يشغل الجميع إلى درجة أنّها قد تشعر بنفسها عارية حتى ولو زادت على الحجاب نقابا، وبين شقّ آخر متحفظ، لا يعرف إن هو شجب الحجاب فسيصبّ الماء في بستان النّظام، وإن دافع عنه من باب الحريات الفرديّة فيشرّع الباب أمام الزّحف المبين.

كان بودّي أن أكتفي بالقول بأنّ الحجاب وأصنافه ليس فقط قضية حرية فرديّة بل هو مجرّد قضية نسائية تعني المرأة وحدها في اختيار لباسها والارتياح لجسدها ومظهرها والتعامل مع مفاتنها، وجمالها، وقدّها، سواء بإظهارها وتنسيقها، أو بإخفائها لفسح مجال أكبر للوحي (أو الإيحاء على الأصحّ)، ففي ذلك يكمن جانب من أنوثتها لم تمضمه بعد ثقافتنا الواقفة ما قبل « فرويد » بقرون (وإن كان في ما عرفته بعض عهود ازدهارنا ما قد ينفي ذلك).

كما يجوز أنّ في لباس الحجاب نوعا من حماية المرأة لنفسها من شارع أصبحت تقاس فيه المسافات بين بيتها ومقرّ عملها أو كليتها، بعدد المضايقات والبذاءات التي تُقذف بها، أو لأسباب تعود إلى وقوف الطّاقة الشرائية حائلا دون المرأة في اقتناء ملابس عصرية تنافس أسعارها الثمن التصاعدي للبترول، أو لأسباب أخرى كأن تتشكّل رمزية الحجاب داخل أطلال العراق وخراب غزّة والضفّة، فيتحوّل إلى راية تحمل نفس معاني الشّال الفلسطيني نكالة في المعتدين وصلف « العالم الحرّ »، مع تغيّر في الخلفية الإيديولوجية التي فرضتها تعقيدات الزّمن الجديد.

ولكنّ **تدخّل الذّكر الفحل في المسألة – بما يشير إلى أنّ مساحة الباثولوجيا الحقيقية للحجاب تكمن في ذات الرّجل أكثر منها في المرأة** –، وكذلك تسخير دولتنا ضحالة ما تمتلكه من زاد فكري معرفي في الموضوع، وتربّص الإسلاميين السياسيين بالأمر ليشير قائدهم أنّ **وراء الحجاب قضية تدهور أخلاق عامّة وخاصّة، منشؤها الأوّل ظاهرة الاختلاط في المدارس، وتحرّر المرأة من ضوابط الرّجل (وتبعا لذلك الدّين)**، ولينادي أحد قادة مجلس الشّورى لحركة « النّهضة » نساء تونس بأن يرفعن الحجاب (بمعنى يُسدلنه حتّى لا نقع في خطأ!) **كراية الإسلام** في الظّرف الرّاهن، متناسيا انخراطه في « صلح الثامن عشر من أكتوبر » الذي يملي عليه، رفقا بالمعادلة، تأخير الإيديولوجي لحساب السياسي، وكبح جماح الدين في دخوله المعركة من نافذة الحريات الديموقراطية.

ولأنّ الذّكر حضر بكلّ أرهاطه في هذه المسألة النسائية، فقد اندفعت بدوري، كأحد هذه الأرهاط، في محاولة لفهم أسس وخلفيّات وخفايا هذه المعركة الجديدة–القديمة (كما هو الشّأن لأمّهات معاركنا).

ولا أظنّ أنّني رفعت عن نفسي اللّبس الذي كان ينتابني في قضية لباس قلّ أن أخذ هذا البعد في أصقاع أخرى من الدّنيا، حتّى تلك التي يسكنها « كريستيان ديور » و« دجوفاني » ■

جميع مدارس علم النفس الحديث، وخاصة منها المعنية بالطفل، تتفق على أنّ مقوّمات الاتّزان النفسي والعاطفي والذهني للطفل، كمشروع لكهل المستقبل، يكمن أوّل ما يكمن في علاقته بجسده.

سدنة البيت الربّاني، نراهم يجلسون في فضائياتنا مكان أخصّائيي العلوم الحديثة ليقودوا حرب العقيدة على المعرفة، وغزوة التفاسير لمواقع البحث العلمي ويركّزون، شمّاته فينا وفي أجيالنا القادمة، على مسألة الجسد بالذات، فيحوّلون القرآن وثيقة بيداغوجية في تصنيف الجسد إلى مناطق مباحة ومناطق محرّمة، وما الّذي يصلح فيه للمتعة، وما هو الصالح منه للتّوالد، وكيف يُغطّى، وإلى أيّ حدّ يُعرّى، وفي ظلّ أيّ ظروف يتمّ ذلك، وما هي شروط كلّ حال من هذه الأحوال...

والأغرب من ذلك أنّهم يجرّون معهم في هذا الجدل سياسيين يعملون لدنياهم كأنّهم لا يموتون أبدا، ورجال تاريخ وجامعيين ومفكّرين ومثقفين من كلّ المشارب، فتحوّلنا جميعا إلى فقهاء ومفسّرين نبحث عمّا إذا كانت آيات الحجاب مقتصرة على نساء الرّسول أو عن الأحرار من النّساء دون الإماء، وعن دور عمر بن الخطّاب بسدل الخمار على النساء لدرء رعب من التقاليد المتحرّرة لنساء المدينة مقارنة بنساء وتقاليد مكّة، وعن المسافة الفاصلة بين الحجاب الذي يُبقي على الوجه والكفّين والنّقاب الذي يغضّ المسألة جذريّا فيسدّ باب ريح قد تلج منه بدع لا تُحمد عقباها...

سقط الإشكال الأهمّ في هذا الجدل الدّائر رحاه على مدى الرقعة الثقافية العربية الإسلامية، بما فيها «المناطق المحرّرة» داخل ديار الكفر بأوروبا وأمريكا وغيرها، وهو أنّ الجسد مستهدف بالدّرجة الأولى في هذه القضيّة، وأنّ ثقافة الجسد في ربوعنا غائبة فينا إلى درجة أنّنا لا ننتبه إلى وضعها موضع المحور في المعركة القائمة اليوم.

تساؤل مرهق آخر : هل لي الحقّ في أن أرفض أن تدرّس ابنتي أستاذة فاضلة متحجّبة وأنا لم أختر لها تعليما دينيّا ؟ وهل يحقّ لي أن أطالب هذه الأستاذة بنـزع الحجاب إذا أرادت أن تواصل مهمّتها في معهد ابنتي بينما سبق أن قلت أنّ الحجاب أمر شخصي، في إحدى أوجهه، ويدخل ضمن الحرية الفردية ؟ من المعتدي ومن هو المعتدى عليه في قضية الحال ؟

لو تعرّضت هذه الأستاذة إلى دراسة نص للطاهر الحدّاد أو أحمد أمين موضوعه السّفور وعلاقته بتحرّر المرأة، فكيف ستتعامل مع النصّ من وراء حجابها وهي المقيّدة بجهاز بيداغوجي واضح ؟ أتتعامل مع النصّ أم مع « النصّ » ؟ (رأي مع المدنّس أم مع المقدّس ؟).

لسنتين خلت كانت ابنتي في السنة الثامنة من التّعليم الأساسي، وكنت أراجع معها درسا في العلوم الطبيعية موضوعه الجهاز التناسلي للمرأة والرّجل. قالت لي : « يجب أن نركز عليه لأنّنا لم ندرسه جيّدا في القسم، فسيدتي كانت مرتبكة أمام رسوم الجهاز التناسلي، وكان التلاميذ يتضاحكون ويتهامزون ويطلقون النّكات والتّعاليق، فطوت الدّرس بسرعة »، وطلبت منّي أن أبحث لها عن الآية التي تتحدّث عن النّطفة لأنّ الأستاذة وعدت بإضافة نقطتين لمن يحفظها عن ظهر قلب ويُدرجها في الامتحان. واستحلفتني أن لا أذهب إلى مقابلتها، عندما ثارت ثائرتي، لكي لا أنغّص عليها مسيرتها الدّراسية فيما تبقّى من العام. وأذعنت طبعا للأمر مخافة أن أُعجّز ابنتي مع معلّمتها بسبب الإعجاز العلمي للقرآن الذي قد لا تفهم الأستاذة، بكلّ طيبة وصدق، مكمن الخلل من اعتماده في مادّة علمية، والحال أنّ مادّة التربية الإسلامية في برامجنا لا تخلو منه، وأنّ أنظمتنا التربوية العربية والإسلامية وحكوماتنا الحداثية منها والوهابية والشيعية، والقسم الأكبر من معارضاتنا البدائلية، وكبار من علماء الذرّة، والبيولوجيا، والتكنولوجيا، والزّراعة... – على قلّتهم بين ظهرانينا – متّفقون على هذا الأمر الذي يمثل العمود الفقري لاستئنافنا الثقافي.

تلك هي بعض من حكايتنا مع الحجاب، تبدأ، في صغرنا، مع استنباط ثقب في جدار الحمّام نطلّ منه على بنت عارية، ونحمله إثما يكبر فينا إلى يوم ختم القرآن لندرك أنّ فيه من الآيات سكينة لنفوسنا المضطربة ؛

ويُقرّره الرّجل الذّكر لحماية نفسه من المعاصي وهو لا يدرك أنّه يجعل نفسه للحيوان أقرب، مع اختلاف أن الحيوان يدركه الترّو وتطفو فيه غريزة الجنس لحاجة إلى التّوالد أيّاما معلومة في السنة، بينما تقوم أحكام الفقهاء في درء الفتنة على الاشتباه في المسلم كامل أيام السنة ؛

وينـزعه الذّكر أيضا لمتطلّبات في حداثة تحملها النّخب وترى فيها أمرا لا يعني سوى الخاصّة من أهل السّلطة والقرار، ويباشر أمره البوليس ليشحنه بآخر ما تبقّى من معانيه السياسية والعقائدية، وتختفي فيه

إن كان وراء الأمر حرص على تشجيع الصناعات التقليدية التّعبانة أم هو حقيقة تفكيرهم، والحال أنّ أولادهم مسجّلون في مدارس البعثة الفرنسية، أم هو مؤشّر على مأزقهم الفكري الذي يتناسى أنّ الطاهر الحدّاد، الذي يستنصرون به تحدّث عن السّفور في باب « السّفساري » وليس في باب حجاب اليوم. وهل أنّ بورقيبة نزع الحجاب الأسود، الذي لم يوجد بعد، أم نزع « السفساري » كرمز للدونيّة المرأة ولفّها فيما لا يجب أن يُرى بالعين المجرّدة ؟ وما المقصود باللباس التقليدي « العادي » ؟ أهو الجبّة لدى الرّجل والـ« فوطة والبلوزة » لدى « البلديّات » و« الحرام » لدى أهل الجنوب، أم هو اللباس الإفرنجي الذي يلبسه المسؤول الذي يلقّن الحاضرين دروسا في الأصالة والتقاليد ؟

ثمّ ماذا سيكون موقف مدير معهد يستقبل في الصّباح تلميذات تخلّين عن حجابهنّ وجئنه لابسات « فوطة وبلوزة » وملتفّات في « سفاسيرهنّ » عملا بفتاوى مسؤولي الدّولة في الموضوع ؟

مشكلة هذا النّظام أنّه يريد أن يقود في نفس الوقت سياسة الانفتاح الاقتصادي والحضاري على العالم، وأن يقود الجامعة الزّيتونيّة وجوامع ومساجد البلاد بأكملها، وأن يزيد في صادراته بما فيها الخمور التونسية الأصيلة، وأن يسخّر مفتي الدّيار التونسيّة لفتوى في شرعيّة « البروموسبور »، وأن يبحث في قضية إنسانية بالدّرجة الأولى، كقضية التبنّي، على تبرير ديني ولو اقتُلِعَ اقتلاعا، وأن يقف دون المساواة في الإرث كُبْعد يتجاوز الجانب المادّي إلى اعتبار المرأة إنسانا بنفس الدّرجة والرّجل، وأنّ يُدرج في برامج التعليم مادّة التربية الإسلامية كتلقين للفروض والطّقوس والتّفاصيل من حيث عدد الرّكعات في الصّلوات المفروضة وفي النّوافل، وانتقاض الوضوء لتشابه لدى المؤمن بين الماء الطّاهر والماء الطّهور، ونحن لا نعلم إن كانت الـ« صوناد » تبيعه لنا على هذه الصفة أو تلك أو دونهما... وأشياء أخرى يحتار المرء في التّأليف بينها، ويُسعد أهل الحلّ منّا أن يقدّموها واضحة لا عبار عليها.

مثل هذه اللّخبطة الفكرية هي التي تغذّي ثقافة جانب من المتديّنين في هذا البلد، ومنها يستنبطون نكاتهم وطرائفهم الدّينية عن خطاب رسميّ كلّما أراد أن يقول « صَحّة » قالها « سَدّاف »، وكان أحرى به أن يفهم أن القانون الوضعي في زمن اليوم لا يحتاج إلى مبرّرات قرون خلت، مهما كانت قدسيّتها، فما تقتضيه مصلحة البلاد والعباد في عالم صعب هو الصّالح والمعقول، أمّا ما ورد في الكتاب والسّنة فيدخل في أركيولوجيا المعرفة الجماعية، وفي لبنات ثقافة وتقاليد اجتماعية قابلة للتّهذيب والتطوير عبر الأزمان، وفي باب المعتقد الشخصي للمؤمن، يُطبّقه على نفسه دون إلزام غيره به أو تحويله إلى فرض جماعيّ يدخل في الحيز العامّ ؛ وللدّولة أن تحمي، دون تحيّز، جميع مواطنيها في حرياتهم واختياراتهم ومعتقداتهم طالما ليس فيها مساس بالغير.

والأسئلة ذاتها وغيرها موجّهة أيضا لأولئك الذين قرأوا القرآن وحفظوه عن ظهر قلب، واستبدّ بهم الشّعور بأنّ لهم رسالة في هذه الدّنيا رغم أنّه القائل « لا نبيّ بعدي ».

بلاد الإسلام تعجّ « علماء ». فللشيعة علماؤهم، وللحنفية علماؤهم، وللمالكية علماؤهم، أسوة بجميع النّحل الأخرى التي يصعب حصرها قبل أن يطلع علينا الفجر، أو بالأحرى، قبل أن يداهمنا الليل. ولم يخلد بذهننا يوما أن نتوقّف عند هذه اللّفظة، تعريفا ومصطلحا ومعنى، إذ قد لا يفهم أبناؤنا في المدارس أن نضع أمامهم صورة « آينشاتين » وجنبها صورة الشيخ القرضاوي ونقول لهم : هذا عالم وهذا أيضا عالم ! ؟

جميع مدارس علم النّفس الحديث، وخاصّة منها المعنية بالطّفل، تتّفق على أنّ مقوّمات الاتّزان النّفسي والعاطفي والذّهني للطّفل، كمشروع لكهل المستقبل، يكمن أوّل ما يكمن في علاقته بجسده. وجميعها تقرّ بأنّ قيود الذّهن وتراكم العقد النّفسية يبدأ من تقييد الجسد بأيّ شكل من الأشكال، وأخطرها هو أن لا يحبّ الطّفل جسده لسبب من الأسباب، وأن يتعامل معه كحمل خارج عن إرادته، وعن قدرته على تطويعه، وفهم مكوّناته وأعضائه، وعدم قبوله له كملكة لا عورة فيها ولا خلل، وصعوبة استخدامه كلغة تخاطب مع الآخر إلى جانب لغة الكلام.

والغريب في الأمر أنّ علماء الصّنف الآخر من

سقط الإشكال الأهمّ في هذا الجدل الدّائر رحاه على مدى الرّقعة الثقافية العربية الإسلامية، بما فيها « المناطق المحرّرة » داخل ديار الكفر بأوروبا وأمريكا وغيرها، وهو أنّ الجسد مستهدف بالدّرجة الأولى في هذه القضيّة، وأنّ ثقافة الجسد في ربوعنا غائبة فينا إلى درجة أنّنا لا ننتبه إلى وضعها موضع المحور في المعركة القائمة اليوم.

ماذا لو كشفت الإحصائيات التي نأبى القيام بها أنّ في بيت كلّ عون أمن، أو مسؤول دولة مكلّف بنزع الحجاب، تسكن امرأة محجّبة، أمّا كانت، أم زوجة، أم أختا، أم بنتا ؟.

الفعل المشبع دلالة ورمزيّة.

وهذه المرأة تبعتها حلّ النّساء لتتجاوزن اليوم، عددا، الذّكور في الجامعات والكليات.

أمّا عن تأصيل هذا الفعل الرّمز في الأذهان والنّفوس، فقد اكتشفنا، جميعنا، أنّ الثقافة لا تُصنع بقرار مهما كانت أهميته وشحنته ووجاهته، وكان من الأجدر، لا قراءة كتاب الحدّاد فحسب، بل مناقشته بالحرّية التي تقتضيها صناعة الشّعوب في إعادة ترتيب قيمها ومُثلها ومراجعها وتقاليدها. فبورقيبة شاهد في العشرية الأولى من حياته نساء تونس يخرجن إلى الحياة أفواجا، وشاهدهنّ قبيل وفاته يدخلن في الحجاب أفواجا، ولا أعلم إن كان فهم من الأمر شيئا.

الأمر الوحيد المتأكّد اليوم أن السلطة القائمة لم تدرك من الدّرس شيئا. فعندما يقف عون أمن في مخرج المترو الخفيف لينـــزع عن فتاة تونسيّة حجابها، ويجبرها على التوقيع عن هجره نهائيّا، فإنّما يقوم بفعل لا رمزية فيه سوى تحويل الحجاب من لباس اختارته البنت، لأسباب يجدر بعلماء الاجتماع دراستها وفهمها، والتي لا تعود حتما إلى سبب أوحد يدل بالضّرورة على اختيار سياسي طائفي، إلى لباس مشحون بالمعاني ذاتها التي ألبسها له النّظام الحاكم لتشريش في خطابه، وحيرة في أفكاره، وارتباك في سياسته وعدم اطمئنان على شعبيّته.

ماذا لو كشفت الإحصائيات التي نأبى القيام بها أنّ في بيت كلّ عون أمن، أو مسؤول دولة مكلّف بنـــزع الحجاب، تسكن امرأة محجّبة، أمّا كانت، أم زوجة، أم أختا، أم بنتا ؟

كان بإمكان تونس أن تكون نموذجا حداثيّا يُقتدى به في العالم العربي من حيث تحرير المرأة، والسيطرة على التكاثر السكاني، ونشر التعليم والعناية بالطّفل... لكنّه يصعب في زمن مثل زمننا أن نصير مثالا في بلد وصل فيه الأمر أن يجمع رئيس الدّولة رؤساء الصّحف ليعلمهم بأنّ صفحاتهم مملّة بائسة، وليأمرهم بتوسيع الحريات دون تسميتها، فيخرجون من عنده بأكثر ضبابية من ذي قبل وهم لا يفقهون من أين تبدأ الحرية وعند أيّ حاجز تقف ؟

وكذا الأمر بالنسبة للإعلام المرئيّ والمسموع الذي لا زال يتحدّث عن سعادة افتراضية في بلد افتراضي يعيش فيه مواطنون افتراضيون تحكمهم سلطة حقيقية، أو يطلع على قرّائه ومشاهديه بسيل من الشتائم ضدّ مجهول قال في وطننا ما لا يَسرُّ، فيسمع وسخ أذنيه من مسؤولين قرأوا نيابة عنّا ما أقفلت عليه وسائل الإعلام وعبقرية برمجيات التصدّي المعلوماتي لمواقع الأنترنيت المفسدة... ونحن بلد نفاخر بنسبة تعليم تقارب المائة بالمائة في أوساط شبابنا !

قضية الحجاب القائمة اليوم في تونس هي، في إحدى أوجهها، قضية حرية فردية، مادامت تهمّ البنت والمرأة في علاقتها بوجهها وجسدها ومظهرها والصورة التي ترتضيها لنفسها، ودور الشّرطيّ أن يسهّل علينا حركة المرور في الشّوارع، لاسيّما أوقات الذّروة، وأن يحمي المواطن من اعتداء أخيه المواطن عليه، وأن يراه المارّ في الشّارع فيقرأ في حضوره معاني دولة القانون، واستتباب الأمن الاجتماعي، ومساعدة عجوز أو طفل على عبور الطّريق طالما لم يفهم سائقو السيارات أنّ ممرّات الرّاجلين تساوي ضوءا أحمر يستوجب التوقّف عنده لمن لم تسعفه حافظة نقوده، أو أكتافه، في اقتناء سيارة شعبية.

أمّا ما تبقى فالأجدر أن يتحمّل فيها الشّعب مسؤولية النّقاش عبر صحافة نخن في انتظار تحرّرها، وتلفزة ننتظر منها أن تفتح ملفّاتنا مادام فتح صناديق الملايين في برنامجها المفضّل، ومنح المتباري، علانية وعلى غير العادة، حرية الاختيار بما يمليه عليه « دليله »، لا يمكن أن يشمل جميع المواطنين إضافة إلى ما يسبّبه من شدّ أعصاب وخلطة قلبية.

ولنفترض أن يُفتح النّقاش يوما حول الحجاب، فماذا عسانا نقول ؟

رأيي الشّخصي الذي، بالكاد، يلزمني لما في هذه القضية من أوجه متعدّدة ومتشابكة، سأبدأه بأسئلة لأطراف عدّة تدخّلت في الموضوع ولا أفهم في منطقها سرّ التماسك في خطاب قادر على التّأليف بين الشيء ونقيضه دون ارتباك أو أية شعور باختلال المنطق :

لنبدأ بمساءلة النظام الحاكم عن منظومته الفكرية في هذا الشّأن : جميع المسؤولين أشاروا إلى ثنائية اللباس « الطائفي » ذي الدّلالة السياسية الدينية مقابل اللباس « المحتشم » الذي تفيض به تقاليدنا وأعرافنا التونسية المتوسّطية السّمحة، فذكروا السّفساري مثلا، و لم أفهم

إليهنّ في مقابلة ثنائيّة، وكانت فيهنّ شقاوة لا تُحتمل في إتقانهنّ الفرنسية وما تمنحه من سهولة في حديث الحبّ والمشاعر والأحاسيس وتفاصيل النّفس، فنرتبك، ونخجل، ونغتسل بوتيرة لم نألفها من قبل، ونَلْتفتُ إلى هنداما كما لم نكن نلتفت، ونكتشف أنّ الحبّ والغرام وصداقة الأنثى برنامج معقّد يجب التّخطيط له والمثابرة فيه لما يُسبّبه من تعب لا علاقة له بما تسبّبه صولاتنا وجولاتنا في بطحاء الحيّ ونحن نلعب الكرة.

لست أدري إن يجوز الحديث عن تَحَضُّر نشأ فينا من يوم ما تلاقينا مع البنت، خارج تُخيّلتنا وأوهامنا المتولّدة عن رغباتنا الممنوعة. ولا أعلم إلى أيّ مدى سلّمنا لهزيمتنا أمام غزو « الأخرى » فضاءات عمومية كانت لنا وحدنا من مقاه وشوارع وجمعيات رياضية وغيرها. والأكيد: أنّهُ كان في الأمر الشيء الكثير من هذين الحالين اللذين ترافقا وتفاعلا حسب الأشخاص والأوساط الاجتماعية والمناطق الجغرافية.

فالتحضّر يظهر اليوم في علاقة التّونسي مع بناته الإناث، وفي اهتمامه بمظهره أكثر من ذي قبل –وإن كان عليه بـــ « مزيد الاجتهاد » كما ينصّ عليه أساتذتنا في دفتر الإعداد–، وفي بعض من نظرته للمرأة بدليل أنّه حتّى الفئة الإسلامية المسيّسة من شعبنا لا تجرؤ صراحة على الطّعن في مجلّة الأحوال الشّخصية، وأنّ سائق التاكسي « المتديّن » لا يقدر على رفض مصاحبة فاتنة سافرة، لمانع قانوني في الأمر ولغرض اقتصاديّ أكيد، لبوصلها إلى حيث تبتغي، وإنْ كان على مضض، فيجمع في الآن ذاته بين التّعفّف والصّبر، وبين لذّة الشّهوة التي يزيدها شبقا مغالبة النّفس على ما لا تستطيع، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم !

أمّا جانب مقاومة الغزو الأنثوي لفضاءات الرجولة والفحولة التّقليدية فيكفي الوقوف على أحد مظاهره الأكثر انتشارا وشيوعا في يوميات وجغرافية بلادنا، وهو ما عرّفه أخصّائيو علم الاجتماع بـــ» ظاهرة العنف اللّفظي » وصنّفوه إلى أبواب شتّى من « شتم » و« سبّ »، مرفوق أو غير مرفوق بالبصاق، و« كلام زايد »، « وكلام أخضر »، و« بلادة وركاكة »، و« كفر »، و« فباحة »، و« تزوفر » و« قلّة حياء » إلخ. ولكلّ من هذه « العلوم » قواميسها ونحوها وصرفها وكذلك دلالاتها ووظيفتها. ويكفي الاطلاع على الدّراسة السوسيو–ثقافية بعنوان « العنف اللّفظي لدى الشّباب التّونسي الصادرة في مارس 2004 عن المرصد الوطني للشباب »، للوقوف على مدى انتشار هذه الظاهرة بين الشباب ودلالاتها العميقة التي نشير في سياق الحال إلى أبرزها، وهي المتمثلة في اعتماد العنف اللّفظي لـــ« جنسنة الفضاء العامّ » أي كسلاح للذّكور لإقصاء العنصر الأنثوي الدّخيل من مناطقهم الممتلكة أسوة بما يفعله الكلب عندما يتبوّل لرسم حدود مملكته.

واللّفظ العنيف هو أيضا عنوان الفحولة الرّجولية كما ورد في الوثيقة « *فقد عمل النظام التربوي العربي–الإسلامي على بناء نوعين جنسانيين : الرّجل والارجل (...) فلفظة* **اللّاكورة** *تحيل على المعطى البيولوجي، بينما* **الرّجولة** *تؤشّر على بناء الرّجل كتفوّق اجتماعي (...) إذ الرّجل ذكر لكنّه ليس ذكرا فقط، إنّه "يُولِج ولا "يُولَج* ». لذلك لو أنجرنا في قاموسنا المجنّس الذي يتقنه كلّ تونسيّ أكثر من إتقانه لأيّ لغة أخرى بما فيها العربية، لوقفنا على ذلك الهاجس لديه في أن يعتلي مرتبة الفاعل في بحث أبديّ عن مفعول فيه يطمئنه على رجولته.

ولا غرابة – إذا ما توسّعنا بعض الشيء – أن نرى مثقّفينا وشعراءنا وسياسيّينا العرب يجنحون إلى استنفار هذه « الملكة » فينا لتجد الشّعوب العربيّة والإسلاميّة نفسها في حالة تحمّل مسؤوليّاتها كاملة أمام « **قدس مغتصبة** »، بكلّ ما يحمله هذا التشبيه البلاغي من إحالة على أخت حرمة أو أمّ مقدّسة أو زوجة محميّة « يستبيحها اليهود » أمام أنظارنا فيهدرون رجولتنا ويدنّسون شرفنا. هذه الرّجولة التي لمس فيها رئيس دولة سوريا، مؤخّرا، نقصا فادحا لدى فصائل 14 آذار اللبنانية لاعتبارهم « أنصاف رجال » !

داخل هذا القاع المجتمعي والنّفسي الذي نعيشه يوميّا ولا نتجرّأ على سبر أغواره وثناياه، تأسّست مظاهر الحداثة في تونس في عملية أقرب منها إلى **التّأكيد** من **التّأصيل** : بورقيبة يفتح كتاب الحدّاد بيد تنتشل أمام عدسات الكاميرا الحاف امرأة تونسية لم تقرأ الحدّاد، ويطلب منها أن تُجابه الحياة بإنسانيتها كاملة، وجها وجسدا وعقلا وذكاء، وفي ذلك تأكيد لعقود من الفكر والمحاولات الإصلاحية التي مهّدت لمثل هذا

قضية الحجاب القائمة اليوم في تونس هي، في إحدى أوجهها، قضية حرية فردية، مادامت تهمّ البنت والمرأة في علاقتها بجسدها والصورة التي ترتضيها لنفسها.

قضية الحجاب في المجتمع التونسي

فتحي بن الحاج يحيى : باحث وناشط سياسي – تونس

في أية خانة نضع قضية الحجاب التي أضحت موضع جدال بين أطراف شتى ؟ هل نضعه في خانة الحرية الشخصية للمرأة باعتباره أمرا يخص علاقتها بجسدها ؟ أم في خانة الكبت السيكولوجي والقسر الاجتماعي بما يحمله من تداخل بين العادات والتقاليد وبين ما هو شرعي عقدي ؟ أم نضعه في خانة التحديث السياسي والديمقراطي والثقافي ؟ أم أن الجدال الدائر لا ينفصل عن حرب المواقع والتوظيف السياسي والطائفي، وبالتالي ينأى عن صراع المواقف المتمأسسة على أرض النقاش الحر الديمقراطي ؟ في ضوء ما تحمله هذه التساؤلات من أبعاد يسعى فتحي بن الحاج يحيى إلى مقاربة تجليات مسألة الحجاب بتونس.

كنّا نعتقد جازمين، ونحن صغارٌ، أن عمّ حسن « الفرانقي » القائم بشؤون فرن الحمّام في حومتنا، يتلصّص يوميّا على صبايا الحيّ والنّسوة العاريات، من خلال ثُقب صنعه لنفسه عبر الجدار الفاصل بين « الفرناق » و« بيت السّخون ».

لا أدري متى بدأت هذه الحكاية التي نشأت فينا، بالتأكيد، مع نشوء مشاعر الجنس والشّبق المتمكّنة بأجسامنا المراهقة، ونحن نكتشفها كما يكتشف الحيوان الصغير تدريجيّا نوازعه وغرائزه. فثقافتنا المحيطة كانت تقف برمّتها خارج مفاهيم التثقيف في هذه المسائل الواقعة في مجال اللاّمساس أو « الطّابو ». ولكون عمّ حسن كان يسكن داخل بيت الفرن الملاصق لذلك الفضاء الحميمي السّاخن الذي يلهب مُخيّلتنا، فقد تخيّلنا ذلك الثّقب الذي يُفتح لنا على عوالم المتعة الممنوعة.

كنّا في مطلع الستينيات والتلفزة لم تأت بعد للقيام بوظيفتها التعويضية في إشباع لهمنا لجسد المرأة، وكنّا نكتفي ببعض الأفلام الرديئة التي يعلو فيها صفيرنا كلّما استَشْفَيْنَا، من خلال سياق القصّة التي لا نفهم كثيرا في حوارها الفرنسي، أنّ في الأفق « بوسة » قادمة إلينا لتُهوّن علينا سعر التّذكرة المشطّ.

عندما تلتقي الجماعة عند السّور القصير الواقع في مفترق شارع السّاحل ونهج الرّياض بـ« مونفلوري »، كان الشّاذلي يردّد علينا جوابه الثّابت اليقيني كلّما سأله أحدنا :

– ماذا لو أعطاك اللّه القدرة على أن تصبح يوما غَيْرَ مرئيّ ؟

– أقضّي العمر كلّه في حمّام النّساء !

فنضحك ملء براءتنا ونتّهمه بالبلاهة لعدم تفكيره في اقتحام بَنْك يُفرغه من جميع ما يحتويه، وفي أنفسنا يقين بأنّنا سنفعّل نفس فعلته لو أُتيحت لنا مثل هذه المعجزة، حتّى لسويعات، ونحن في طريقنا إلى البنك.

وكبرنا مع الزّمن، ودخل بعضنا المعاهد، ومات العمّ حسن يوم أدخل صاحب الحمّام محرّك المازوط لتسخين الماء، وخَفّتْ فينا بعض الشيء رغبة الإطلالة من خلال الثّقوب على مواقع السّرور يوم أصبحت البنت تجلس إلى جانبنا في مقاعد الدّراسة ولم تعد، فقط، جسدا عاريا في حمّام ساخن.

من يومها تعقّدت حياتنا بعض الشّيء، فقد أصبحنا وجها لوجه مع الفتيات اللاتي كان الحديث عنهنّ في مجالسنا الرّجالية أيسر بكثير من الحديث

المفاهيم الأنثروبولوجية التحليلية : المجال الثقافي – التمثل التاريخي أو المخيال التاريخي – الأسطورة المؤسسة – الهوية الثقافية – القبيلة والقرابة – المجتمع ذي النسب الأموي – التراتبية الاجتماعية – أنثربولوجيا السياسة – الفاعل الاجتماعي – الرأسمال الرمزي – أنثربولوجيا التحضر – الأعيان... الخ ؛ فظل مستمسكا بنهج متوازن، فلا الإشكالية التاريخية تأسره بحدودها، ولا النظريات الأنثروبولوجية تغويه بتعميماتها ■

الهوامش :

1- أستاذ الأنثروبولوجيا والتاريخ (جامعة ابن زهر، أكادير). من مواليد طنطان، حاصل على الدكتوراه في التاريخ من جامعة إيكس مارسيليا بفرنسا. متخصص في التاريخ الاجتماعي والديني للصحراء الغربية وموريتانيا. عمل باحثا بمراكز علمية ببرلين وبفرنسا بالمركز الوطني للبحث العلمي. له ثلاث كتب والعديد من الدراسات نشرت في مؤلفات جماعية ودوريات أكاديمية.

2- ***دراسات صحراوية : المجتمع والسلطة والدين***، الرباط : دار أبي رقراق، 2005، 204 ص.

3- المدينة في مجتمع البداوة : التاريخ الاجتماعي لولاتة خلال القرنين 18 و19، مع تقديم ونشر تاريخ ولاتة، الرباط : منشورات معهد الدراسات الإفريقية، 2002، 28 .ص.

4- تطرق لبعض أطروحات الأنثروبولوجيا حول المجتمع الأميسي الذي كان يعني في البداية تنظيما اجتماعيا مؤسسا على النسب الأموي الأحادي وليس بالضرورة على سلطة المرأة. ولكن فيما بعد أصبح يعني حق الأم وسيطرة النساء تماما كالرحال في المجتمع البطريكي. لكن تم تجاوز هذه الأطروحة بعد العجز عن إثبات مجتمع تاريخي أميسي، فظلت مجرد افتراض نظري. لكن غياب المجتمع الأميسي تاريخيا لا يعني أن المرأة لم تكن لها سلطة ومكانة متميزة في المجتمع كما يبين حقل أنثروبولوجيا القرابة، وهذا ما اصطلح عليه بنمط المجتمع ذي النسب الأموي (matrilinéaire).

مستقرا، وأنها لم تشكل مركزا لسلطة سياسية ما، لكنها شكلت مركزا دينيا وفكريا. ومن خلال احتكار السلطة الدينية حاول الولاتيون « غزو » محيطهم « غزوا رمزيا »، وهو ما أكسب المدينة قوة رمزية في مواجهة القوة العسكرية والسياسية لمجموعات الرحل وامتصاص عنفهم، ومكنها من تم من التعايش مع وسط عدائي متكالب، تضافرت فيه عوامل المناخ والطبيعة والمحيط المعادي للحيلولة دون استقرار تجمع سكني كبير يمكن اعتباره مركزا حضريا.

أعيان المدينة

إن الطابع الديني للمدينة يتجسد في الطابع المحوري للمسجد، الذي يشكل مركزها وقلبها النابض ونواة تمحور السلطة. إن القوة الرمزية للمسجد جعلت التحكم في السلطة داخل المدينة يمر حتما عبر التحكم في المسجد الجامع، ولهذا ركزت الدراسة على الأعيان الدينيين، أي ذوي الوظائف الدينية باعتبارهم الفاعلين الرئيسيين في الحياة الاجتماعية والسياسية في المدينة من خلال وظائف القضاء والإمامة والإفتاء. وكانت شرعية هذا التأثير تقوم على عدة مصادر : العامل الديني ممثلا في الوظائف الدينية، العامل العلمي من خلال التمكن من المعرفة الإسلامية والقدرة على الإفتاء، والعامل الاجتماعي من خلال الانتماء إلى مكون قبلي في أعلى الهرم الاجتماعي، شأن لمحاجيب التي تحتكر الوظائف الدينية والزمنية، وإن كان يحدث أحيانا أن يفرض علماء من غير لمحاجيب أهليتهم للقضاء والرئاسة، وهو ما يعكس أحيانا هيمنة العامل العلمي على غيره، كذلك عامل الثراء المادي الناشئ عن التجارة أو عن الوظيفة الدينية (مثلا إمام ولاتة المحجوب بن الإمام سيدي عثمان المتوفى عام 1301هـ، رغم كونه حالة نادرة جدا).

إلى جانب العوامل المذكورة كانت وراثة الوظائف هي العامل الأكثر تأثيرا في استمرار احتكار الوظائف الأساسية بالمدينة من قبل بعض الأسر أو القبائل، وهذا راجع إلى هيمنة بنيات القرابة وإيديولوجية النسب في الحقل الاجتماعي والسياسي والديني، وعلى أساس ذلك يمكن وضع خريطة للعائلات الرئيسية التي شغلت وظيفة الإمامة، واللافت للانتباه عند تصفح سير أفراد هذه العائلات العالمة هو نشأة بيوتات علم وانقراض أخرى بصفة دائمة، وهذا ما خلق ديناميكية وحركية مكنت من تجديد دائم للأعيان ضمن قبيلة لمحاجيب وضمن المدينة عموما. إن ثبات عائلات معينة في منصب الإمامة نادرا ما يصمد أمام المنافسة والانقراض البيولوجي، ولاسيما العلمي، فقليلا ما نجد بيت علم يعمر على مدى أجيال متلاحقة. إن تعاقب عدة سلالات على وظيفة الإمام يبين الحركية الداخلية لفئة الأعيان الدينيين حتى ولو ظلت هذه الحركية في دائرة محدودة ومقتصرة على مجموعة قبلية محدودة – لمحاجيب – وخضوعها لنظام الوراثة النسبية، في مقابل ذلك فقد كان احتكار الوظائف وتراكمها في يد قبيلة واحدة مصدر توتر دائم في كل المدن الصحراوية. إلى جانب ذلك كان هناك نوع من التوزيع للمهام بين الأعيان، حيث إن الإمامة ورئاسة الفتوى والقضاء كانت كلها تخضع لتوازن اجتماعي وتراعي مشاركة جميع فعاليات المدينة الدينية، والجمع بين عدة مناصب من لدن شخصية كاريزمية نادر الحدوث. كما يتولى الأعيان أدوارا داخل المدينة، فهم يتولون بالتبعية أدوارا خارج المدينة، يتجلى في كونهم يشكلون حلقة الوصل بين هذه الأخيرة والمجال الخارجي، فهذا التموقع هو أحد المميزات الأساسية للأعيان ؛ فهم يمارسون دور الوساطة مع القبائل المحيطة خاصة منها الأعيرية، أو التدخل من أجل جلب الحماية لأهل ولاتة، أو استرداد خيراتهم المنهوبة. كما كان الأعيان يمارسون دورا عالميا من خلال الرحلات الحجية والعلمية التي تتيح لهم الانتقال من المحلي إلى الإسلامي العام، وهم بذلك يساهمون في ربط المجتمع البدوي البيضاني الهامشي بالجغرافيا الإسلامية العميقة.

لقد استطاعت ولاتة أن تحافظ على وجودها من الاندثار في محيط معاد بفضل استراتيجية تبناها أعيانها من أجل احتواء عدوانية المحيط، وهي استراتيجية تغيرت حسب الظروف وتراوحت بين الصمود والتحالف والتبعية ودفع الضرائب والمفاوضات واستعمال السلطة الدينية، كما ساهم طابعها الديني ومكانتها العلمية والثقافية ودورها الاقتصادي في بقائها واستمرارها.

استنتاجات

اتخذ الكاتب المجال الجغرافي إطارا لاكتشاف ديناميات التاريخ، معتبرا بحس نقدي عميق مجموعة من

تقسيم الوظائف والأدوار الاجتماعية داخل المدينة يخضع لنظام هرمي تراتبي يشكل المسجد منطلقه وأساسه، وأن السيطرة على الماء والتحكم فيه بأشكال متعددة في مجال صحراوي قاحل يعتبر من أهم محاور التفاعل والصراع الاجتماعي في المدينة.

فالفقيه يشارك الأمير من خلال تولي الوظائف القضائية والتشريعية، ويتم اختيار الفقيه القاضي من علماء الزوايا المؤثرة، فيحضر مجلس الأمير وهو الوحيد المخول بإصدار الفتاوى المتعلقة بشؤون الإمارة.

الأمير، مهما تكن تفسيرات هذا الخطاب التمجيدي، فقد ظهر أيضا علماء غاضبون من الأمير تحت تأثير نموذج الإمام العادل، لكن تأثير حرب شربيه ظل ماثلا للعيان.

نبه الباحث إلى اختلاف نسق العلاقة بين الأمير والولي – حتى ولو لم يكن مشاركا في الإمارة – عن نسق العلاقة بين الأمير والعالم، لا سيما عندما يتحول الأمير إلى مريد ؛ واكتفى الباحث بالإشارة إلى نموذج الشيخ سيديا القادري الطريقة مع أمير التارززة اعمر ولد المختار خلال القرن 19م، لكن انشغال الباحث بدراسة خطاب التمجيد عند الشيخ سيديا لم يمهله للحديث – على الأقل في هذا الكتاب – عن سمات النسق بين الأمير والولي، وقد كان تبيان هذا النسق أجدى وأفيد.

تأسيس المدن في مجتمع البداوة

من إشكاليات المجال البيضاني جدل التحضر والبداوة، أي أنثربولوجيا التحضر ؛ وخاصة ما يتصل بتأسيس المدن. فالخطاب التاريخي حول نشأة المدن يعتمد التأسيس الأسطوري الذي يدور حول عدة عناصر منها : أن كرامة الولي وقدرته على توظيف اللامرئي ضد خصومه هي الوسيلة التي تتم بها السيطرة على المدينة، وأن تقسيم الوظائف والأدوار الاجتماعية داخل المدينة يخضع لنظام هرمي تراتبي يشكل المسجد منطلقه وأساسه، وأن السيطرة على الماء والتحكم فيه بأشكال متعددة في مجال صحراوي قاحل يعتبر من أهم محاور التفاعل والصراع الاجتماعي في المدينة. إن روايات التأسيس هذه رغم تعددها تدخل في إطار استراتيجية احتواء وتملك المجال، وتمثل خطابا تاريخيا لشرعنة سلطة مجموعة معينة داخل المدينة، وهذا مثلا شأن قبيلة كنتة وحكايتها عن الجد المؤسس أحمد البكاي الذي أنقذ المدينة من الحيوانات المفترسة وأصلح فساد أهلها بفضل كراماته وصلاحه. وعلى الرغم من وجود تلك الروايات وتعددها بحسب رهانات منتجيها فإن الثابت تاريخيا هو أن نشأة مدينة ولاتة تعود إلى صيرورة استقرار البدو الرحل في المنطقة، وهم لمحاجيب، ويرتبط هذا الاستقرار بإسلام سكان المنطقة إبان قدوم الحركة المرابطية في القرن الميلادي 11م، ثم نتج عن تلك الثقافة الجديدة تأسيس زوايا من قبل المجموعات الدينية التي أسلمت، ثم التحقت بهم قبائل أخرى، وكانت كل قبيلة تسكن حيا من أحياء المدينة سرعان ما يحمل اسمها. كان هذا الالتحاق مصاحبا أيضا بروايات تأسيسية لا تخلو من قداسة تورخ لوصول أحدادها بشكل أسطوري، وكأن هذه القبائل تندمج في تاريخ تأسيسي دائم للمدينة، وهو ما يظهر أن وصول تلك الجماعات ليس أمرا تافها، بل هو حدث عميق تاريخيا يجب منحه هيبة وقيمة، مما يضع القبيلة ضمن التشكيلات المؤثرة في الخريطة الاجتماعية للمدينة، ومن ثم في استراتيجية توزيع السلطة بها. لقد بلغت الخريطة القبلية بولاتة درجة كبيرة من الوضوح والاستقرار في أواسط القرن الميلادي 18م، التي تشكلت من المكونات القبلية الآتية : لمحاجيب – الشرفاء – لبراتيل – أيديلب – لغلال. وكان من أهم ما اتسم به مجتمع ولاتة كونه مجتمعا تراتبيا هرميا حسب الانتماء القبلي، إذ كان لمحاجيب يحتكرون الوظائف الدينية والسياسية الهامة، وكانت القبيلة التي تشعر بالتهميش تصارع من أجل كسب حصتها من السلطة والثروة، وإذا تعذر عليها ذلك هاجر إلى حيث تجد المجال المناسب لتأسيس مدينة جديدة كما هو الشأن مثلا مع بعض عائلات الشرفاء التي هاجرت وأسست مدينة **النعمة**، وكأن هذه المجموعات المهاجرة تستعيد سلطتها المفقودة في المدينة الأصل. وكما كانت بعض المجموعات الاجتماعية تهاجر من ولاتة، كانت مجموعات أخرى تهاجمها من الخارج، خاصة مجموعة حسان البدو الرحل ؛ وقد فسر الباحث هذا العداء بكون المدينة تتحدى نمط حياة الرحل، فتبدو كيانا غريبا، ولعل هذا شأن مدن إسلامية أخرى.

كانت ولاتة تتعرض لأعمال عدائية متعددة من قتل وسلب وفرض ضرائب ومحاصرة عيون المياه وتدميرها وإتلاف المحاصيل ونهب قطعان المواشي والإبل وتدمير المنازل، ولم يسلم من ذلك حتى بيوت العبادة، وقد يصل هذا العنف حد إبادة تلك المدن واندثارها كما حدث لمدينة **تازاخت** التي دمرها أولاد يونس في القرن الميلادي 17م ؛ ولم تكن حسان وحدها في معاداة ولاتة، بل كان إلى جانبها المجموعات الزنجية السودانية المجاورة – التي تعترض قوافل ولاتة، أو تحاصر المدينة كما في سنة 1227 هـ/1812 م – وكذلك باشوات تمبكتو الرماة. وفي الجملة عاشت مدينة ولاتة في محيط عدائي أدى بها إلى طلب حماية القبائل الأميرية، وحماية الفرنسيين فيما بعد. وتخلص الدراسة إلى أن مدينة ولاتة تنتمي إلى نمط حياة بدوي أكثر مما هو حضري، وأنها كانت غارقة في البداوة والقيم القبلية رغم كونها مركزا

قد يقود صاحبه سواء كان حسانيا أو زاويا إلى رتبة الزناكي، وكانت هذه الفئة مادة الاستغلال لدى حسان أو الزوايا مع التبرير الديني المطلوب ؛ و لم تكن هذه الفئة ممنوعة من حمل السلاح، وهو ما ترتب عنه بذلها محاولات للترقية الاجتماعية من خلال توسيع القاعدة الاجتماعية إلى فرض الهيمنة على المجال، إلى تأسيس إمارة مثل حالة إيدوعيش في تكانت.

الحراطين : فئة في مرتبة الموالي، وهم المنحدرون من العبيد الذين تحرروا من وضعية العبودية، وهم قوة إنتاجية عاملة في اقتصاد الأرض الكلاسيكي.

العبيد : وهم الرقيق، وهؤلاء لا يرتبطون بلون بشرة المالكين، إذ نجد سيادة العبودية في إثنيات زنجية أيضا كالفولان.

إكاون : فئة تحترف الغناء والموسيقى والترفيه من خلال التوارث العائلي، وهي ترتبط بحسان ؛ وهذه الفئة منعدمة في الساقية الحمراء وواد نون.

« المعلمين » أو الصناع : هم من يزاولون الحرف التقليدية داخل القبيلة وهي ترتبط أكثر بالزوايا وكثيرا ما تضرب عليها حسان المكس.

يستدرك الباحث بالقول بصعوبة تعميم هذه التراتبية الاجتماعية على شمال بلاد البيضان، أي الساقية الحمراء ووادي الذهب، ولتدارك هذا النقص اعتمد الباحث على دراسة وحيدة عن التراتبية الاجتماعية في تلك المنطقة للأنثروبولوجي الإسباني كارو باروخا في عهد الاستعمار الإسباني، والذي صاغ الخطاطة التالية للتراتبية الاجتماعية :

مستوى أول : الشرفاء المرتبطون بالنسب النبوي، فئة العرب وهم أهل لمدافع، الزوايا أو المرابطين أو أهل لكتوب وهم قليلون مقارنة بموريتانيا.

مستوى ثان : الغارمون الرعويون أو ازناكة أو اللحمة – وهي أيضا فئة قليلة العدد جدا – ثم المزارعون والصيادون.

مستوى ثالث : فئات تابعة محدودة جدا وهي إكاون، معلمين.

مستوى رابع : الحراطين، العبيد.

إذن هناك تقاطعات عامة بين ما ساد في الجنوب والشمال، لكن مع اختلافات واضحة. من تلك التباينات مثلا انعدام الغارمين في الشمال، أي من تفرض عليهم غرامات للحماية، فقد كانت هناك آليات للدمج داخل العصبة القبلية يتحول بموجبها الفرد الباحث عن الحماية إلى واحد من أعضاء القبيلة يسري عليه ما يسري عليهم. ومن آليات الحماية هذه الذبيحة (الشاة) أو تعركية (ناقة)، وميثاق « الخاوة » بين فردين أو عائلتين.

علماء البيضان شركاء الأمير

يتحكم الانتماء الاجتماعي للفقيه في المجتمع البيضاني –المحكوم بالهرمية التراتبية الموصوفة سابقا- في خطابه السياسي، كما تتحكم فيه أيضا خلفيات الصراع السياسي والإيديولوجي بين الفئتين المهيمنتين : حسان والزوايا ؛ فالفقيه يشارك الأمير من خلال تولي الوظائف القضائية والتشريعية، ويتم اختيار الفقيه القاضي من علماء الزوايا المؤثرة، فيحضر مجلس الأمير وهو الوحيد المخول بإصدار الفتاوى المتعلقة بشؤون الإمارة، و لم ينحصر دوره فيما ذكر، بل كان يتحول إلى وسيط بين السلطة والمجتمع ؛ و لم يكن القاضي دائما يخضع للأمير بل قد يواجهه ويرفض الانصياع له، لا سيما إذا كان يدافع عن مصالح الزوايا. وإلى جانب قاضي الإمارة كان هناك قاضي القبيلة أو المدينة.

إن التوافق بين الأمير والفقيه يعكس التفاهم المتبادل بين حسان والزوايا، ليس على المستوى السياسي فقط، بل وأيضا على مستوى تبادل المنافع الاقتصادية، فحينما تدافع حسان عن مجالها الترابي وإقرار الأمن تقوم الزوايا بإدارة الشؤون الدينية والقانونية وتتكلف بالنشاط التجاري والزراعي والرعوي، فيكون الأمير في حاجة إلى شرعنة الفقيه لما تعنيه من استثمار لرأسمال الفقيه الرمزي. هذا مع العلم أن الإمارة ليست في مقام الخلافة أو إمارة المؤمنين، أي ليست سلطة دينية سياسية شرعية. تختلف مواقف الفقيه من الأمير عنها من حسان، فإذا كانت هذه عنيفة شديدة كوصفهم بالظلمة واللصوص والمنافقين والكفار و« مستغرقي الذمة »، فإن الأولى تتسم بالاعتدال، إما شرعنة للأمير وإما انصرافا إلى خاصة مصالح الزوايا بمقتضى التفاهم بين حسان والزوايا وحاجة كل منهما للآخر ؛ وكما ظهر علماء يمجدون

لا يكتمل فهم السلطة في المجتمع البيضاني إلا عند وضعها في نسقها الاجتماعي الموسوم بالهرمية الاجتماعية ؛ فالمجموعة التراتبية البيضانية مكونة من : المحاربين (حسان/عرب)، وزوايا (طلبة)، وزناكة (لحمة)، وحراطين ومعلمين وعبيد وإكاون للتبرير والشرعنة.

كان العرف هو مادة التنظيم الشرعي والقانوني للجماعة، ولذلك تحدث الباحثون عن إجماع فقهاء الصحراء والبوادي عموما على جواز الأخذ بالعرف، بينما فقهاء المدن كانوا يعترضون على ذلك بدعوى الابتداع تارة، أو التكفير تارة أخرى.

ونشأت من بعدها إمارات أخرى : البراكنة وأدرار وتكانت.

تتفاوت الإمارة في درجة هيكليتها، لكن بنيتها الأساسية تشكلت من الأمير ومجلس الأعيان والمستشارين والقضاة والجيش. وقد كان تأسيس الإمارات نتاج توافق نسبي تقريبا بين القبائل الزعيمة : بين قبائل حسان المحتكرة للسلطة السياسية وقبائل الزوايا التي تحتكر النشاط الاقتصادي والوظائف الدينية، وقد صمد هذا التوازن رغم هشاشته، إلا أن هذا التوافق لم يحصل في قبائل الحوض والساحل (واد نون والساقية الحمراء وتيرس)، ولذلك لم تعرف نظام الإمارة، لكن الباحث لم يذكر تفسيرا لذلك إلا ما يمكن استنتاجه من حديثه عن خصوصيات التراتبية الاجتماعية ومؤثرات المحيط الجهوي.

إن دراسة نظام الإمارة ونظام الجماعة من خلال علاقة القبيلة بالسياسة والبنيات القرابية يحقل السياسة عموما يتجاوز الأطروحة التي تعتبر القبيلة تنظيما قبل-سياسي، أو أنه لم يرق بعد إلى مستوى السياسة لكونه محكوما بنيويا بقواعد القرابة.

التراتبية الاجتماعية

لا يكتمل فهم السلطة في المجتمع البيضاني إلا عند وضعها في نسقها الاجتماعي الموسوم بالهرمية الاجتماعية ؛ فالمجموعة التراتبية (المصطلح المفضل لدى الكاتب مقابل الطبقة الاجتماعية أو الطبقة المغلقة) البيضانية مكونة من : المحاربين (حسان/عرب)، .وزوايا (طلبة)، وزناكة (لحمة)، وحراطين ومعلمين وعبيد وإكاون ؛ ويستنتط الباحث بعض المصادر التاريخية المحلية لإرجاع هذه التراتبية إلى عهد أبي بن عمر باعتبارها تقسيما للوظائف ضمن الدولة المرابطية في الصحراء، لكن بعد سقوط الدولة المرابطية انتهت النواة السياسية دون أن تنمحي التراتبية الاجتماعية، وهو بهذا التفسير يرفض تفسير الكتابات الاستعمارية التي أرجعت نظام التراتبية ذاك إلى ما بعد حرب شربيه. إن أهم ما تتسم به هذه التراتبية هو المرونة والحركية في الانتقال من مرتبة إلى أخرى، خصوصا بالنسبة لثلاث منها : حسان والزوايا وازناكا. ويعيد المؤلف التأكيد على أن تلك التراتبية لا تتضمن ولا تتطابق مع البعد الإثني (عرب-بربر).

حسان أو العرب : فئة محاربة ومتغلبة وحاملة للسلاح، تفرض سيطرتها على مجالات الرعي وتفرض غرامات وضرائب على قبائل تابعة تسمى لحمة أو ازناكة. لقد تحول الغزو عند هؤلاء إلى نمط حياة، وما عداه من أنشطة فهو عيب يترفع عنه الحساني.

الزوايا : قبائل تقوم بالوظائف الدينية داخل نسق تراتبي عام، وهي تحتل مركزا سياسيا انطلاقا من تلك الوظائف، ومن ثم فهذا المفهوم يختلف عن المفهوم المغربي الذي يحصره في مؤسسة دينية صوفية قارة ولا دلالة ترابية له. المميز الثاني للزوايا هو الطابع السلمي وعدم حمل السلاح انسجاما مع « شيم الزوايا » وأخلاقياتها من جهة، وكذلك اضطرارا بعد حرب شربيه. وقد نبه الباحث إلى أن هذا التوصيف ينطبق على قبائل الزوايا في التارارزة والبراكنة، بينما الزوايا في شرق بلاد البيضان كالحوض وتكانت فكانوا يحاربون إما لتوسيع مجالهم أو لرد هجمات حسان، ويرجع الباحث هذا الاستثناء إلى طبيعة تكوين تلك الزوايا بعد أن التحق بهم المهاجرون أو التائبون – وهم من فئة حسان تحديدا – إما هربا من عواقب هزيمة عسكرية، أو من جرائم قتل، أو من صراعات عائلية ؛ فلا يكون من سبيل لتجنب السقوط في رتبة التابع (زناكة/لحمة) سوى إعلان التوبة والالتحاق بالزوايا. إن صفة المهاجر لا تمنح للمستفيد فقط خلاصا دينيا، بل تسمح كذلك رمزيا وجسديا واجتماعيا بالدخول في دورة جديدة لإعادة التوزيع الاقتصادي كما ذكر بيرك (تعرف هذه الظاهرة في البلاد المغربية بالتياب بالنسبة للبدو الهلاليين) ؛ ولا تعني التوبة التخلي عن السلاح، بل تبرير توظيفه فيما هو مقدس، مثل حماية الحرمات والجهاد ورد المعتدين، وقد كانت قبيلتا لغلال وأهل سيدي محمود نموذجين للقبائل ذات الوظيفة المزدوجة : دينية وحربية، لكن لا يعني هذا أن كل قبائل شرق البيضان كانت من هذا النوع.

ازناكة أو اللحمة أو الأصحاب : الغارمون وهم الفئة التابعة المنحدر، معظم أهلها من القبائل الصنهاجية التي انهزمت في مواجهة بني حسان (ازناكة = صنهاجة). لكن هذا لا يعني أنها تحمل دلالة إثنية بل دلالة اجتماعية، فالزناكي قد يكون حسانيا أو زوايا فقد مكانته الاجتماعية وضربت عليه المغارم. إن الهزيمة العسكرية أو ارتكاب جرم أو الخوف من الفقر

والسياسة، ميز خلالها بين مفهومين : الأول اعتبر الدولة نواة التمييز بين المجتمعات السياسية وغير السياسية، ومن ثم فالقبيلة تنتمي إلى ما قبل الدولة. وقد ساد هذا التصور لدى أنثربولوجيي القرن 19م والنصف الأول من القرن 20. أما المفهوم الثاني فقد ظهر من ثقل مفهوم الدولة – تمثل أساسا في أنثربولوجيا بلاندييه – وعرف السياسة بكونها عمليات التحكيم والوساطة والحق في استعمال القوة ؛ وانطلاقا من هذا المفهوم تم تفهم العلاقات المتداخلة بين القرابة والسياسة، بين المقدس والسياسة، بين الهبة الاقتصادية والسياسة ؛ وعلى هذا الأساس فإن هذه العناصر الثلاثة تنتج نماذج من السلطة لا تتطابق ومعايير السياسة بالمفهوم الدولتي.

مهد الباحث بالتوطئة النظرية السابقة لدراسة « النظام السياسي في منطقة غرب الصحراء »، وميز بين نظامين أو نمطين للسلطة في بلاد البيضان :

نظام القبيلة : نمط سياسي يرأسه شيخ القبيلة إلى جانب الجماعة، وهي المجلس الذي يمثل قسمات القبيلة، وهو الموكولة إليه مهمة تدبير المعاش، وإقرار الحرب والسلم وفك المنازعات داخل القبيلة، واقتسام الموارد الاقتصادية، وتنفيذ القرارات وتطبيق العقوبات حسب الشرع أو العرف، بل هو يقوم مقام الحاكم بمعنى أن الشيخ القبلي لا يستبد بالأمر دون الجماعة، وفي ظل غياب السلطة المركزية تم التبرير الشرعي للجماعة حتى تنوب عن السلطان المركزي المفترض في البلاد النائية ؛ وكان علماء البيضان يجمعون على أن الصحراء من واد نون شمالا إلى نهر السنيغال جنوبا هي بلاد سائبة. ويكون إلى جانب الجماعة باعتبارها مؤسسة، مجلس يدعى « مجلس آيت أربعين » – الذي قد يقل عدد أفراده عن الأربعين وقد يزيدون – يشكل مؤقتا في مناسبات طارئة، أهمها فترات هطول الأمطار أو التعرض لعدوان خارجي. ويمثل في المجلس القادرون على حمل السلاح وأعيان الفخذات، بينما يختار المجلس مقدما كل سنة، وهو بدوره يختار أفرادا من المجلس لمساعدته في تنفيذ القرارات المتخذة. كما أن أعرافا زجرية قد سنت لحماية حرمة المقدم المعنوية والجسدية. وتشبه هذه البنية السياسية ما كان سائدا في البلاد المغاربية زغم تباين المسميات، أما قبائل الصحراء جنوب واذي درعة فهي لا تعين مقدما، بل تتخذ قراراتها جماعيا بين أعيان القبيلة ؛ ومع الحدث الاستعماري حل القائد محل الجماعة، خصوصا في علاقات القبيلة الخارجية، وتدريجيا في تدبير أمورها الداخلية، وبين القبيلة والقبائل الأخرى.

بالإضافة إلى الجماعة، كان العرف هو مادة التنظيم الشرعي والقانوني للجماعة، ولذلك تحدث الباحثون عن إجماع فقهاء الصحراء والبوادي عموما على جواز الأخذ بالعرف، بينما فقهاء المدن كانوا يعترضون على ذلك بدعوى الابتداع تارة، أو التكفير تارة أخرى. ويفسر الباحث هذا التضارب بين آراء الفقهاء بنسبته إلى اختلاف موقع كل منهم من مجال تطبيق الأعراف، أي ما سمي ببلاد السيبة أو البلاد الخارجة عن السلطان المركزي، ومن ثم عن القانون والشرع. وفي هذا السياق تكون إزالة الشرعية عن العرف بمثابة عنف رمزي مبرر للعنف المادي الذي يسلطه المخزن على القبائل. أما بالنسبة لجماعات القبائل فالعرف هو اجتهاد لتكييف أحوال المعاش مع الشرع برعاية الفقهاء، ويوثق نصه في المساجد، أي الانتقال من الصيغة الشفهية إلى المكتوبة، أو انتقال إلى الإلزام الدائم والمستمر، وهذا مآله انتظام العلاقات وتجنب الفوضى. والعرف في جوهره وفلسفته قائم على التحذير والحيلولة دون ارتكاب الفرد لجريمة ما، وكأن العرف هو المدونة الجنائية لتسويغ استعمال القوة ضد مرتكبي الجرائم، وعلى رأسها السرقات. ورغم اختلاف العقوبات بحسب اختلاف العرف إلا أنها تكون في الغالب عقوبات مادية ومعنوية (كالطرد من القبيلة مثلا)، ولا تتضمن أية عقوبات جسدية (قصاص، إعدام، حدود، جلد) ؛ ومن الطبيعي أن تكون الجماعة هي القائمة على تنفيذ العقوبات دون سواها. إن المناطق غير الخاضعة لسلطة مركزية مباشرة لم تكن تعرف فوضى سياسية بل عرفت كيف تقنن العنف داخلها وتنظم العلاقات بين الأفراد والجماعات.

نظام الإمارة : نمط سياسي شبه مركزي يتجاوز نسبيا النظام القبلي المحض، تحتكر فيه السلطة من قبل زعيم سياسي– قبلي أطلق عليه الأمير. ويبدو أن هذا النظام لم يكن قائما قبل بداية القرن 18م، ففي هذه الفترة بدأ استعمال لقب الأمير بمعنى قائد حربي يملك سلطة نافذة وشبه مطلقة، وترتكز سلطته على قاعدته القبلية. وقد كان نشوء هذا النظام من نتائج حرب شربه التي انتصرت فيها حسان، فكانت أول سلطة سياسية فوق–قبلية تقودها حسان، في الترارزة، شجرة النسب ما هي إلا إيديولوجية وأداة يعاد بناؤها كلما دعت الضرورة إلى ذلك، ويتم توظيفها في لحظات تاريخية من أجل التضامن أو الإدماج أو الإقصاء.

كلمة « عرب » في بلد البيضان مزدوجة الدلالة، فهي توصيف تراثي ونعت لنمط حياة المجموعات المسلحة بعيدا عن الظلال الإثنية، وبهذا المعنى أخذ جاك بيرك من قبل بالنسبة للمغرب الكبير.

وظيفي هو حاملو السلاح مهما كانت أصولهم الإثنية، وما كانت الزوايا متطابقة مع صنهاجة. كما أن كلمة « عرب » في بلد البيضان مزدوجة الدلالة، فهي توصيف تراثي ونعت لنمط حياة المجموعات المسلحة بعيدا عن الظلال الإثنية، وهذا المعنى أخذ جاك بيرك من قبل بالنسبة للمغرب الكبير.

إن شريحة كانت تجيلا لأزمة متعددة الأبعاد، فهي من جانب تتزامن مع المد الصوفي المهدوي في عموم البلاد المغاربية، بل كانت تشكل الامتداد الصحراوي لتلك الظاهرة الاجتماعية والدينية والسياسية، وهي من جانب آخر صراع على تملك المجال ومواردة الاقتصادية القليلة (مراقبة التجارة الصحراوية والإنتاج الرعوي) ساهم فيه وصول عرب بني معقل، وتحركات السعديين في مالي، والتغلغل الفرنسي جنوب بلاد البيضان، والتنافس الأوروبي على التجارة الصحراوية.

إن أهم نتائج الحرب فشل أول محاولة لإقامة دولة ثيوقراطية (دينية)، وثانيا بداية تكون الإمارات وهي الشكل الأول في المنطقة لسلطة سياسية ما فوق –قبلية، وثالثا استقرار التراتبية الاجتماعية بانتهاء الصراع التنافسي بين المجموعتين اللتين تحتلان قمة الهرم التراتبي البيضاني (الزوايا وحسان)، بانتصار حسان المحاربين واحتكار السلاح، وإرغام الزوايا على التخصص في المجال الديني.

نمط السلطة السياسية : القبيلة والإمارة

ثمة صعوبات منهجية في تحديد مفهوم القبيلة إلى درجة حديث بعض الأنثروبولوجيين (مثل غودولييه وبيرك) عن « أزمة مفهوم »، ولذلك اختار الباحث تعريفا إجرائيا يعرف القبيلة بأنها « مجموعة بشرية مكونة من قسمات ومجموعات اجتماعية يجمع بينها رابط القرابة الدموية (حقيقيا كان أم وهميا)، وتحتل مجالا ترابيا تمارس عليه سلطتها وتدافع عنه مع خضوعها لقيم وتمثلات ومبادئ مشتركة » ؛ فالقبيلة تحدد من خلال النسب والمجال الترابي، أما النسب فهو تمثل ذاتي تاريخي للمجموعة نفسها، ويصعب أن يثبت كل فرد في المجموعة انتماءه بدقة لجد بعيد زمنيا ؛ ولذلك فشجرة النسب ما هي إلا إيديولوجية وأداة يعاد بناؤها كلما دعت الضرورة إلى ذلك، ويتم توظيفها في لحظات تاريخية من أجل التضامن أو الإدماج أو الإقصاء، وقديما نبه ابن خلدون إلى أن « النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في الوصلة والالتحام » ؛ وهذا ما أكدته النظريات الأنثروبولوجية في تناولها لمفهوم القرابة التي تعني عندهم مجموع الروابط التي تجمع مجموعة من الأفراد بيولوجيا (النسب)، أو إراديا (تحالف أو اتفاق بين أفراد من خلال افتراض الانحدار من جد واحد، أو تحالفات الزواج والمصاهرة، أو تحالفات السياسة والتبعية). بهذا المعنى فالقرابة بيولوجيا تنتمي إلى الطبيعة، وافتراضيا تنتمي إلى الثقافة.

لا يرى الباحث أن من مهامه في دراسة شجرات النسب أن يضعها تحت مجهر التحقيق لإثبات صحتها أو العكس، بل يجب أن تؤخذ كتمثل للمجموعة عن ذاتها، وتدرس الاستراتيجية والدوافع التي أدت إلى تبني شخصيات دون أخرى داخل شجرة نسب ما ؛ وغالبا ما يجد الدارس نفسه أمام شجرات نسب متباينة للمجموعة نفسها بحيث يسقط اسم من أحد هذه الشجرات أو العكس تضاف شخصيات أخرى في حلقة من حلقات سلسلة النسب. من خلال هذه الشجرات يعبر الفاعلون الاجتماعيون عن استراتيجياتهم وعن مواقعهم الاجتماعية والسياسية الواقعية أو المرغوب في الوصول إليها. إن الجنيالوجيا غالبا ما تكون مسرحا للصراع الصامت والمكتوم من أجل التملك والحصول على مواقع في هرم السلطة داخل القبيلة ؛ ومن ثم يخلص الباحث إلى أن المحدد الحقيقي للانتماء للمجموعة هو الحياة المشتركة وواجبات التضامن والحمية والالتحام والاشتراك في دفع الضرر الخارجي والديات والغرامات، بينما النسب الدموي غطاء إيديولوجي للتبرير والشرعنة.

أما المجال الترابي – المحدد الثاني للقبيلة – فهو ميدان الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، تحرص كل قبيلة على تملك مجالها باستعمال كل وسائل القوة المادية، بل تلجأ أيضا إلى أساطير التأسيس التي يتم من خلالها استثمار المقدس، سواء على مستوى الصلاح والولاية، أو على مستوى النسب الشريف. ويكون مؤدى هذه الروايات حصر المجال في من تملكه وتحذير من يستهدفه من مكروهات الغيب مما تعتقده الذهنيات السائدة، إذ أن هذه الروايات لن تؤدي الغرض منها ما لم يتوفر زبائنها.

بعد التأسيس النظري لمفهوم القبيلة تعرض الباحث للنظريات الأنثربولوجية المؤطرة لعلاقات القبيلة

للأصل والنسب العربيين بما تحمله من : بعد رمزي على مستوى القيم، وبعد تاريخي وسياسي في شرعنة السلطة وتخديد التراتبية الاجتماعية. في هذا السياق أورد الباحث أسماء قبائل تشهد على النسب الأموي الذي لا تعد التسمية إلا واحدة من تمظهراته، وتظهر كل هذه التسميات تجليات الحضور القوي لجانب الأم وتحالفات الزواج في تأسيس البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع البيضاني بعد سيطرة العنصر العربي الحساني، وكيف أن المحدد للتحالفات والتكتلات والصراعات كان مبنيا على أساس النسب الأموي مقابل النسب الأبوي الموحد. لكن السلطة الرمزية للمرأة لا تؤدي إلى حد اعتبار المجتمع الصنهاجي الصحراوي مجتمعا أميسيا، لأن العادات والطقوس التي تظهر في جانب منها مركزية الأم في الانتساب والإرث عن طريق الأم ونمط الزواج (matrilocalité) (الذي يعني إقامة الزوج مع عائلة زوجته)، كل ذلك نجده في مجتمعات إفريقية أميسية.

حرب شربه : الأسطورة السياسية المؤسسة

ثمة حدث في الأدبيات التاريخية المحلية يعرف باسم حرب شربه (1671-1677م) شكل لحظة حاسمة وعملا مؤسسا للعلاقة الصدامية بين رجل الدين ورجل السلاح-السيف، ومن ثم فلا يمكن فهم النظرية والخطاب السياسيين للوسط الديني البيضاني في علاقته بالسلطة السياسية دون الإحاطة بهذا الحدث في تاريخ المنطقة، وخصوصا منطقة الترارزة. شكلت هذه الحرب في بلاد البيضان تعبيرا عميقا عن آمال فئة معينة، وحركة سياسية اجتماعية تناضل من أجل تأسيس نظام سياسي وأخلاقي جديد. هذه الحركة كانت مهدوية الدوافع والأهداف، وهي تندرج ضمن الإرث المغاربي، لكنها تتميز عنها بظهورها في مجال عرف بغياب السلطة المركزية. لقد كانت شخصية ناصر الدين المعبر والمجسد للمهدي في بعده الصحراوي، وهو ينتمي إلى مجموعة تشمشه (منطقة الترارزة) التي تعد من قبائل الزوايا ذات الحظوة الخاصة. وقد تتبع الكاتب مسار ناصر الدين من ظهور علامات صلاحه الذاتي، إلى التفاف الناس حول تعظيمه، إلى تبلور طموحه المهدوي ومشروعه السياسي ؛ وفي هذا المسار تبرز بعض الاستدعاءات الأسطورية المقدسة الداعمة لكاريزميته مثل استحضار لحظة النبوة أثناء البيعة تحت الشجرة، وإعلان الاندراج في الأصل اللمتوني، أي حضور الإرث المرابطي (كان يوسف بن تاشفين أول من تسمى بناصر الدين). وبعد مبايعة ناصر الدين في إعلانه تطبيق الشريعة الإسلامية والسنة شرع في إعلان الجهاد أو حرب شربه ضد الإمارات الزنجية على الضفة الجنوبية لنهر السنيغال التي صنفت على أنها ممالك غير إسلامية، لكن المرحلة الحاسمة في هذه الحرب ستنطلق عندما وجه ناصر الدين سلاحه ضد حسان. ومهما كانت العوامل الحدثية مهمة في معرفة هذا الطور من الحرب إلا أن سابق تعرض الزوايا، وتشمشه على الخصوص، لعسف وقهر حسان حوّل حركة ناصر الدين إلى ثورة تحررية للزوايا في مواجهة حسان المحاربة. في بدء الحرب حققت الحركة عدة انتصارات، إلا أن مقتل ناصر الدين في إحدى المعارك سنة 1674م خلف فراغا قياديا، وأدى إلى نشوب خلافات بين مكونات الحركة القبلية ساهمت في فقدان اللحمة الداخلية للحركة مما سهل تفرقها بعد أن تضافرت عليها قوة حسان العسكرية وفتاوى الفقهاء المعارضة للطابع الصوفي المهدوي للحركة، ولتحويل بوصلة الجهاد إلى المغافرة الحسانية، مما حرم الحركة من الشرعية الدينية التي قامت على أساسها ؛ وكان من أهم نتائج الحرب تشتت قبائل الزوايا وخضوعها لحماية القبائل الحسانية، والتخلي عن حمل السلاح وتكريس وظيفتها للجانب الديني. إن هزيمة شربه لم تكن فقط هزيمة عسكرية، بل هزيمة دينية وتاريخية واجتماعية وثقافية، إذ وضعت حدا لطموحات رجل الدين في تأسيس سلطة سياسية، وهو ما أثر على فكر العلماء السياسي، لا سيما في الترارزة بشأن مسألة الإمارة والإمامة. لقد اعتبرت الكتابات الاستعمارية حرب شربه « الأسطورة المؤسسة للمجتمع البيضاني » بمعنى أنها كانت حربا إثنية حاسمة بين القبائل البربرية الصنهاجية والقبائل الحسانية العربية. وقد كد الباحث في دحض هذا البعد الإثني للحرب من خلال الوقائع التاريخية، فالصراعات والحروب التي عرفتها المنطقة عموما لم تكن تتطابق مع التقاطعات الإثنية، كما لم تكن التراتبيات الاجتماعية تتطابق مع التقاطعات الإثنية ؛ فحسان لم تكن تعني المنحدرين من بني حسان، بل كان لها معنى

شكل وصول قبائل بني حسان إلى غرب الصحراء منعطفا تاريخيا مهما أدى إلى تعريب أغلبية القبائل الصنهاجية المستوطنة للصحراء الأطلسية، مما تولد عنه ظهور الحسانية كلهجة لمجتمع جديد وليد التلاقح بين العناصر المعقلية والصنهاجية الأمازيغية.

بلاد البيضان كانت بلاد التلاقح الإثني والتقافي بين مجموعات بشرية مختلفة الأصول والثقافات : إفريقية زنجية وأمازيغية صنهاجية وعربية معقلية، فكان انصهار هذه المكونات الثلاثة هو الذي أنتج المجتمع البيضاني بخصوصياته الثاريخية والثقافية والاجتماعية.

المؤسسين للمجموعات القبلية التي ستشكل ساكنة بلاد البيضان ومكونات مجموعاتها الترابية. وتنسب هذه النصوص أولئك الرجال إلى نسل عقبة بن نافع الفاتح لشمال إفريقيا ورمز بداية إسلامها، مما يشي بأن عودة أبي بكر بن عمر إلى الصحراء مع الأولياء الأربعة تنخرط في المسلسل الطويل لأسلمة المنطقة. ونجد في مدونات هذه الذاكرة التركيز على إبراز علامات الصلاح والولاية لدى رموز الحركة المرابطية من خلال كرامة اكتشاف الماء في مجال صحراوي، كما أن تأكيد مرافقة قبائل عربية لأبي بكر بن عمر في عودته تأصيل للعروبة في الوعي التاريخي البيضاني، باعتبارها قوة ثقافية ودينية ورمزية إلى جانب القبائل الأمازيغية. ويندرج في نفس السياق اعتبار التقسيم الوظيفي للمهام على يد أبي بكر في إطار تنظيم هياكل الدولة الناشئة لحظة مؤسسة للمجتمع الهرمي القائم على تراتبية اجتماعية محورها ثلاث مجموعات تراتبية : زوايا ومحاربون وأتباع، وبحسب التصنيف المحلي لاحقا : زوايا (طلبة) محاربون (حسان/عرب) زناكة (لحمة). لقد ظلت الدولة المرابطية في المخيال التاريخي متواصلة – رغم قول المؤرخين بضعفها بعد وفاة أبي بكر – من خلال مجموعات صنهاجية بعد القرن 11م، فابدوكل وإمارة إدوعيش التي تأسست في القرن 18م شكلتا مثالا لهذه الاستمرارية الاجتماعية والسياسية.

إن المخيال التاريخي البيضاني يعتبر الحدث المرابطي أسطورة مؤسسة للهوية الجماعية لساكنة منطقة البيضان.

العروبة : التغير الثقافي الأكبر

أمام انعدام الكتابة التاريخية المحلية التي تغطي الفترة الممتدة بين القرنين الميلاديين 11-17، فإن أقدم ما هو متوفر يعود إلى بداية القرن 18م، ومن ثم فإن البحث في هذه الكتابة هو بحث في تمثل المجتمع البيضاني لتاريخ تلك المرحلة.

لقد شكل وصول قبائل بني حسان إلى غرب الصحراء منعطفا تاريخيا مهما أدى إلى تعريب أغلبية القبائل الصنهاجية المستوطنة للصحراء الأطلسية، مما تولد عنه ظهور الحسانية كلهجة لمجتمع جديد وليد التلاقح بين العناصر المعقلية والصنهاجية الأمازيغية. ولم يقتصر التعريب على اللسان، بل أخذ عمقا اجتماعيا من خلال تعريب الجينيالوجيا وعمقا سياسيا بظهور نظام الإمارة.

وصلت القبائل المعقلية إلى المغرب الأقصى إبان فترة الموحدين، وبتشجيع من المرينيين وصلت هذه القبائل إلى الصحراء بعد أن صارت جزءا من قبائل المخزن، وتمثلت وظيفتها في رد تمرد القبائل وتأمين الطرق التجارية. ويعتبر حسان من فروع بني معقل التي وصلت إلى الصحراء، وكان الصراع حول المراعي ومراقبة الطرق التجارية محتدما بين صنهاجة والعرب الذين عرفوا بصلابتهم القتالية، ولذلك كانوا أول الأمر يفرضون الضرائب على صنهاجة مقابل تأمين الطرق التجارية. لكن بعد توطن العرب في النسق الاقتصادي المحلي ما كان يضيرهم هيمنة القبائل الصنهاجية على التجارة الصحراوية.

إن القبائل المتمازجة التي تستوطن تراب البيضان هي مجموعات تكونت في عين المكان من خلال تحالفات وانشقاقات تحكمها قواعد النظرية الانقسامية. فخلال حوالي قرنين اندثر الاسم العام وتشكلت فروع مستقلة تكونت عبر سيرورة محلية ؛ فالقبائل الحسانية التي تحتل مجال غرب الصحراء هي وليدة هذا المجال في تشكلها ابتداء من القرن 17م، وأخذت قبائل صنهاجة تتثاقف مع الثقافة السائدة للمتغلب في البلاد. ومن خلال هذا تم تعريب اللسان والثقافة، بل تعدادها إلى تبني الأصول العربية في شجرات الأنساب، وصارت القبائل ذات الأصول الصنهاجية تربط نسبها بالعروبة، بل وبالأصل الشريف ؛ ومن الملفت أن ثمة تغييرا آخر مس البنية الاجتماعية على المستوى القرابي، إذ نجد بداية اندثار الجانب الأمومي حيث أصبحت قيم الأبوة هي السائدة، وهو مسار بدأ مع الحركة المرابطية والأسلمة، فلم تعد القرابة الأمومية مطلوبة لا من الناحية الدينية ولا الاجتماعية، بل أصبحت ممنوعة شرعا ومعيبة اجتماعيا. هذا التراجع في أدوار المرأة بدأ مع وصول القبائل العربية انطلاقا من القرن 15 و16 و17م، وقد استنطق الباحث نصوصا من رحلة ابن بطوطة والرسالة الغلاوية وبعض النصوص المناقبية التي تتضافر – حسب تأويله – على إبراز الرغبة في إقصاء القرابة الأمومية، ورغم ذلك – يستدرك الباحث – ظلت القرابة الأمومية حاضرة بشكل كبير في الحياة الاجتماعية حتى وسط القبائل الأكثر تعصبا

مميزا وله هوية ثقافية (بالمعنى الأنثروبولوجي) تميزه عن الساكنة المجاورة ؛ وهذا المعنى فالمجال الثقافي البيضاني يمتد من واد نون شمالا إلى نهر السنغال جنوبا، ومن المحيط الأطلسي غربا إلى مالي شرقا. وترسيخا لتميزهم الثقافي يطلق البيضان على جيرانهم تسميات كالأعاجم بالنسبة للطوارق في الحدود الشرقية ولكور (السنغال ومالي)، والشلوح بالنسبة لجيران الشمال. ينقسم مجال البيضان إلى خمس جهات : الترارزة والبراكنة (= الكبلة) في الجنوب الغربي/تكانت في الوسط/الحوض في الجنوب الشرقي/أدرار وبلاد الساحل في الشمال ؛ وداخل كل جهة تستوطن عدة قبائل لكل منها مجال ترابي ترتبط به اقتصاديا رغم اضطرارها المؤقت للترحال، وتمارس عليه رقابتها وتدافع عنه، فهو محدد لهويتها القبلية المدعمة بأساطير تأسيسية.

إن المجالات ليست ثابتة في حدودها وتسمياتها وهوية ساكنتها، فإذا كان مجال « المغرب الأقصى » ارتبط ظهوره تاريخيا ككيان مرجعي بتكون هوية سياسية مرتبطة بظهور الدولة المركزية الحاكمة انطلاقا من الدولة المرابطية، فإن ما ظل يوحد مجال البيضان ككيان مرجعي هو الهوية الثقافية (اللغة والعادات والتقاليد ومجموعة الأنساق) تتقاسمها قبائل المنطقة المستوطنة في هذا المجال. إن غياب سلطة مركزية قوية في مجال البيضان قلل من الوحدة العضوية بين مكوناته، ولكن دون أن يؤثر على التقاطع والتفاعل بين ساكنة المجال وشعورها بالانتماء إلى هوية ثقافية واحدة، رغم ما قد يتخللها من خصوصيات محلية لكل منطقة ناتجة عن تأثرها بمحيطها المجاور، سواء الأمازيغي (سوس شمالا والتوارق شرقا)، أو الإفريقي الزنجي (السنغال ومالي في الجنوب). فبلاد البيضان كانت بلاد التلاقح الإثني والثقافي بين مجموعات بشرية مختلفة الأصول والثقافات : إفريقية زنجية وأمازيغية صنهاجية وعربية معقلية، فكان انصهار هذه المكونات الثلاثة هو الذي أنتج المجتمع البيضاني بخصوصياته التاريخية والثقافية والاجتماعية. لكن في الفترة الاستعمارية شهد المجال بداية تقسيم تعسفي يراعي مصالح الإدارة الاستعمارية الإسبانية والفرنسية دون الأخذ بعين الاعتبار الوحدة الثقافية الاجتماعية لمجال غرب الصحراء الإفريقية. ولم تعمل الدول الوطنية المغاربية إلا على تكريس الحدود الموروثة عن الاستعمار مع ما صاحب ذلك من نتائج وتناقضات، وأحيانا صراعات لا تزال شعوب المغرب الكبير تدفع ثمنها.

المرابطون : الأسطورة الدينية المؤسسة

لم تسلط الأضواء الكافية على تاريخ المرابطين في الصحراء، ولذلك عرض الباحث قراءته للحركة المرابطية انطلاقا من كتابات مخطوطة لمؤرخين موريتانيين عاشوا أواخر القرن 18 والقرن 19. لم يقصد الباحث الحفر عن الحقائق التاريخية والتفاصيل الحدثية، بل الوقوف – من خلال تلك الكتابات – عند نمط من أنماط التمثل التاريخي للحظة تاريخية معينة من طرف مجتمع ما، وكيفية تصور وصياغة وتوظيف تلك اللحظة من طرف الذاكرة الفردية والجماعية في كتابتها وإعادة كتابتها للتاريخ. هذه الكتابة تخضع دائما لإعادة ترتيب الأحداث وصياغة كتاباتها بشكل يستجيب وواقع لحظة الكتابة. فنسيان شخصيات أو إقحامها دون مراعاة بعض الوقائع والحقائق التاريخية أمر وارد، ولكن هذا لا ينقص من قيمة النص، بل بالعكس فهو يزيده ثراء بالنسبة للباحث الذي يتجاوز في تناوله للنص التاريخي التعامل التقليدي مع الوثائق.

تحتفظ الذاكرة الجماعية البيضانية ببطولات وفتوحات أبي بكر بن عمر باعتباره أسطورة مؤسسة، وإذا كانت المصادر الخارجية تتوقف في سردها التاريخي عند عودة أبي بكر بن عمر إلى الصحراء سنة 465 هـ بعدما تبين له حرص يوسف بن تاشفين على السلطة، فإن الذاكرة المحلية أخذت تملأ فراغات السرد التاريخي بعد تلك العودة. وتم اعتبار عودة أبي بكر من خارج المنطقة بداية لعهد جديد يندرج ضمن النمط القائل أن نشر الدعوة يجب أن يتم من الخارج، تماما مثل انطلاق الحركة المرابطية التي قادها مؤسسها عبد الله بن ياسين وهو من سوس. إن أسطورة الآتي من بعيد، من الخارج لها بعد وفعل تأسيسي في أي منعطف يشهده مجتمع ما في تاريخه ؛ فمن خلال نصوص المؤرخين، يتضح أنها تجعل من الحدث المرابطي منعطفا هاما ولحظة حصية بالأحداث التي ستؤسس المجتمع البيضاني. فمن ذلك قدوم الرجال الأربعة أو الأولياء برفقة أبي بكر بن عمر

أما « المجال الثقافي البيضاني » فيقصد به تلك المنطقة الواقعة في غرب الصحراء الإفريقية، والتي كانت تعرف بأسماء مختلفة أشهرها بلاد الشكورر التي ظلت منحصرة الاستعمال لدى قلة من علماء الجنوب الشرقي للبلد (الحوض وتكانت)، كما اشتهرت في المشرق العربي ببلاد شنقيط.

المجال الثقافي البيضاني في بعض كتابات رحال بوبريك : جدلية التاريخ والأنثروبولوجيا

محمد القادري : باحث – الدار البيضاء

مواكبة للكتابة التاريخية المغربية الحديثة، ورغبة في الاستفادة من المناهج العلمية واستطلاع المحاولات الجادة للانتفاع من الأنثروبولوجيا في الكتابة التاريخية، اختار محمد القادري بعض كتابات الباحث المغربي رحال بوبريك ليستكشف من خلالها تفاعلات الموضوع والمنهج، ويقف على جدل التاريخ والأنثروبولوجيا، ويكتشف أثر ذلك الجدل في تعميق الفهم للديناميات الناظمة للمجال الثقافي البيضاني متمثلة في تداخل العوامل الجغرافية والثقافية بكل تجلياتها العروبية والإسلامية والأمازيغية، وأنماط السلطة السياسية كما مارستها القبيلة والإمارة، ودور تأسيس المدن بمجتمع البداوة.

تقديم

سعت الكتابة التاريخية المغربية الحديثة إلى الاستفادة من فتوحات المناهج العلمية الحديثة، فانعكس ذلك على موضوعاتها وطرائق بحثها ؛ وتهدف هذه المراجعة إلى استطلاع أحد المحاولات الجادة للانتفاع من الأنثروبولوجيا في الكتابة التاريخية، والوقوف على كيفيات ذلك الانتفاع. لقد اخترنا بعض كتابات الباحث المغربي رحال بوبريك[1] نموذجا لتلك المحاولات، لا نقصد هنا تتبع كل أعماله، بل اكتفينا بكتابين يعبران عن المنهج البحثي لديه، وهما : « دراسات صحراوية : المجتمع والسلطة والدين »[2] « والمدينة في مجتمع البداوة : التاريخ الاجتماعي لولاتة خلال القرنين 18 و19، مع تقديم ونشر تاريخ ولاتة »[3].

من خلال هذين العملين أحاول استكشاف تفاعلات الموضوع والمنهج معا، فمن جهة نقف على جدل التاريخ والأنثروبولوجيا، ومن جهة أخرى نكتشف أثر ذلك الجدل في تعميق الفهم للديناميات الناظمة للمجال الثقافي البيضاني.

المجال الثقافي البيضاني

تعرف الأنثروبولوجيا « المجال الثقافي » بأنه منطقة جغرافية محددة بتواجد عناصر ثقافية مشتركة بين ساكنتها ؛ أما « المجال الثقافي البيضاني » فيقصد به تلك المنطقة الواقعة في غرب الصحراء الإفريقية، والتي كانت تعرف بأسماء مختلفة أشهرها بلاد التكرور التي ظلت منحصرة الاستعمال لدى قلة من علماء الجنوب الشرقي للبلد (الحوض وتكانت)، كما اشتهرت في المشرق العربي ببلاد شنقيط. لكن التسمية الحقيقية التي عرف بها البلد هي بلاد البيضان مقابل بلاد السودان ؛ إلا أن مفهوم البيضان اتخذ بعدا ثقافيا أكثر مما ارتبط بالعرق أو بلون البشرة. ويعني البيضاني ذلك الشخص الذي يتكلم باللهجة الحسانية ويرتدي زيا

156- أنظر : الفيض الكاشانيّ، **تفسير الصافي**، م.م. ج. VII، ص. 279.

157- ذكر أحمد بن عاصم النبيل (تـ 287 هـ/900 م) في مؤلفه « كتاب الأوائل » رواية للزهري (تـ 124 هـ/741 م) مفادها أنّ أوّل من سيأخذ كتابه بيمينه هو الصحابيّ أبو سلمة بن عبد الأسد (تـ 83 هـ/702 م). أنظر :

Isaac Hasson, « Left Hand … », in : *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., vol. III, p. 178.

158- أنظر : الطبري : **جامع البيان**، م.م.، ج. XII، ص. 507.

159- يقول الرسول عن العبد يوم القيامة : « يُعطى كتابه بيمينه ويُمدُّ له من جسمه ستّون ذراعا، ويُبيَّض ويُجعَل على رأسه تاج من نور يتلألأ. فينطلق إلى أصحابه، فيَرَوْنه من بعيد فيقولون : اللهمّ آتنا هذا وبارك لنا في هذا حتّى يأتيهم، فيقول لهم : أبشروا، لكلّ منكم مثل هذا ». ابن رجب الحنبلي : **التخويف من النار**، دمشق : دار البيان، الطبعة الأولى، 1993، ص. 127.

160- الرازي : **التفسير الكبير**، م.م.، ج. XXIX، ص. 143.

161- أنظر بخصوص هذا الطقس في كتب الحديث : رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم**، الطبعة الأولى، دار الجنوب للنشر، تونس، 1997. وراجع أيضا : عبد الرحيم بوهادا، **طقوس العبور في الحضارة الإسلامية من خلال نماذج ممثلة** (شهادة الدراسات المعمّقة)، مرقونة)، إشراف : الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، السنة الجامعيّة 01-2002.

162- البخاريّ : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. I، ص. 75 (رقم : 167). وراجع أيضا : **سنن أبي داود**، م.م.، ج. II، ص. 141 (رقم : 3145).

163- **مسند الإمام زيد**، جمعه : عبد العزيز بن إسحاق البغداديّ، بيروت : دار الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، 1983، ص. 148.

164- للتوسّع أنظر : آمال قرامي، **ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة : الأسباب والدلالات** (أطروحة دكتورا دولة، مرقونة). إشراف : الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة، السنة الجامعيّة 03-2004، ص. 503-515.

165- ابن منظور : **لسان العرب**، مادّة : (ي.م.ن). ويظهر أنّ الهيئة التي يوضع عليها المتوفى في القبر تتطابق مع طريقة الرسول في نومه. فعن ابن مسعود أنّ النبيّ ﷺ « كان إذا نام وضع يمينه تحت خدّه، ويقال : « اللهمّ قني عذابك يوم تجمع عبادك »، **مسند ابن حنبل**، م.م.، (باقي مسند المكثرين)، رقم : 7291).

166- القرطبي، **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، الطبعة الأولى، مكتبة مصر، القاهرة، 2000، ص. 90. وتجدر الإشارة إلى أنّ من طقوس الدفن لدى شعب « الدوغو » (Dogo) بـ« مالي » (Mali) في إفريقيا، أنّ الميّت يمدّد على جانبه الأيمن إذا كان رجلا، وعلى الجانب الأيسر إذا كان امرأة. أنظر :

Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, ***Dictionnaire des symboles***, op. cit., p. 370.

167- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، م.م.، ج. I، ص. 184.

168- **سنن النسائي**، م.م.، ص. 107 (رقم : 419).

169- « القارورة هي في المنام جارية […] وقيل هي امرأة […] والقارورة امرأة لا تحفظ سرّا… »، النابلسي : **تعطير الأنام**، م.م.، ص. 365.

170- الطبري، **جامع البيان**، م.م.، ج. XII، ص. 508.

171- النابلسي، **تعطير الأنام**، م.م.، ص. 389-390.

172- يظهر هذا التفكّر خاصّة في مجال الطهارة الطقوسيّة. ولذلك لا يُكتفى في الوضوء مثلا بغسل اليد اليمنى دون سائر أعضاء الجسم. ولعلّ في قول الرسول ما يؤكّد هذا التصوّر. فقد حدّثت عائشة قالت : « قال لي رسولُ الله ﷺ : ناوليني الخُمرة من المسجد […] فقلتُ : إنّي حائض. فقال : إنّ حيضتك ليست في يدك »، مسلم، **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. I، ص. 124 (رقم : 702). والخُمرة : حصيرة أو سجّادة.

- يقول « ديديداي كولان » 173 (Didier Colin):

« Nous avons établi une normalité artificielle qui n'existe pas, et selon laquelle la main droite exercerait une suprématie sur la gauche », ***Dictionnaire des symboles, des mythes et des légendes***, éd. Hachette, Paris, 2000, p. 493.

174- نشرت مجلّة « أفريكا » (Africa) سنة 1967 دراسة للباحث الأنثوغرافي الإنقليزيّ « رودناي نيدهام » (Rodney « Droite et Needham) بعنوان : gauche dans la classification symbolique Nyoro » وبيّن فيها، من منظور التحليل البنيويّ، وجوه تفوّق اليد اليسرى على اليد اليمنى، وخاصّة في مجال الحياة الدينيّة لدى مجتمع « النيورو » (Nyoro) بـ« أوغندا » في القارّة الإفريقيّة. أنظر عرضا مستفيضا لهذه الدراسة وتقييما لها عند :

Raoul et Laura Makarius : « Le symbolisme de la main gauche »

وقد استخرجنا المقال من الموقع الإلكتروني التالي :

http://www.vqac.uquebec.ca/dcszone30/classiques

sciences sociales

الطبعة الثانية، بيروت المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1990، ص. 478.

130- من الشواهد التي تعزّز، في تقديرنا، وجاهة هذا الاستنتاج أنّ فاطمة أقبلت يوماً على الرسول ﷺ فـ« أحلسها عن يمينه – أو عن شماله – ثم سارّها... »، البخاري، **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. VI، ص. 149 (رقم : 6285). ونحن نرى تردّد راوي الخبر في تعيين جهة جلوس فاطمة مقصودا، ولعله أميل إلى كونها جلستْ عن شمال الرسول ﷺ. ومن ثم يتحقّق اقتران الشمال بالمرأة/ الأنثى، واقتران اليمين بالرجل/الذكر.

131- نذكّر ههنا، على سبيل المقارنة، أنّ كلمة (Yad) في اللغة العبريّة تعني في الوقت ذاته « اليد » و« القوّة »، أنظر :

Chevalier et Gheerbrant, ***Dictionnaire des symboles***, op. cit., p. 599.

132- تستعمل قبيلة « ولوانغا » (Wulwanga) الأستراليّة في احتفالاتها الدينيّة زوجا من العصيّ للحفاظ على ضرب من الإيقاع الموسيقيّ. إذ أنّ هناك عصا أولى تُسمّى « الرجل » وتُمسك باليد اليمنى، وعصا ثانية تُسمّى « المرأة » وتُمسَك باليد اليسرى. وبطبيعة الحال تتولّى عصا « الرجل » الضربَ كي تتلقّاه عصا « المرأة ». ومن ثم تظهر اليد اليمنى / الرجل فاعلة مقابل اليد اليسرى/المرأة المفعول بها. أنظر : R. Hertz. « La prééminence ... ». op. cit., p. 107.

133- **تعبير المناهات** [Oneirokritika] نقله إلى العربيّة حنين بن إسحاق (ت 260 هـ. /873 م)، تحقيق : أحمد فريد المزيدي، بيروت : دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 2004، ص. 48. وفصلاً عن ذلك تدلّ اليد اليمنى « على ما يشتري الإنسان واليد اليسرى على ما يبيع »، (الصفحة نفسها).

134- أنظر خاصّة : **النساء** : 34/4. وفي رأي المفسّرين القدامى « الرجل قيّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدّبها إذا اعوجّت »، ابن كثير، **تفسير القرآن**، م.م.، ج. II، ص. 44.

135- في النماذج التالية إشارات صريحة إلى اليد اليمنى، وإشارات أخرى ينطبق فيها التأويل على إحدى اليدَيْن دون تعيين. ومن ثم فإنّ ما سنسوقه في الجدول من عيّنات ينطبق في كلّ الأحوال على اليد اليمنى.

136- أنظر : ابن سيرين : **تفسير الأحلام**، م.م.، ص. 104–106، وكذلك النابلسي : **تعطير الأنام**، م.م.، ص. 376 وص. 478.

137- ابن سيرين : **تفسير الأحلام**، م.م.، ص. 105. وأنظر أيضا : النابلسي : **تعطير الأنام**، م.م.، ص. 48.

138- لذلك لا يكون التشهّد عند إقامة الصلاة إلاّ بسبّابة اليد اليمنى. أنظر : **سنن النسائي**، م.م.، ص. 318 (رقم : 1267 و1268). ويُستحْسَن في التصوّر الإسلاميّ نعت السبّابة بالمسبّحة.

139- **تفسير الأحلام**، م.م.، ص. 105.

140- حدّثت آمنة، أمّ الرسول، قالت : « وضعتُ عليه الإناء فوجدتُه قد تفلّق الإناء عنه وهو يمصّ إبهامه، يشخب أبي يسيل لَبَنًا »، الحلبيّ : **إنسان العيون**، م.م.، ج. I، ص. 109.

141- أنظر خاصّة سورة النساء : 23/4.

142- راجع الترقوتيّ : **الجامع لأحكام القرآن**، م.م.، ج. V، ص. 70. ويُذكر أنّ المحارم في النكاح لدى المفسّرين والفقهاء تتكون من جهات النسب والرضاع والصهر.

143- بالمقابل يمكن الجمع في ثقافات أخرى بين « اللبن » و« الدم ». فقد لاحظ « فيكتور ترنر » (V. Turner) (ت– 1983) أنّ الدمائم التي يقوم عليها الكوخ لدى قبيلة « إندومبو » (Ndembu) ب–« زامبيا » تُتخذ من خشب شجرتَيْ « اللبن » و« الدم ». ومأتى هاتين التسميتيْن أنّ « شجرة اللبن » تفرز مادّة بيضاء لزجة شبيهة بلَبَن الأمّ. بينما تسيل من لحاء « شجرة الدم » مادّة حمراء اللون. ومن ثمّ يمكن الكلام على تقابل رمزيّ ثنائيّ بين الرجل (شجرة الدم) والمرأة (شجرة اللبن). وليس الكوخ إلاّ دليلاً على الأسرة المتكوّنة من اجتماع « اللبن » و« الدم »، أو قل الرجل والمرأة. بل إنّ الثنائيّة الرمزيّة موجودة حتّى في الرمز الواحد، إذ تشير « شجرة اللبن » إلى دم الرحل (في الحروب مثلا) وإلى دم المرأة (الحيض). وفضلاً عن ذلك لاحظ « ترنر » أنّ الفتاة عندما تُدرك سنّ البلوغ (= حربان الدم) تجلس تحت « شجرة اللبن ». وتأتي النسوة براقصات للتعبير عن طقس البلوغ تعبيرا رمزيًّا. أنظر : السيّد حافظ الأسود : **الأنتروبولوجيا الرمزيّة**، منشأة المعارف بالإسكندريّة، الطبعة الأولى، 2002، ص. 132–133.

144- النابلسي : **تعطير الأنام**، م.م.، ص. 402.

145- المصدر نفسه، ص. 199.

146- يقول المنصف بن عبد الجليل في هذا الصدد : « لمّا أبرز القرآن مسألة الآخرة والحشر والموت، وفصّل في حياة المؤمن والكافر أحكاما تنظّم وجودها واستمرارها خلْدَيْن في الجنّة أو في النار، فإنّه طوّر عقيدة كانت هاجسا ملحًّا في الديانتيْن السابقتين، وكانت أيضا من أهمّ الأغراض التي أقضّت مضاجعنا العربيّ الوثنيّ وإن عالجها بـ« حسن الذكر » وما يخلّف من الخصال والمآثر التي يطمح بها إلى الخلود »، **الفرقة الهامشيّة في الإسلام**، مركز النشر الجامعيّ بتونس، الطبعة الأولى، 1999، ص. 520.

147- ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ * فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ * (الْمدثر 38/74–41)، وأنظر كذلك : (الواقعة 56 /27–38).

148- ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ * فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ * وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ * لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ﴾ (الواقعة 41/56–44).

149- هم عند المفسّرين « أصحاب الشمال الذين يؤخذ بهم ذات الشمال إلى الجنّة. والعرب تسمّي اليد اليسرى : الشُّؤْمَى »، الطبري : **جامع البيان**، م.م.، ج. XI، ص. 626.

150- أنظر : **الجامع لأحكام القرآن**، م.م.، ج. XVII، ص. 129.

151- الرازي، **التفسير الكبير**، م.م.، ج. XXIX، ص. 143.

152- أنظر : الطبري، **جامع البيان**، م.م.، ج. XII، ص. 217.

153- الرازي، **التفسير الكبير**، م.م.، ج. XXX، ص: 111.

154- الطبرسي : **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت : دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1997، ج. X، ص. 85.

155- القرطبي : **الجامع لأحكام القرآن**، م.م.، ج. XVIII، ص. 174. وحينما سئل ابن عبّاس عن مصير أبي بكر – وقد قدّم عليه ههنا عُمَر – أجاب : « هيهات هيهات ! زُفّته الملائكة إلى الجنّة » (الصفحة نفسها).

كلمة [مُحَمَّد] بين معقّفين فيما نُبّئت من أخبار إيتاتا نصّيًّا.

ونرجو أن يكون فهمنا مصيباً حتّى لا يكون حالنا كحال عبد الفتّاح كيليطو حين كاد يبني تأويله الخبر مداره على الأدب ابن ناقيا (ت 485 هـ/1092 م) على غير أساس مكين. ذلك أنّ ابن ناقيا لمّا توفّي كانت يده مضمومة على بيتين من الشعر يطلب فيهما – والعهدة على غلامه – المغفرة من الله. ولم يشكّ الدارس في اليده أنّ هذه اليد هي اليمنى. ولكنّ ابن خلّكان في « **وفيات الأعيان** » نبّهه إلى أنّ اليد المقبوضة هي اليسرى. وعندئذ أدرك « كليطو » سبب ذلك وراء مطلقًا باعتبار أنّ ابن ناقيا قد يكون كتب البيتين بيمينه على كفّ يده اليسرى. أنظر : **الكتابة والتناسخ : مفهوم المؤلّف في الثقافة العربيّة**، ترجمة : عبد السلام بنعبد العالي، المركز الثقافي العربيّ بالدار البيضاء، ودار التنوير ببيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص. 91-103.

101- ابن سعد : **الطبقات الكبرى**، بيروت : دار الفكر، الطبعة الأولى، 1994، ج. 1، ص. 121. وفي صيغة أخرى للخبر نفسه أنّ الماء استُعمل في وضوء القوم.

102- ابن كثير : **البداية والنهاية**، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ج. 1، ص. 908.

103- المصدر نفسه، ج. 1، ص. 909.

104- المصدر نفسه، الصفحة نفسها. (التشديد منّا). « الرَّكيُّ : جنس لكلّ ركيّة وهي البئر »، **لسان العرب**، مادّة : (ر.ك.ي).

105- المصدر نفسه، ج. 1، ص. 910. (التشديد منّا).

106- المصدر نفسه، ج. 1، ص. 912.

107- للتوسّع في هذا العرض راجع : منصف الجزار، **المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول**، (دكتورا دولة، مرفونة)، إشراف : الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كلّيّة الآداب بمنّوبة (تونس)، جانفي، 2003، ص. 616-625 (فصل : فوران الماء وتكثير الطعام زمن الغزوة والدعوة).

108- ابن كثير، **البداية والنهاية**، م.م.، ج. 1، ص: 915.

109- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

110- المصدر نفسه، ج. 1، ص. 920.

111- يقول منصف الجزّار : « وإلا شكّ أنّ روايات تكثير الطعام على يد النبيّ ﷺ زمن الدعوة اضطلعت بوظيفتين هامّتين وهما : إثبات الرعاية الإلهيّة للنبيّ وأتباعه في الغزوات، وعلامة تصديق الدعوة في طور التعريف بالدين الجديد والحثّ على اتّباع تعاليمه »، **المخيال العربيّ**...، م.م.، ص. 624.

112- أنظر : **العهد الجديد، إنجيل متّى**، 13/14-21.

113- ابن كثير، **البداية والنهاية**، م.م.، ج. 1، ص. 916.

114- إنّ مثال إحياء الشاة بعد ذبحها وأكلها هو نسج على منوال ما قام به إبراهيم – بأمر من ربّه – من تقطيع أربعة طيور وتفريقها على الجبال. ثمّ بُثّت الحياة فيها مجدّدا. أنظر : **البقرة** : 260/2. ومعروف أنّ المعرّي عوّل على هذه الصورة القرآنيّة ليُنشئ منها نصًّا أدبيًّا مداره على « طاووس من طواويس الجنّة يروق من رآه حُسنا. فيشتهيه أبو عبيدة مصوّصا، فيتكوّن كذلك في صحفة من ذهب. فإذا قضي منه الوَطَر انضمّت عظامُه بعضُها إلى بعض، ثمّ تصير طاووسًا كما بدأ »، **رسالة الغفران**، تحقيق : عائشة عبد الرحمان (بنت الشاطئ)، دار المعارف بمصر، الطبعة الثامنة، 1990، ص. 281.

115- في المتحيّل الإسلاميّ تتمتّع اليد اليمنى للرسول ببَركة إلهيّة تجلّت منذ لحظة ميلاده. وهذا ما يؤكّده قول الحلبيّ (ت 1044 هـ/1634 م) : « لمّا وُلد رسول الله ﷺ وقع على الأرض مقبوضة أصابع يده [اليمنى] ويشير بالسبّابة كالمسبّح بها »، **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون**، بيروت : دار المعرفة، (د. ت)، ج. 1، ص. 88.

116- البخاري، **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. III، ص. 45 (رقم : 5750).

117- **فتح الباري**، م.م.، ج. X، ص. 169.

118- مسلم، **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. III، ص. 840 (رقم : 5756).

119- ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، م.م.، ج. 1، ص. 127.

120- يعتقد عامّة الناس إلى اليوم – وخاصّة في البلدان المتخلّفة – في فعاليّة هذه « التقنيّة » العلاجيّة المعروفة باسم « الجراحة الروحيّة ». وفيها يقع التعويل بشكل لافت للانتباه على اليد اليمنى في تحقيق الشفاء الموهوم. أنظر أمثلة عديدة على ذلك عند : عبد المحسن صالح، **الإنسان الحائر بين العلم والخرافة**، الكويت، الطبعة الثانية، 1998.

121- قال البيضاوي : « إنّ الرُّقى والعزائم لها آثار عجيبة تتقاعد العقول عن الوصول إلى كنهها ». أورده ابن حجر في **فتح الباري**، م.م.، ج. X، ص. 170.

122- أنظر :

Cyril Glassé. ***Dictionnaire encyclopédique de l'Islam***, traduit de l'anglais par Yves Thoraval, éd. Bordas, Paris. 1991, p. 240.

وتشير المؤلّفة إلى أنّ رمز « يد فاطمة » قديم عرفته عديد الحضارات على نحو ما كان شائعًا لدى هنود أمريكا الشماليّة.

123- يقول مالك شبل :

« Tendre la paume de la main ouverte face à un ennemi ou un danger potentiel est un geste de défense connu depuis l'Antiquité ». *Dictionnaire des symboles musulmans*, éd. Albin Michel, Paris. 2003, p. 256.

124- يقول « بيار لوري »

(Pierre Lory) :

« Il n'est pas exagéré de dire que le rêve est devenue une composante active de la pensée, de la sensibilité, de la culture musulmane ». *Le rêve et ses interprétations en Islam*, éd. Albin Michel, Paris. 2003, p. 10.

125- يناقض هذا التصوّر المقاربة التحليليّة النفسيّة للأحلام منافضة تامّة. فالحلم في إطار هذه المقاربة يرتبط، على العموم، بأحد أمرين : إمّا بالحفاظ أو بحركة من حياة المرء الماضية قريبة كانت أو بعيدة، وإمّا بما يشغل باله من خواطر وأفكار وتمثّلات. ومن ثمّ لا سبيل إلى إحالة الحلم على ما سيحدث في مستقبل الزمان. أنظر مثلا :

S. Freud. ***L'interprétation des rêves***. Presses Universitaires de France. 6e édition 1987. p. 527.

126- قال الرسول ﷺ : « الرؤيا على رجْل طائر ما لم تُعبّر، فإذا عُبرت وَقعتْ »، **سنن ابن ماجة**، م.م.، ص. 628 (رقم : 3914).

127- في رواية أنس بن مالك أنّ الرسول ﷺ قال : « الرؤيا لأوّل عابر »، **المصدر نفسه**، ص. 629 (رقم : 3915).

128- **تفسير الأحلام**، الطبعة الأولى، القاهرة : دار الفجر للتراث، 2003، ص. 104.

129- **تعطير الأنام في تعبير المنام**، تحقيق : معروف زريق،

الكتب العلميّة، بيروت، 1999، ج. IV، ص. 569. وقد قدّمت نائلة السلسيني الراضوي تأويلاً جديدا لهذه القراءة لا يستوجب البتّة قطع اليد. للتوسّع راجع عملها : **تاريخيّة التفسير القرآنيّ والعلاقات الاجتماعيّة، من خلال نماذج من كتب التفسير**، (أطروحة دكتورا دولة)، مرقونة)، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشرفي، كليّة الآداب منّوبة، تونس، السنة الجامعيّة : 97-1998، ص. 331-335.

76- الرازيّ : **التفسير الكبير**، م.م.، ج. XI، ص. 229.

77- قال ابن كثير : « قد كان القطع معمولاً به في الجاهليّة، فقرّر في الإسلام. وزيدت شروط أخر »، **تفسير القرآن**، م.م.، ج. II، ص. 189. وبالمقابل أقامت نائلة السلسيني الراضوي البرهان على أنّ حكم قطع اليد « لم يكن متجذراً في ممارسة العرب في جاهليّتهم »، **تاريخيّة التفسير القرآنيّ**...، م.م.، ص. 329.

78- أنظر : القرطبيّ : **الجامع لأحكام القرآن**، م.م.، ج. VI، ص. 105.

79- أنظر : ابن كثير : **تفسير القرآن**، م.م.، ج. II، ص. 189.

80- راجع : القرطبيّ : **الجامع لأحكام القرآن**، م.م.، ج. VI، ص. 105.

81- قال جعفر الصادق : « لو قُطعَت أيدي السرّاق فيما هو أقلّ من ربع دينار لألفيتَ عامّة الناس مقطّعين »، الفيض الكاشاني : **تفسير الصافي**، الطبعة الأولى، طهران دار الكتب الإسلاميّة، 1998، ج. II، ص. 415.

82- أنظر : **سفر الخروج** : 7/20، 16/21، **وسفر التثنية** : 24/7. وفي **العهد الجديد** إشارة إلى قطع اليد اليمنى ولكن في غير سياق جناية السرقة : « إنْ كانت يدُكَ اليمنى تُعثرُكَ فاقطَعْها وألقِها عنكَ لأنّهُ خيرٌ لكَ أن يهلكَ أحدُ أعضائكَ ولا يُلقى جسَدُكَ كلُّهُ في جهنّم »، **بحيل متى** : 30/5.

83- لا يغيب عنّا أنّ هذه المقارنة لا معنى لها إلاّ إذا كان حكم الرابي أو الرانية الجَلْد لا الرجم المفضي بالضرورة إلى الموت

84- القرطبيّ : **الجامع لأحكام القرآن**، م.م.، ج. VI، ص. 114.

85- أنظر : المصدر نفسه، ج. VI، ص. 112.

86- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

87- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

88- أنظر : الفيض الكاشانيّ : **تفسير الصافي**، م.م.، ج. II، ص. 415.

89- ابن رشد الحفيد : **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، الطبعة الأولى، بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر، 2001، ج. II، ص. 371.

90- الرازيّ : **التفسير الكبير**، م.م.، ج. XI، ص. 232. وفي هذا السياق قال أبو العلاء المعرّي ساخراً من تناقض الفقهاء بين مقدار دِيَة اليد والحدّ الموجب لقطعها:

يَـدٌ بِـخَـمْـسِ مِـئِـيـنٍ عَـسْـجَـدٍ وُدِيَـتْ
مَـا بَالُهَـا قُطِعَتْ فِي رُبْـعِ دِينَـارِ
تَـنَـاقُـضٌ مَا لَـنَـا إلاّ السُّكُـوتُ لَـهُ
وَأَنْ نَـعُـوذَ بِـمَـوْلاَنَـا مِـنَ النَّـارِ

وقد ردّ على أبي العلاء في شأن اليد : « لمّا كانت أمينة كانت ثمينة ». ابن كثير : **تفسير القرآن**، م.م.، ج. II، ص. 190. وغير بعيد عن هذا ما قاله ابن عَجيبة الحَسَنيّ : « دَلّ الخيانة استَقَلّت عُرمتها بعد عزّ الصيانة »، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، بيروت : دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 2002، ج. II، ص. 176.

91- ابن كثير، **تفسير القرآن**، م.م.، ج. II، ص. 190. (التشديد منّا).

92- المصدر نفسه، ج. II، ص. 191. (التشديد منّا).

93- قالت نائلة السلسيني الراضوي : « وعلى كلّ صار « القطع » رمزا يتقرّب به المؤمن من الله في طلب غفرانه. وهو معتقد توارثته الكتب المقدّسة التي سبقت النصّ القرآني والتي تدعو في الجملة إلى قطع الشرّ [...] ولعلّ في الحيثيات المغلّظة ما يدعونا إلى إدراك مدى هيمنة المسلّمة بأنّ الشرّ مستفحل في جسد الإنسان، وكلّما ظهر في سلوكه حقّت عليه لعنة السماء ويُقتل حتّى يطهر بقيّة أفراد المجتمع من نجاسته »، **تاريخيّة التفسير القرآنيّ**، م.م.، ص. 340.

94- أنظر : **سنن النسائي**، م.م.، ص. 445 (رقم : 1452)، وكذلك : **سنن أبي داود**، بيروت : دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1999، ج. IV، ص. 134 (رقم : 4411).

95- راجع دراسته : « Du paganisme au monothéisme », in : *R.E.M.M.M*, op. cit., pp. 139-155.

96- نائلة السلسيني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني**، م.م.، ص. 349. ويرجّح « روبان » أن اليد اليمنى من البروز التي عُثر عليها بضواحي صنعاء في اليمن – وهي محفوظة اليوم بالمتحف البريطاني– قد قُدّت على مثال اليد المقطوعة والتي أهداها ثعلب بن هشام البرسّي إلى سيّده. راجع :

« Du paganisme au monothéisme ». in : *R.E.M.M.M. op. cit*., pp. 143-144.

97- اعتبر « روبان » أنّ الثالوث : اليد واللسان والقلب تمثّل الكائن البشريّ بامتياز. أنظر : المقال نفسه، ص. 143.

98- قال أبو علي الجرجاني: « الكرامة هي ظهور أمر خارق للعادة من قِبَل شخص غير مقارن لدعوي النبوّة. فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا، وما يكون مقرونا بدعوى النبوّة يكون معجزة »، **كتاب التعريفات**، بيروت : دار الكتاب العربيّ، الطبعة الأولى، 1985، ص. 235-236. وعن سهل بن عبد الله التستري (ت 283 هـ./896 م) أنّه قال : « الآيات هي المعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء وخيار المسلمين »، أبو نصر الطوسيّ، **اللمع**، تحقيق : عماد زكيّ البارودي، المكتبة التوفيقيّة بالقاهرة، الطبعة الأولى، (د. ت)، ص. 321، وبالمقابل يقدّر أهل الظاهر أنّ « الآيات والمعجزات والكرامات واحدة »، المصدر نفسه، ص. 323.

99- أنظر مثلاً : يوسف النبهاني : **جامع كرامات الأولياء**، تحقيق : إبراهيم عطوة عوض، بيروت : دار الفكر، الطبعة الأولى، 1993 (جزءان).

100- ليس في حلّ الأحبار التي سنوردها في هذا الخور تنصيص صريح على كون اليد المذكورة فيها هي « اليد اليمنى ». ولكن لا نشكّ في أنّ المقصود بها – وهي دائما تُرَدّ في صيغة المفرد – هي اليمنى وذلك في ضوء المقدّمات التي صدّرنا بها هذه الدراسة. ومن ثم رأينا إبراز هنا التعين بوضع

خطاياه من جسده حتّى تخرج من تحت أظافره ». الصفحة نفسها (رقم : 585).

53- للتوسّع أنظر : محمّد عجينة : **موسوعة أساطير العرب**، م.م.، ج. 1، ص.115-185. وأيضا

وحيد السعفي : **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، الطبعة الأولى، تير الرمان، تونس، 2001، ص.49-157.

54- من قبيل الآية : «وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاء مَاء لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ» (الأنفال 11:8)، وكذلك الآية «وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء طَهُورًا» (الفرقان 25:48).

55- مسلم، **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. 1، ص. 129 (رقم : 742). وفي حديث آخر أن الرسول حينما يريد الغسل من الجنابة « يُفرغ على يده اليمنى مرّتين أو ثلاثا، ثمّ يُدخل يده اليمنى في الإناء فيصبّ بها على فرجه ويدُه اليسرى على فرجه فيغسل ما هنالك حتّى يُنقّيه ثمّ يضع يده اليسرى على التّراب إن شاء، ثمّ يصبّ على يده اليسرى... »، **سنن النسائي**، م.م.، ص.107 (رقم : 419). وسنرى لاحقا الدلالة الرمزيّة من إدخال اليد اليمنى في الإناء.

56- أنظر : البخاري : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. 1، ص. 71 (رقم : 154).

57- الغزالي : **إحياء علوم الدين**، الطبعة الثانية، بيروت : دار صادر، 2004، ج. 1، ص. 181.

58- «لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ».

59- أنظر الغزالي : **إحياء علوم الدين**، م.م.، ج. 1، ص.182.

60- في بعض القبائل الإفريقيّة المقيمة بـ« كينيا » وبـ« طانجانيقا » (التابعة اليوم لتنزانيا) ترمز اليد اليمنى للرجل إلى الطهارة بامتياز، بينما تكون اليد اليمنى للمرأة عنوانا للنجاسة. وهذا ما يوضّحه قول « كلود ليفي ستراوس »

(Claude Lévi-Strauss):
« Pour les gestes de l'amour, l'homme Kagura emploie la main gauche, la femme Kagura la main droite (c'est-à-dire les mains qui sont respectivement impures pour chaque sexe). Le premier paiement au guérisseur, avant que ne débute le traitement, est fait de la main droite, le dernier de la main gauche, etc ». ***La pensée sauvage***, éditions Plon, Paris, 1983, pp. 190-191.

61- من علامات إحلال المرأة المقدّسة (Shadhu) في الديانة الهندوسيّة أنّ « السائل الذي تغسل قدميها به (كان يُمرّر على الحاضرين في وعاء فضّيّ خصّص لذلك، لا يستعمل إلا لأغراض العبادة. ويسكب السائل على اليد اليمنى ليُشرب باعتباره سائلا مقدّسا (Tirtha) ممّا يدلّ على أنّها كانت تتمتّع بحرمة إلهيّة تعلو على مرتبتها البشريّة »، ماري دوغلاس (Mary Douglas)، **الطّهر والخطر**، ترجمة : عدنان حسن، الطبعة الأولى، دمشق : دار المدى للثقافة والنشر، 1995، ص. 22.

62- راجع :

R. Hertz, « La prééminence ... », op. cit., p. 109.

63- الغزالي : **إحياء علوم الدين**، م.م.، ج. II، ص. 6-7.

64- البخاري : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. III، ص. 777 (رقم : 5288).

65- **المصدر نفسه**، ج. III، ص. 778 (رقم : 5290).

66- أنظر :

Isaac Hasson, « Left Hand ... », in : *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., vol. III, p. 178.

67- لا يتحرّجُ الأفراد في المجتمعات البدائيّة – في حالات معيّنة – على الأكل لا باليد اليمنى ولا باليد اليسرى، وخاصّة حينما يكونون على غير طهارة (في أوقات الحداد مثلا). ذلك أنّ اعتقادا سائدا بينهم يتمثّل في أنّ الواحد منهم لو أكل بيده فإنّه لن يأكل إلاّ الموت المفضي إلى حتفه. وحتّى لا يحصل ذلك، فإنّه يتناول الطعام بفمه مباشرة، أمّا في قبائل البيجر الأدنى فإنّه يُحظّر على النساء استخدام اليد اليسرى في إعداد الطعام خوفاً من أن يُتّهَمْن بارتكاب محاولات تسميمه. أنظر :

R. Hertz, « La prééminence ... », op. cit., p. 112.

68- بخصوص البيعة في المجال الإسلاميّ يراجع :

WAEL B.Hallaq, article : « Contracts and Alliance, in : *Encyclopaedia of the Qur'ān*, éd. Brill, Leiden 2001, vol. I, pp. 431-434.

ويقول « إميل تيان » (E. Tyan) في شأن أصل البيعة :

« La bay'a doit son nom, pensons-nous, au geste même qui symbolisait, dans les anciennes coutumes arabes, la conclusion d'un accord entre deux personnes, et qui consistait en une poignée de main ». *EI2* ; article : « Bay'a » ; vol. I, p. 1146.

69- ابن قتيبة : **الإمامة والسياسة** (منسوب إليه)، الطبعة الأولى، بيروت : دار الكتب العلميّة، 2001، ج. I، ص. 13.

70- راجع :

G. R. Hawting, article : « Oaths », in : *Encyclopædia of the Qur'ān*, op. cit., vol. III, pp. 561-566.

71- القرطبيّ : **الجامع لأحكام القرآن**، م.م.، ج. III، ص. 68. وعند الزبيدي أنّ التحالف يكون بالتماسح بالأيمان. أنظر : **تاج العروس**، م.م.، ج. IX، ص. 371. والظاهر أنّ تأدية اليمين في المجتمعات الإسلاميّة قديما لا يكون باستعمال اليد اليمنى، بل يقول يقوله المُقسم (أو المتّهم) طبقا للقاعدة الفقهيّة المعروفة : « البيّنة على مَن ادّعى واليمين على مَن أنكر ».

72- **سنن الترمذي** : م.م. ص. 1059 (رقم : 3726). وأنظر أيضا : البخاري : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. III، ص. 19 (رقم : 3698). وابن حجر العسقلاني : **فتح الباري**، م.م.، ج. VII، ص : 48 (باب مناقب عثمان).

73- ابن هشام : **السيرة النبويّة**، م.م.، ج. II، ص. 55.

74- من المعروف اليوم أنّ تأدية اليمين الدستوريّة في عدّة دول تكون إمّا برفع اليد اليمنى وإمّا بوضعها على نصّ دينيّ مقدّس. وفي كلتا الحالتين يُتلى نصّ اليمين. وفي الميدان القضائيّ يقترن الأمر بقول الحقيقة بقسَم تُرفع فيه اليد اليمنى للشخص المأمور.

75- لابن مسعود قراءةٌ أخرى للآية وهي : « وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا ». أنظر : الطّبريّ : **جامع البيان في تأويل القرآن**، الطبعة الثالثة، دار

العربيّ، 1988، ص. 1، ص. 216 (كتاب الوضوء).

33- **سنن الترمذيّ**، الطبعة الأولى، بيروت : دار الفكر، 2005، ص. 267 (حديث رقم : 857).

34- من قبيل ما رواه ابن مسعود متحدّثًا عن جهة الانصراف من الصلاة : « لا يجعلنّ أحدُكم للشيطان من نفسه جزءًا، لا يرى إلاّ أنّ حقًّا عليه، أن لا ينصرف إلاّ عن يمينه. أكثرُ ما رأيتُ رسولَ الله ﷺ ينصرف عن شماله ». مسلم : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. 1، ص. 249 (رقم : 1649). وأنظر أيضًا : البخاري : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. 1، ص. 274 (رقم : 852). وفي حديث آخر أن أكثر انصراف الرسول من الصلاة عن يمينه. راجع : البخاري : **الجامع الصحيح**، ج. II، ص: 162، (رقم : 2351).

35- أنظر :

R. Hertz : « La prééminence… », op. cit., p. 104.

وقد لاحظ المؤلّف أنّ مسعى اللغة العبريّة إلى التقريب المعنويّ والصوتيّ بين اليسار (يمحن الشمال) واليسار الدالّ على السهولة والغنى لم يفلح في نسيان أو استبعاد الدلالات السلبيّة لليسار مقابلاً لليمين.

36- لم يكن تفوّق اليد اليمنى حكرًا على الإنسان، بل شمل أيضًا الإله بصفته خالقًا للكون وللإنسان. ففي أسفار « **الكتاب المقدّس** » تمثل يد الإله سلاحه الفعّال في القضاء على الأعداء. وهذا ما يجلوه مثلاً خطاب موسى وبني إسرائيل إلى الربّ : « يمينك يا ربّ معتزّة بالقدرة، يمينك تحطّم العدوّ [...] تَمُدّ يمينَك فتبتلعُهم الأرضُ »، **العهد القديم**، سفر الخروج : 6/15 و12. وأنظر كذلك **العهد القديم**، مزامير : 118/15-16.

أمّا في التصوّر الإسلاميّ، فإنّ كلتا يدَيْ الله يمين استنادًا إلى ما جاء في حديث الرسول ﷺ : « إنّ المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمان عزّ وجلّ. وكلتا يدَيْه يمين — الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلَوا ».

مسلم : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. III، ص. 709 (رقم : 4742). وأنظر كذلك : ابن كثير، **تفسير القرآن**، الطبعة الثانية، بيروت دار صادر، 2004، ج. IV، ص. 537. ومن أعمال الله يوم القيامة أنه يطوي السماء بيمينه. راجع : مسلم : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. IV، ص. 1040 (رقم : 7085).

37- نحن على وعي بضرورة نسبب هذا التفوّق إلى درجة إمكان التخلّي عنه وإحلال نقيضه وخاصّة لدى شعوب الشرق الأقصى. ففي الصين واليابان تُفضّل اليد اليسرى على اليد اليمنى. من ذلك أنّ الصينيّين يجعلون العطاء باليد اليسرى والأخذ باليد اليمنى. ويبرّرون هذا التصرّف بكون اليسار قرين الشرّ، إذ يمثل اليسارُ السماءَ. ومن ثمّ، فهو دالّ على عنصر الوجود المذكّر (Yang) مقابل عنصر الوجود المؤنّث (Yin) المرتبط باليمين. أنظر :

Jean Chevalier et Alain Gheerbrant : ***Dictionnaire des symboles***. éd. Robert Laffont. Paris. 1982. p. 371.

38- راجع :

« La prééminence … ». op. cit.. pp. 95-99.

39- أنظر : المرجع نفسه، ص. 117.

40- نقل « هرتز » شهادة بعض الأطبّاء في شأن عديد الأطفال يسكنون المقاطعات الهنديّة التي كانت تابعة للاستعمار الهولنديّ إبّان القرن التاسع عشر. فقد كان هؤلاء مولَّفي الأيدي اليسرى حتّى لا يستعملوها في أيّ عمل من الأعمال، بل إنّ من علامات التربية المستقيمة أن تكون يد الطفل اليسرى غير قادرة البتّة على القيام بأيّ شيء بصورة مستقلّة. أنظر : المرجع نفسه، ص. 97.

41- ابن منظور : **لسان العرب**، مادّة : (ي.م.ن).

42- يرى القرطبيّ أنّ « العرب تقول لليد الشمال الشؤمَى وللجانب الشمال الأشأم. وكذلك يقال لما جاء عن الشمال الشؤم »، **الجامع لأحكام القرآن**، م.م.، ج. XVII، ص. 129.

43- المصدر نفسه، ج. XV، ص. 63. وفي القرآن أنّ النبيّ إبراهيم ضرب آلهة قومه بيده اليمنى (الصافات 37/91-93).

44- **كتاب الأصنام**، تحقيق : أحمد زكي، الطبعة الأولى، دار الكتب بالقاهرة، 1965، ص. 27-28 (التشديد منّا).

45- يقول «كريستان روبان» (Christian Robin) في هذا السياق :

« La pureté rituelle a une importance considérable chez les Sémites. Elle est exigée dès qu'on s'adresse à la divinité, encore plus si l'on pénètre dans le temple. Les principales causes d'impureté sont sexuelles : règles de la femme, accouchement, rapports sexuels, contact avec une personne impure, mais les docteurs de chaque religion ont déployé une grande ingéniosité pour en débusquer d'autres. Des ablutions rituelles permettent de se purifier ».

« Du paganisme au monothéisme », in : ***Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*** (*R.E.M.M.M*) : n° 61/1991-3. p. 141.

46- مسلم : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. I، ص. 115 (رقم : 623).

47- أورده ابن حجر العسقلانيّ في : **فتح الباري**، م.م.، ج. I، ص. 217 (كتاب الوضوء).

48- مسلم : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. I، ص. 104 (رقم : 544). وأنظر أيضًا : **سنن النسائي**، الطبعة الثانية، بيروت دار الفكر، 2001، ص. 30-31 (رقم : 84).

49- ابن حجر العسقلانيّ في : **فتح الباري**، م.م.، ج. I، ص. 217. وبنّه المؤلّف إلى أنّ الابتداء باليمين في الوضوء واجب لدى الشيعة.

50- مكّن لإبراهيم النظّام المعتزليّ (ت- 231 هـ/845 م) في هذا الباب أن يطعن فيما شجّر بين الصحابة من خلاف وربّما « عناد » في كيفيّة تعبّدهم. من ذلك قوله : « بلغ عليًّا أنّ أبا هريرة يتدئ بمامنه في الوضوء واللباس. فدعا بماء فتوضّأ. فبدأ بمياسره وقال : لأحالفنّ أبا هريرة ». ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، الطبعة الأولى، دار الهلال، بيروت، 1989، ص. 27. وللتوسّع راجع مقالنا : « مطاعن النظّام في الأخبار ورواتها » ضمن : **حوليّات الجامعة التونسيّة**، العدد 44، سنة 2000، ص. 109-138.

51- أنظر : مسلم : **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. I، ص. 141 (رقم : 830).

52- **المصدر نفسه**، ج. I، ص. 110 (رقم : 584). وفي رواية أخرى أنّ الرسول قال : « مَنْ توضّأ فأحسن الوضوء خرجت

الهوامش :

1- ابن منظور : **لسان العرب**، مادّة : (ي.د.ي).

2- بخصوص معاني اليد في نصّ المصحف يراجع :

Frederick Mathewson Denny, article « Hand (s) », in : *Encyclopaedia of the Qur'ān*, éd. Brill, Leiden, 2002, vol. II, pp. 401-402.

3- محمّد عبده ورشيد رضا : **تفسير المنار**، الطبعة الثانية، بيروت : دار الفكر، ج. VI، ص. 380. والرَّسَغ : هو المفصل ما بين الساعد والكفّ.

4- الرازي : **التفسير الكبير**، الطبعة الثانية، بيروت : دار إحياء التراث العربيّ، (د. ت)، ج. XI، ص. 230.

5- المصدر نفسه ج. XI، ص. 231. وفي السياق ذاته قدّر البيضاوي أنّ « اليد اسم لنعام العضو. ولذلك ذهب الخوارج إلى أنّ المقطع هو المكتب ».

أنوار التنـزيل وأسرار التأويل، الطبعة الأولى، بيروت : دار الفكر، 1996، ج. II، ص. 323.

6- **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت : طبعة دار صادر، (د. ت)، ج. X، ص. 417.

7- ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة: (ي.د.ي).

8- عوّلنا في هذا المستوى من البحث على دراسة متميّزة لـ«روبار هرتز» (Robert Hertz) (ت ـ 1915)، وهي بعنوان :

« La prééminence de la main droite : Étude sur la polarité religieuse ». in : *Revue philosophique*, n° XXXIV ; 1909.

وقد أعيد نشر الدراسة، بعد وفاة المؤلّف، في كتاب تضمّن منتخبات من أعماله تحت عنوان :

Sociologie religieuse et folklore, Presses Universitaires de France, 1928.

ونظراً لعدم توفّر هذا الكتاب، فإنّنا استخرجنا الدراسة المذكورة من الموقع الإلكتروني التالي :

http://classiques.uqac.ca

9- شعب بولينيزيّ يُقيم بـ« زَيْلانْدا الجديدة » في أوقيانوسيا.

10- أنظر :

R. Hertz : « La prééminence de la main droite… », op. cit., p. 102.

11- لدرء هذا الخطر الذي يمكن أن يسكن الجانب الأيسر من جسم الإنسان يوضع حاتم في البنصر من اليد اليسرى حتّى يتّقي المرء الإغراءات السيّئة والمضرّة. ومثل هذا الاعتقاد قديم جدًّا يعود إلى الحضارات المصريّة واليونانيّة والرومانيّة. المرجع نفسه، ص. 105.

12- أنظر : المرجع نفسه، ص. 106 (الهامش 4).

13- **موسوعة أساطير العرب**، الطبعة الأولى، بيروت : دار الفارابي، والعربيّة محمّد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، 1994، ج. II، ص. 184.

14- أبو إسحاق الثعلبيّ : **عرائس المجالس**، المكتبة الثقافيّة، بيروت (د. ت)، ص. 23. (التشديد منّا).

15- حورص : إله الشمس عند المصريّين القدامى.

16- أنظر :

R. Hertz : « La prééminence de la main droite… », op. cit., p. 106 (note : 5).

17- عبد الملك بن هشام : **السيرة النبويّة**، تحقيق : مصطفى السقّا وآخرين، الطبعة الأولى، بيروت : دار الكتب العلميّة، 1998، ج. I، ص. 303.

18- أنظر :

R. Hertz, « La prééminence de la main droite… », op. cit., p. 115.

19- **العهد القديم، سفر الجامعة**: 2/10.

20- **العهد الجديد، أعمال الرسل** : 55/7.

21- **العهد القديم، سفر حزقيال** : 19/47.

22- أنظر مثلاً : **سفر التكوين** : 48/13-18.

23- راجع :

Isaac Hasson, « Left Hand and Right Hand », in : *Encyclopaedia of the Qur'ān*, éd. Brill, Leiden, 2003, vol. III, p. 179.

24- أنظر :

R. Hertz, « La prééminence de la main droite… », op. cit., p. 111.

25- القرطبيّ : **الجامع لأحكام القرآن**، الطبعة الخامسة، بيروت : دار الكتب العلميّة، 1996، ج. XV، ص. 64.

26- أنظر :

Isaac Hasson : « Left Hand … », in : *Encyclopaedia of the Qur'ān*, op. cit., vol. III, p. 177.

27- **سنن ابن ماجة**، الطبعة الثانية، بيروت : دار الكتب العلميّة، 2004، ص. 555. (كتاب الأشربة، حديث رقم : 3425). والملاحظ أنّ الرسول قدّم قدَحا، بعد أن شرب منه، إلى أشياخ كانوا جالسين عن يساره ولكن بعد أن استأذن من غلام جالس عن يمينه. أنظر :

البخاري، **الجامع الصحيح**، تحقيق : محمّد فؤاد عبد الباقي وآخرين، بيروت : دار إحياء التراث العربيّ، (د. ت)، ج. II، ص. 162 (رقم : 2351).

28- البخاري، **الجامع الصحيح**، م.م.، ج. I، ص. 150 (رقم : 408 و409).

29- المصدر نفسه، ج. I، ص. 151 (رقم : 416).

30- أنظر: مسلم، **الجامع الصحيح**، الطبعة الأولى، بيروت : دار صادر، 2004، ج. I، ص. 249 (حديث رقم : 1653).

31- **مسند ابن حنبل**، مسند بني هاشم، رقم : 3272، ضمن « **كتاب الحديث التسعة** » (قرص مضغوط).

32- قال ابن حجر العسقلانيّ عن التيمّن : « هو لفظ مشترك بين الابتداء باليمين وتعاطي الشيء باليمين والتبرّك وقصد اليمين ». **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، الطبعة الرابعة، بيروت : دار إحياء التراث

الاعتبارات الدينيّة تُحجب باستمرار كلّ ما هو ثقافيّ في القيم والأفعال والتمثّلات، وبذلك تُضفي على الرموز التي تتنجها الأجيال المتعاقبة دلالات مشدودة إلى المفارق والمتعالي والمطلق.

الخاتمة

لقد سعينا في هذه الدراسة إلى تعقّب أهمّ رموز اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ، وأحوجنا ذلك إلى احتراق مجالات عديدة مكوّنة للفكر الإسلاميّ ومعبّرة عن ذهنيّة ممثليه، واستدعى منّا هذا الاختيار النظر في أمثلة عديدة تنهض فيها اليد اليمنى بأدوار ووظائف في مجالات العبادات والمعاملات والكرامات النبويّة والمنامات والأخرويّات. ونقدّر أنّ عملنا التأويليّ في هذا الباب قادنا إلى استنتاجات جامعة نوجزها في النقاط التالية :

- إنّ رمزيّة اليد اليمنى لا تتقيّد، في الغالب، بهذا العضو فقط[172]، وإنّما تتعدّاه لتُمثّل الجسد برمّته، ومن ثمّ تؤدّي اليد اليمنى دورَي **الاجتواء والنيابة**، إذ تحتوي اليدُ الجسدَ باعتبارها جزءاً منه، وكأنّها جمع بصيغة المفرد من ناحية، وهي تنوب عن الجسد بما يمكن أن يفرزه من دلالات رمزيّة ضمن ثقافة معيّنة من ناحية أخرى.

- إنّ لرموز اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ خاصّتَيْن بارزتَيْن: إحداهما ارتباط عدد من الرموز بالمجال الثقافي الذي نبتت فيه، وبذلك بدَت لنا هذه الرموز منسجمة مع القيم الإسلاميّة التي تضمّنتها منظومات الأخلاق والاجتماع والمصير من قبيل قطع اليد واعتبار اليد دالّة على الصلوات الخمس ؛ أمّا الخاصّيّة الثانية فهي الاتّفاق بين عدد من رموز اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ مع الرمزيّة « العالميّة » لليد اليمنى في عديد الديانات البدائيّة، أو المتطوّرة من ناحية ومختلف الثقافات الإنسانيّة، القديمة والحديثة، من ناحية أخرى من نحو استعمال اليد اليمنى في الأكل والقسَم والمصافحة. وبناء على ذلك يمكن القول إنّ رمزيّة اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ أسّست لعلاقتين مهمّتين : **علاقة استمرار وتواصل** بين تلك الرمزيّة ورمزيّة اليد اليمنى في المتخيّل الإنسانيّ عامّة من جهة، وعلاقة **تجاوز وإبداع** رموز خاصّة بالثقافة الإسلاميّة في مكوّناتها ومرجعيّاتها المعرفيّة وأسسها الفكريّة من جهة أخرى.

- مهما بدت لنا رموز اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ على قدر لا يستهان به من الثراء والتنوّع، فإنّها تبقى مع ذلك رموزاً معبّرة عن إنتاج ثقافيّ بالمعنى الفلسفيّ لمفهوم الثقافة ؛ بعبارة أخرى تترجم هذه الرموز عن **ظاهرة ثقافيّة لا علاقة لها بالطبيعة**[173]. فما يبدو في وجوه استخدام اليد اليمنى في الحياة الاجتماعيّة وفي التصوّرات الدينيّة السائدة من سلوك أو تصرّف أو ممارسة طقوسيّة قد يحمل على التوهّم أنّه حاصل بضرورة الطبيعة وحكم العادة. وممّا يعزّز هذا الوهم في النفوس ويرسّخه في العقول والضمائر أنّ الاعتبارات الدينيّة تُحجب باستمرار كلّ ما هو ثقافيّ في القيم والأفعال والتمثّلات، وبذلك تُضفي على الرموز التي تنتجها الأجيال المتعاقبة دلالات مشدودة إلى المفارق والمتعالي والمطلق.

والحاصل ممّا سبق أنّ تفرّق اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ هو عند الفحص تفرّق ثقافي بدءاً ومنتهًى. وهذه « **الحقيقة الأنتروبولوجيّة** » تتجاوز ذلك المتخيّل لتشمل المتخيّل الإنساني عامّة، إذ أكّدت عدّة دراسات أنثوغرافيّة ميدانيّة أنّ لليد اليسرى في مجتمعات إفريقيّة « بدائيّة » رمزيّة غنيّة تفوق بكثير ما يمكن أن يعلق باليد اليمنى من رموز، وذلك بحكم المهامّ العديدة التي أسندها هذه المجتمعات إلى اليد اليسرى[174].

إنّ ما عرضنا له في هذه الدراسة من قضايا قاربناها تحليلاً وتأويلاً لا يعدو أن يكون مدخلاً إلى تدبّر رمزيّة اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ في مجالات عرّجنا على بعضها وقصّرَت همّتنا عن تناول بعضها الآخر. ورغم ذلك فنحن من عملنا فائدة لا تقدّر بثمن، إذ قام لدينا برهان – من خلال الأنموذج المعتمد في هذه الدراسة – على أهمّية غرض من أغراض الفكر الإسلاميّ وهو « **المتخيّل الديني والجسد** ». ونقدّر أنّ التصدّي لمختلف إشكاليّات هذا الغرض يجوح إلى إنجاز بحوث معمّقة تعتمد، من بين ما تعتمد عليه، على إسهامات الأنتروبولوجيا المعاصرة منهجاً ومعرفة.■

	إحياء الشاة	فعل الانبعاث (إخراج الحيّ من الميّت)
	وضع اليد على مكان الوجع من الجسد أو رفع اليد في وجه خطر أو عدوّ	الدواء الدافع للعلّة أو ردّ الخطر عن الجسد
المنامات	اليد اليمنى برُمّتها	الرَجُل (الذكورة والقوّة والفاعليّة)
	أصابع اليد اليمنى	القيام بركن من أركان الإسلام (الصّلوات الخمس)
الأخرويّات	وضع الكتاب في اليد اليمنى	البشارة بدخول الجنّة

من الواضح أنّ الرموز الواردة في هذا الجدول على قدر من الشمول والتنوّع، فهي تغطّي حياة المسلم في كيفيّة تعبّده وقيامه بالطقوس، وتمتّ بصلة إلى القيم الاجتماعيّة والأخلاقيّة التي يدين بها، وتكشف عن تمثّله للكرامات النبويّة وعن تعبيره للرؤى والأحلام وعن تصوّره للمصير في اليوم الآخر.

وبالإمكان سوق عيّنات من العلاقات الممكنة بين المجالات المذكورة أعلاه اعتباراً للرموز المستفادة من اليد اليمنى :

• **العلاقة بين العبادات والأخرويّات :** ويلخّصها قول الإمام الغزالي متحدّثاً عن كيفيّة الوضوء : « ...ويَبدَأ باليمنى ويقول : اللهمّ أعطني كتابي بيَميني، وحاسبني حسابا يسيرا. ويقول عند غسل الشمال : اللهمّ إنّي أعوذ بك أن تعطيني كتابي بشمالي أو من وراء ظهري »[167]. فما يقوله المسلم من كلام حين يغسل يده اليمنى في الوضوء يتطابق مع الأمل في أن يُعطى كتابه بيَمينه في اليوم الآخر حتّى يكون من أهل الجنّة.

• **العلاقة بين العبادات والمنامات :** وتُدرك عبر عمليّة تأويليّة لفعل قام به الرسول في غسله من الجنابة، وهو أنّه كَانَ « يُدخل يدَه اليمنى في الإناء فيصبّ بها على فرجه... »[168]. ولمّا كانت اليد اليمنى في الأحلام دالّة على الرَجُل المقترن بالذكورة، ولما كان الإناء أو ما يقوم مقامه في التصوّر الإسلاميّ معبّراً في عالم الأحلام عن المرأة[169]، فإنّ المعنى الرمزيّ من إدخال الرسول يده اليمنى في الإناء هو إيلاج الذكر في الأنثى، ومن ثمّ فإنّ استعمال اليد اليمنى في الوضوء أو الغسل في مثل هذه الحالة يتّفق تمام الاتّفاق مع الفعل الذي أتاه الرسول أو المتأسّون بفعْله من المسلمين.

• **العلاقة بين المعاملات والأخرويّات :**

لقد مَرّ بنا أنّ اليد اليمنى للسارق، حينما تُقطع، تُعلّق بعُنُقه، وبحث القدامى عن مبرّر لهذا السلوك تمثّل في مجرّد الاقتداء بما أمر به الرسول في هذا الغرض على نحو ما ذكرنا سلفاً ؛ ورغم ذلك فإنّ هذا السلوك المتّبع في الحياة الدنيا يكافئُهُ السلوك ذاته في اليوم الآخر، من ذلك أنّ الله لا يُعطي كتاب العبد من وراء ظهره إلاّ إذا « جعل يده اليمنى إلى عنقه وجعل الشمال من يده وراء ظهره. فيتناول كتابه بشماله منَ وراء ظهره... »[170].

• **العلاقة بين الأخرويّات والمنامات :**

لمّا كان الاعتقاد سائداً بيْن المسلمين من أنّ العبد الذي يُعْطَى كتاب أعماله بيَده اليمنى في اليوم الآخر تَثْبُتُ عنده البشارة بدخول الجنّة، فإنّ أهل التعبير والرؤيا ساروا في الاتّجاه نفسه حينما فسّروا في كتب الأحلام دلالة الكتاب الموصول باليد اليمنى ؛ وآية ذلك أنّ « الكتاب في المنام قوّة. فمن رأى بيَده كتاباً نال قوّة [...] وإن رأى كتاباً بيَمينه، وكان بينه وبين رجل مخاصمة أو شكّ، فإنّه يأتيه البيان، وإن كان في عذاب فتأتيه النجاة، وإن كان معسراً مهموماً فإنّه يتيسّر أمره [...] والكتاب باليمين سَنّة مخصبة... »[171].

إنّ هذه النماذج من العلاقات بين المجالات التي تجلّت فيها رموز اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ تُظهر حدًّا أدنى من الاشتراك بينها في الدلالات الرمزيّة المستنتجة منها. ومن شأن هذا الاشتراك أن يُظهر المنظومة الدينيّة الرمزيّة في الفضاء الإسلاميّ منسجمة العناصر ومؤتلفة المكوّنات ليس بينها تنافر أو نشاز، وكأنّ هذه العلاقات تتناوب فيما بينها من جهة ما ترشح به من دلالات وتؤدّيه من وظائف وتنطوي عليه من رموز.

إنّ الجامع المشترك في عدد من الآيات القرآنية هو أنّ اليد اليمنى في يوم القيامة حاملة لكتاب أو مقرونة بنور، وفي كلتا الحالتيْن يدلّ هذا الدلالة على قيمة إيجابية مدارها على الفوز العظيم والعيشة الراضية والحساب اليسير والسرور.

طالب[156]. وغير خاف أنّ هذه المقابلة بين عُمَر وعليّ تختزل مختلف العلوم الإسلاميّة من تفسير وحديث وعلوم قرآن وغيرها. ويَبقى إمكان تعيين شخص آخر يُعتبر عند العلماء المسلمين أوّل مَنْ يمسك كتابه بيده اليمنى في اليوم الآخر قائماً[157].

ويرى بعض المفسّرين أنّ الكتاب المشار إليه آنفاً يتضمّن سيّئ الإعمال وحسنَها. ولكن يكفي في التصوّر الإسلاميّ أن يكون ذلك الكتاب مُمسَكاً باليد اليمنى حتّى تُغفر للعبد ذنوبه ويُجازى على حسناته[158]. ومن ثمّ يمكن القول أخيراً إنّ اليد اليمنى في الأخرويّات **ترمز إلى البشارة بدخول الجنّة**، وذلك حين يُبعث العبد على هيأة يكون لها فيها يمين وشمال[159]. ونقدّر أنّ العلاقة بين اليد اليمنى وهذه البشارة منسجمة مع المفاضلة التي أجراها القدامى بين اليمين والشمال من الإنسان. فقد ثبت عندهم « أنّه تعالى أودَعَ في الجانب الأيمن من الإنسان قوّة ليست في الجانب الأيسر لو اجتمع أهل العلم على أن يذكروا له مرجّحا غير قدرة الله وإرادته لا يقدرون عليه »[160]. ومن غير المستبعد في رأينا أنّ الأمل في أن يُعطَى المسلم كتابَ أعماله بيده اليمنى يجد تعبيرَه الرمزيّ في طقس الموت[161]، وهو طقس من طقوس العبور، إذ أنّ هذا الأمل يُهيّأ لتحقّقه في الآخرة بأعمال متتالية تُقدّم فيها اليد اليمنى في :

- **غسل الميّت** : من ذلك قول الرسول لمَنْ تَوَلّيْنَ غسل زينب كُبْرَى بناته وقد وافتها المنيّة : « ابدَأْنَ بمَيَامينها ومواضع الوضوء منها »[162].
- **حمل الميّت على النعش** : فممّا نُسبَ إلى عليّ بن أبي طالب قوله : « تُحْمَل اليدُ اليمنى من الميّت، ثم الرجل اليُمْنَى، ثم اليد اليسرى، ثم الرجل اليسرى. ثم لا عليك أن لا تفعل ذلك إلاّ مرّة واحدة... »[163].
- **الدفن**[164] : إنّ من معاني التيمّن الموتَ « يقال : تَيَمَّنَ فلان تيمّنا إذا مات. والأصل فيه أنّه يُوَسَّدُ يَمينَه، إذا مات، في قبره »[165]. ويبدو أنّ القيام بهذا العمل يعكس تصوّرا شائعا لدى المسلمين يوجزه قول الرسول : « إنّ القبرَ أوّل منازل الآخرة، فإن نجا منه أحدٌ فما بَعْدَه أيسر منه، وإن لم يَنْجُ منه فما بَعْدَه أشدّ منه »[166].

يحسن بنا – بعد استيفاء البحث في أهمّ المجالات التي اتّصل فيها الكلام على اليد اليمنى بدلالات رمزيّة – الانكباب على ما يمكن أن يقوم بينها من علاقات تقاطع أو تكامل أو تطابق على نحو يسمح لنا بالتعرّف إلى خصائص مميّزة للمتخيّل الإسلاميّ اعتبارا للموضوع الذي قامت عليه هذه الدراسة. ولعلّنا نحتاج، قبل ذلك، إلى جمع مختلف رموز اليد اليمنى في جدول واحد عسانا نقرأها قراءة عموديّة بعد أن قرأناها آنفاً قراءة أفقيّة، استقلّ فيها كلّ مجال بمادّته وبمقدّماته المعرفيّة وبمَا عُقِدَ عليها من مطالب ورهانات.

المجالات	الأمثلة	رموز اليد اليمنى
العبادات	الطهارة (الوضوء، الاغتسال، الاستنجاء)	تطهير الجسد من الخطيئة (بواسطة الماء أو الحجر أو هما معا)
المعاملات	الأكل والشرب	نقيض الشيطان
	البيعة / القسم	احتواء الجسد وتمثيله
	قطع اليد اليمنى	تخليص الجسد من العضو الآثم وتطهيره من الخطيئة (بواسطة القطع)
الكرامات (النبويّة)	نبع الماء من أصابع اليد	تحقّق إرادة الله في مجتمع الدعوة
	تكثير الطعام	المعجزة المضارعة لمعجزات الأنبياء السابقين

كان مقام الفريق الأوّل منهما الجنّة وما يقترن بها من نعيم[147]، فإن مآل الفريق الثاني الجحيم وما يرتبط به من ألوان العذاب والعقاب[148]. وأجرى القرآن الكريم عبارتين أخريين في إبراز هذا التمييز بين الفريقيْن هما ﴿أصحاب الميمنة﴾ (الواقعة 8/56) و﴿أصحاب المشأمة﴾[149] (الواقعة 9/56). وقد جمع القرطبي[150] مختلف تأويلات المفسّرين لـ« أصحاب الميمنة » منها أنّ المقصود بهم « الذين أُخذُوا من شقّ آدم الأيمن يومئذ » أو هُم « مَنْ أُوتِيَ كتابَه بيمينه » أو إنّهم « أهل الحسنات ».

ويقدّم الرازي (ت 606 هـ./1209 م) ثلاثة تأويلات ممكنة تعلل استعمال عبارة « أهل الميمنة »، فهؤلاء سمّوا بهذا الاسم « إمّا لكونهم من جُملة مَنْ كتبتهم بأيمانهم، وإمّا لكون أيمانهم تستنير بنور من الله تعالى [...]، وإمّا لكون اليمين يراد به الدليل على الخير. والعرب تتفاءل بالسانح، وهو الذي يقصد جانب اليمين من الطيور والوحوش عند الزجر »[151].

والذي يعنينا في هذا المقام من وجوه التأويل الممكنة الواردة في كتب التفسير القرآني تأويل بعيْنه مداره على أنّ أصحاب الميمنة هم الذين يُحملونَ كتبتهم في اليوم الآخر بأيديهم اليمنى ؛ ولعلّ الالتفات إلى هذا التأويل بالذات قادنا إلى تفحّص الآيات التي فيها ذكرٌ صريح لليد اليمنى للعبد في سياق الكلام عنَ اليوم الآخر، وهذا ما نجلوه النماذج التالية :

• ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (الإسراء 17/71)

• ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (الحديد 12/57)

• ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (التحريم 8/66)

• ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيَهْ * إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ * قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾ (الحاقّة 69/19-23)

• ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَيَنقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾ (الانشقاق 84/7-9).

إنّ الجامع المشترك بين هذه الآيات هو أنّ اليد اليمنى في يوم القيامة حاملة لكتاب أو مقترنة بنور، وفي كلتا الحالتيْن يدُلّ هذا التلازم على قيمة إيجابيّة مدارها على « الفوز العظيم » و« العيشة الراضية » و« الحساب اليسير » و« السرور » ؛ ومن ثمّ فإنّ رمزيّة اليد اليمنى في الآخرة لا تدرك إلا إذا قامت علاقة بين اليد من جهة و« الكتاب » أو « النور » من جهة أخرى، إذ يمكن للمؤمن بوجودها أن يدخل الجنّة وأن يتنعّم بثمّتعها وملذّاتها. ولنا أن نسأل هنا عن تعامل المفسّرينَ المسلمين مع هذه الآيات بيانا وتأويلا.

لننظر مثلاً في تأويلات بعض المفسّرين للآية 19 من سورة الحاقّة 69، فقد قدّر الطبريّ أنّ الكتاب الذي يُعطى للمرء يوم القيامة هو كتاب أعماله التي أتاها في الدنيا[152]، وحينما يوضع هذا الكتاب في يده اليمنى يكون ذلك علامة على « أنّه من الناجين ومن الفائزين بالنعيم »[153]. بعبارة أخرى يكون كتاب الأعمال بمثابة الجواز الذي ينبغي على العبد أن يستظهر به في يده اليمنى حتّى ينال ذلك « الفوز العظيم ». وهنا أُسْند إلى الرسول الحديث التالي : « لا يدخل الجنّة أحدُهُمْ إلاّ بجواز بسم الله الرحمان الرحيم. هذا كتاب من الله لفلان بن فلان، أدخلوه جنّة عالية، قطوفها دانية »[154].

وقد سار عدد من المفسّرين شوطاً آخر في التأويل تم بمقتضاه تعيين الشخص الأوّل الذي يُعطى كتابه بيده اليمنى في الآخرة. ونَجم بينهم اختلاف في هذا الباب مَرَدّه بوضوح إلى تباين انتماءاتهم المذهبيّة ؛ ففي التفاسير السنّيّة – وحسب رواية ابن عبّاس- أنّ « أوّل مَنْ يُعطى كتابه بيَمينه من هذه الأمّة عمر بن الخطاب، وله شعاعٌ كشعاع الشمس »[155]، أمّا في التفاسير الشيعيّة، فإنّ أوّل مَنْ يأخذ كتابه بيَده اليمنى هو دون شكّ عليّ بن أبي

في التفاسير السنّيّة أوّل مَنْ يُعطى كتابه بيَمينه عمر بن الخطّاب، وفي التفاسير الشيعيّة أوّل مَنْ يأخذ كتابه بيَده اليمنى عليّ بن أبي طالب. هذه المقابلة بين عُمَر وعليّ تخترق مختلف العلوم الإسلاميّة من تفسير وحديث وعلوم قرآن وغيرها.

يظهر أنّ دلالة أصابع اليد اليمنى على الصلاة بعكس وجهاً من وجوه التعالق بينهما، إذ لا صلاة بدون وضوء أو تيمّم تُستخدم فيه اليد اليمنى، بما يتطهّر الجسد من خطاياه وآثامه.

الطارئة على اليد اليمنى من ناحية، والدلالات والتأويلات المناسبة لها من ناحية أخرى، تتجلّى في شكلَيْن أساسيَّيْن : أحدهما علاقة مبرَّرة بين الطرفَيْن تبريراً ضمنيًّا لا يُحتاج فيه إلى تأويل من قبيل طول يد التاجر أو يد الإمام، لأنّ في الطول تعبيراً عن القدرة والاستطاعة والتوفيق، ومن ثمّ دَلّ هذا العارض على الربح والقوّة وطول العُمر ؛ أمّا الشكل الآخر فإنّه يستدعي تأويلاً لتبيّن العلاقة بين الطرفَيْن المذكورَيْن، إذ ليس من الهيّن مثلاً فهم وجه الارتباط بين صغر كفّ اليد اليمنى والمصير إلى الحِبن والضعف، فَهذا الارتباط يبدو في الظاهر منعدماً تماماً. ولكن مِتى عرفنا بأنّ المتخيّل الإنسانيّ منذ القديم قد جعل من رفع الكفّ – وهي مبسوطة – في وجه عدوّ أو خطر محدق تعبيراً رمزيًّا عن ردّ العدوّ أو درء الخطر، أدركنا أنّ صغر حجم الكفّ يشير إلى وهن في صاحبه يعجز بسببه عن أن يكون شجاعاً وذا بأس.

ومهما يكن من أمر، فإنّ العوارض والتغيّرات الداخلة على اليد اليمنى في الأحلام تُثبّت الدلالة المحوريّة التي علّقها بها القدامى، وهي دلالة تتألّف من جملة من المعاني المتعاضدة من قبيل الذكورة والفاعليّة والقوّة.

أمّا إذا نظرنا في بعض أجزاء اليد اليمنى، فإنّنا نلفي، ها هنا، معانيَ رمزيّة جديرة بالدراسة والتدبّر، من ذلك أنّ « أصابع اليد اليمنى هي الصلوات الخمس. فالإبهام صلاة الفجر والسبّابة صلاة الظهر والوسطى صلاة العصر والبنصر صلاة المغرب والخنصر صلاة العتمة. وقصرُها يدُلّ على التقصير والكسل فيها، وطولها يدُلّ على محافظته [= الحالم] على الصلوات، وسقوط واحدة منها يدُلّ على ترْك الصلاة »[137] ؛ وغير خاف أنّ الصلة بين الأصابع والصلوات مبنيّة على مبدأ المطابقة في العدد بينهما، ولعلّه يصعب الفوز بتعليل في شأن ارتباط صلاة الفجر بالإبهام، وكان يمكن أن ترتبط بالخنصر تحديداً. ألا يكون ذلك بسبب الانتقال بين الأصابع من اليمين إلى الشمال في ضوء اقتران الشرق باليمين والغرب بالشمال، وهو ما ينسجم مع أمرَيْن : أوّلهما حركة الشمس في الكون وانتقالها في عين الناظر من الشرق إلى الغرب، وثانيهما التعاقب الزمنيّ للصلوات من الفجر إلى العتمة ؟

يظهر أنّ دلالة أصابع اليد اليمنى على ركن من أركان الإسلام، وهو الصلاة، يعكس وجها من وجوه التعالق بينهما[138]، إذ لا صلاة بدون وضوء أو تيمّم تُستخدم فيه اليد اليمنى، بما يتطهّر الجسد من خطاياه وآثامه.

ويمكن أن نلمّ بأصابع اليد اليمنى في الأحلام صور من التحوّل والتبدّل جمعها ابن سيرين في قوله: « مَنْ رأى أحد الأصابع موضع الآخر فإنّه يصلّي تلك الصلاة في وقت الأخرى. فإن رأى كأنّه عضّ بَنان إنسان دَلّ على سوء أدب المعضوض ومبالغة العاضّ في تأديبه. فإن رأى كأنّه يخرج من إبهامه اللبن ومن سبّابته الدم، وهو يشرب منهما، يباشر أمّ امرأته أو أختها »[139]. إنّنا إزاء تأويل غنيّ بالرموز ومعبّر عن لاوعي الجماعة المسلمة وما استقرّ فيه من صور وتمثلات ؛ وتكفي الإشارة مثلاً إلى أنّ خروج اللبن من إبهام اليد اليمنى يتّفق مع ما وقع للنبيّ موسى حينما وُضع في تابوت وأُلقي به في اليمّ، إذ كان يمصّ اللبن من إبهامه، وكذا الأمر مع الرسول حينما وضعته أمّه[140]. ولكن ما يعنينا هنا أنّ شرب اللبن من الإبهام والدم من السبّابة يدُلّ على مباشرة أمّ الزوجة أو أختها، ممّا يعكس حرقا لعلاقة جنسيّة محظورة دينيًّا[141] تندرج في باب المحارم في النكاح من جهة الصهر تحديدا[142]، ومن المرجّح في رأينا أنّ التعبير الرمزي عن ذاك الحرق وجد شكله المجازيّ في الجمع بين عنصرَيْن لا يجتمعان في المتخيّل الإسلاميّ : اللبن والدم[143]. ومن ثمّ ساد الاعتقاد أنّ « اللبن في المنام فطرة الإسلام وهو مال حلال »[144]. وبالمقابل « يدُلّ دم الإنسان عن شيطانه الذي يجري منه مجرى الدم، وهو في بيته كالعدوّ... »[145]. إنّنا إزاء مقابلة رمزيّة بين فطرة الإسلام وفتنة الشيطان، والجمع بينهما في الحلم تَعدٍّ على ما حرّم الله من نكاح المحارم.

5. في الأُخرويّات

تضمّنت بعض آيات المصحف إشارات إلى اليد اليمنى وما يتعلّق بها من أعمال في الآخرة. وهذا ما دفعنا إلى تتبّع رمزيّة اليد اليمنى في الأُخرويّات[146]. فقد ميّز القرآن الكريم بين ﴿**أَصْحَابُ الْيَمِينِ**﴾ (الواقعة 27/56) و﴿**أصحاب الشمال**﴾ (الواقعة 41/56). وإذا

ثقافيّ آخر تأثّرت به وتفاعلت معه تفاعلاً قدّرت أنّه ينسجم مع مرتكزات تفكيرها وتمثّلاتها، ففي الفضاء اليوناني القديم تدُلّ اليد اليمنى في الأحلام وبالرجوع إلى قول « أرطاميدوس الأفسيسيّ » (Artémidore d'Ephèse) (القرن الثاني للميلاد) « على ابن أو أب أو صديق أو غيره ممّن قد اعتدنا معاشرته ونقول إنّه لصاحب الرؤيا بمنـــزلة اليد اليمنى »[133].

وبناء على ما تقدّم تتمثّل قيمة اليد اليمنى – في ظلّ التلازم بينها وبين العنصر المذكّر – في التشريع للعلاقة المراتبيّة بين الرجل والمرأة، والتي بمقتضاها يمثّل الرجل الجانب الفاعل في مجتمع يمجّد قيم الذّكورة ويعمل دوماً على إنتاجها ويبرّر، من بين ما يبرّر، مبدأ قوامة الرجل على المرأة[134].

واللافت للانتباه أنّ عوارض وأحوالاً وتغيّرات عديدة يمكن أن تطرأ على اليد اليمنى في عالَم الأحلام. وقد انصرف العلماء المسلمون إلى تأويلها التأويل الموافق لتمثّلاتهم وللعقائد السائدة في عصورهم، وبالإمكان التعرّف على محاولاتهم التأويليّة في هذا الغرض[135] انطلاقاً من الجدول التالي[136] :

العوارض والتغيّرات	الدلالات والتأويلات
طول يد التاجر / السوقيّ	الربح / الحذق
طول يدَيْ الإمام	الدلالة « على قوّة أعوانه وزيادة عمره »
فقدان اليد	فَقْد بعض الأقارب بغياب أو موت
اقتران اليد عند إخراجها من تحت الإبط بالنور	نيل العلم أو الربح في التجارة
اقتران اليد عند إخراجها من تحت الإبط بالنار	نيل القوّة والغلبة والعزّ في شأنه
اقتران اليد عند إخراجها من تحت الإبط بالماء	تحصيل المال
نطق اليد اليمنى بكلام حسن	تحسّن المعيشة
استحالة اليد اليمنى ذهباً	موت الشريك أو فقدان المرأة
اليد اليمنى « مخضوبة خضاباً وَحِشاً »	قَتْل الحالِم لرَجُل من الرجال
شلل اليد اليمنى	الموت أو ارتكاب ذنب عظيم
اليد اليمنى مقطوعة	القَسَم بيَمين فاجرة أو ارتكاب سرقة أو ترك صلاة
انبساط كفّ اليد أو انقباضها	سعة الدنيا أو ضيقها
الشَعر النابت على كفّ اليد	الدَيْن والحزن
الكفّ الصغير	المصير إلى الجُبن والضعف.

لنا على هذه العيّنات جملة من الملاحظات والاستنتاجات وهي :

- **أوّلاً** : إنّ التغيّر الذي يصيب شكل اليد اليمنى سواء بالزيادة فيها (الطول تحديدا) أو باقترانها بعنصر من العناصر الحسيّة والمرئيّة (النور، الماء، النار) يجعل هذا الضرب من الأحلام يرشح بدلالات إيجابيّة في حياة الحالِم مثل الإشارة إلى الربح ونيل العلم وتحصيل المال ؛
- **ثانياً** : حينما يرتبط الكلام على اليد اليمنى بفقدانها أو استحالتها أو تشوّهها، فإنّ الدلالات أو التأويلات الموافقة لهذه العوارض والتغيّرات ناطقة بمعان مُغرقة في السلبيّة من نحو هلاك بعض الأقارب أو ارتكاب جناية القتل أو حتّى موت الحالِم نفسه ؛
- **وثالثاً** : إنّ العلاقة بين العوارض والتغيّرات

دلّت اليمنى على الجانب المذكّر من جهة علاقات الحالم الاجتماعيّة، بينما عبّرت اليسرى عن الجانب المؤنّث من العلاقات نفسها، ويبدو هذا التصنيف منسجماً مع المعاني الرمزيّة لليمين والشمال في المتخيّل الإسلاميّ.

سقما »[116]. ويورد ابن حجر العسقلانيّ (ت 852 هـ./1449 م) في شرحه هذا الحديث قول ابن جرير الطبريّ (ت 310 هـ./922 م) ومفاده أنّ المسح على الوجع باليد اليمنى « هو على طريق التفاؤل لزوال ذلك الوجع »[117].

ويُفهم من بعض الأحاديث أنّ طريقة الرسول في مداواة الوجع الذي يلمّ بالجسد مقدور عليها من العباد، من ذلك أنّ عثمان بن أبي العاص الثقفيّ (ت 51 هـ./671 م) شكا إلى رسول الله ﷺ وجعا، يَجده في جسده منذ أسلمَ. فقال له رسول الله ﷺ : « **ضع يدك [اليمنى] على الذي تألّمَ من جسدك**، وقُل : باسم الله ثلاثا، وقُل سبعَ مرّات : أعوذ بالله وقدرته من شرّ ما أجد وأُحَاذر »[118].

وممّا رُوي في هذا الغرض « أنّ عين قتادة بن النعمان أُصيبت فسالت على خدّه، **فردّها رسول الله ﷺ بيَده [اليمنى]**، فكانت أصحّ عينيْه وأحسنهما »[119].

والمشهود بالعيان أنّ وظيفة اليد اليمنى، استناداً إلى هذه الأخبار، وظيفة علاجيّة تتحقّق بمجرّد وضع اليد على موضع الوجع من الجسد[120]، مع ما يمكن أن يصحب ذلك من تعوّذ[121]، وذلك بقطع النظر عن شكل هذا الوجع، سواء كان باطنيّا أم ظاهرا للعيان ؛ وربّما تولّدت من هذه الوظيفة العلاجيّة التي تؤمّنها اليد اليمنى وظيفة وقائيّة وجدت تعبيرها الرمزيّ فيما يسمّى بـ» يد فاطمة «، وهي عبارة عن شكل كفّ يد، وظيفتها إيجاد القدرة على السيطرة على الطبيعة وإحلال النظام داخل الفوضى[122]، فضلا عن حماية المرء من كلّ خطر يمكن أن يحدق به[123] أو من عين تصيبه (في هذه الحالة ترسم عين على بطن كفّ اليد).

4. في المنامات

« L'interprétation traditionnelle des rêves, on le constate, est bel et bien vivante. Elle le restera sans doute longtemps : qu'y a-t-il de plus fort subjectivement, de plus durable, de plus réel en chaque société que ses rêves ? »

Pierre Lory : ***Le rêve et ses interprétations en Islam***, p. 262.

قد يتبادر إلى الذهن أنّ الكلام عن رمزيّة اليد اليمنى في الأحلام من الأعمال التي لا تستدعي من الدارس جهداً في البحث والتأويل، وعلّة ذلك أنّ الدلالات الرمزيّة للأحلام وللرؤى عامّة توصّل إليها أهل التعبير وأرباب تفسير الأحلام، وتشهد عليها مصنّفاتهم في هذا الباب ؛ غير أنّ الناظر في رمزيّة اليد اليمنى مدعوّ، في تقديرنا، إلى أن يتبيّن مقاصدها الضمنيّة والصريحة حتّى تتسنّى له الإحاطة بخصائص مميّزة للذهنيّة الإسلاميّة وللاوعي الجماعة وهي تؤوّل الأحلام، ومن ثمّ يمكن التعرّف إلى مكوّن أساسيّ من مكوّنات الثقافة الإسلاميّة[124].

وغنيّ عن البيان أنّ الأحلام في التصوّر الإسلاميّ تُنبئ بأفعال وأقوال وأحوال سوف تحدث في مستقبل الزمان[125]، ويُعتقد أيضاً أنّ ما يعرض للمرء من أحداث وصور في أحلامه يتحقّق بمجرّد تعبيرها أو تأويلها[126]. ولذلك يُحتفظ بتأويل أوّل « عابر » يعترض سبيل الحالم بعد الإفاقة من حُلمه لأنّ ذلك التأويل، حسب المتخيّل الإسلاميّ، هو الصحيح[127].

إنّ الدلالة الأساسيّة لليد اليمنى – وكذلك اليسرى – في الأحلام وفي الفضاء الثقافي الإسلاميّ عبّر عنها محمّد بن سيرين (ت 110 هـ./728 م) بالقول : « اليمنى تدلّ على الأقرباء من الرجال، واليسرى تدلّ على النساء منهم »[128]. ويفصّل عبد الغنيّ النابلسي (ت 1143 هـ./1730 م) القول في هذا التأويل على النحو التالي : « اليد اليمنى تدلّ على ابن أو أب أو صديق، أو مَن يحلّ عندك محلّ اليمين، واليد اليسرى تدلّ على المرأة والأمّ والأخت والبنت والجارية »[129].

لقد كرّس هذا التأويل خاصّيّة التناظر بين اليد اليمنى واليد اليسرى. وتقتضي ذلك دلّت اليمنى على **الجانب المذكّر** من جهة علاقات الحالم الاجتماعيّة (علاقة قرابة أو صداقة)، بينما عبّرت اليسرى عن **الجانب المؤنّث** من العلاقات نفسها، ويبدو هذا التصنيف منسجماً مع المعاني الرمزيّة لليمين والشمال في المتخيّل الإسلاميّ[130]. ولمّا كانت اليد اليمنى ناطقة بمعاني القوّة والشدّة واليأس داخل هذا المتخيّل[131]، فإنّها ارتبطت بالعضو المذكّر الجامع لتلك المعاني، ومن ثمّ يمكن القول إنّ اليد اليمنى تقترن في الأحلام بالرجولة والذكورة[132] وذلك هو رمزها الأساسيّ. ويبدو أنّ هذا التصوّر قد استعارته الثقافة الإسلاميّة من مجال

مأخذاً حينما كانوا باليرموك، فأراد الرسول إطعامهم، ولكنّه لم يجد في بيت أمّ سلمة – مثلما قال العرباض بن سارية (تـ 75 هـ./694 م) أحد هؤلاء الثلاثة « سوى سبع تمرات، فوضعها في صحفة، **ووضع عليهنّ يده [اليمنى] وسمّى الله**، وقال : « كلوا باسم الله » فأكلنا، فأحصيتُ أربعاً وخمسين تمرة أكلتُها : كلّها ونواها في يدي الأخرى، وصاحباي يصنعان ما أصنع، فأكل كل منهما خمسين تمرة، ورفعنا أيدينا فإذا التمرات السبع كما هُنّ... »[110].

هذه إذن عيّنات من روايات يتجلّى فيها دور اليد اليمنى للرسول في تكثير الطعام بطريقة عجيبة غريبة، وبغضّ النظر عن دلالة مثل هذه الروايات في غرض السيرة النبويّة[111]، فإنّ ما يهمّنا منها هو رمزيّة اليد اليمنى في فعل تكثير الطعام في سياق يكون فيه طلب التكثير في عيون الشاهدين المباشرين على هذه الأعمال الخارقة مجرّد أمنية لا سبيل إلى حصولها. ذلك أنّ علاقة اليد اليمنى بالطعام علاقة تلازم وتكامل في آن، إذ أنّ الأكل لا معنى له ما لم تمتدّ إليه يد، وكذا الشأن بالنسبة إلى اليد اليمنى التي تفتقد جانباً من قوّتها وتفوّقها الرمزيّ ما لم تُستعمل في تناول الطعام.

ونقدّر، بناءً على ما سلف قوله، أنّ لليد اليمنى قدرة على تحقيق كرامة حسّيّة يكافئ بها الرسول بعض معجزات مَن سبقه من الأنبياء ويتجاوزها. فمن معجزات عيسى تكثيره الطعام، إذ أطعم خمسة آلاف رجل من خمسة أرغفة وسمكتيْن، ولكن دون أن يستعمل في ذلك يدَه اليمنى ولا اليسرى، فكان إشباع ذاك الجمع الغفير « معجزة إلهيّة » لم يؤدّ فيها جسد عيسى أيّ دور كان[112].

ح. إحياء الشاة

كانت ليد الرسول اليمنى قدرة على إحياء شاة بعد ذبحها وأكل لحمها، وهذا ما يبيّنه الخبر الوارد على لسان كعب بن مالك (تـ 50 هـ./670 م) : « أتى جابر بن عبد الله إلى رسول الله ﷺ، فعرف في وجهه الجوعَ. فذكر أنّه رجع إلى منـزله، فذبح داجناً كانت عندهم وطبخها وثرد فخذها في جفنة وحملها إلى رسول الله ﷺ. فأمره أن يدعو له الأنصار. فأدخلهم عليه أرسالاً. فأكلوا كلّهم، وبقي مثل ما كان. وكان رسول الله ﷺ يأمرهم أن يأكلوا ولا يكسّروا عظماً. ثمّ إنّه جمع العظام في وسط الجفنة، **فوضع عليها يده [اليمنى]**، ثم **تكلّم بكلام** لا أسمعه إلا أنّي أرى شفتيْه تتحرّك، **فإذا بالشاة قد قامت تنفض أذنيها**، فقال : « خُذْ شاتكَ يا جابر، بارك الله لك فيها[...] »[113]. وجليٌّ أنّ وضع اليد اليمنى على عظام الشاة والتفوّه بكلام لا يعلم فحواه إلا الرسول كفيلان ببَعْث الشاة من جديد وكأنّها لم تذبح ولم تؤكلْ[114] ؛ ولعلّنا لا نجانب الصواب لو قلنا إنّ اليد اليمنى، ها هنا، ترمز إلى **فعل إخراج الحيّ من الميّت**.

والحاصل من كلّ ما سبق قوله في رمزيّة اليد اليمنى في باب الكرامات النبويّة[115] أنّ لهذه اليد وظيفتيْن مهمّتيْن : وظيفة تضخيميّة كمّيّة (تكثير الماء والطعام)، ووظيفة إنشاء (بعث الحياة مجدّداً في الشاة). وتشترك الوظيفتان في إيجاد شيء من عنصر موجود (القليل من الماء أو الطعام وبقايا الشاة)، وكأنّ هناك مبدأ ثابتاً في المتخيّل الإسلاميّ، وهو افتقار اليد اليمنى – حتّى وإن كانت يد الرسول نفسها – إلى القدرة على إبداع شيء من عدم. فمثل هذه القدرة يختصّ بها الله وحده حسب التصوّر الإسلاميّ السائد.

إنّ لليد اليمنى إذن فعلاً خارقاً في السوائل (الماء) والجمادات (الطعام) والحيوان (الشاة)، فهذه العناصر الثلاثة مجتمعة تعكس – في بُعدها المجرّد والعامّ – فعلَ الإنسان في الطبيعة عبر اليد اليمنى التي جعلت منها التمثّلات الثقافيّة والدينيّة من أكثر أعضاء الجسد الإنسانيّ غنًى بالرموز والدلالات.

د. إبراء الجسد من الوجع

إذا ما التفتنا إلى صنف آخر من الكرامات المنسوبة إلى الرسول ألفيناه مختصًّا بإظهار دور اليد اليمنى في درء الوجع عن البدن، فقد حدّثت عائشة (تـ 58 هـ./677م) قالت : « كان النبيّ ﷺ يعوّد بعضَهم، **يمسحه بيمينه** : « أذهب الباس ربّ الناس، واشف أنتَ الشافي، لا شفاء إلاّ شفاؤك، شفاء لا يغادرُ

تتمثّل قيمة اليد اليمنى – في ظل التلازم بينها وبين العنصر المذكّر – في التشريع للعلاقة المراتبيّة بين الرجل والمرأة، والتي بمقتضاها يمثّل الرجل الجانب الفاعل في مجتمع يمجّد قيم الذكورة ويبرّر، مبدأ قوامة الرجل على المرأة.

الارتباط بين اليد اليمنى والماء يعكس التوافق السياقيّ بينهما في الدلالات الرمزيّة الإيجابيّة، ففي اليد اليمنى تكمن معاني اليمن والبركة، مثلما يعبّر الماء النابع من الأصابع أو الفائر منها عن رعاية الله لرسوله وصحابته.

الكرامة، ففي عدد من الأخبار إشارة إلى هذا التلازم بين استعمال اليد اليمنى ونطق اللسان بكلام وقع التكتّم عن فحواه. وهذا ما يجلوه مثلاً الخبر الذي ساقه البراء بن عازب (ت 71 هـ./690 م) قائلا : « كنّا مع رسول الله ﷺ في سفر، فأتينا على رَكِيٍّ ذَكِيَّة – يعني قليلة الماء – [...] فنـزل فيها ستّة أنا سادسهم [...] فأُدْلِيَت إلينا دلو [...] ورسول الله ﷺ على شفة الرَّكِيِّ، فجعلنا فيها نصفها أو قراب ثلثيها. فرُفِعَتْ إلى رسول الله ﷺ. فكأنّ أنّي هل أجد شيئاً أجعله في حلقي فما وجدْتُ، فرفعتُ الدلوَ إلى رسول الله ﷺ، **فغمس يدَه [اليمنى] فيها، فقال ما شاء الله أن يقول.** وأُعيدت إلينا الدلو بما فيها [...] فلقد رأيتُ أحدَنا أخرج ثوبَ حشيّة الغرق [...] ثمّ ساحَت، بمعنى جرت كُرا »[104].

وبالمقابل اقترن استخدام اليد اليمنى بقول للرسول نقلت بعض الأخبار نصّه نقلاً تامًّا وصريحًا. وهذا ما يشفّ عنه قول ابن مسعود (ت 32 هـ./652 م) : « كنّا مع رسول الله ﷺ في سفر، فَقَلّ الماء. فقال : « اطلبوا فضْلة من ماء ». فجاءوا بإناء فيه ماء قليل. **فأدخَل يدَه [اليمنى] في الإناء ثمّ قال : « حَيَّ على الطهور المبارك والبركة من الله عزّ وجل »** [...] فلقد رأيت الماء ينبع من أصابع رسول الله ﷺ، ولقد كنّا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل »[105].

ويتحقّق فوران الماء بشكل آخر غير النبع من الأصابع، من ذلك أنّ الرسول – حينما التمس منه جماعة من المسلمين أن يوسّع عليهم بَرَكَهم– « دعا بسبع حصيّات، فعركهنّ بيده [اليمنى]، ودعا فيهنّ ثمّ قال : اذهبوا بهذه الحصيّات، فإذا أتيتم البئر فألقوا واحدة واحدة، واذكروا الله عزّ وجل. قال الصدائيّ : ففعلنا ما قال لنا، فما استطعنا بعد ذلك أن ننظر إلى قعرها، يعني البئر »[106].

إنّ هذه النماذج من الكرامات الحسّيّة ناهضة بوظائف، ومتضمّنة أن لمعَان رمزيّة مهمّة لها أواصر قُرْبى بشخصيّة الرسول وبتمثّل القدامى لسيرته[107]. ولكنّ الذي يعنينا في المقام الأوّل من تلك النماذج هو العلاقة البارزة بين اليد اليمنى ونبع الماء منها، إذ الماء، مثلما هو معروف، يرمز – من بين ما يرمز إليه – إلى الطهارة والحياة، وليس مصادفة أن يكون الماء النابع من أصابع اليد اليمنى مستعملاً في الوضوء (الطهارة) أو في الشراب (الحياة). ونعتقد أنّ الارتباط بين اليد اليمنى والماء يعكس التوافق السياقيّ بينهما في الدلالات الرمزيّة الإيجابيّة، ففي اليد اليمنى تكمن معاني اليمن والبركة، مثلما يعبّر الماء النابع من الأصابع أو الفائر منها عن رعاية الله لرسوله وصحابته ومباركة تصميمهم على إقامة الصلاة مستوفاة الأركان والشروط من ناحية وتثبيت إيمانهم بمعجزة محمّد ﷺ وبصدق نبوّته من ناحية أخرى.

وصفوة القول إنّ اليد اليمنى ترمز إلى **إرادة الله المتحقّقة في مجتمع الدعوة**. وتُنجز هذه الإرادة عبر وسيط أوّل مادّيّ هو اليد اليمنى للرسول، فضلاً عن معاضدة وسيط ثان معنويّ قوامه كلام الرسول الموازي – في بعض الأخبار – لفعْل اليد في الماء. وهل أبلغ في الرمزيّة من يد ينبع من أصابعها الماء في إطار جغرافي صحراويّ تندرّ فيه المياه وتشحّ الآبار ؟

ب. تكثير الطعام

تشير بعض الأخبار إلى أنّ وضع الرسول يده على قليل من الطعام كاف لتكثيره وإشباع الجمع الغفير منه، من ذلك ما رواهُ أنس بن مالك : « عمدت أمّ سليم إلى نصف مُدّ شعير، فطحنته ثم عمدت إلى عُكّة كان فيها شيء من سمن. فائتدَمت منه فطيفة [...] ثمّ أرسلتني إلى رسول الله ﷺ [...] فأتيتُه وهو في أصحابه، فقلتُ : إنّ أمّ سليم أرسلتني إليك تدعوك. فقال : « أنا ومَن معي » [...] فجاء هو ومَن معه [...]، فدخلتُ فقلتُ لأبي طلحة : قد جاء رسول الله ﷺ ومَنْ معه [...] فخرج أبو طلحة فمَشّى إلى جنب النبيّ ﷺ وقال : يا رسول الله إنّما هي فطيفة اتّخذتها أمّ سليم من نصف مُدّ شعير. فأُتِيَ به. **فوضع يده [اليمنى] فيها** ثمّ قال : « أدخِل عشرة [...] فدخل عشرة، فأكلوا حتّى شبعوا، ثمّ دخل عشرة فأكلوا، ثمّ عشرة فأكلوا حتّى أكل منها أربعون، كلّهم أكلوا حتّى شبعوا ويَقِيَتْ كما هي [...] فأكلنا »[108]. وفي صيغة أخرى للخبر نفسه » جعل رسول الله ﷺ يده [اليمنى] فيه [= الطعام]، ودعا الله بما شاء أن يدعو. ثمّ قال : أدخِل عشرة عشرة. فجاءه منهم ثمانون فأكلوا وشبعوا »[109].

ورُوِي أنّ ثلاثة من الصحابة قد أخذ منهم الجوع

« خمسمائة دينار من الذهب »[90].

في ضوء ما تقدّم جدّ العلماء المسلمون في طلب الفائدة التي « يجنيها » السارق والمترتّبة على قطع يده اليمنى، و لم يكن أمامهم سوى التنقيب عن حالات قُطعت فيها يد السارق أو السارقة وفيها ما يشير إلى تلك الفائدة ؛ من ذلك « أنّ عمر بن سَمُرة بن حبيب بن عبد شمس جاء إلى النبيّ ﷺ فقال : يا رسول الله، إنّي سرقت جملا لبني فلان، فطهّرْني. فأرسل إليهم النبيّ ﷺ فقالوا : إنّا افتقدنا جملا لنا. فأمر به فقطعَتْ يده وهو يقول : الحمد لله الذي طهّرَني منكَ، أرَدْتِ أن تُدخلي جسدي النار »[91]. وجيءَ بامرأة سرقتْ قوماً، فأقام عليها الرسول الحدّ، فقطعَتْ يدُها اليمنى، وحينئذ قال لها الرسول بعد أن عبَّرت عن توبتها : « أنت اليوم من خطيئتك كيوم ولدتك أمّك »[92].

وجليّ أنّ رمزيّة قطع اليد اليمنى في الفضاء الإسلاميّ (وتحديداً في باب الجنايات) دالّة على معنى تطهير الجسد من الآثام وقطع كلّ صلة بينه وبين العضو الآثم ؛ وهكذا يكون القطع تعبيراً رمزيّاً عن إرادة التخلّص من الخطيئة التي تجعل مقترفها محَلّ ازدراء من الجماعة التي ينتمي إليها من ناحية، ومستحقّا لعذاب النار في الآخرة من ناحية أخرى. ومن ثمّ يمكن القول **إنّ في قطع اليد اليمنى تطهير للجسد من الخطيئة**[93].

ويبدو أنّ هناك سلوكاً متّبعاً اقترن بقطع اليد اليمنى، يتمثّل في تعليقها بعنق السارق، واعتُبر هذا السلوك سُنّة ينبغي الاقتداء بها تأسّيا بما فعله الرسول في هذا الغرض[94]. ولعلّ المعنى الرمزيّ المستفاد من هذه الممارسة مداره على إلغاء الصفة التناظريّة بين اليد اليمنى واليد اليسرى، وذلك بأن تُرَدّ بعد القطع إلى غير موضعها الطبيعيّ. ومن ثمّ يندثر مبدأ التقابل بين اليدَيْن ويُحَل محلّه مبدأ التسوية بينهما في بُعده السلبيّ، لأن الأفضليّة، بعد القطع، تصبح لليد اليسرى يُعتمد عليها في تحصيل المعاش والكسب والأكل...

وقد نبّهتنا نائلة السليني الراضوي إلى دراسة « كريستان روبان »(Christian Robin)[95]، وفيها إشارة إلى رمزيّة قطع اليد اليمنى ببلاد اليمن في القرن الثاني قبل المسيح، ذلك « أن قطع اليد اليمنى كان في حضارة اليمنيّين رمزاً للاعتراف بالجميل. وكان الذي يقطع يده اليمنى قد عبّر عن امتنانه لمن أحسن إليه وقدّمها برهاناً على جميل أعماله »[96]. يؤكّد هذا المثال أنّ رمزيّة القطع غير ثابتة إذ أنّها تتغيّر بتغيّر الثقافات وتبدّل العصور. ولكن رغم ذلك يُثبت فعْل القطع ذاته، وفي كلّ الأحوال، المنـزلة الأثيرة لليد اليمنى مقارنة بسائر أعضاء الجسد البشريّ[97]، فضلاً عن دعم مقالة تفوّق اليد اليمنى.

3. في *الكرامات*

أُنيطت باليد اليمنى أدوار عديدة في باب الكرامات[98]، سواء ما اقترن منها بالتجربة المحمّديّة زمن الدعوة، أو بالتجربة الصوفيّة لدى الأولياء خاصّة[99]. ونكتفي في هذا المحور برصد رمزيّة اليد اليمنى في الأخبار الدائرة على غرض بارز في كتب السيرة النبويّة هو « علامات نبوّة محمّد »، فضلاً عن أخبار أخرى تضمّنتها مجاميع الحديث تظهر كفاءة اليد اليمنى للرسول في علاج بعض مَنْ كانت بهم علّة.

لقد نُسبَت إلى الرسول كرامات حسّيّة مُحضت فيها يدُه اليمنى[100] بوظيفة حاسمة في خرق العادة والخروج عن المألوف السائد المنسجم مع قوانين الطبيعة ومبادئ الاجتماع وأحوال العمران وقوانين التاريخ عامّة. وبالإمكان إرجاع ما يهمّنا، ها هنا، من كرامات إلى ثلاث ظواهر بارزة وهي :

أ. نبع الماء من أصابع يد النبيّ ﷺ

روى أنس بن مالك (ت ــ 91 هـ./709 م) « أنّ النبيّ ﷺ دعَا بماء فأُتيَ به في قدح رحراح [...] فوضع يده [اليمنى] فجَعل الماء ينبع من أصابعه كأنّه العيون. فشربنا [...] فحزَرْتُ القومَ ما بين السبعين إلى الثمانين... »[101]، وفي رواية أخرى للراوي نفسه أنّ القوم كانوا « ثلاثمائة أو زهاء ثلاثمائة »[102]. ويُظهر خبر آخر رواه جابر بن عبد الله (ت ــ 74 هـ./693 م) أنّ عدد الصحابة الذين شربوا وتوضّأوا يوم الحديبيّة – بعد أن وضع الرسول يده اليمنى في ركوة– ناهز 1500 رجل[103].

على أنّ نبْع الماء من الأصابع لا يكفي فيه إدخال اليد اليمنى في إناء أو نحوه، وإنّما يستدعي في بعض الحالات أن يتفوّه الرسول بكلام معيّن حتّى تتحقق

رمزيّة قطع اليد اليمنى في الفضاء الإسلاميّ (وتحديداً في باب الجنايات) دالّة على معنى تطهير الجسد من الآثام وقطع كلّ صلة بينه وبين العضو الآثم، وهكذا يكون القطع تعبيراً رمزيّاً عن إرادة التخلّص من الخطيئة.

استعمال اليد اليمنى في البيعة معبّر عن رمزيّة الاحتواء والتمثيل، وآية ذلك أنّ اليد اليمنى، ها هنا، تنوب عن الجسد برمّته وتحتويه في الاعتراف بالطرف المبايَع له، وفي إعلان الولاء له من خلال واجب الطاعة في معناها السياسيّ.

يميناً »[71]. ويُرْوَى أنّ الرسول في « بيعة الرضوان » (6 هـ./627 م) جعلَ يدَه اليمنَى بَدَل يد عثمان بن عفّان الذي لم يشهد البيعة وبقي بمكّة، فممّا حدّث به عبد الله بن عمر (تـ 73 هـ./692 م) قوله : قال رسول الله ﷺ بيده اليُمْنَى : « هذه يدُ عثمان »[72]، وممّا جاء في أخبار بيعة العقبة الثانية أنّ البراء بن معرور أخذ يد الرسول اليمنى وقال له :

مَا سَمْتُ الحَيَاةَ لَكِنْ تَوَثَّقْ ... * لَيْسَ بَعْدَ اليَمِينِ لَذَّةُ عَيْشِ *

« بايعْنا يا رسول الله فنحن والله أبناء الحروب وأهل الحلْقة ورثناها كابراً عن كابر... »[73].

والذي عندنا أنّ استعمال اليد اليمنى في البيعة معبّر عن رمزيّة الاحتواء والتمثيل، وآية ذلك أنّ اليد اليمنى، هاهنا، تنوب عن الجسد برمّته وتحتويه في الاعتراف بالطرف المبايَع له، وفي إعلان الولاء له من خلال واجب الطاعة في معناها السياسيّ. ولا يساورنا شكّ في أنّ الدلالات الإيجابيّة ومختلف التمثلات الثقافيّة المقترنة باليد اليمنى هي التي أهّلتها كي تمثّل سائر أعضاء الجسد أحسن تمثيل. ولعلّ هذه الرمزيّة تنطبق كذلك على اليمين متى استُخدمت فيه اليد اليمنى[74].

ج. قطع اليد اليمنى

مَا سَمْتُ بِأَيْمَانِهِمْ فَبَانَتْ يَمِينِي ... * يَا حَيَاتِي بَانَتْ يَمِينِي فَبِينِي *

من شعر ابن مُقلة (تـ 328 هـ) حين قُطعت يده اليمنى. ابن الجوزي، **المنتظم** XIII/396.

اعتبر قطع يد السارق حدًّا قرآنيًّا استنادا إلى منطوق الآية في المصحف العثماني[75] : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة 38/5). وقد قرّر المفسّرون والفقهاء في هذا الباب « أنّ السرقة جناية والقطع عقوبة. وربط العقوبة بالجناية مناسب »[76]. ويظهر من كلام المفسّرين القدامى أنّ قطع اليد اليمنى للسارق من العقوبات التي كانت معروفة بالجزيرة قبل ظهور الإسلام[77]، فهُمْ يذكرون عددا ممّن قُطعت أيمانُهم سواء في الجاهليّة مثل الوليدَ بن المغيرة[78]، ودُوَيك مولى لبني مليح بن عمرو من خزاعة[79]، أو في الإسلام مثل الخيار بن عديّ ومرّة بنت سفيان بن عبد الأسد[80].

وبغضّ النظر عن مدى تطبيق الفقهاء لحَدّ القطع في الواقع التاريخيّ وعن اختلافاتهم في تعيين النصّاب الأدنى الموجب لقطع اليد[81]، فإنّ القطع في ذاتِه يعتبر عقوبة أقلّ شدّة وتغليظا من عقوبة قتل السارق مثلما نصّتْ على ذلك أسفار العهد القديم[82].

والحقّ أنّه لا يمكن فهم رمزيّة قطع اليد اليمنى في السرقة إلاّ إذا أنعمنا النظر في جواب القدامى عن سؤال مهمّ وهو : لماذا تُقطع اليدُ في السرقة للزاني مثل ذَكَره إذا قُطع فلم يعتض بغيره لو انزجر بقطعه. الثاني : أنّ الحدّ زجر للمحدود وغيره، وقطع اليد في السرقة ظاهر، وقطع الذكر في الزنى باطن. الثالث : إنّ قطع الذكر فيه إبطال للنسل وليس في قطع اليد إبطاله »[84]. ومعنى هذا كلّه أنّ قطع اليد اليمنى لا يخلّ بثلاثة شروط متكاملة وهي وجود بديل لليد المقطوعة، والاعتبار من القطع الظاهر للعيان، وعدم تعطيل النسل.

وقد اختلف المفسّرون والفقهاء في ضبط موضع القطع من اليد اليمنى، وهو يكاد ينحصر في الأقوال التالية :

- قطع اليد من الرّسَغ[85].
- قطع اليد إلى المرفق[86].
- قطع اليد إلى المنكب[87].
- قطع من وسط الكفّ مع ترك الإبهام[88].
- قطع الأصابع فقط[89].

والأكيد أنّ هذا الاختلاف مُعبّر عن مواقف نظريّة نازعة إلى تشديد عقوبة قطع اليد أو إلى التهوين منها مع التماس المبرّرات الموافقة لها. ويُفهم من خلال ذلك التقدير الذي يوليه الضمير الإسلاميّ لليد اليمنى متى سلمت من جناية السرقة. ويظهر هذا الموقف في المقدار المالي المهمّ المناسب لدية اليد المقطوعة من غير جهة العقوبة والقصاص. ويصل هذا المقدار إلى

اليد اليمنى التقابل في طبيعة المادة بين الحجر والماء إلى تماثل في مستوى الوظيفة التطهيريّة.

والمستفاد أنّ الابتداء باليمنى في الوضوء أو الاغتسال يُثبت تفوّق اليد اليمنى، وهو يقترن بما يمكن أن تعبّر عنه هذه اليد في مجال التعبّد من تطهير الجسد من خطاياه تطهيراً رمزيًّا وواقعيًّا عبر وسيط مادّيّ منقل هو أيضاً بالرموز، ونعني به الماء المطهِّر. ويستدعي ذلك بالضرورة أن تكون اليد اليمنى طاهرةً قبل أن تقوم بتطهير الجسد كاملاً[60]. وعلى هذا النحو نشأ ضرب من التلازم بين اليد اليمنى والماءِ المطهِّر لا في الديانة الإسلاميّة فحسب، وإنّما أيضاً في غيرها من الديانات[61]. وهذا «الشرف» الذي حظيت به اليد اليمنى هو الذي أهّلها في الديانة اليهوديّة كي تقوم بنشاط تعبّديّ يتمثل في تقديم «القربان المقدّس» (Oblation sacrée) للآلهة، فضلاً عن تلقّيها نِعَم السماء[62].

2. في *المعاملات*

إنّ مجال المعاملات الذي تظهر فيه رمزيّة اليد اليمنى شامل لجوانب شتّى من السلوك الاجتماعيّ المعبّر عن منظومة القيم الدينيّة التي تتعهّدها الجماعة بالاستمرار وتصونها من الاندثار، وذلك من خلال تقنية المحاكاة والتكرار. ونكتفي في هذا المحور بالإشارة إلى ثلاثة نماذج من رمزيّة اليد اليمنى مدارها على الأكل والشرب باليد اليمنى والبَيْعة بها وقطعها في حال السرقة.

أ. الأكل والشرب باليد اليمنى

يندرج هذا الغرض في باب الآداب الاجتماعيّة التي ينبغي على المسلم الالتزام بها حتّى أصبح من الواجب عليه أن «يأكل باليمنى [...] وإنّما الشرب فأدْبُه أن يأخذ الكوز بيمينه ويقول: «باسم الله» ويشربه مصًّا لا عبًّا [...] والكوز وكلّ ما يُدار على القوم يُدار يَمنَة»[63]. والتمس القدامى تعليلاً لهذا الالتزام القاضي باستعمال المرء ليمناه في مأكله ومشربه مفاده مثلما قال الرسول: «أنّ الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله»[64]. والمستفاد ضمنيًّا من هذا التعليل أنّه لولا أكل الشيطان وشربه بشماله لما مُنِعَ المسلمون من اعتماد مياسرهم في طعامهم وشرابهم؛ وحتّى إن وُجدَت حالات استثنائيّة تخرق هذا الالتزام أو المنع، فإنّه لا يُتساهل معها في ما توفّره من أعذار. وممّا يروى في هذا الباب (أنّ رجلاً أكلَ عند رسول الله ﷺ بشماله. فقال: «كُلْ بيَمينك». قال: «لا أستطيع». قال: «لا استطعتَ»، ما منعَه إلاّ الكِبْر)[65]. ويقدّر بعض الدارسين المعاصرين أنّ منع الأكلِ باليد اليسرى بدأ منذ استُعملت هذه في حال التغوّط[66].

والحاصل أنّه لمّا كانت اليد اليسرى من الإنسان قرينة الشيطان والنجاسة فإنّ ذلك اقتضى التعويل على اليد اليمنى في الأكل والشرب اقتضاء ضرورة، ومن ثمّ فإنّ رمزيّة هذه اليد في التصوّر الإسلاميّ، ضمن هذا المبحث تحديداً، تتمثّل في وضع حدّ فاصل بين عالَم الإنسان وعالَم الشيطان، لأنّ في تعطيل الأكل أو الشرب باليسرى تقييداً للشيطان وما يرمز إليه من معاني الشرّ والغواية والفساد والهلاك، ومن ثمّ فإنّ اليد اليمنى تؤسّس لقطيعة بين اليد اليسرى وسائر الجسد، وذلك عبر حركة تناظريّة مكرّسة لمبدإ التقابل التامّ بين اليدَيْن اليمنى واليسرى. بعبارة أخرى **إنّ اليد اليمنى نقيض الشيطان** الذي يترصّد الإنسان – متى استعمل يدَه اليسرى في أكله وشربه – كي يتسلّل إلى جسده فيأوي إليه ويستبدّ به استبداداً.

وبناءً على هذا التصوّر ليس من الغريب أن يُلزم الطفل الأعسر في المجتمعات الإسلاميّة وإلى اليوم، باستعمال يده اليمنى في أكله وشربه، وهو ما يؤدّي إلى إبطال دور اليد اليسرى في القيام بهذا النشاط البيولوجيّ الذي يحتاج إليه الجسد[67].

ب. البيعة باليد اليمنى

تقتضي البيعة[68] في معناها السياسيّ استعمال اليد اليمنى بسطاً لها، ولذلك خاطب عمر بن الخطّاب أبا بكر يوم سقيفة بني ساعدة (11 هـ./632 م) قائلاً له: «ابسط يدك أبايعْكَ»[69]. ويبدو أن لاستخدام اليد اليمنى في البيعة علاقة بالقَسَم أو الحَلِف الذي كان يُؤدّى باليد اليمنى[70]، ذلك «أنّ العرب إذا تحالفت أو تعاقدت أخذ الرجل يمين صاحبه بيمينه، ثمّ كثر ذلك حتّى سُمّي الحلف والعهد نفسُه

رمزيّة اليد اليمنى في التصوّر الإسلاميّ: ضمن هذا المبحث تحديداً، تتمثّل في وضع حدّ فاصل بين عالَم الإنسان وعالَم الشيطان، لأنّ في تعطيل الأكل أو الشرب باليسرى تقييداً للشيطان وما يرمز إليه من معاني الشرّ والغواية.

الابتداء باليمنى في الوضوء أو الاغتسال يُثبت تفوق اليد اليمنى، وهو يقوّن بما يمكن أن تعبّر عنه هذه اليد في مجال التعبّد من تطهير الجسد من خطاياه تطهيراً رمزيّاً وواقعيّاً عبر وسيط مادّيّ متقل هو أيضاً بالموز.

عن عثمان بن عفّان (تـ 35 هـ/655 م) أنّه في وضوئه « غسل يدَه اليمنى إلى المرفق ثلاث مرّات ثمّ غسل يده اليسرى مثل ذلك [...] ثمّ قال : رأيتُ رسول الله ﷺ يتوضّأ نحو وضوئي هذا »[48]. وقد كانت هذه الشهادة لوحدها كافية كي يعتقد المسلمون على تعاقب أجيالهم اعتقاداً راسخاً بأنّ الرسول قدّم اليمنى في وضوئه على اليد اليسرى، ولكن دون أن يسألوا عن أمرين : أوّلهما علّة تقديم اليمنى على اليسرى، وثانيهما غسل اليد ثلاث مرّات تحديداً لا أكثر من ذلك ولا أقلّ ؛ وأقصى قولهم في هذا الموضوع — وهو قول غير معروف وغير متداول بين المسلمي ن– أنّ بين أهل السنّة إجماعاً « على أنّ تقديم اليمنى في الوضوء سنّة، مَنْ خالفها فاته الفضل وتمّ وضوؤه »[49]. ومرّة أخرى لا نقف على حقيقة هذا « الفضل » وفائدته في حياة المسلم[50]. أمّا في التيمّم، فيكفي أن يضرب المرء بيديْه التراب ويمسح يمينَه بشماله، فضلاً عن كفّيْه ووجهه، حتّى يكون مهيّأً لإقامة صلاته[51].

وإذا لم يعرّج العلماء المسلمون على الدلالة الرمزيّة لليد اليمنى في الوضوء، فإنّهم تعرّضوا إلى رمزية الوضوء فعُلا من أفعال التطهّر الطقوسيّ، ولا سبيل إلى إنجازه دون التعويل الكلّيّ على اليدَيْن. وهذا ما يخلوه قول الرسول في رواية أبي هريرة : « إذا توضّأ العبد المسلم أو المؤمن [...] [فـ] غسل يَدَيه، خَرَج من يَدَيْه كلّ خطيئة كان بطشتها يداه مع الماء، أو مع آخر قَطْر الماء... »[52]. إنّ الماء إذن معدود من رموز الطهارة الأساسيّة في حلّ الديانات والثقافات، وليس صدفة أن يكون الماء عنصراً من عناصر خلق الكون والإنسان[53]، ولذلك اعتبر القرآن الماء النازل من السماء طاهراً[54]. ونقدّر أنّ رمزيّة الوضوء هذه جعلت من اليد اليمنى أداةً من أدوات ارتكاب الخطيئة التي يكون محلها الجسد مثلما جعلت منها وسيلة من وسائل التطهّر من الخطيئة بواسطة الماء (في حال الوضوء) أو بواسطة التراب (في حال التيمّم). ولا شكّ أنّه مع كلّ وضوء يتطهّر الجسد من خطاياه، وهو تطهّر تتكفّل به اليد اليمنى في المقام الأوّل.

أمّا في الغسل من الجنابة، فإنّ المسلمين أخذوا كيفيّة القيام به عن الرسول. فهو متى اغتسل « بدأ بيَمينه، فصبّ عليها من الماء فغسلها، ثمّ صبّ على الأذى الذي به، بيمينه، وغسل عنه بشماله حتّى إذا فرغ من ذلك صبّ على رأسه »[55]. ما يلاحظ، هاهنا، أنّ اليد اليمنى، قبل أن تقوم بأيّ دور في عمليّة الاغتسال، ينبغي أن تتطهّر بالماء أوّلا، ثم تتولّى هي صبّه على موطن الأذى من الجسد دون أن تلمسه. ففعل اللمس من مشمولات اليد اليسرى فقط، وترتّب على ذلك كلّه وجود علاقتَيْن : علاقة اتّصال بين اليد اليمنى والماء من ناحية، وعلاقة انفصال بين اليد اليمنى ومَحَلّ الأذى بالجسد من ناحية أخرى، ولذلك حُظِر على المسلم أن يمسك ذَكَرَه بيَمينه[56].

ومن بين طرق الاستنجاء التي لها علاقة باستخدام اليد اليمنى هو الجمع بين الحَجَر والماء وسيلتَيْن من وسائل التطهّر. ففي هذه الحالة يأخذ المرء « حجراً كبيراً بيمينه والقضيب بيساره، ويمسح الحجر بقضيبه ويحرّك اليسار. فيمسح ثلاثاً في ثلاثة مواضع أو في ثلاثة أحجار أو في ثلاثة مواضع من جدار، إلى أنْ يرى الرطوبة في مَحَلّ المسح. فإن حصل ذلك بمرّتين أتى بالثالثة [...] ويستنجي بالماء بأن يفيض باليمنى على مَحَلّ النجو، ويدلّك باليسرى حتّى لا يبقى أثر يدركه الكفّ بحسّ اللمس، ويترك الاستقصاء فيه بالتعرّض للباطن، فإنّ ذلك منبع الوسواس »[57]. إنّ الصلة المباشرة القائمة على اللمس معدومة بين اليد اليمنى والقضيب، إذ أنّ الفصل بينهما يتمّ إمّا بالحجر الذي يلغي إمكان لمس اليد اليمنى للقضيب ومن ثمّ يمكن وضع الحجر فيها، وإمّا بالماء الذي لا يمنع إمكان ذاك اللمس، ولذلك يقتصر دور اليد اليمنى على إفاضة الماء على موطن النَجْو. ويعتقد العلماء المسلمون أنّ الجمع بين الحجر والماء في الاستنجاء كان من الأسباب التي نزلت بمقتضاها الآية 108 من سورة الأنفال 8 [58]، وذلك في سياق ثناء الله على أهل قُبَاء في طهارتهم[59].

والحقّ أنّ ما يبدو في الظاهر من اختلاف في وسيلة الاستنجاء بين الحجر والماء يستحيل معبّراً عن الطهارة المقابلة للنجاسة، وذلك متى اقترنت اليد اليمنى بهذَيْن العنصرَيْن. إنّها اليد التي تمسك بالحجارة الجامدة والساكنة أو بالماء المنساب والمتحرّك. ومن ثمّ تُحوّل

الدينيّة. ولعلّ هذه الفرضيّة قد دفعت بـــ« هرتز »، وإن بطريقة غير مباشرة، إلى اعتبار التمثّلات الدينيّة القديمة التي أسّست لفكرة تفوّق اليد اليمنى هي اليوم في طور الانكفاء والتراجع[39].

ولعلّ من أهمّ المسالك التي انتهجتها المجتمعات الإنسانيّة لإبراز تفوّق اليد اليمنى هو تعطيل العمل باليد اليسرى أو الحدّ من نشاطها وفعاليّتها في مجالات الحياة الاجتماعيّة أو الدينيّة[40]، بل إنّ اليد اليسرى تظهر أكثر ما تظهر في دور التابع لليد اليمنى في حليل الأعمال مهما كان ضربها حتّى لقد وقر في الأذهان « أنّ الشمال تنقص عن اليمين »[41]. وإن كانت لليد اليسرى قوّة، حسب اعتقادات سائدة في عدّة أديان، فهي عند الفحص قوّة هدّامة ومتسبّبة في الشرور[42].

والظاهر أنّ الفكر الإسلاميّ سار في هذا الاتّجاه الذي يؤكّد تفوّق اليد اليمنى على شقيقتها ومقابلها اليد اليسرى. ولذلك لا يُتصوّر أن تكون الكتابة مثلاً بغير اليد اليمنى (العنكبوت 48/29)، ولا يخطر بالبال أن يكون الاعتماد والاتكاء في الوقوف أو المشي على غير العصا التي تمسكها اليد اليمنى (طه 17/20–18)، بل إنّ الضرب لا يكون إلاّ باليد اليمنى (الصافّات 93/37) حتّى ظنّ بعض أهل التفسير أن الله « خصّ الضربَ باليمين لأنّها أقوى والضرب بها أشدّ »[43]. ولكنّ العلماء المسلمين لم يعترفوا بقوّة اليد اليمنى إلاّ في الفضاء الثقافيّ الإسلاميّ، ومن ثمّ لم تكن لليد اليمنى أيّة فعاليّة في الأخبار المنقولة عن الجاهليّة، وهي أخبار دُوِّنت وثُبّتت بطريقة مخصوصة في ضوء التصوّرات الدينيّة الإسلاميّة، ولعلّ في الخبر التالي، بقطع النظر عن مدى حقيقته التاريخيّة، ما يعبّر عن هذا المعنى تعبيراً جليًّا، إذ قال ابن الكلبيّ (تـــ 204 هـ./819م) : « كانت لقريش أصنام في جوف الكعبة وحولها. وكان أعظمها عندهم هُبَل. وكان فيما بلغني من عقيق أحمر على صورة إنسان، مكسور اليد اليمنى، أدركته قريش كذلك. فجعلوا له يداً من ذهب »[44] ؛ وإن لم يذكر الخبر سبب الانكسار، فربّما من كثرة لمس اليد اليمنى وتقبيلها باعتبارها موطن القوّة وتمثيلها للصنم برمّته.

وصفوة القول إنّ تفوّق اليد اليمنى على اليد اليسرى يبدو « حقيقة » ثقافيّة وأنتربولوجيّة سواء داخل المنظومة الإسلاميّة أو خارجها. ولا شكّ في أنّ لهذا التفوّق في أنّ لهذا التفوّق استتباعات وآثاراً في نظرة العلماء المسلمين إلى اليد اليمنى وممّا علّقوه بها من وظائف وأعمال في مجالات عديدة في الدين والاجتماع عكست تمثّلاتهم وعبّرت عن آفاقهم الذهنيّة وعن وجوه تصوّراتهم الجمعيّة الواعية أو غير الواعية لهذا العضو من أعضاء الجسد. وقد حفزنا ذلك كلّه إلى دراسة رمزيّة اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ **رصداً** لتجلّياتها في العبادات والمعاملات والكرامات والمنامات والأحروبّات من ناحية **وتأويلاً** لها استناداً إلى ما يمكن أن تشفّ عنه من رموز جديرة بالتدبّر من ناحية أخرى.

II– رمزيّة اليد اليمنى

1. في *العبادات*

« اليد أشرف من الرجل فيُبْدَأ بها. ثمّ اليمنى أشرف من اليسرى فيُبْدَأ بها » الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، (باب الوضوء).

تتجلّى رمزيّة اليد اليمنى أكثر ما تتجلّى في غرض من أغراض العبادات هو الطهارة، وتحديدا « الطهارة الطقوسيّة »[45]، ولذا يشمل مفهوم الطهارة في التصوّر الإسلاميّ أعمال الوضوء والتيمّم والغسل والاستنجاء. وللكلام عنها تكفي العودة إلى مجاميع الحديث النبويّ وشروحها لنستخرج من مظانّها مرويّات مسندة إلى الرسول في هذا الباب.

إنّ الاعتماد على اليد اليمنى في الطهارة قائم على مبدأ التأسّي بالرسول في حبّه « التيمّن في طهوره »[46]. ويندرج هذا المبدأ في قاعدة شرعيّة عامّة وثابتة هي على حدّ عبارة النووي (تـــ 676 هـ./1277 م) « استحباب البداءة باليمين في كلّ ما كان من باب التكريم والتزيين. وما كان بضدّها استحبّ فيه التياسر »[47].

وعلى هذا الأساس من البديهيّ أن تنهض اليد اليمنى بدور مهمّ في الوضوء للصلاة اقتداء بالطريقة التي رأى الصحابة أنّ الرسول كان يتوضّأ بها ؛ فممّا يروى

تفوّق اليد اليمنى على اليد اليسرى يبدو « حقيقة » ثقافيّة وأنتروبولوجيّة داخل المنظومة الإسلاميّة وخارجها، ولا شكّ في أنّ لهذا التفوّق آثاراً في نظرة العلماء المسلمين إلى اليد اليمنى وما علّقوه بها من وظائف وأعمال في مجالات عديدة.

على الرغم من جواز الأخذ بالرأي الذي يُرجع تفوّق اليد اليمنى إلى كونه هبةً من الطبيعة حَبَتْ بها الإنسان، فإنّ التعليل الأكثر إقناعاً من منظور ثقافيّ وعلميّ هو أنّ المؤسّسة الاجتماعيّة هي التي كرّست على التدريج تفوّق اليد اليمنى.

الشَّجَرَة» (القصص 30/28).

إنّ المنظور القرآنيّ لليمين والشمال قد كرّسته أحاديث نبويّة عديدة ألزَمت المسلم بضوابط أخلاقيّة ومسلّمات اعتقاديّة لا يجوز له خرقها أو التخلّي عنها والاستهانة بها. فمن آداب الشرب مثلاً أن يُبتدأ فيه من اليمين، إذ رُوي عن الرسول أنّه « أُتيَ بلَبَن قد شيبَ بماء، وعَن يمينه أعرابيّ وعن يَسارَه أبو بكرَ. فشرب ثمّ أعطى الأعرابيّ وقال : الأيمن فالأيمن »[27]. وفضلاً عن ذلك لا يحقّ للمسلم أن يتنخّم عن يمينه[28]، أو أن يبصق عن يمينه وقت الصلاة لوجود مَلَك هناك. وإذا اضطرّ القائم بالصلاة إلى أن يبصق « فليبصق عن يساره أو تحت قدمه فيَدفنها »[29]. ومن آداب الصلاة في المساجد أن يجلس المصلّي عن يمين الإمام إسوةً بما كان يقوم به الصحابة مع الرسول[30]، بل إنّ من آداب الجلوس عامّة أن يتّخذ المرء مكانه عن يمين الجالس. ويستفاد هذا السلوك من قول ابن عبّاس : « كنتُ أقمت إلى جنب الرسولﷺ إلى شماله فأدارني، فجعلني عن يمينه »[31].

والحاصل ممّا تقدّم أنّ الفكر الإسلاميّ شدّد على مفهوم « التيمّن »[32] في ما يأتيه المسلم من أعمال وأفعال متعلّقة بشؤون التعبّد وممارسة الطقوس والشعائر. وليس أوضح من وجوب ابتداء الطواف بالكعبة، عند الحجّ والعمرة، من اليمين إلى اليسار أشواطاً سبعةً[33]. وحتّى الاستثناءات المحدودة التي تظهر فيها المضارعة في السلوك الدينيّ بين اليمين والشمال[34]، فإنّها لا تُخرق قاعدة « التيمّن ». ولا شكّ في أنّ تفضيل اليمين على الشمال في الفكر الإسلاميّ منسجم مع ما لاحظه بعضُ الباحثين من أنّ المرادفات اللغويّة لليمين –في جلّ الثقافات والأديان– محدودة العدد وتتميّز باستقرارها في الاستعمال، بينما تبدو مرادفات الشمال أو اليسار عديدة وغير مستقرّة في الكلام. ومَرَدّ ذلك إلى محاولات تجنّب النطق بالكلمة أو كتابتها خطًّا حتّى ساد الاعتقاد، لدى شعوب كثيرة، بأنّ وجود الكلمة في ذاته مولّد للشعور بالخطر والهلاك[35].

3. في تفوّق اليد اليمنى

إنّ للمفاضلة البارزة التي عرضنا لنماذج منها بين اليمين والشمال علاقةً بأطروحة تفوّق اليد اليمنى على اليد اليسرى في حلّ مراحل التاريخ الثقافيّ الإنسانيّ قديمه وحديثه[36]. ولم يمنع ذلك من وجود محاولات سعت إلى تعليل هذا التفوّق وتبريره[37]. فقد ساق « هرتز » عيّنات منها تجلّت في ثلاث مقالات صاغها في ضوء موقفه منها وهي[38] :

- **مقالة النقص** : ومفادها دحض الرأي الشائع الذي يردّ تفوّق اليد اليمنى على اليد اليسرى إلى بنية الجسم الإنسانيّ نفسها. ومن ثمّ فإنّ هذا التفوّق لا علاقة له البتّة بأيّ شكل من أشكال المواضعة (Convention) بين الأفراد ولا باعتقادات الناس المتغيّرة.

- **مقالة التنسيب** : هناك فرضيّة علميّة حاولت تعليل تفوّق اليد اليمنى بإرجاعه إلى سبب « تشريحيّ » يتمثّل في أنّ لهذا التفوق ارتباطاً بتطوّر مهمّ حصل لدى الإنسان في نصف دماغه الأيسر. وهذا الجزء من الدماغ هو الذي يمدّ عضلات الشطر المقابل من الجسم – ومن ضمنه اليد اليمنى – بما يحتاج إليه من أعصاب. وفضلاً عن ذلك، فإنّ مركز اللغة المقطّعة (Langage articulé) موجود في هذا القسم من الدماغ. أضف إلى ذلك أنّه يحتوي على المركز المتحكّم في الحركات الإراديّة الصادرة عن الإنسان. ولئن لم يستبعد « هرتز » إمكان قيام علاقة بين تفوّق اليد اليمنى والتطوّر الفائق الذي شهده الدماغ الأيسر، فإنّه يدعو إلى تنسيب هذا التعليل، خاصّة وأنّ طبيعة العلاقة بين الطرفين لا يمكن تحديدها من وجهة نظر علميّة تحديداً قطعيًّا، إذ لا نعلم هل إنّ تفوّق اليد اليمنى هو نتيجة تطوّر الدماغ الأيسر أم أنّ تطوّر هذا هو نتيجة لتفوّق حصل قبله لليد اليمنى ؟.

- **مقالة الإبرام** : على الرغم من جواز الأخذ بالرأي الذي يُرجع تفوّق اليد اليمنى إلى كونه هبةً من الطبيعة حَبَتْ بها الإنسان، فإنّ التعليل الأكثر إقناعاً من منظور ثقافيّ وعلميّ هو أنّ المؤسّسة الاجتماعيّة هي التي كرّست على التدريج تفوّق اليد اليمنى. فالمجتمع هو الذي فرض أفضليّة اليد اليمنى، وهذا الطريق الذي سارت عليه البشريّة – أو أغلبها على الأقلّ – ولا تزال طيلة عهود وأزمان متعاقبة هو، في رأينا، اختيار من جملة اختيارات أخرى كان بالإمكان العمل بها من مثل التسوية بين اليدَيْن ومنحهما نفس الأدوار الاجتماعيّة والوظائف

وقدمَيْه من أرض الحجاز، ويده اليمنى من أرض المشرق، ويدَه اليسرى من أرض المغرب... »[14].

إنّ المحور الذي يقسّم العالَم إلى نصفَيْن أحدهما مشعّ والآخر معتم هو نفسه الذي يخترق الجسم الإنساني ويقسّمه أيضاً إلى قسمين، إذ يمثل القسم الأيمن مملكة النور، ويخيل القسم الأيسر على مملكة الظلمات. لذلك فإنّ الشمس ترمز إلى عين « حورس »[15](Horus) اليمنى، ويرمز القمر إلى عينه اليسرى. أضف إلى ذلك أنّ الشمس – في التمثلات والرسوم المسيحيّة لصلب المسيح – تظهر ساطعة على الجهة اليمنى للمسيح حيث تحقق انتصار الكنيسة الجديدة، بينما يضيء القمر الجانب الأيسر من الصليب حيث شدّ إليه أحد اللصوص مثلما يضيء أيضاً على البيعَة (Synagogue) المنهارة[16]. ولعلّ هذه العلاقة بيْن الشمس واليمين من ناحية، والقمر واليسار (أو الشمال) من ناحية أخرى، نجد تعبيرها في قول الرسول (ص) متحدّثاً إلى عمّه أبي طالب عن « كفار قريش » : « يا عمّ، والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتّى يظهره الله أو أهلك فيه، ما تركته »[17].

وفي رأي بعض الدارسين – على ما ذكر « هرتز » – أنّ المباينة (Différenciation) بين اليمين والشمال مردّها إلى وضع الإنسان في الفضاء الكوني، وهو وضع ليس عفويًّا أو اعتباطيًّا. ذلك أنّ المؤمن عند قيامه بصلواته ينظر إلى الجهة التي تطلع منها الشمس، أي إلى الشرق مصدر الحياة في تصوّره. وربّما لهذه العلة تتّجه جلّ البناءات المقدّسة في مختلف الأديان نحوَ الشرق. ولهذا الاعتبار، فإنّ الغرب يوجد وراء الجسم المؤمن، ويكون الجنوب على يمينه والشّمال على يساره[18].

أمّا بخصوص معاني اليمين والشمال في الكتاب المقدّس (*La Bible*) فهي لا تخرج عن ذلك التمييز الذي أقامته بينهما المجتمعات البدائية، وقد رأينا عيّنة منه لدى شعب « الماوريّ ». من ذلك أنّ اليمين مقترن بالحكمة مقابل تلازم بين الجهل والشمال، إذ اعتُبر « قلب الحكيم عن يمينه وقلب الجاهل عن يساره »[19]. وحينما نظر « استافينوس » –قَتِيل رجمه واستشهاده– إلى السماء رأى « يسوعَ قائماً عن يمين الله »[20]. ويعبّر موضع القيام هذا عن معاني الإجلال وعلوّ المنـزلة والإكرام. وفي بعض أسفار العهد القديم ما يشير إلى وجود علاقة بين اليمين والجنوب[21] ؛ وبالمقابل كان الشمال في أسفار أخرى منه عنوانَ شرّ ودمار يهدّدان الإنسان باستمرار[22]. ولعلّه لهذا السبب كانت كلمة (Sinistra) اللاتينيّة تعني في الوقت ذاته الشمال والدمار[23]. وممّا يُعتقد في هذا الباب أنّ من علامات التقوى والورع التي تظهر مبكّراً على القدّيسين المسيحيّين أنّ الواحد منهم يرفض منذ الولادة ثديَ أمّه الأيسر[24].

وإذا ولّينا وجهنا شطر نصّ المصحف ألفينا باطّراد تقديم اليمين، في الذكر، على الشمال، وهو تقديم يفصح عن تفضيل أوّلهما على الآخر رغم ما قد يبدو في ظاهر الخطاب القرآني من تسوية سياقيّة بينهما. وهذا ما تكشف عنه الآية التالية : ﴿**لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ**﴾ (سبأ 15/34) أو كذلك الآية ﴿**أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ**﴾ (النحل 48/16). ويشير نصّ المَصحف إلى بعض المعاني الإيجابيّة المقترنة باليمين وذلك من خلال العلاقة بينه وبين الشرق موطن طلوع الشمس، مقابل علاقة أخرى بين الشمال والغرب، إذ نقرأ في الآية التالية عن أصحاب الكهف : ﴿**وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ**﴾ (الكهف 17/18).

في ضوء ما تقدّم صحّ عند المفسّرين المسلمين أنّ « اليمين هو موضع العدل من المسلم والشمال موضع الجور »[25]، حتّى إنّهم عقدوا صلةَ بين ﴿**أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ**﴾ (الواقعة 9/56) و﴿**أَصْحَابُ الشمال**﴾ (الواقعة 41/56) من ناحية، وبين ﴿**أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ**﴾ (الواقعة 8/56) و﴿**وأَصْحَابُ الْيَمِينِ**﴾ (الواقعة 27/56) من ناحية أخرى[26]. ولعلّ من مظاهر أفضليّة اليمين مقارنة بالشمال أنّ الله حينما خاطب نبيّه موسى ناداه ﴿**مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ**﴾ (مريم 52/19) أو ﴿**مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ**

إنّ المحور الذي يقسّم العالَم إلى نصفَيْن أحدهما مشعّ والآخر معتم هو نفسه الذي يخترق في الجسم الإنساني ويقسّمه أيضاً إلى قسمين، إذ يمثل القسم الأيمن مملكة النور، ويخيل القسم الأيسر على مملكة الظلمات.

لاحظ بعض علماء الاجتماع أنّ الفكر البدائيّ قائم على مبدإ الثنويّة، ومقتضى ذلك يُحدّد جنسُ كائناتِ الوجود جميعها والأشياء الجامدة كلّها، ومن ثمّ فهي تُقسّم إلى قسمين كبيرَيْن، أحدهما مذكّر والآخر مؤنّث.

الاصطلاحيّ لم يَحُلْ دون إفادة اليد معانيَ مجازيّة عديدة أجملها ابن الأعرابيّ (تـ 150 هـ./767 م) قائلاً : « اليد النعمة واليد القوّة واليد القدرة واليد المُلْكُ واليد السلطان واليد الطاعة واليد الجماعة وَاليد الأكل [...] واليد الغياث واليد منع الظلم واليد الاستسلام واليد الكفالة في الرهن »[7]. وحريّ أنْ تختلف هذه المعاني مستخرجة ممّا يمكن أن تنهض به اليد في مستوى الاستعمال من أدوار اجتماعيّة، وممّا يمكن أن تنطق به من دلالات أخلاقيّة ورمزيّة على نحو ما سنراه مفصّلا لاحقا.

2. في معاني اليمين والشمال

يجدر بنا قبل الكلام عن اليد اليمنى الإشارة إلى أهمّ معاني اليمين والشمال (أو اليسار) سواء في المجتمعات البدائيّة أو في بعض الكتب الدينيّة وما تعلّق بها من تأويلات نُسجَت حولها.

لقد لاحظ بعض علماء الاجتماع[8] أنّ الفكر البدائيّ قائم على مبدإ الثنويّة، ومقتضى ذلك يُحدّد جنسُ كائنات الوجود جميعها والأشياء الجامدة كلّها، ومن ثَمّ فهي تُقسّم إلى قسمين كبيرَيْن، أحدهما مذكّر والآخر مؤنّث. فعند (الماوريّ) (Maoris) مثلاً[9]، تدُلّ عبارة (Lama tane) (أي الجانب المذكّر) على معان مختلفة أهمّها الرجولة والبأس والشرف والقوّة الخالقة والانتساب إلى الخطّ الأبويّ. أمّا عبارة (Lama wahine) (أي الجانب المؤنّث) فتعني نقيض ما سلف ذكره عن « الجانب المذكّر ». والحاصل من ذلك أنّ الرجل مقدّس والمرأة مدنّسة.

ومن البديهيّ أن تكون هذه الثنويّة موجودة في المجال الدينيّ ؛ ففي طقس من طقوس « الماوريّ » الدينيّة الاحتفاليّة يتولّى الكاهن تشكيل كثيبَيْن فوق أرض مقدّسة يمثل أحدهما الذكر وهو مُهدَى إلى السماء، ويدُلّ الآخر على الأنثى، وهو مُهْدى إلى الأرض. ويقوم الكاهن إثر ذلك بنصب عود على كلّ كثيب يحمل أوّلهما – الموجود شرقاً – اسمَ « عود الحياة »، وهو بمثابة شعار (Emblème) للحياة نفسها، ويُسمّى ثانيهما – الموجود غرباً – بـ« عود الموت » دلالةً على شعار الموت ذاته. ومثلما كان منتظراً يُثبت الكاهن « عود الحياة » بيده اليمنى و« عود الموت » بيده اليسرى.

إنّ المقصد من الشعائر المقامة بهذه المناسبة هو الدفع بكلّ مظاهر الدّنَس والشرور التي أصابت الجماعة وأصبحت تهدّد وجودها إلى « قطب الموت ». وبالمقابل، يتمّ جلب مظاهر النعمة والاستقرار إلى « قطب الحياة ». وفي ختام الاحتفال يُسقط الكاهن بيده اليسرى « عود الأرض » ويُبقي على انتصاب « عود السماء » تعبيرا رمزيّا عن انتصار الحياة على الموت من ناحية، وعلى خلاص الجماعة وهلاك الأعداء من ناحية أخرى. وهكذا تُحتزل الحياة الدينيّة عند « الماوريّ » في وجود هذين القطبيْن المتقابلَيْن[10].

ويقدّر « روبار هرتز » (Robert Hertz) أنّ جسم الإنسان لا يستطيع الانفلات من هذه القطبيّة الثنائيّة التقابليّة التي يقوم عليها المجتمع والكون برُمّته ؛ فهناك المقدّس والدنيويّ أوّلاً، والمذكّر والمؤنّث ثانيا، واليمين والشمال ثالثا. وواضح أنّ الثنائيّة الأخيرة متناسقة مع الخاصّيّة التناظريّة (Symétrique) المميّزة للجسم الإنسانيّ. وبناءً على ذلك كان اليمين – عند « الماوريّ » مرّة أخرى – هو الجانب المقدّس باعتباره موطناً للآلهة ومنبعاً للحياة والقوّة، بينما يمثل الجانب الأيسر من الإنسان عندهم موطن الموت والشقاء والعذاب[11].

وفضلاً عن ذلك توجد علاقة بارزة تصل اليمين بالشرق والجنوب من جهة، والشمال بالغرب والشّمال من جهة أخرى. فالكلماتُ (Jamin) العِبْريّة و(Dākshiya) السنسكريتيّة و(Dess) الإرلنديّة تدُلّ في الوقت ذاته على اليمين والجنوب[12]. ولعلّ الرابط الصوتيّ والدلاليّ بين الشمال والشّمال موجود في اللغة العربيّة. وفي هذا السياقّ تساءل محمّد عجينة قائلاً : « لسنا ندري ما إذا كانت توجد علاقة بين الشمال والشّمال في العربيّة، ولكنّ الثابت أنّهما موسومتان بسمَة الشؤم »[13]. ومن البديهيّ أن ترتبط اليد اليمنى في هذا التصورّ الإسلاميّ بالشرق. وهذا ما يوضّحه الرسول (ص) حينما سُئل عن كيفيّة خلق آدم فأجاب: « خلق [الله عز وجل] رأس آدم وجبهته من تراب الكعبة، وصدره وظهره من بيت المقدس، وفخذيْه من أرض اليمن، وساقيْه من أرض مصر،

مقابل الشِّمال ثانياً، علاوة عن تعليل تفوّق اليد اليمنى على اليد اليسرى ثالثاً. وفتحت لنا هذه المقدّمات الثلاث الباب كي نتدبّر رمزيّة اليد اليمنى في مجالات شتّى من الفكر الإسلاميّ.

لقد حرصنا في أثناء ذلك كلّه على تبيّن رمزيّة اليد اليمنى في الفضاء الثقافيّ الإسلاميّ بنماذج من الدلالات الرمزيّة الموافقة لها، والمختلفة عنها، والمنتمية إلى ثقافات مغايرة يضرب بعضها في قدم الأزمنة وسالف العصور. وهذا ما جرّنا إلى عقد مقارنات في هذا الباب بين المتخيّل الإسلاميّ وغيره من أنماط المتخيّل الإنسانيّ عامّة.

بناءً على ما تقدّم اجتهدنا في بيان أهمّ رموز اليد اليمنى استناداً إلى التصوّرات الرمزيّة الصريحة أو الضمنيّة المشكّلة للمتخيّل الإسلاميّ، وهو ما اقتضى منّا مقاربة مختلف وجوه استخدام اليد اليمنى مقاربة تأويليّة تفهّميّة. إنّه اختيار منهجيّ التزمنا به مع وعينا بصعوبة المهمّة أحياناً لأسباب عدّة من قبيل استعصاء بعض الأعمال أو الصور الرمزيّة المقترنة باليد اليمنى على التأويل.

ومهما يكن من أمر، فإنّ القصد من عملنا هو التنبيه إلى أهمّ رموز اليد اليمنى عسانا نكشف النقاب عن جانب من جوانب المتخيّل الإسلاميّ الذي لا يزال – رغم جهود الدارسين الصادقة – مهمّشاً ومطموس المعالم لا يكاد يَبين حتّى لَيَنْدو لك « كباقي الوشم في ظاهر اليد ».

I– من اليد إلى اليد اليمنى

1. في حدّ اليد

اختلف القدامى في ضبط حدّ اليد باختلاف اختصاصاتهم المعرفيّة، وهي اختلافات تكاد تنحصر في مجالات اللغة والتفسير القرآنيّ والفقه وأصوله. ففي « لسان العرب » مثلاً أنّ اليد هي الكفّ. ويدقّق أهل اللغة هذا التعريف أكثر بالقول : « اليد من أطراف الأصابع إلى الكفّ »[1]. ويبدو أنّ العلماء المسلمين من غير أهل اللغة لم يلتزموا دائماً بهذا الضبط اللغويّ لليد[2]، ولذلك تعدّدت أقوالهم في هذا الباب، ويمكن إرجاعها إلى ثلاثة بدت لنا الفوارق بينها جليّة وهي :

• **أوّلاً** : اعتبار اليد هي الكفّ بما فيها الأصابع ؛ ويكرّس هذا القول ما جنح إليه أهل اللغة في تعريف اليد. من ذلك ما ورد في « تفسير المنار » من أنّ « المتبادر من إطلاق اليد أنّها الكفّ بالرّسْغ [...] وإنّما تقع السرقة بالكفّ مباشرة، والساعد والعضد يحملان الكفّ كما يحملهما معها البدن. فلا يقال إنّ اليد لا تعمل إلاّ بهما »[3] ؛

• **ثانياً** : حصر اليد فيما دون الكفّ. ولهذا وقر في أذهان عديد المفسّرين والأصوليّين على ما ينقل فخر الدين الرازي (ت 606 هـ/1209 م) « أنّ اليد اسم يتناول الأصابع فقط. ألا ترى أنّه إذا حلف لا يمسّ فلاناً بيده فمسّه بأصابعه فإنّه يحنث في يمينه. فاليد اسم يقع على الأصابع وحدها... »[4] ؛

• **ثالثاً** : جعل اليد ما يتجاوز الكفّ. ذلك أنّ « اليد اسم لهذا العضو إلى المنكب. ولهذا السبب قال تعالى : ﴿فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ (المائدة 6/5). فلولا دخول العضدَيْن في هذا الاسم (وإلاّ لما احتيج إلى التقييد بقوله : « إلى المرافق »[5]. أمّا محبّ الدين الزبيديّ (ت 1205 هـ/ 1790 م)، فإنّه جعل اليد « من أطراف الأصابع إلى الكتف »[6].

أهمّ ما يلاحظ في هذه الأقوال أنّ لكلّ منها تبريراً يعضده ويقوّيه، فإذا كان التبرير في القول الأوّل لغويًّا بالأساس، فإنّه في القول الثاني تبرير فقهيّ، وفي القول الثالث تبرير قرآنيّ. ولا شكّ في أنّ تعدّد وجوه التبرير هذه راجع إلى تباين مواقف المفسّرين والأصوليّين من تعيين الموضع الذي تقطع فيه يد السارق، تحرّكهم في ذلك كلّه نزعات في تأويل آية السرقة (المائدة 38/5) في اتّجاه تغليظ العقوبة (مقالة الخوارج مثلاً)، أو تخفيفها (قطع أصابع اليد فقط)، وربّما إلى تعطيل العمل بها، وذلك بقطع النظر عمّا يمكن أن تعكسه هذه النـزعات من مواقف تفسيريّة وفقهيّة نظريّة أو عمليّة إجرائيّة لها شواهد تؤكّد حصولها في الواقع التاريخيّ.

والمشهود بالعيان أنّ ما يوحّد بين الأقوال الثلاثة المذكورة أعلاه هو نظرتها إلى اليد باعتبارها عضواً من أعضاء الجسم الإنساني. على أنّ هذا الحدّ

القصد من عملنا هو التنبيه إلى أهمّ رموز اليد اليمنى عسانا نكشف النقاب عن جانب من جوانب المتخيّل الإسلاميّ الذي لا يزال – رغم جهود الدارسين الصادقة – مهمّشاً ومطموس المعالم لا يكاد يَبين حتّى لَيَنْدو لك « كباقي الوشم في ظاهر اليد ».

رمزيّة اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ

بسام الجمل : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس – تونس

سعى بسام الجمل في هذه الدراسة إلى تعقّب أهمّ رموز اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ، وهو ما اقتضى منه اختراق مجالات عديدة مكوّنة للفكر الإسلاميّ ومعبّرة عن ذهنيّة ممثّليه، واستدعى في نفس الوقت النظر في أمثلة عديدة تنهض فيها اليد اليمنى بأدوار ووظائف في مجالات العبادات، المعاملات، الكرامات النبويّة، الأحلام والأخرويّات. وذلك من خلال نصوص دينية متنوعة وما صاحبها من فهم وشرح وتأويل، وخلص من ذلك كله إلى عدة نتائج حرص على مقارنتها مع الرمزيّة العالميّة لليد اليمنى في عدد من الديانات العتيقة أو المتطوّرة من ناحية، ومختلف الثقافات الإنسانيّة القديمة والحديثة من ناحية ثانية.

« Si l'asymétrie organique n'avait pas existé, il aurait fallu l'inventer », Robert Hertz.

المقدّمة

لليد اليمنى في مختلف العصور والثقافات شأن وأيّ شأن ؛ فهي لم تكن يوماً ما مجرّد طرف من أطراف الجسد أو عضوا من أعضائه، وإنّما هي ناطقة برموز عديدة يعبّر الإنسان من خلالها عن مثلته في الوجود، وعن تصوّره للقيم الأخلاقيّة والدينيّة، وعن تمثّله للمصير.

ولعلّ عامّة الناس لا يتساءلون لمَ بدّ المرء يده اليمنى دون اليد اليسرى عند المصافحة ؟، ولمَ يتناول بها طعامه ؟، ولمَ يرفعها هي بالذات عند تأدية اليمين ؟ بل باتَ الناس يخضعون في شواغلهم اليوميّة وفي أنشطتهم الاجتماعيّة لتقسيمات مصطلحة يقدّم فيها اليمين، في غالب الأوقات، على اليسار. فإذا بهم يلتزمون حينما يكونون وراء المقود، بالسير على يمينهم في الطريق، ويسلّمون في قانون الطرقات بمبدإ ترك الأولويّة لليمين ؛ وفضلاً عن ذلك أصبح اليمين في السياسة رمزا للاستقرار والنظام والسلطة.

يبدو أنّ الفكر الإسلاميّ قديماً وحديثاً لم يخرج عن هذه الرؤية التي تولي لليد اليمنى – ولليمين عامّة – محمود الاهتمام وتعلّق بها خطير الدلالات والوظائف، بقطع النظر عمّا يمكن أن يقوم بينها من تقارب أو تقابل، سواء في معيش العبد وكسبه، أو في تطهّره وتعبّده. إنّها اليد المقطوعة في الجنايات أو اليد المباركة في الكرامات.

في ضوء هذه الاعتبارات تعقّبنا أهمّ رموز اليد اليمنى في المتخيّل الإسلاميّ تعويلاً على مجالات في البحث متنوّعة، ولكنّها في الوقت ذاته متكاملة فيما بينها، ومكرّسة لانسجام مكوّنات المنظومة الرمزيّة التي ساهمت أجيال إسلاميّة متتالية في بنائها في ظلّ مؤثّرات معرفيّة وتاريخيّة محدّدة. وقد أحوجنا عملنا إلى ضبط حدّ اليد أوّلاً، وتعيين معاني اليمين في

توجهاتها المرتبطة أصلا بالتوجيهات الملكية، بل إن بعض اللجان تتدخل حتى في التنفيذ وتتجاوز الحكومة، ومؤسسات المجتمع المدني، وتعد مؤسسة محمد الخامس للتضامن خير مثال على ذلك ؛ ولكون هذه اللجان ترتبط بالملك مباشرة، سواء في تكوينها أو في سياستها وقراراتها، وتتدخل في مجالات هامة ومصيرية، تمس قطاعات مجتمعية حيوية، فإن أعمالها وقراراتها تدخل في صميم الاختصاصات والصلاحيات الحكومية، وبالتالي تتجاوز الحكومة والبرلمان.

إن أحد مقومات التنمية السياسية على مستوى ممارسة الحكم، تتجلى أساسا في صناعة السياسات العامة داخل إطار مؤسساتي يستند إلى مشروعية مجتمعية، قوامها صناديق الاقتراع، سواء تعلق الأمر بالبرلمان أو الحكومة أو رئيس الدولة، وارتباط صناعة واتخاذ القرارات بالمسؤولية السياسية، في حين أن وضعية اللجان والمؤسسات الفاعلة في السلطة التنفيذية في المغرب لا تستند إلى مشروعية مجتمعية ولا ارتباط لها بصناديق الاقتراع أو البرلمان، بل ترتبط بالملك مباشرة في تكوينها وعملها ومسؤوليتها، مما يزكي الدور المركزي للملك في صناعة السياسات العامة.

خـــاتـــمـــة

يبدو أن ممارسة الحكم عملية معقدة ومتشعبة، سواء في مصادر مشروعيتها أو في أسس شرعيتها، أو في مختلف الإشكاليات التي تواجهها، التي تهم العلاقات الخارجية للدولة ومختلف حاجيات المواطنين الداخلية، كما تهم التعامل مع ردود ومطالب الفاعلين السياسيين، مع ما تطرحه من إكراهات مختلفة.

وإذا كانت التنمية السياسية عملية ديناميكية تدريجية، لا تخضع للصدف والتلقائية ولا للقدرية ؛ وما دام النظام السياسي المغربي يعرف استمرارية ملكية لقرون عديدة، بمشروعيتها التقليدية ومشروعيتها الحديثة التي يقر بها أغلب الفاعلين التواقين إلى الديمقراطية بدرجات متفاوتة، فإن آفاق التحول السياسي في المغرب تبقى محصورة في الإمكانيات الإنجابية والعديدة التي يطرحها النظام البرلماني، وبعيدة عن هلوسات التغيير الجذري التي يطرحها بعض المثاليين، الإمكانيات المتمحورة أساسا حول وجود حكومات منبثقة عن صناديق الاقتراع، وانسحاب الملك من ممارسة السلطة في كثير من الميادين، والاحتفاظ بدور شرفي ورمزي.■

الهوامش :

1- الزيات السيد عبد الحليم : « التحديث السياسي في المجتمع المصري »، دراسة سوسيو-تاريخية، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية، 1990، ص. 233.

2- شقير محمد : « القرار السياسي في المغرب» ، الدار البيضاء : مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1992، ص.22.

السلطات التي يتمتع بها دستوريا ؛

2- المصدر الاقتصادي : يتجلى أساسا في توسيع قوة ووزن الملكية اقتصاديا، خاصة في عهدي الحسن الثاني ومحمد السادس ؛ فإذا كانت ثروة الملكية في عهد محمد الخامس متواضعة، فإن الملكية تحولت بعدها إلى أكبر مالك للعقار، وأكبر مستثمر في المجال الفلاحي، لتتطور تدريجيا إلى أكبر فاعل اقتصادي، من خلال امتلاكها لثروة ضخمة ورأسمال كبير، وكذلك من خلال توسيع استثماراتها في مجالات عديدة ومربحة، وأحيانا بصورة احتكارية ؛

هذا من جانب، ومن جانب آخر، اعتمدت الملكية على تدعيم علاقاتها مع النخبة الاقتصادية، خاصة كبار الملاك، وأصحاب رؤوس الأموال، واستقطابهم، سواء من خلال تمتيعهم بامتيازات اقتصادية، أو من خلال استفادتهم من مغرية الاقتصاد، أو حصر مجال المنافسة بين مجموعات محدودة، مما أدى إلى نوع من التحالف بين الثروة والسلطة في مجالات وحيوب المجتمع، إن على المستوى المركزي أو على المستوى المحلي، بشكل أثر على الكثير من القرارات المتخذة في هذا المجال.

3- المصدر الخطابي : اعتمد الملك في تحكمه في صناعة السياسات العامة على حضوره الخطابي والإعلامي، حيث صناعة السياسات العامة مؤطرة بالخطب الملكية الموجهة إلى مختلف المؤسسات وفي مختلف المناسبات، متواترة في الزمن، وتهم مختلف المجالات... هذا ما يتضح من هذه الخطب سواء من الناحية الكمية أو الكيفية :

فمن **الناحية الأولى**، تعد الخطب الملكية من أضخم المراجع في الساحة المغربية، حيث تتجاوز 45 مجلدا بين سنة 1955 و2000، وتأتي في مختلف المناسبات الوطنية والسياسية، الاقتصادية والثقافة، وحتى بمناسبة بعض المؤتمرات الدولية المنظمة بالمغرب، وبمناسبة تعيين الحكومة أو تعديلها، مما يجعلها مستمرة ومتواترة طيلة السنة ؛

أما من **الناحية الكيفية**، فالخطب الملكية تمس كل مجالات السياسات العامة، سواء الداخلية أو الخارجية، وتنصب على مختلف خطوطها العريضة، بل تحمل في كثير من الأحيان : طرقَ ومنهجية العمل الحكومي والصفات المتوخاة في الوزراء والمسؤولين الإداريين، كما تحمل الكثير من الخطب تفسير النصوص الدستورية، بالإضافة إلى الحمولات المتصلة بالمشروعية الملكية، والتذكير بثوابتها ودورها التاريخي والوطني...

4- المصدر الإعلامي : يتمثل أساسا في تسخير الإعلام لتمرير تعبيرات ترسيخ المشروعية الملكية، وتقديم المعلومات المدعمة لثوابت النظام السياسي المغربي وترسيخ الدور المركزي للملكية ؛ كما يتجلى من جهة أخرى، في استخدام الملك لأسلوب التعتيم الإعلامي ومنع وصول معلومات معينة إلى الرأي العام، سواء تعلق الأمر بالسياسة الخارجية، أو بصيرورات اتخاذ بعض القرارات الاستراتيجية، مثل استقبال شمعون بيريس من طرف الحسن الثاني، أو استقبال وفد عن البوليزاريو بالرباط، أو التعتيم الإعلامي الذي صاحب قضية الصحراء ؛ بالإضافة إلى استخدام الإعلام كآلية لتمرير الإشاعات السياسية، مثل : قرب تعديل حكومي، أو احتمال الاستغناء عن وزير أو مسؤول سياسي، أو تمرير الإشاعات الاقتصادية، كالحديث عن نسبة معينة للنمو أو البطالة، أو الحديث عن اكتشاف البترول.

كل مصادر قوة ومشروعية الملكية هذه سمحت بسمو المؤسسة الملكية في مجال ممارسة الحكم، ورغم التغيرات الدستورية والسياسية التي عرفها المغرب، فإن نمط صناعة السياسات العامة حافظ على ثوابته الجوهرية، منها بالتحديد : تحكم الملك في القرارات الاستراتيجية، تجاوز وتغطية باقي المؤسسات في الكثير من المجالات، حضور الصفات الشخصية والكارزمية، استمرار ثقافة تقليدية مؤطرة لممارسة الحكم، تهريب صناعة القرارات وتنفيذها خارج المؤسسات الدستورية، إذ كثيرا ما يلجأ الملك إلى تكوين لجان تتصدى لممارسة صلاحيات من اختصاصات العمل الحكومي، سواء تعلق الأمر بلجن محدودة في الزمن، كلجنة إصلاح قانون الأحوال الشخصية، ولجنة إصلاح نظام التربية والتكوين، ولجان مستمرة ممتدة في عملها، هدفها الأساسي دعم المشروعية الملكية، مثل : مؤسسة محمد الخامس للتضامن، ومؤسسة الحسن الثاني للمغاربة المقيمين بالخارج....

وكثيرا ما تتحول الحكومة إلى جهاز لتنفيذ مقررات وتوصيات هذه اللجان والمؤسسات، والسير في تناغم مع

منصب رئيس الدولة في النظام السياسي المغربي يبقى بمنأى عن أي تنافس، حتى بين أفراد الأسرة الملكية، حيث « عرش المغرب وحقوقه الدستورية تنقل بالوراثة للولد الأكبر سنا من ذرية جلالة الملك ».

صنع السياسات العامة يتطلب مشاركة العديد من الفاعلين، وهو ما يقتضي درجة عالية من الفعالية لدى النخبة السياسية من شأنه إرساء انفتاح إيجابي وفعلي كفيل بتحقيق الإحساس بالمسؤولية في صناعة السياسات العامة وتنفيذها.

بالتفويض أو الاستشارة، وتملك استقلالية محدودة[2]، في حين ليست هناك حدود تحد من سلطات الملك، وهو ما يؤثر على فرص التطور والتغيير، ويحد من إمكانيات تبلور وترسيخ فصل فعلي للسلط، وتخصص وظيفي واضح، بإمكانه أن يحقق انفتاحا في ممارسة السلطة وتعدد المساهمين فيها.

ثالثا : طغيان المتغير الفردي في صناعة السياسات العامة

لا يمكن إنكار تأثير شخصية صانع القرار على محتوى القرارات التي يتخذها، حيث يبقى تكوينه ومعتقداته وأهدافه الخاصة قائمة، غير أن هذه العلاقة الجدلية بين السياسات العامة والخصائص الشخصية للمساهمين في صناعتها تختلف من نظام سياسي إلى آخر، حسب النمط البنائي والوظيفي لمؤسساته، فإذا كانت عملية صناعة السياسات العامة في الدول الديمقراطية عبارة عن صيرورة معقدة، تخضع لمنطق تعدد الأطراف المشاركة، وواحدية المسؤول عنها في نهاية المطاف، تجوز مراجعته ومحاسبته، فإن صناعتها واتخاذ القرارات الكبرى في الدول النامية عادة ما تتركز في يد شخص واحد أو مجموعة مغلقة من الأشخاص، بمنأى عن المساءلة والمحاسبة الحقيقية، وعادة ما تتميز بالغموض في أهدافها والمسؤولية عنها.

تنطبق الصورة الأخير إلى حد كبير على النظام السياسي المغربي، حيث يتحكم الملك في مختلف القرارات الاستراتيجية، وإن كانت أسباب ذلك متعددة، فإن الجزء الأكبر من هذه السيطرة يعود إلى بعض المؤثرات الرئيسية التالية :

- التقاليد والقيم السياسية المنظمة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم : الثابت أن صناعة السياسات العامة في التاريخ المغربي اتسمت بالمركزية الشديدة، مجسدة في الملك، ومساعديه ومعاونيه، الذي لجأ إلى فرض الطاعة بالقوة، أو اعتمادا على مجموعة من الإنتاجات الرمزية التقليدية والحديثة، واستخدام الدين كأداة لتكريس الولاء.

- ثقافة المواطن : إن الثقافة السياسية للمواطن المغربي تشهد انتشارَ قيم تقليدية أساسُها الخوف من الحاكم والخضوع له، والعجز عن نقد صانع القرار الاستراتيجي، والشك المطلق في النخبة السياسية، وهو ما يعرقل تطور ثقافة سياسية قوامها تحمل المسؤولية والمبادرة، ويرسخ ثقافة انتظار القرارات من الأعلى.

- رؤية الملك لذاته : تؤثر رؤية صانع القرار لذاته بدرجة كبيرة في أسلوب اتخاذ القرار، فالملك باعتباره ينظر إلى نفسه كقائد للأمة وأميرا لجماعة المؤمنين، يعتبر نفسه صانعا للأحداث من حوله، وينظر دائما إلى نفسه كشخص ذي تجربة وخبرة ونضج، ومسؤول عن الشعب والعرش، ينظر إلى وزرائه ومستشاريه نظرة المدرس لتلاميذه، بالمعنى التقليدي للكلمة، مما يقزم من دورهم في صنع السياسات العامة، ليس فقط نتيجة للبناء المؤسساتي والوظيفي، بل نتيجة للثقافة التي تزرعها وتمررها وترسخها هذه الرؤية، التي عادة ما يتشبث بها الوزراء ترضية للزعيم، ولرغبتهم في الاستمرار في مناصبهم خاصة، وضمن النخبة عامة.

- المتغيرات الداخلية : كان صانع القرار في المغرب واعيا بالضغوط الآتية من البيئتين الاقتصادية والاجتماعية الداخلية، ومن ثم اتخذ مجموعة من الخطوات في السنة الأخيرة في اتجاه ضبط بعض المجالات وتحريكها من خلال مجموعة من الهيئات التي أنشأها، وسلسلة من الإجراءات التي اتخذها، والتي تَوَخَّت تنويع مصادر المشروعية بهدف التأقلم والتكيف مع الأوضاع، كما تَوَخَّت الإشراف على بعض القطاعات الحيوية والرئيسية بهدف تحقيق مزيد من السيطرة على مستوى صناعة السياسات العامة.

لم يكن للملك أن يتمتع بهذه المكانة الهامة في النظام السياسي المغربي، وبرسخ سلطاته الدستورية والعرفية، لولا اعتماده على مصادر متنوعة لقوته، استمرت بفعالية طيلة التاريخ السياسي للمغرب المستقل، ويمكن إجمال أهمها فيما يلي :

1- المصدر السياسي : يتمثل في مجموعة من القيم والتقاليد السياسية، تجد جذورها في تاريخ ممارسة السلطة في المغرب، وفي التاريخ الإسلامي، قوامها احتكار السلطان لعملية صناعة القرار والتقرير فيه ومجموعة من الرموز التقليدية التي توخت ترسيخ صورة الملك المنقذ، المقدس، المعصوم، المدافع عن الشعب وحاميه، الملهم، العبقري المحافظ والمتفتح، بالإضافة إلى

والإشكاليات التي تواجهها الدولة في مختلف الميادين تقتضي تضافر الجهود من أجل تحديد المشاكل وجمع المعلومات وتبويبها وغربلتها، وتقديم الآراء الاستشارية، وهو ما يقتضي درجة عالية من الفعالية لدى النخبة السياسية، ودرجة عالية من التنسيق بين مختلف الفاعلين، الأمر الذي يتطلب إرساء انفتاح إيجابي وفعلي في تكوين المؤسسات السياسية، كفيل بتحقيق الإحساس بالمسؤولية في صناعة السياسات العامة وتنفيذها، والمسؤولية السياسية عنها.

هذا ما يتطلب وجود أحزاب سياسية وجماعات تقوم بدور تجميع المصالح والتعبير عنها، والاتصال بين النخبة الحاكمة والجماهير، وتسويق السياسات العامة وأهدافها ومراميها وإيجابياتها، وتبيان سلبياتها، ومتابعة تنفيذها، وممارسة الرقابة عليها.

كل ذلك، يقتضي قيام تنافس سياسي حقيقي، وحياة سياسية مفتوحة وتجنيدا سياسيا قوامه الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات، أو جعل هذه الأخيرة منطلقا لتكوين المؤسسات الساهرة على صناعة السياسات العامة وتنفيذها، السياسات التي تساهم بصورة أو بأخرى في انتشار ثقافة سياسية مشاركة ومنضبطة للقيم الديمقراطية ومناصرة لها في مختلف خلايا المجتمع.

ثالثا : الانفتاح في صناعة السياسات العامة

إن نجاح السياسات العامة، وتدعيمها للديمقراطية في مختلف الأصعدة، يقتضي، من أهم ما يقتضيه، أخذ مطالب المواطنين واحتياجاتهم بعين الاعتبار، والسعي إلى ضمان رضاهم وولائهم، لكونه ضروريا لاستمرار النظام وتكيفه مع المستجدات والمتغيرات الداخلية والخارجية. تبعا لذلك، تتطلب صناعة السياسات العامة تكامل مجهودات الفاعلين، ووجود مؤسسات ديمقراطية أساسها مشاركة المواطنين، تسهر على رسم خطوطها وتقييم مختلف ردود الوسطاء والرأي العام، كما تقتضي تقييم تكاليف إنجاز البرامج الحكومية والاختيار بين بدائل متنوعة وترشيد النفقات، وهو ما سيتتبع ضرورة وجود نخبة كفأة قادرة على التصدي لمختلف هذه العمليات والتدخل بفعالية في مختلف المراحل ؛ ولا يمكن أن تسلم هذه الأخيرة من الانحرافات السلبية والمؤثرة إلا إذا كانت صناعات السياسات العامة وتنفيذها مبنية على انفتاح قوامه مشاركة فاعلين متعددين، ومساهمة وسطاء سياسيين ونقابيين ومدنيين في مختلف مدخلات النظام السياسي. فبفعل هذا الانفتاح في صناعة السياسات العامة وتنفيذها استطاعت الدول المتقدمة تعزيز الديمقراطية في مختلف الميادين، وضمان استقرار أنظمتها واستمراريتها، وتجاوز أزمات حادة أو تجنبها.

الفقرة الثالثة : مدى خضوع ممارسة الحكم في المغرب لشروط التنمية السياسية

أولا : محدودية التنافس لتكوين الجهاز الممارس للحكم

يتميز التنافس السياسي في الدول الديمقراطية بميزته المطلقة، حيث يهم كلا من رئاسة الدولة والحكومة، ولن نضيف جديدا إن قلنا : إن منصب رئيس الدولة في النظام السياسي المغربي يبقى بمنأى عن أي تنافس، حيث بين أفراد الأسرة الملكية، حيث « عرش المغرب وحقوقه الدستورية تنقل بالوراثة للولد الأكبر سنا من ذرية جلالة الملك » (الفصل 20 من الدستور)، بينما التنافس الشرعي والمسموح به، الذي يهم الحكومة، تعتريه العديد من الاختلالات، سواء كانت سياسية أو مدنية، عطلت إمكانية تساوي الفرص بين جميع الأحزاب السياسية، وأثرت على حرية المواطنين في اختيار صانعي القرارات السياسية...

ثانيا : محدودية التمايز البنيوي والتخصص الوظيفي

إذا كانت الأنظمة الديمقراطية تتميز بفصل السلطات وتمايزها بناء ووظيفة، مع اختلاف درجات هذا الفصل، فإن النظام السياسي المغربي يتميز بوحدة السلطة، حيث يغطي الملك جميع المجالات، وترتبط جميع المؤسسات بالمؤسسة الملكية، إن لم يكن دستوريا فعمليا، وإن لم يكن ظاهريا فخفية، إن الملك يتمتع بسلطات واسعة باعتباره رئيسا للدولة وأميرا للمؤمنين ووارثا لعرش متجذر في المغرب بتقاليده في الحكم، وهو ما يجعل ممارسة السلطة خاضعا لمبدأ الوحدة أكثر من التعددية، ومن ثم، تبقى باقي المؤسسات، والفاعلون، مجرد أجهزة للمساعدة والاستشارة تتصدى لممارسة صلاحيات، إما

الممارسة السياسية في كثير من دول العالم الثالث مازالت تتناقض مع قيم التطور والتحديث السياسي، إما استنادا إلى نزعة تقليدية معادية لكل تغيير، أو تمسكا بقيم ديكتاتورية قوامها شخصنة السلطة وتجميعها في يد فرد واحد.

يعد خضوع النظام السياسي لواجبات الحداثة السياسية، وللقواعد الديمقراطية وروحها، عاملا محوريا للبلورة وترسيخ مقومات التنمية السياسية.

الديمقراطية. قد يكون هذا التغيير إراديا، مستندا إلى وعي عميق بضرورة التطور، وتحسين أوضاع النظام السياسي، وتعزيز مناعة مؤسساته، وتحسين أوضاع المجتمع والمواطن، استنادا إلى التعاقد الانتخابي ؛ كما قد يكون استجابة لضغوطات البيئتين الداخلية والخارجية بالمعنى النظمي للكلمة، بمختلف صورها، بهدف التكيف والتأقلم وتحقيق التكامل بين مختلف مكونات البيئة الداخلية، وتجنب التوتر وعدم التكامل واللاستقرار الذي قد تكون عواقبه وخيمة على الدولة والنخبة الممارسة للسلطة.

وفي جميع الأحوال، تختلف صوره ممارسة الحكم كآلية لترسيخ مقومات التنمية السياسية، ودرجة فعاليتها، فتثبيت بعض الشروط قد يمس مؤقتا بعض الجيوب دون أخرى، ويختلف التغيير من نظام إلى آخر، غير أن ما يميزه هو استمراريته في الزمن، وانسيابه، وانخراط مختلف المؤسسات المساهمة في صناعة السياسات العامة وتنفيذها، في هذه العملية التي تهم بالأساس: ترسيخ الحرية والانفتاح على مختلف الفاعلين السياسيين، ضمان التنافس الإيجابي والفعلي بينهم، ضمان استقرار المؤسسات والنظام السياسي، وتبني سياسة توزيعية عادلة قوامها تعبئة الموارد المادية وغير المادية، وتحريكها تبعا لمطالب المواطنين وإشباع رغباتهم، بما فيها السياسية، وتحقيق اكتفاءهم الذاتي[1]، والعمل على تبني العقلانية في الممارسة السياسية، وتمريرها لدى الوسطاء السياسيين والبيروقراطية والمواطنين عبر مختلف طرق التواصل السياسي، وآليات التنشئة السياسية الخاضعة والمتوخية للقيم الديمقراطية، بالإضافة إلى تبني الكفاءة في التوظيف والتحنيد السياسي وتولي المناصب، ومحاربة كل أشكال الانحراف في هذا المجال.

ثالثا : ممارسة الحكم معقل للتحديث السياسي

إذا كانت الصورة التي طرحناها في العنصر السابق تعبر عن الممارسة السياسية في الدول الديمقراطية التي قطعت أشواطا طويلة في مجال الحداثة السياسية، فإن الممارسة السياسية في كثير من دول العالم الثالث مازالت تتناقض مع قيم التطور والتحديث السياسي، ومحاربة قيمه وشروطه، إما استنادا إلى نزعة تقليدية محافظة وماضوية معادية لكل تغيير وتبنيها كإيديولوجية وطريقة للحكم والسيطرة، أو تمسكا بقيم ديكتاتورية قوامها شخصنة السلطة ووحدة السلطات وتجميعها في يد فرد واحد بهدف الحفاظ على السلطة وتوريثها، وما يعنيه ذلك من مناصرة لكل القيم والمقومات المتماشية مع ذلك، من قبيل : قلة التعددية، تشجيع القيم السلطوية في مختلف المعاملات، وفي مختلف الخلايا المجتمعية، تدعيم الزبونية، تبني سياسات توزيعية غير عادلة، والاعتماد على نخبة سياسية تستند إلى الولاء والطاعة السلبية أكثر من استنادها إلى الكفاءة والمقدرة على الانجاز، وقمع المعارضة ومحاربة كل أشكال النضال وتقزيم المجتمع المدني.

إن هذه الممارسة لا يمكن أن تكون إلا معرقلة للتحديث السياسي، ومنافية لشروط التطور والتغيير، إذ العدو الأول للتنمية السياسية، ليس هو الموروثات التقليدية فقط، بل كذلك الوعي بمحاربة مقوماتها.

الفقرة الثانية : خصائص نموذج ممارسة الحكم المتقدم

أولا : التمايز البنيوي والتخصص الوظيفي

إن أهم ما يميز مسار الحداثة السياسية هو تفتت السلطة وتحولها من صورتها المطلقة المجتمعة في يد فرد واحد أو مؤسسة واحدة، إلى مشاركة مجموعة من المؤسسات، وذلك باستنادها إلى المشروعية الانتخابية والعقلانية أكثر من استنادها لأية مشروعية أخرى، حيث أصبحت السلطة مع مرور الزمن تمارس داخل الدولة من قبل مجموعة من المؤسسات المتمايزة في أبنيتها ووظائفها، حيث تختص كل هيئة بممارسة سلطة معينة في إطار من الرقابة والتأثير المتبادلين اللذين يختلفان حسب درجة الفصل القائم بينها.

لم تتخذ هذه الصورة وضعيتها المتقدمة إلا بعد سلسلة من التطورات السياسية والاجتماعية الطويلة الأمد، وبعد سلسلة من الإصلاحات المصاحبة لها، دعمت ورسخت تمايزا بنيويا فعالا وتخصصا وظيفيا إيجابيا، الغلبة فيه للمؤثرات المؤسساتية أكثر من الصفات الشخصية للنخبة.

ثانيا : الانفتاح في تكوين المؤسسات السياسية

بالنظر إلى أن عملية صنع السياسات العامة تعد بمثابة برنامج متصل يشمل عمليات التخطيط وإعداد القرارات والبرمجة، فإن إعدادها يتطلب مشاركة العديد من الفاعلين، السياسيين والإداريين، حيث المشاكل

ومجالاتها، ويصعب قياسها، فإن ممارسة الحكم يمكن اعتبارها إحدى المؤشرات الكبرى الدالة على درجة التنمية السياسية، إيجابا أو سلبا، لكونها تعد في صلب أية عملية تنموية، سواء كفاعل في التغيير أو كموضوع له. ويمكن تبيان هذه العلاقة من خلال ثلاثة جوانب :

أولا : ممارسة الحكم تعبير عن درجة التحديث السياسي

يعد التنافس بين مختلف القوى السياسية لتأسيس وتشكيل مختلف المؤسسات إحدى أهم المؤشرات الدالة على درجة التطور السياسي والممارسة الديمقراطية، لكونها تعبر على احتراق أهم مقومات التنمية السياسية، متمثلة في الحرية، العدالة والمساواة لمختلف تنظيمات الدولة، الرسمية منها وغير الرسمية.

بالنظر إلى أن الانفتاح السياسي يتيح لمختلف الفاعلين المساهمة في العملية السياسية بفضل مختلف صور المشاركة السياسية، فإن درجة التنمية السياسية تقاس بمدى كثافة هذه الأخيرة وجديتها المرتبطة بشكل أو بآخر بتبني النخب السياسية للقيم الديمقراطية والوعي بها، والتفاعل مع مختلف الظواهر والتطورات والمتغيرات المجتمعية.

إن كثافة المشاركة تدل على صحة الجسم السياسي وحيويته، وتعني تضاؤل نسبة اللامبالاة، ووجود تأطير سياسي للمواطنين، مهما اختلفت صوره ودرجته، كما تحمل في طياتها ضعف احتمالات اللاستقرار السياسي، بحكم انخراط أغلب الفاعلين في العملية السياسية والإيمان بضوابطها، وترسيخ تعبير سياسي لمختلف الاختلافات السوسيولوجية بين الجماعات والطبقات، واضطلاع الأحزاب السياسية بوظيفتها التقليدية، متمثلة في التعبير عن المصالح العامة وتجميعها وترجمتها إلى برامج سياسة عملية، وهو ما يستتبع تبادل الأدوار بين الأحزاب السياسية استنادا إلى النتائج الانتخابية، وتجنب احتمالات احتكار السلطة من قبل شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص بشكل غير ديمقراطي ؛ في حين أن احتكار ممارسة السلطة من قبل شخص واحد أو مجموعة ضيقة، وسيطرتها على المؤسسات السياسية والإدارة، والتحكم في قواعد اللعبة السياسية، يعني تقلص حجم المشاركة في العملية السياسية، وتضييق مجالات التنافس، والحرية والعدالة والمساواة، وانصراف المواطنين عن الانخراط في اللعبة السياسية، مما يعني بُعْدَ النظام عن قواعد التطور السياسي.

ويستتبع خضوع تشكل المؤسسات لمبدأ التنافس تولي الأجهزة المنتخبة لعملية صناعة السياسات العامة والتقرير فيها، وهو ما يعني صناعتها داخل المؤسسات السياسية وليس خارجها، ووجود رقابة على الممارس للسلطة، سواء من قبل سلطة أخرى، أومن قبل الأحزاب السياسية والرأي العام والصحافة.

وتبعا لذلك يمكن القول : إنه كلما كانت ممارسة السلطة خاضعة لمبدأ التنافس، سواء في تكوين المؤسسات السياسية أو في صناعة القرار عبر تبارز بدائل وبرامج مختلفة، أمكن الحديث عن نظام سياسي متطور، والعكس صحيح.

ثانيا: ممارسة الحكم آلية لترسيخ مقومات التنمية السياسية

ارتبطت التنمية السياسية عبر التاريخ بالجهاز الممارس للسلطة، إذ باعتبارها سياسة واعية تتوخى التغيير وتمس مختلف مناحي الحياة المجتمعية، تحتاج إلى قرارات جريئة في مختلف الميادين، كما تحتاج إلى وسطاء ومدافعين ومنفذين ينخرطون في هذه العملية الثورية بالمعنى الديناميكي للكلمة ؛ ومن ثم يعد خضوع النظام السياسي لواجبات الحداثة السياسية، وللقواعد الديمقراطية وروحها، عاملا محوريا لبلورة وترسيخ مقومات التنمية السياسية، إذ يشكل هذا الخضوع أحد المظاهر الإيجابية لهذه الأخيرة، وسيتتبع الوعي سقفها وأهم متطلباتها، الأمر الذي يجر بدوره إلى سن سياسات عامة تتناغم وتتماشى معها على مستويي الممارسة والقيم.

ومهما كانت درجة التغير وأبعاده، والجيوب والخلايا التي يمسها، فإنه في الغالب يتخذ منحى تنازليا، لكون التنمية السياسية ترسخ بشكل فعلي استنادا إلى القرارات المتخذة التي ترتبط بنخبة كفأة وبيروقراطية واعية وإيجابية تسهر عليها، دون أن يعني ذلك التقليل من أهمية التغير التصاعدي الذي يساهم فيه مختلف الفاعلين المدنيين والوسطاء السياسيين المدافعين عن القيم

احتكار ممارسة السلطة من قبل شخص واحد أو مجموعة ضيقة، وسيطرتها على المؤسسات السياسية والإدارة، والتحكم في قواعد اللعبة السياسية، يعني تقلص حجم المشاركة في العملية السياسية، وتضييق مجالات التنافس، والحرية والعدالة والمساواة.

ملف العدد

ممارسة الحكم وإشكالية التنمية السياسية في المغرب

د.محمد الرضواني : أستاذ العلوم السياسية بالكلية المتعددة التخصصات : الناضور

ما هي الحدود الفاصلة بين السلطات في النظام السياسي المغربي ؟ وهل يمكن القول بأن الحياة السياسية المغربية في طريقها إلى التحديث في ظل جدلية الصراع القائم بين ما هو تقليدي يرتبط على الدوام بالأسس التي يقوم عليها نظام الحكم في المغرب، وبين ما هو حداثي يسعى إلى الفصل بين السلطات وإدماج كل الفعاليات السياسية من أحزاب ونقابات ومؤسسات دستورية ومدنية ؟ ؛ ثم ما هي السبل التي من شأنها أن تخلق مناخا سياسيا يؤسس لإرساء انفتاح إيجابي وفعلي كفيل بتحقيق الإحساس بالمسؤولية في صناعة السياسات العامة وتنفيذها، ومراقبتها ؟ تلك بعض الأسئلة التي حاول الباحث محمد الرضواني أن يعالج في ضوئها إشكالية ممارسة الحكم والتنمية السياسية في المغرب...

مقدمة

تمكنت الدول المتقدمة بعد سنوات من التطوير، من إرساء مجموعة من الشروط والآليات لممارسة الحكم بشكل ديمقراطي، يضمن مشاركة فعلية للقوى السياسية، ويخضع لحدود أدنى من الاستجابة لمطالب المواطنين، وإن كانت آفاق الديمقراطية تبقى دائما مفتوحة على احتمالات كبرى، فإن آفاق محاولة التحديث في الدول النامية تبقى محصورة في كيفية التعامل مع هذه الآليات وكيفية ترسيخها، مع ما يقتضيه ذلك من التوفيق بين الخصوصيات الوطنية التي قد تكون معرقلة للتحديث، وبين الأعباء السياسية والمؤسساتية التي تفرضها التنمية السياسية.

وتعد إشكالية الحكم في المغرب، من الإشكاليات المحاطة بالكثير من الحساسية، إن على المستوى السياسي أو على المستوى الثقافي، وإن تميزت الساحة المغربية في السنوات الأخيرة بنوع من الجرأة في ملامسة هذه الإشكالية والتصدي لها تماشيا مع التغيرات الدستورية والسياسية، وهي جرأة تمس سواء المنوط في هذا التغيير أو الذي يأخذ مسافة بينه وبينها، فإن الحاجة إلى مساءلة موقع هذه التغيرات من منظور التنمية السياسية تبقى قائمة.

إن الحكم على النظام السياسي المغربي بالتغير أو الجمود، استنادا إلى بعض التمظهرات، تعد من قبيل الأحكام المسبقة والجاهزة التي لا يتوانى الباحثون والسياسيون المغاربة عن اللجوء إليها ؛ فهل يمكن اعتبار هذه التغيرات تطورا تدريجيا عميقا لخلخلة المؤسسات والقيم التقليدية التي أبدت مقاومة طيلة التاريخ السياسي لمغرب الاستقلال ؟ أم أن هذه التغيرات لا تعدو أن تكون مجرد تموقع جديد لثوابت الجمود ؟ تبعا لذلك يمكن التساؤل عن مدى خضوع ممارسة الحكم في المغرب لشروط التنمية السياسية ؟

الفقرة الأولى : العلاقة بين ممارسة الحكم والتنمية السياسية

ترتبط التنمية السياسية بتغيرات وحركية تمس مختلف المؤسسات والمجالات والثقافة السياسية، وإن كانت درجة التغير تختلف في مصدرها، واتجاهاتها

في المغرب في مسألة الإفتاء، فدول عديدة هي أقل من المغرب في مكانته الإسلامية لها مؤسسات للفتوى وتملأ الفراغ وتجيب إجابات رسمية. فالمجالس العلمية لا تصدر الفتاوي في النوازل العامة والكبرى للدولة وربما يمارس أعضاؤها الإفتاء في المساجد في قضايا الوضوء أو الصيام لكن النوازل التي تحيط بالمجتمع والمشاكل المعروضة على الدولة لا يفتون فيها ».

أنظر : النص الكامل للحوار الذي أجرته جريدة النهار مع أحمد الريسوني، عدد 27 وتاريخ 30 ماي 2003.

50. نوظف هنا اللائكية باعتبارها تعبيرا قانونيا عن انفصال التنظيمات الدينية عن السياسة ويعكس عدم اختصاص مزدوج للدولة في المادة الدينية والديني في المادة السياسية.

51. Amour Abdelfattah : Constitution et religion dans les états musulmans ; www.univ_tlsel.fr, p.21.

52. Tozy Mohamed : Représentation intercession les enjeux du pouvoir dans le champ politique désamorces au Maroc : AAN 1989, p.158.

53. Ben Ali Driss : « Emergence de l'espace sociopolitique et stratégie de l'état au Maroc » ; p. 6, in : Etat espace et pouvoir local réflexions sur le Maroc et les pays en développement ; sous la direction de Ali Sedjari, préf. Michel Rousset, Rabat Guessous, 1991.

54. علي سدجاري : « الدولة والإدارة بين التقليد والتحديث » الرباط، 1994، ص. 78.

55. Sedjari Ali : Comment la région peut- elle être un cadre de gouvernance et de projets, p.71. ضمن أعمال : « المسألة الجهوية ورهانات التنمية بالمغرب »، الرباط منشورات عكاظ، 1999.

56. Sedjari Ali : Production et reconstruction régionale dans les système d'organisation de l'espace périphérique marocain, sociologie d'un programme, p. 86, in : *Etat espace et pouvoir local réflexions sur le Maroc et les pays en développement* : sous La direction de Ali Sedjari, Préf. Michel Rousset, Rabat , Guessous, 1991.

57. Sedjari Ali : « La recomposition institutionnelle des territoires au Maroc » ; p. 75, in : *Aménagement du territoire et développement durable quelle intermédiations*, actes, Paris, éd. L'Harmattan, 1999.

58. حيث ينص الفصل 38 من دستور 1996 على طريقة تكوين مجلس المستشارين كتالي : « يتكون ثلاثة أخماس مجلس المستشارين من أعضاء تنتخبهم في كل جهة من جهات المملكة هيئة ناخبة من ممثلي الجماعات المحلية، ويتكون خمساه الباقيان من أعضاء تنتخبهم أيضا في كل جهة من هيئات ناخبة تتألف من المنتخبين في الغرف المهنية ».

59. مقتضيات وردت في ديباجة قانون 96-47.

60. حيث تنص المادة الأولى من القانون المنظم للجهات على أنه « لا يجوز للمجلس الجهوي أن يتداول في قضايا ذات طابع سياسي أو خارجة عن نطاق المسائل التي تهم مصلحة الجهة ».

61. المادة الثانية من القانون المنظم للجهات تعتبر أنه « لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يمس إحداث وتنظيم الجهات بوحدة الأمة ولا بالحوزة الترابية للمملكة هذه المقتضيات تأتي – في اعتقادنا – لقطع الطريق أمام الشائعات التي ترددت أثناء إعداد هذا النص من إمكانية منح نظام خاص للمناطق الجنوبية.

62. فقد نصت المادة السابعة من القانون المتعلق بالجهات على تعداد للاختصاص يربو عن 14 اختصاص في مجالات : التعمير، الاستثمار، حماية البيئة والميادين الثقافية والاجتماعية.

63. وهذا ما تعكسه المادة 36 التي تنص على ضرورة إنشاء لجن دائمة للمجلس الجهوي في ميادين : التخطيط وإعداد التراب، المسائل الاقتصادية والاجتماعية وإنعاش الشغل، الفلاحة والتنمية القروية، الصحة والمحافظة على الصحة، التعمير والبيئة، الثقافة والتعليم والتكوين المهني.

64. يتوفر العامل وطبقا للمادة 9 على إمكانية « توجيه الاقتراحات والآراء إلى السلطات الحكومية المختصة ».

65. تطبيقا للمادة 56 التي توكل للعامل تمثيل الجهة لدى المحاكم.

66. وهي الصفة التي أضافتها ديباجة القانون رقم 96-47.

67. ينص الدستور في الفصل الثاني بعد المائة على ما يلي : « يمثل العمال الدولة في العمالات والأقاليم والجهات ».

68. وذلك طبقا للمادة 101 من الدستور التي تخول للعمال « تنفيذ قرارات مجالس العمالات والأقاليم والجهات ».

préface de George Vedel, éd. Montchrestien, 1992 .

29. وهذا ما رامت إليه أطراف الانتقال الديمقراطي باسبانيا والمعأسس عبر الديباجة التي تضع من بين أهدافها « تأسيس مجتمع ديمقراطي ».

30. فدساتير إسبانيا وجنوب إفريقيا يحتويان على أكثر من 40 نصا لحقوق الإنسان والحريات العامة.

31. المادة 14 من الدستور الإسباني تنص على أن « الإسبان متساوون أمام القانون بدون أي تمييز مؤسس على الميلاد أو العرق أو الجنس أو الرأي أو بمناسبة أي وضع أو ظرف شخصي أو اجتماعي ».

32. المثير في دستور جنوب إفريقيا سيادة الحقوق الفردية وليس الجماعية ويبرر Gonidec ذلك بكون « انتصار الحقوق الفردية داخل الدستور المؤقت والتي تم تركيتها بحسن اختيار معجم فرداني كل فرد، كل مواطن، كل طفل يعود إلى سيادة هاجس الوحدة بإقصاء حقوق الأقليات والشعوب التي اعتبر دستورقما آلية لاستمرار وديمومة نظام الأبارتايد ».

أنظر :

Voir François Gonidec

33. من خلال المادة الثالثة من الدستور الإسباني « اللغات الأساسية الأخرى هي رسمية في جماعاتها المستقلة، فالغنى والتنوع اللغوي بإسبانيا هو إرث ثقافي يجب أن يكون موضوع احترام وحماية خاصين »، وكذا دستور جنوب افريقيا الذي عدد في فصله السادس عدد اللغات الرسمية في 11 لغة وطالب من الدولة « اتخاذ إجراءات ملموسة للرقي بأوضاعها والتسريع باستعمال هذه اللغات ».

François Gonidec, op. cit., p. 65 .

34.

35. Michel Troper : « Le juge constitutionnel et la volonté générale », in : *www.eur.nl* p. 2.

36. ميشيل ميالي : « دولة القانون تكنولوجية أو مثل أعلى ؟ »، *مجلة نقد للدراسات والنقد الاجتماعي*، عدد 3، السنة 1992، ص. 4.

37. وهذا ما يسميه Dominique Rousseau بـ« جمهورية الوسط » . أنظر :

Dominique Rousseau, op., cit., p. 75.

38. حيث وضع مثلا المجلس الدستوري الفرنسي مجموعة من الأهداف اعتبرها ذات قيمة دستورية خارج أي تنصيص دستوري منها : حماية الصحة العمومية، النظام العام، حرية الآخرين، علاقات الشغل، مما يعكس إرادة القاضي الدستوري على تأكيد مجموعة قواعد مستقلة عن أي مبدأ مكتوب وفرضه على المشرع.

Bertand Faure : Les objectifs de valeur constitutionnelle : une nouvelle catégorie juridique, RFSP n° 21 ; 1995, p. 51.

39. Louis Favoreu : La politique saisie par le droit. p.26.

40. Louis Favoreu : De la démocratie à l'état de droit ; rev. Débat, n° 64, mars/avril 1991, p.116 .

41. ويطلق عليها قوانين « رد الفعل الاقتصادي » وهي قوانين تعويض الممتلكات التي تم تأميمها في ظل الحكم الشيوعي، حيث عمل القضاء الدستوري على تحديد الشروط القانونية التي تمقتضاها ستطبق هذه الاستردادات. لمزيد من الإطلاع حول هذه النماذج يراجع :

Jean-Pierre Massias : Justice constitutionnelle et transition démocratique en Europe de l'Est ; préface George Vedel ; avant propos Dominique Turpin éd. LGDJ 1998 .

42. إن مرور أكثر من أربعة عقود على دستور مؤسسة إمارة المؤمنين لم تعف د. عبد الله حمودي من إعادة التساؤل عن « البعد الحقيقي للتنصيص على هذه القدسية داخل النص الدستوري ». أنظر :

Hammoudi Abdellah : « Eléments d'anthropologie des monarchies à partir de l'exemple marocain » ; in : *Monarchie arabes : transitions et dérives dynastiques* ; sous la direction de Remy Leveau et Abdellah Hammoudi, éd. Les études de la documentation française, p. 46.

43. Remy Leveau : « Le Maroc un an après la mort de Hassan II : une conversation à trois » ; juillet 2000, in : *www2.unil.ch*.

44. Radioscopie d'une monarchie qui bouge, interview de Mohamed Tozy par Hamid Barrada, la vie économique, Radioscopie du changement, n° 4128 ; 27 juillet 2001, p. 14.

45. Ben Milh Abdellah : Le champ politique marocain entre tentatives de réformes et conservatisme, rev. Maghreb- Machrek, n° 173 juillet/septembre 2001, p. 7.

46. حيث أن أول معارضة لمشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية أتت من اللجنة العلمية التي شكلتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مما جعل العلماء يخرجون عن « حيادهم » ويعلنون عودقم إلى الاهتمام بـ « الشأن العام » وتجاوزهم للعزلة المفروضة عليهم، فأصبح العلماء مزيجي الشرعية عن سياسات الدولة بدل شرعيتها.

47. بتشكيل المساجد الغير خاضعة لوصاية وزارة الأوقاف إطارا مناسبا لبروز « العلماء المتمردين » وممارسة جماعات سلفية للإفتاء خارج أية رقابة للدولة.

48. Benamour Abdellali : Etre laïc ne signifie pas être athée : rev. Masculin, n° 8, avril 2003, p.21 .

49. يقول أحمد الريسوني : « ما نسعى إليه بخصوص إمارة المؤمنين ولا نخفيه، هو إعطاؤها وجود أكبر وفعالية أكثر في تسيير شؤون البلاد وتحتاج أن تدعم بمزيد من المؤسسات التي تشتغل بتنصيب وتكليف من أمير المؤمنين الذي هو مصدر هذه الصفة وصاحبها الأصلي وإرشاد وتوجيه منه وأقول إن فراغا كبيرا

Samuel Huntington : Troisième vague : les démocratisations de la fin de 20ème siècle ; traduit par François Burgers ; Nouveaux Horizons. 1996, pp.124-158.

8. يعتبر Hirchman أنه من « الوهم الحديث عن قوانين انتقالية بحكم أن مسلسلات الدمقرطة غير منتهية ».
in , Guy Hermet : « A la recherche des temporalités de la démocratisation » ; R.F.S.P volume 44, n°6, déc.1994, p. 1080.

9. وهذه هي وجهة نظر Clous Off بقوله : « عن نهاية الاشتراكية قد أضافت إلى الانتقالات بعدا جديدا يتمثل في الإصلاح الاقتصادي وهو على عكس الانتقالات السابقة حيث مسلسل التحديث ذو طبيعة سياسية ودستورية يهم شكل الحكومة والعلاقات القانونية بين الدولة والمجتمع ».
أنظر :
Clous Off : « Vers le capitalisme par construction démocratique : la théorie de la démocratie et la triple transition en Europe de l'Est » ; RFSP volume 42, n° 6, déc.1992, p. 925.

10. أنظر :
Nicolas Guilhot ; Philippe C . Shmitter : De la transition à la consolidation : une lecture rétrospective des democratization studies ; RFSP volume 50, n° 4-5, août/oct. 2000, p. 615

11. أنظر :
Javier Santiso : « La démocratie incertain : La théorie des choix rationnels et la démocratisation en Amérique latine » ; RFSP volume 43, n° 6, décembre 1993, p. 974.

12. أنظر :
Richard Bengas, op, cit., p. 2.

13. أنظر
Christophe Jaffrelot, op. cit., p. 45.

14. أنظر :
Clous Off , op, cit., p. 925.

15. الفرضية العامة أن « الديمقراطيات الجديدة هي أنظمة سياسية حيث الانتقال قد فرض خليطا من المؤسسات الديمقراطية ومكونات هامة موروثة من ماض سلطوي حديث، ومن بين هذه المكونات نجد بالأساس الاستمرارية النسبية لبنيات الدولة إضافة إلى المحافظة على المديرين المنحدرين من النظام القديم ».
In ; Francois C .Weffort : Les démocraties nouvelles : analyse d'un phénomène ; Revue International des sciences sociales, n° 136, mai 1993, p. 292.

16. أنظر
Guy Hermet, op, cit., p. 1082.

17. أنظر :
Nicolas Guilhot ; Philippe C . Shmitter. op, cit., p. 620.

18. أنظر :
Béatrice Bazzana : « Le modèle espagnol de transition et ses usages actuels » ; in ; *Démocratie d'ailleurs* ; sous la direction de Christophe Jaffrelot ; éd. Karthala, p.344.

19. ويعبر عنها Camau « تجاوز الحدود الجيوسياسية والأكاديمية دون الحاجة إلى تأشيرة ».
Voir, Michel Camau : La transitologie à l'épreuve du Moyen Orient et de l'Afrique du Nord, AAN 1993, p. 3.

20. أنظر :
Clous Off, op. cit., p. 925.

21. يقول Camau : « إشكالية انتقال الميثاق أو المتفاوض حوله حيث المفهوم مسطري للديمقراطية يقلص السياسة إلى مسلسل عقلاني للمفاوضات بين الأفراد والجماعات دون وضع مفهوم جوهري للديمقراطية ».
Michel Camau, op, cit., p. 7.

22. أنظر :
Michel Dobry : Le processus de transition à la démocratie ; www.conflits. Revues. Org. p. 2 .

23. أنظر :
Beatrise Bazzana, op. cit., p. 25

24. أنظر :
Jean-Pierre Massais : « La justice constitutionnelle dans la transition démocratique du post communisme » ; in *La démocratie constitutionnelle en Europe Central et Oriental : bilan et perspective*, sous la direction de Slobodan Milacie, 1998, p. 118.

25. حيث ينص الدستور البرتغالي في المادة 80 على الوظائف الأساسية للدولة متمثلة في « ضمان الاستقلال الوطني وخلق شروط سياسية، اقتصادية، اجتماعية وثقافية مشجعة، ضمان الحقوق والحريات الأساسية واحترام مبادئ دولة القانون الاقتصادي والدفاع عن الديمقراطية السياسية »، في حين تنص المادة 81 على الوظائف ذات الأولوية وكلها ذات منحى اقتصادي واجتماعي من قبيل « تنمية المستوى الاقتصادي والاجتماعي للمواطن في إطار استراتيجية للتنمية المستدامة، ضمان العدالة ».
أنظر :
De Minon Herrero : « Transition démocratique et choix constitutionnels » ; in : *Le processus constitutionnel instrument pour la transition démocratique* ; Collection science et techniques de la démocratie, n° 3, Istanbul, 8-10 oct. 1992, p. 32.

27. وهذا ما تعبر عنه ديباجة دستور اسبانيا « إن الأمة الإسبانية تنمي تدعيم دولة الحق وسيادة القانون كتعبير عن الإرادة الشعبية المساهمة في التنمية الاقتصادية من أجل ضمان وللجميع الكرامة الإنسانية حماية الإسبان وكل شعوب أسبانيا في ممارسة حقوق الإنسان، ثقافتها، عاداتها، لغاتها ومؤسساتها ».

28. أنظر :
Dominique Rousseau : Droit du contentieux constitutionnel ;

قامت فقط على أساس أزمة الدولة التنظيمية المتمثلة في عدم قدرتها على تدبير الحياة العامة للمجال المحلي، لذلك عملت على نقل الأسئلة المقلقة من المركز إلى المحيط[62] المطالب بتقديم أجوبة عن الاحتجاجات الاقتصادية والاجتماعية[63]، فالمشاركة في تدبير الشأن العام الجهوي، وبناء روح جديدة للشراكة بين المستويين الوطني والجهوي، وتحقيق تواصل أفضل بين العاصمة والجهات لم يحرك البناء القانوني ولا الفكرة المؤسسة لتجربة الجهة في السياق المغربي.

إن الآليات القانونية المؤطرة للجهة لا تمكن من خلق شروط بروز سلطة مضادة جهوية ولا إنتاج مدبرين جدد للمجال الجهوي بسبب سمو المركز القانوني لممثل الدولة الذي يلعب دور وسيط بين المركز والهيآت المنتخبة[64]، ويمثل الجهات لدى المحاكم[65]، ويشرف على تنفيذ الميزانية وإعداد الحساب الإداري واكتسابه صفة « عون الدولة في خدمة الجهة »[66] ؛ مما يجعل البعد التمثيلي للجهة يصطدم بمعادلة الاستقرار التي تتم عبر وساطة العامل باستمرار التوحد حول مؤسسة معينة غير منتخبة، والإبقاء على دورها التنسيقي واعتباره سلطة ضمان الانسجام الجهوي للسياسات المحلية المتبعة، فالقانون الدستوري المحلي يعوزه الانسجام بانطلاقه من رؤيتين غير متجانستين : الأولى تروم نقل الاختصاص إلى البنيات تحت دولتية، والثانية تبقي على الامتدادات القانونية والمؤسساتية للمركز داخل الفضاء الجهوي، وهذا ما تعكسه الفصول الدستورية التي تمنح لمؤسسة العامل صفة تمثيل الدولة في العمالات والأقاليم والجهات[67]، وتخويله صفة الجهاز التنفيذي لقرارات المجالس المنتخبة[68] ؛ فالجهوية ليست إذن سوى نتاج لنزوعات سلطة مركزية نحو اللامركز الإداري، ولا تحركها دوافع دمقرطة حقيقية للحياة العامة للمجال الجهوي، مؤسسة على شرعية الانتخاب التي تسمح بميلاد نخب جهوية قادرة على خلق تواصل عمومي بين جميع المتدخلين الاقتصاديين والاجتماعيين خارج وصاية ممثلي المركز الفاقدين لأي امتداد دستوري ومؤسساتي مع السلطة التنفيذية المقصية من المشاركة في قاعدة تعيين العمال.

لنخلص إلى كون الأساس الدستوري والوظيفة التمثيلية للجهات يجب أن تتم عبر :

أولا : الانطلاق من فكرة دستورية واضحة لاشتغال الجهوية تسمح ببروز ممثلين لها خارج إشراف مؤسسة العامل ؛

ثانيا : النظر إلى الجهوية، ليس فقط في واجهتها الإدارية، بل أيضا مع امتدادها السياسي والدستوري الذي يسمح بربط الجهوية بالديمقراطية وبدولة الجهات ؛

ثالثا : السماح بميلاد مركز للسلطة منتخب على المستوى الجهوي، تخول له صلاحيات فعلية ناتجة عن توزيع للسلطة والثروة بين المركز والجهة■

الهوامش :

1. Valerie Bilodeau : « Théories et modèles d'analyse de la transition et de la consolidation » ; in *www.mapgewed.umontreal.ca*
2. ومع ذلك فإن Berthame يشكك في آلية الميثاق حين تدمج قوى معادية للديمقراطية ومن جهة أخرى حين تقصي مطالب للقوى الشعبية والتي ستتخذ بالتالي موقفا غير مشجع من عملية التدعيم.
   In ; *Valérie Bilodeau*,op, cit.
3. Richard Bengas : « La transition démocratique : mobilisation collectives et fluidité politique », in *www.conflits/revues.org* p.1.
4. جون لوكا : « التحرك نحو الديمقراطية في الوطن العربي – ما يعتريه من عدم اليقينية والتعرض للأخطار وما يعتريه من شرعية »، ضمن أعمال الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي فوندا سيوني ابني افريكوماتي تحت عنوان « ديمقراطية من دون ديمقراطيين : سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي »، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1995، ص. 36.
5. Richard Bengas, op,cit., page 4.
6. Celine Bqrthone ; Evq Diforturqto ; Simon Minotti : « Transition démocratique de Sud » ; in *www.unigc.ch*
7. إضافة إلى هذا النموذج، نجد نماذج أخرى من قبيل نموذج Huntington الذي يميز بين :
   أ- نموذج التحول transformation حيث الانتقال مقتصر على النخبة الحاكمة، فهو يعبر عن قوة النخبة الحاكمة قياسا للمعارضة، فهو انتقال ينعت بكونه ليبرالية فوقية أو ليبرالية بمبادرة النظام ؛
   ب- نموذج التعويض remplacement حيث مكونات المعارضة تقود مسلسل الانتقال الديمقراطي وكنتيجة لذلك يتعرض النظام التسلطي للانهيار أو الانقلاب، فحالة التعويض تعبر على أن المعارضة قد حصلت على ما يكفي من القوة في حين أن الحكومة قد فقدت ما يكفي لانهيارها وتعويضها ؛
   ج- نموذج transplacement حيث الديمقراطية تدين في جزء كبير منها للعمل المشترك بين الحكومة ومكونات المعارضة.
   أنظر :

تشكيل مستويات إدارية عدة في إطـار منطـق للتسويق المؤسساتي[55] أكثر منه البحث عن إعـادة الدينامية للحياة المحلية وتنمية ثقافة القرب، كما أن الانتقال، وعبر الترسانة القانونية المتمثلة في ظهير 1971 – ظهير 1976، إلى إرساء المؤسسات المحلية لم يؤد إلى اقتسام السلطة بين الدولـة والمجتمـع، فالشرعية التقليدية للإدارة الترابية تتعايش عبر نماذج البنيات الإقليمية والعمالاتية مع ممثلي الديمقراطية المحلية، بل وتُحمل النصوص القانونيـة لا توازنـا مؤسساتيا جوهريا بين الدولة والنخب المنتخبـة، حيث عمل المركز من خلالها – أي النصـوص – على تصدير أدواته في الضبط والمراقبة إلى المحيط. بمعنى أن خطاطة المركزية والجهوية، لم تجعل التراب الوطني فضاء للحرية، ولكن رهانا للسلطة الـتي عملت على نقل أزمة الحكم إلى المستوى المحلـي لتجنب توترات اجتماعية حاملة لفرضية تهديـد التوازن العام للنظام[56] ؛ فاللامركزية لم تـؤد إلى مراجعة السلطة، ولكن فقط إلى تغـيير آليـات وقنوات تدخل السلطة التي أصبحت تمارس ليس عبر المركز ولكن من خلال ممثليه على المسـتوى المحلي. إن فكرتي الوحدة والتوافق قد أطرت عملية الانفتاح على الفضاء المحلي، فالنسق الترابي قـد أخرج من مجال القانون وارتبط برئيس الدولة عبر تقنية الظهير، واتبعت سياسة لا تسييس النقـاش حول الجماعات المحلية بإبعـاده عـن المؤسسـة التشريعية وارتباطه بإطار المناظرات الوطنية، كما بحثت الأطراف عن توافق موسع خارج القنـوات الدستورية لإخراج قانون الجهات والقانون الجماعي الجديد، فالمجال الترابي المغربي يتميز بلا تسـييس الرهانات المحلية وبغموض قواعد اللعبة السياسـية المحلية، كما أن التقطيع الترابي قد حركته هواجس الأمن والضبط بدل التشارك والقرب، مما أدى إلى فشله في اقتراح فضاء للتنمية المحلية ومشروع جديد للمجتمع بسبب غياب الانسجام بين مكوناتـه وانطلاقه من رؤية تكنقراطية مكتبية لم تستحضر الأبعاد الاجتماعية والثقافية للمجال الترابي ودورها في إنجاح مسلسل التنمية.

إن مرور أكثر من ثلاثة عقود علـى إرسـاء البنيات المحلية والتفكير في المحلـي مـن خـلال مقاربات المركزية والجهوية قد أدى إلى :

– فشل تشكيل فضاءات محليـة للسـلطة وعدم السماح بميلاد سلطة محلية منافسة للمركز بسبب غياب مقاربة توزيعية للسلطة بين المركـز والمحيط، فالمنطق الوحدوي للدولة يستمر في الاشتغال مع نموذج إداري وترابي غير منسجم مـع الوضـع الجديد للدولة المغربية المتميز باللاالتزام[57] ؛

– ضعف آليات التمثيل والانتخاب وحضور ميكانزمات الشخصنة والتسلسلية ومركزة السلطة بيد ممثلي المركز، مما جعل المؤسسات المحلية غير قادرة على إنتاج التغيير ولو في تصورات المواطن غير القادرة على ملامسة التمييز بين السلطة المنتخبة والسلطة المعينة ؛

– عدم قدرة المحلي على إحداث قطيعة مـع الشرعية التقليدية للإدارة الترابية بسبب امتداد ثقافة المركز على المحيط، والنظر إلى هذا الأخير باعتبـاره فضاء لمكافأة الأعيان المحليين والسماح بمنافسة محدودة بين الأحزاب وفق انتخابات تقدم على أنها لا سياسية.

وبالتالي، هل هذه الخلاصات يمكن أن تسـمح بميلاد الزوج دولة/جهة يفترض إعمالـه مسلسـلا للتجديد يمس جميع البنيات ؟ أم أن ضبط اللعبة المحلية ومنح قواعد قانونيـة وآليـات لسـلطة الوصـاية سيحجب فكرة « الاستقلال الجهـوي » المشـكلة للمبدأ الأساسي للنسق الجهوي ؟.

تمت ترقية الجهة إلى مستوى جماعة محلية في المراجعة الدستورية لسنة 1992، هذه الدسترة ستدعم على مستوى الوثيقة الدستورية باتخاذ الجهة كأساس لمجلس المستشارين[58]، وإصدار قانون رقم 96-47 المتعلق بتنظيم الجهات. إن هذه النقلة على مستوى الوحدات الإدارية للمجال الترابي قد اعتبرت « نتاجا لتراكم التحارب والنتائج الأولى للديمقراطية واللامركزية... ومرحلة جديدة لترسيخ الديمقراطية المحلية »[59].

وبالرغم من أن الجهة تقدم باعتبارها نمطا للتـدبير الإداري والسياسي يسمو على اللامركزية ويقترب من الاستقلال الذاتي، فإن النص القانوني المنظم للجهـات ينفي صفة « الجهوية السياسية » عن النموذج المغـربي بحظره التداول في قضايا ذات طابع سياسي على أعمال المجلس الجهوي[60]، أو التوسع في تأويل مستوى الجهوية إلى التفكير في إعادة النظر في بنية الدولـة وحـدودها المركزية[61]، بمعنى النظر إلى الجهوية في بعـدها الإداري دون السياسي والدستوري، فالجهوية في المغـرب قـد

المجال الترابي المغربي يتميز بلا تسييس الرهانات المحلية وبغموض قواعد اللعبة السياسية المحلية، كما أن التقطيع الترابي قد حركته هواجس الأمن والضبط بدل التشارك والقرب، مما أدى إلى فشله في اقتراح فضاء للتنمية المحلية ومشروع جديد للمجتمع.

البرلمان في بحثه عن مصالحة مع « الإرادة العامة » في حاجة إلى سقف دستوري واضح خارج امتداد المؤسسة الملكية، وإلى آليات قانونية كفيلة بممارسة الإشراف على الحق السياسي الرسمي.

وظيفة التمثيل لأطراف ومؤسسات متعددة وفق فهم للتمثيل مؤسس على مرجعيتين عصرية وتقليدية لمفهوم « الأمة » الذي يحيل في الفصل الثاني على مرجعية « السيادة الوطنية »، في مقابل الفصل 19 الذي يجعل « الأمة » تستعيد دلالاتها الإسلامية الإجماعية، مما يجعل الوثيقة الدستورية لا تنطلق من فكرة موحدة حول مفهوم التمثيل.

ثانيا : ترتيبية الممثلين : وهي خاصية مضمرة داخل صلب الدستور، ونتاج لسمو المركز القانوني للمؤسسة الملكية الذي يخترق الفضاءين التقليدي والعصري للتمثيل، وتوفره على إمكانية التواصل مع الممثلين عبر قناة الاستفتاء خارج الوسائط المدرجة ضمن الفصل الثالث من الدستور ؛

ثالثا : تعويم فكرة التمثيل : عبر تغييب الأداة الانتخابية في عملية إفراز التمثيل وإيكال وظيفة التمثيل لأطراف يصعب تمثل فعل التمثيل في أدائها ووضعها في ذات المكانة إلى جانب الأحزاب والنقابات.

من داخل هذه الخصائص، تطرح وظيفة التمثيل السياسي للبرلمان، خصوصا وأن الفضاء الدستوري للتمثيل البرلماني غير مستقر بفعل تدخل السلطة التأسيسية المشتقة لإعادة هيكلته وتركيبه، حيث المرور من نظام الغرفتين على غرفة واحدة بخصائص متعددة قياسا على تجربتي 1970 و1972، فالعودة إلى نظام المجلسين مع استحضار التغيير الذي مس القواعد الانتخابية للتمثيل بالانتقال من النظام الأحادي الإسمي إلى نظام الاقتراع باللائحة، فهل هذه الديناميكة تعبر عن أزمة نضج فكرة التمثيل البرلماني ؟ أم أزمة في التمثيل البرلماني ذاته ؟.

إن الإقرار بأزمة التمثيل البرلماني تقودنا إلى البحث عن تمثلاتها، وهل تعود إلى القواعد الدستورية التي تجعل البرلمان ممثلا ثانيا للأمة، أم إلى أزمة شرعية التمثيل بفعل لازمة عدم مصداقية ونزاهة المسلسلات الانتخابية وضعف التعاقد الانتخابي بين الممثل والممثل، أم إلى كون النسق الدستوري المغربي في جوهره غير قابل للاشتغال وفق التمثيل البرلماني الدوري بفعل مركزية وإجماعية التمثيل في مستوى المؤسسة الملكية ؟ ؛ الأطراف السياسية تستحضر هذه المستويات من الأزمة، ومع ذلك لم تعد النظر في المفهوم المغربي للتمثيل[52] الذي لا يقبل بإطار المؤسسة التشريعية، ويتجلى ذلك في التوافق على دسترة مؤسسات للتمثيل الاقتصادي والاجتماعي، وعدم الاحتجاج على مسلسل تجاوز البرلمان بالبحث عن التمثيل في إطارات اللجن الملكية والمجالس الاستشارية التي زكت المسكوت عنه في اللعبة البرلمانية، والمحدد في كون المؤسسة التشريعية ليست مجالا لممارسة السلطة مما جعلها تمارس « تمثيلية رمزية » والتعبير عن « وهم الحراك » و« التغيير الاجتماعي »، ولعل هذه القناعة قد امتدت إلى القاعدة المحكومة التي أصبحت تؤطر خارج القنوات التقليدية للتمثيل ذات النهاية والغاية البرلمانية.

إن سؤال التمثيل السياسي للأمة يعني إدخال بعد « المواطن » في المعادلة الدستورية وفق آلية الانتخاب المحددة للتعاقد الانتخابي ما بين أطراف التمثيل والقواعد الاجتماعية، مما سيجعل مسألة التمثيل السياسي محسومة ليس فقط على مستوى قواعد الاشتغال، ولكن أيضا عبر البحث عن قواعد اجتماعية للمؤسسات الدستورية التي يجب أن تقطع مع صورة كونها بنية فوقية فاقدة لأي امتداد اجتماعي وبعيدة عن طبيعة الحراك وصراع المشاريع والسوق الانتخابية للفعل الحزبي، فالبرلمان في بحثه عن مصالحة مع « الإرادة العامة » في حاجة إلى سقف دستوري واضح خارج امتداد المؤسسة الملكية، وإلى آليات قانونية كفيلة بممارسة الإشراف على الحق السياسي الرسمي عبر توسيع مكناته في التشريع والرقابة وقبول الأطراف بالاشتغال عبر قناته بتدعيم شرعيته الانتخابية وجعل فضائه مجالا ورهانا للصراع السياسي.

4- *من الدولة المركزية إلى « دولة الجهات »*

لقد جعلت الدولة المغربية من المركزية مبدأ لاشتغالها، ومن المنطق الوحدوي الأساس للبحث عن الاستقرار السياسي والمؤسساتي، فالمجال الترابي مدمج في مقاربة لوحدة السلطة في انسجام مع نموذج الدولة التدخلية الحائزة وحدها على ميكانيزم السلطة والتي لا تسمح بتشكيل فضاءات محالية مضادة خارج وصاية المركز، إلا أن عدم قدرة الدولة على الاستجابة للمطالب الجديدة للمجال المحلي، وفشل نموذج التنمية من أعلى[53]، جعلها تبلور هندسة ترابية عبر سياسات جماعية – 1960، 1970 وإقليمية – 1963، 1977 – وجهوية – 1971، 1984، 1992 –[54] في غياب فكرة سياسية واضحة لاشتغال البنيات تحت دولتية؛ فالسياسات العمومية المحلية تنطلق من إطارات مرجعية متباينة – التمركز، اللامركزية، الجهوية – مما أدى إلى

غير المعتادة على وجود وزير أول قوي وبصلاحيات هامة.

وضع يثير أسئلة مدى إمكانية قيادة وزير أول تكنقراطي لمسلسل الانتقال الديمقراطي ؟، والغاية من خطاب تأهيل الأحزاب السياسي ومطالبتها بوضع برامج تنافسية في فضاء سياسي لا يخولها إمكانية ترجمتها من خلال الإشراف على مؤسسة الوزير الأول ؟، وعن جدوى اللعبة الانتخابية ذات الرهانات السياسية المحدودة حيث السقف يكمن في الوصول إلى المؤسسة التشريعية دون قدرة هذه الأخيرة على احتكار انبثاق مؤسسة الوزير الأول بشرعية انتخابية وحكومة منسجمة تعكس طبيعة الخريطة الانتخابية وإرادة الناخبين ؟.

إن حدث تعيين السيد إدريس جطو كوزير أول، وطبيعة الردود التي أثارها خصوصا بين أحزاب الكتلة، قد أدى إلى عودة النقاش حول هذه المؤسسة إلى المجال العمومي، خصوصا بعد جمود مطالب التعديل الدستوري في أعقاب استفتاء 1996، حيث اختزلت إشكالية الوزير الأول في مستوى حياده، وتم ربطه بسابقة الوزير الأول لتجربة التناوب واعتبارها عرفا دستوريا مؤسسا وإن بوجود نص دستوري واضح لا يقيد صلاحيات المؤسسة الملكية في اختيار الوزير الأول، وهو مستوى لتشخيص أزمة المؤسسة لا ينفذ لقواعد اشتغالها، ولا يمتد إلى التفكير الذي حكم المذكرات الدستورية التي كانت تروم تأسيسا دستوريا لمجال الوزير الأول.

إن ميلاد نسق دستوري لتفعيل مؤسسة الوزير الأول يعني إعادة النظر في الفكرة المؤسسة للوثيقة الدستورية بالمغرب عبر إدماج اللعبة الانتخابية في المسلسل الدستوري، واستبدال « شرعية التعيين » بـ« شرعية الانتخاب »، ومنح المؤسسة التشريعية مكنات منح شهادة الميلاد للحكومة من خلال مؤسسة الوزير الأول، مما يحيل على هندسة جديدة للنسق الدستوري تمس مستويات السلطتين التشريعية والتنفيذية ومكانة الفاعل الحزبي، وستؤدي إلى إدخال مكنات جديدة لاشتغال النسق الدستوري كالمسؤولية السياسية للحكومة والمحاسبة الدورية للقاعدة الانتخابية، فالمسؤولية الدستورية للوزير الأول تقتضي توفره على صلاحيات واضحة وآليات للفعل تمكنه من الإشراف على العمل الحكومي، واستحضار إكراهات الخريطة الانتخابية والبحث من داخلها على صيغ للتعايش والانسجام الحكوميين خارج الضمانات غير المؤسساتية التي اشتغلت بها الحكومات السابقة، فسؤال المؤسسة يحيل من داخل فرضية حكومة الوزير الأول على :

أولا : مأسسة التنصيب : بتحويل علاقة الملك/وزير أول من علاقة شخصية إلى علاقة شكلانية حيث يستحضر التنصيب نتائج العملية الانتخابية والخريطة السياسية البرلمانية وطبيعة الأقطاب المشكلة له، ومن تم تعبير منصب الوزير الأول عن اختيار « الإرادة العامة » المجسد في المؤسسة التشريعية ؛

ثانيا : مأسسة الاختصاص : عبر توزيع داخلي للصلاحيات التنفيذية بين الملك/وزير أول يمكن من ميلاد فضاء دستوري خاص بالوزير الأول ويسمح بقيادة ثنائية للسلطة التنفيذية بحضور دائم لفكرة تعايش الأشخاص، الشرعيات، الصلاحيات الدستورية...

فالهندسة الدستورية للميثاق السياسي للانتقال الديمقراطي في مستوى السلطة التنفيذية تعني ترجمة قانونية وشكلانية لعلاقة الملك/أحزاب، ورسم حدود لصلاحيتهما تروم جعل السلطة التنفيذية مدارة برأسين، وتحويل العلاقة بين القطبين إلى علاقة مؤسستين محكومتين بقواعد دستورية توجب عليهما التعايش في الإشراف على العمل الحكومي.

3- البرلمان وممارسة التمثيل السياسي للأمة :

تقدم الوثيقة الدستورية قنوات متعددة لممارسة التمثيل الذي تختلف الدلالات الدستورية التي يحملها بطبيعة الممثل، فالفصل الثالث المدرج ضمن المبادئ الأساسية يوكل وظيفة تمثيل المواطنين للأحزاب السياسية، المنظمات النقابية والمجالس الجماعية والغرف المهنية، في حين أن الفصل 36 يعتبر بأن نيابة أعضاء البرلمان مستمدة من الأمة، هذه التمثيلية ستدرج ضمن التمثيلية الدونية/العادية إذا وظفنا مفهوم المخالفة التي تمنح للمؤسسة الملكية، وطبقا للفصل 19 من الدستور، صفة « الممثل الأسمى ».

وبالتالي، فإن معادلة التمثيل السياسي داخل النص الدستوري تطرح بثلاث خصائص :

أولا : تعددية الممثلين ودلالات التمثيل : بمنح

إن ميلاد نسق دستوري لتفعيل مؤسسة الوزير الأول يعني إعادة النظر في الفكرة المؤسسة للوثيقة الدستورية بالمغرب عبر إدماج اللعبة الانتخابية في المسلسل الدستوري، واستبدال « شرعية التعيين » بـ« شرعية الانتخاب ».

اللائكية لازالت تطرح بشكل محتشم، ولم تتحول بعد إلى رهان سياسي لأطراف اللعبة السياسية الذين يستعيضون عنها بمقولة « تجديد التأويل الديني » الموظفة بشكل دفاعي في مواجهة ظاهرة الإسلام السياسي.

دين الدولة، ومن الشرعية الذاتية إلى شرعية خارجية مبنية على فكرة الديمقراطية التي تدستر الإسلام علماني يقبل بفصل القانون عن الدين، فالمعيار النموذج القائم يقود إلى طرح فرضية المرور من سيناريو إسلام الدولة إلى علمانية الدولة.

ومع ذلك، فاللائيكية[50] لازالت تطرح بشكل محتشم، و لم تتحول بعد إلى رهان سياسي لأطراف اللعبة السياسية الذين يستعيضون عنها بمقولة « تجديد التأويل الديني » الموظفة بشكل دفاعي في مواجهة ظاهرة الإسلام السياسي، مما يعني تجديدا للمصادر الرئيسية للشرعية وعدم التفكير في إعادة النظر في القواعد المؤسسة للنظام السياسي والمحتوى المعطى لمفاهيم : الأمة، الدولة، القانون.

إن النموذج الذي حاولت الوثيقة الدستورية صياغته، والذي غابت في إيديولوجيته المهيمنة فكرة اللائكية لم يعد قادرا على تأطير حقل سياسي تظهر فيه أطراف جديدة بشكل المقدس هويتها السياسية، وتنطلق من فهم جديد للإسلام يزيح عن إسلام الدولة وممثليه الشرعية، مما يجعل القواعد الدستورية تشتغل بدون ضمانات دستورية تجعلها في منأى عن تأسيس، وعلى أنقاضها، نظام يقوم على مرجعية غير وضعية، فدسترة اللائكية تعني :

أولا : إدماج الشرط الثقافي للديمقراطية واعتباره قاعدة للعبة السياسية وشرطا لولوج الحقل السياسي ؛

ثانيا : ضمان استقلال المجال العمومي عن المقدس الذي يتحول إلى فضاء، ليس لتأويل النصوص الدينية، ولكن لتنافس المشاريع السياسية بالانتقال من « دائرة الإفتاء » إلى « مجال السوق السياسية » ؛

ثالثا : اعتبار الروابط القانونية المسوغ الوحيد للعلاقات القائمة بين الأطراف السياسية.

إن منطق الوصفات يغيب عن مستوى دسترة اللائكية تحكم ارتباط التجارب المقارنة بخصوصية أنساقها السياسية، حيث نجد مثلا وفي تجارب إسلامية كالدستور السنغالي الذي ينص في مادته الأولى على أن « جمهورية السنغال علمانية، ديمقراطية واجتماعية »، في حين أن الدستور النيجري في فصله التاسع ينص على « منع احتكار أية ديانة أو أي معتقد السلطة السياسية أو التدخل في شؤون الدولة »[51]. إن فكرة وآلية اللائكية ستمكن الوثيقة الدستورية من :

– تشكيل المدخل القانوني للتحديث الرامي إلى القطع مع الفهم الثيوقراطي للنص الدستوري حيث ازدواجية سيادة الله وسيادة الأمة، وتأسيس نسق سياسي قادر على الاشتغال وفق مقتضيات سمو الدستور، فصل السلط.. ؛

– اعتبار المقتضيات الدستورية المسوغ الوحيد للشرعية السياسية والضابط لاشتغال النسق السياسي ؛

– تدعيم مسلسل الدمقرطة وحماية القنوات والمؤسسات الديمقراطية عن المشاريع الدينية وخطر العودة إلى ثيوقراطية القانون الدستوري ؛

– تمكين الخروج من المنطق الأوتقراطي دون الخوف من منزلقات التطرف الديني.

2- من حكومة جلالة الملك إلى حكومة الوزير الأول :

أظهرت القراءة الدستورية للتناوب التوافقي على أزمة النصوص المؤطرة لفضاء تدخل مؤسسة الوزير الأول وعدم قدرة المقاربة الشخصانية على تجاوز فكرة دستورية مؤبدة داخل القواعد القانونية تقضي بتهميش هذا الفاعل عبر مستويات الشرعية، الصلاحيات، الإشراف على الجهاز التنفيذي، إضافة إلى غياب فضاء دستوري خاص بالوزير الأول وانتماء العلاقات التي تربطه بباقي السلط إلى مجال القواعد غير المكتوبة القادرة لوحدها على تبرير علاقة برلمان منتخب بوزير تكنقراطي، وطبيعة الإشراف على مجال السلطة التنظيمية بوجود وزارات المجال الملكي، مما يجعل الوزير الأول مجرد امتداد لصلاحيات المؤسسة الملكية، وواجهة لإعمال مبدأ مسؤولية الحكومة في غياب مسوغات قانونية واضحة تمنحه قيادة وتوجيه العمل الحكومي، فالتغيرات التي عرفتها نخبة مؤسسة الوزير الأول، وفي علاقة بطبيعة الأدوار السياسية الضمنية الموكولة لها، لم تؤد إلى بلورة ممارسة خاصة بهذا الفاعل تصل إلى مستوى الأعراف الدستورية الضابطة لاشتغالها، و لم تتغير درجة تفعيل صفة الوزير الأول باعتباره وزيرا غير عاد حتى في ظل تجربة التناوب حيث بقي التغيير يلامّس فقط فضاء الرموز دون أن يخلخل قواعد اشتغال النسق

1- الوثيقة الدستورية ودستر « إسلام علماني » :

تحيل دسترة إمارة المؤمنين إلى حديث تاريخي مرتبط بتفكير النخبة التقليدية للحركة الوطنية التي عملت على إدراجها داخل الوثيقة الدستورية في امتداد لمرجعية الإسلام الذي اعتبرته السقف الإيديولوجي لعملها[42]، فإمارة المؤمنين قد جعلت الوثيقة الدستورية تعيش زمنين تاريخيين متناقضين : زمن العقلاني وزمن الثيوقراطي، تجسد في هندسة القانون الحامل لمؤشرات الماضي المنهار والحديث الذي لم تكتمل حلقاته، وبعد الاستخلاف، طرح إشكالا حول مدى استعداد الملك الجديد للعب ذات الدور ؟ وهل لديه رغبة في الخروج منه[43] ؟، والملاحظ أن الملك الجديد قد أسس؛ ومنذ البدايات الأولى لحكمه، للمجال الخاص[44] الذي ابتعد فيه عن صورة أمير المؤمنين وأسس لمحددات جديدة للهوية الرمزية بدون الإحالة على الدلالات التي تحملها صفة أمير المؤمنين، مما سمح بميلاد نقاش حول الإسلام وعلاقته بمسلسل شرعنة السلطة، البناء الوطني وتنظيم المجتمع المدني.

هذا الابتعاد عن دور أمير المؤمنين لم يقابله تغيير في الحقول الدستورية للاشتغال، إذ تحول الفصل 19 إلى حيثية لظهير إنشاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ومسوغ لتشكيل اللجنة الملكية لتعديل مدونة الأحوال الشخصية، ومرجع لتأسيس هيئة الإنصاف والمصالحة وديوان المظالم، مما يعني الاستمرار في العيش بالمكتسبات دون إعادة خلق المؤسسة الملكية لآليات بديلة تبتعد عن المعين التقليدي، فالمجال الخاص للملك لم يستطع تجاوز الدلالات الرمزية لسلوك رئيس الدولة، بإعادة تراتبية الطبقات الدستورية واكتشاف المنحى الحداثي لوثيقة منسوخة عن دستور الجمهورية الخامسة الفرنسية، فالتغيير الذي طال تمثلات سلوك رئيس الدولة واختفاء الملك الراحل الذي عودنا على قراءة معينة للوثيقة الدستورية تنطلق من مدخل الفصل 19 يطرح سؤال الدلالات والوظائف الجديدة التي يمكن أن تؤديها قاعدة إمارة المؤمنين ؟ خصوصا وأن إدماج أحزاب الحركة الوطنية في السلطة قد ترك الحق فارغا للإسلاميين لتمثيل، ولوحدهم، المعارضة[45]، مما تطلب الاستنجاد بصفة الملك أمير المؤمنين للإشراف على الحقل الديني من جديد، لكن هذه المرة ليس لتأبيد الطرح التقليداني في مواجهة النزوعات الحداثية لأحزاب الحركة الوطنية، ولكن للدفاع عن إسلام الدولة الرسمي في مواجهة ظاهرة الإسلام السياسي.

فالفضاء السياسي المغربي قد تطور ليفرز تعددية نماذج التعبير عن الإسلام وأفول زمن الدولنة المباشرة للمقدس الذي أصبح يتشكل خارج إشراف السلطة السياسية، بل ويشكل إكراها حقيقيا بالنسبة للملكية، فخطاطة إسلام الدولة التي تم عبر صفة إمارة المؤمنين لم تمنع بروز ظاهرة الإسلام السياسي، ولا منعت العلماء من بلورة انتقاد ديني للاختيارات السياسية للسلطة التنفيذية[46] ؛ كما أن فضاءات إنتاج الخطاب الديني تتأسس خارج البنيات المهيكلة للحقل الديني[47]، فالمؤسسة الملكية لم تعد فاعلا وحيدا للوساطة بين النصوص الدينية والرعية، ولم تعد تحتكر إنتاج الدلالات الدينية عبر مؤسسة الإفتاء الرسمي، لذلك طرحت مسألة إعادة التفكير في وظيفة إمارة المؤمنين التي وصلت إلى مرحلة التشغيل الكامل عبر أطروحات ثلاث :

الأطروحة الأولى : التي تحيل إلى جعل الملك يشرف على الحقل الديني من خلال مؤسسة إمارة المؤمنين، واعتبار كل ما يتعلق بالمقدس مدرجا في مجالها الخاص[48]، أطروحة تعبر عن نوع من الاستمرارية لكن بتأويل جديد، حيث تظهر مؤسسة إمارة المؤمنين كسلطة مضادة في مواجهة الإسلاميين، وضمانة دستورية ضد أية مشاريع ترنو إلى أسلمة قواعد اللعبة السياسية مما يعني تشغيلا جديدا لمؤسسة إمارة المؤمنين.

الأطروحة الثانية : تروم إلى الإبقاء الشكلاني لإمارة المؤمنين بتأسيس مؤسسات قادرة على تفعيل صلاحيات « الإمامة » في مجالات الإفتاء مع الإبقاء على إصدار عملها باسمها، وهي أطروحة يتخذها الإسلاميون كمدخل للمشاركة في صياغة السياسية الدينية للدولة، وعدم الإبقاء ضمنيا على الامتياز المتروك دستوريا للمؤسسة الملكية التي يتحول دورها الديني إلى دور رمزي شرفي في مقابل وجود مؤسسات دينية فاعلة[49].

الأطروحة الثالثة : وهي الأطروحة المؤسسة عبر لائكية النص الدستوري بالانتقال من دولة الدين إلى

الابتعاد عن دور أمير المؤمنين لم يقابله تغيير في الحقول الدستورية للاشتغال، إذ تحول الفصل 19 إلى حيثية لظهير إنشاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ومسوغ لتشكيل اللجنة الملكية لتعديل مدونة الأحوال الشخصية، ومرجع لتأسيس هيئة الإنصاف.

ساهم المجتمع المدني كشكل جديد للوساطة الاجتماعية والثقافية والسياسية في إعطاء دلالات إضافية لإشكالية الديمقراطية من خلال الإشراف على إبراز ونمو التعددية وتوسيع الحق السياسي وتحويل الديمقراطية إلى سؤال يومي.

جديد للوساطة الاجتماعية والثقافية، وكذا السياسية، قد ساهم في إعطاء دلالات إضافية لإشكالية الديمقراطية من خلال الإشراف على إبراز ونمو التعددية وتوسيع الحق السياسي بانضمام فاعلين جدد، وتحويل الديمقراطية إلى سؤال يومي عبر مقولة « الديمقراطية اليومية » وظهوره بمظهر اللوبي لدى المؤسسات الوطنية والدولية.

فشرعية المجتمع المدني لم تعد تطرح كمقابل لأزمة المجتمع السياسي، بل تتأسس عبر خصاله الذاتية وآليات اشتغاله ودوره في مسلسل الدمقرطة عبر تمثلات : تغيير المساطر المؤسساتية بدمقرطة النظام السياسي، تأسيس دولة القانون باحترام الحقوق والحريات الفردية والجماعية وتطوير المواطنة عبر مشاركة المواطن في تدبير الشأن العام. إنها تمثلات تخترق مطالب تسوية ملف الماضي، الاعتراف بالتعدد الثقافي والمساواة القانونية بين الجنسين، هذه المطالب التي أعادت وبشكل قطاعي طرح سؤال الوثيقة الدستورية الذي انتقل من فضاء العلاقة ما بين المؤسسة الملكية وأحزاب الحركة الوطنية إلى المجال العمومي عبر مطالبة مكونات المجتمع المدني بوضع دستور ديمقراطي.

إن تسريب قيم الحداثة/الفردانية/المواطنة، قد جعلت المجتمع المدني يسمو إلى إيجاد نموذج جديد للدولة يحكم بروز ملامح قدرته على فرض التغيير الذي لم يكن نتاجا فقط لإرادة من أعلى لانفتاح النسق السياسي وتأثيره في التحولات السياسية والقانونية الكبرى للمجتمع، مما حدا بالدولة إلى إشراكه كطرف في الحياة الوطنية ومنحه مجالا للتمثيل إلى جانب الأطراف التقليدية للتمثيل السياسي ودعوته إلى المشاركة في الفضاءات المؤطرة للأوراش المفتوحة والمهتمة بـ : أسئلة الحقوق والحريات، معادلة المساواة بين الجنسين، التعليم والتعمير...

فقوة المجتمع المدني وقدرته على تشكيل سلطة مضادة للمجتمع السياسي لم تعد تقرأ من مداخل ضعف الدولة في نموذجها التدخلي، ولا في أزمة وظيفة الوساطة ورفع المطالب بالنسبة للأحزاب السياسية، بل في قدرة المجتمع المدني على التعبئة وقوته الاقتراحية وتمكنه من الخروج من وصاية المجتمع السياسي وتقديمه لبديل لها على مستوى البنية والهيكلة التنظيمية، وبخطاب حداثي مؤسس على مرجعية الحقوق والحريات.

إن حدود الاشتغال غير الذاتية المرتبطة بقواعد النسق العام غير الديمقراطية، قد جعلت مكونات المجتمع المدني تصوغ خطابا احتجاجيا حاملا لمقترحات بديلة خارج التعامل الأداتي الدولتي، وطرح أسئلة التنمية الاقتصادية والاجتماعية عبر مقاربة للديمقراطية لا تحدها في السقف السياسي، بل تنقلها إلى العلاقات الاجتماعية عبر قنوات الأسرة والمقاولة... في مواجهة القواعد الدستورية الثيوقراطية والحدود السياسية المرسومة لتدخلاتها.

المبحث الثاني : فرضيات الهندسة القانونية لسيناريو دستور الانتقال الديمقراطي في السياق المغربي

تطرح فرضية القانون الدستوري للانتقال الديمقراطي بالمغرب مدى قدرة الميثاق السياسي على صياغة اتفاق وإنتاج وثيقة دستورية تمكن من تأطير الفضاء السياسي المغربي لمرحلة الانتقال الديمقراطي، وثيقة تعيد الدستور المغربي إلى إطار الدستورانية، وتتجاوز أزمات الفكرة والممارسة الدستوريتين اللتين جعلتا القواعد الدستورية غير قادرة على تشكيل كوابح لآليات اشتغال النظام السياسي المغربي.

إن شكل الميثاق السياسي المفرز لوثيقة الانتقال يبقى سؤالا غير علمي ومعرقل ومرتبط بتفكير الأطراف السياسية وقدرتها الإبداعية والمجال المسموح به لاستلهام تجارب الانتقال الديمقراطي في مدخله الدستوري التي قدمت نماذج المؤتمرات الوطنية، الندوات الوطنية، الموائد المستديرة... كفضاءات لوضع دساتير أنظمة ما بعد الانتقال في تعايش بين إرادات أطراف الانتقال والشرعية الانتخابية بترك هوامش للقواعد المحكومة لمنح ثقتها لوثيقة راسمة للقطيعة مع الماضي وحاملة لأفق قانوني للنظام الجديد.

فالوثيقة الدستورية المتخذة كمدخل لفرضية الانتقال الديمقراطي بالمغرب هي الوثيقة القادرة على دسترة شرعية غير تقليدية للمؤسسة الملكية والإجابة عن سؤال المأسسة المتخذ من فصل السلط قاعدة له والمعيدة لتشكيل هوية خارج فكرة المركزية والاعتراف بالوحدة من داخل التعدد عبر ميكانيزم الجهوية.

النص الدستوري المكتوب، ولكن أيضا المقاربة الشخصانية لاشتغال النسق السياسي المغربي، مما جعل الوثيقة الدستورية لا تنفصل عن شخص حاملها بحكم أن الفضاءات الدستورية لا تشكل عمليا سوى امتداد طبيعي لشخص ولصلاحيات المؤسسة الملكية ؛

ثالثا : إن تقنية التأويل الدستوري قد سمحت بتشكيل « الدستور الملكي »، فالنصوص الدستورية لم تكتسب مضامينها و لم تتجاوز حالة الإبهام والتضارب عبر تنافسية للتأويلات، ولكن فقط عبر التأويل الملكي الذي حول النص الدستوري إلى نص جامد، فالتأويل الملكي للدستور لا يرتبط بحالة أزمة تفرض إعطاء معنى واحد للنص المقدم كمسوغ شرعي للفعل السياسي، ولكن يتجاوز ذلك إلى معنى الدستور نفسه ودلالات الدستورانية كفصل السلط، سمو الدستور...

فهذه الخصائص التي شكلت جوهر التفكير الدستوري للملك الراحل ستجعل الوثيقة الدستورية تتماهى مع شخصه من خلال مستويين :

المستوى الأول : شخصانية القانون الدستوري : عبر جعل المؤسسة الملكية خارج دائرة إعمال مبدأ فصل السلط، وتأزيم المؤسسات الدستورية بتحويلها إلى منشآت تفتقر وظيفتها على الاستشارة والسند، والاشتغال بدون وسائط سياسة تخلق قناة مباشرة مع القاعدة المحكومة، وتحييد الشرعية الحزبية في اشتغال السلطة التنفيذية عبر تأويلات : حياد الوزير الأول، المجال الملكي...وإبعاد أعمال المؤسسة الملكية من دائرة الرقابة القضائية الإدارية والدستوري.

المستوى الثاني : ثيوقراطية القانون الدستوري : حيث سمحت صفة أمير المؤمنين لشخص الملك بإعادة قراءة القواعد الدستورية من مدخل الفصل 19 ونسخ معجم البيعة، الخلافة.... مفاهيم التمثيل، التشريع... فصفة أمير المؤمنين قد جعلت رئيس الدولة في حضوره السياسي والمؤسساتي لا يظهر بمظهر الفاعل السياسي المشتغل وفق ضوابط مدونة في الصك الدستوري، ولكن بمظهر « الإمام » الذي يستمد حكمه من شرعية غير مجتمعية تمكنه من السمو على القواعد الوضعية وعلى باقي أطراف اللعبة السياسية.

لذلك يطرح سؤال عن مدى قدرة النص الدستوري على الاستمرار خارج حضور الملك الراحل الحامل لصفات المشرع الدستوري/المؤول الدستوري/الفاعل الدستوري؟، وهل بإمكان هذه التأويلات أن تتجاوز دائرة المؤول بأن تستشعر الأطراف السياسية قوتها الإلزامية كقواعد أنشئت على هامش الصك المكتوب ؟، إن فكرة نهاية الصك الدستوري المؤطر « للنظام الحسني » لا تجد امتدادا لدى الأطراف الرسمية للحقل السياسي المغربي، وإن كانت تطرح من قبل مكونات المجتمع المدني الداعية إلى وضع دستور ديمقراطي يعيد النظر في هندسة السلطة والعلاقات ما بين المؤسسات ويدمج بعد الفرد/المواطن في البناء الدستوري.

ثلاث نتائج تطرح في نهاية هذه الفقرة :

أولا : إن النسق السياسي يتسم بالاشتغال وفق صك دستوري افترض أنه مرتبط بواضعه، فالانتقال السلمي للسلطة المحيل على فكرة تغير على مستوى شخص رئيس الدولة لم يستتبع « بانتقال دستوري » يفضي إلى وضع دستور جديد يقطع مع « التأويل الحسني » لفكرة وفلسفة وآليات الوثيقة الدستورية، فسيناريو الانتقال الدستوري لم يتبلور كأولوية للأجندة؛

ثانيا : إن استمرار الوثيقة الدستورية لما قبل الاستخلاف في الاشتغال وتأطير الفضاء السياسي يعني عدم قدرة الأطراف السياسية والمؤسسات الدستورية على البحث عن معاني جديدة للنص الدستوري.

ثالثا : إن عملية الإبقاء على السقف الدستوري قد أدت إلى استبعاد سيناريو وضع قواعد دستورية بديلة قادرة على نقل النظام السياسي المغربي إلى دولة المؤسسات ودولة الشكلانية القانونية.

3- دينامية المجتمع المدني أمام انتظارية المجتمع السياسي :

في مقابل جمود وانتظارية المجتمع السياسي، تمكن المجتمع المدني بفعل دينامية وسرعة التحولات الاجتماعية من تشكيل وسيط ثالث غير دولتي ولا حزبي ساهم في توسيع المجال الخاص وإعادة تشكيل المجال العمومي بنقله سؤال الانتقال الديمقراطي من مستوى النخبة إلى المجتمع التي وعت مكوناته بأهمية الواجهة السياسية عبر أشكال المشاركة السياسية ومراقبة العمل العمومي. إن المجتمع المدني كشكل

صفة أمير المؤمنين جعلت رئيس الدولة لا يظهر بمظهر الفاعل السياسي المشتغل وفق ضوابط مدونة في الدستور، ولكن بمظهر « الإمام » الذي يستمد حكمه من شرعية غير مجتمعية تمكنه من السمو على القواعد الوضعية وباقي أطراف اللعبة السياسية.

يفرض التناوب كحالة انفلات عن الهندسة العادية للتحليل والاستشراف ضرورة تقديم أجوبة عن حاجيات لم يأخذها الدستور بعين الاعتبار، وإيجاد حلول لإشكال غير محلول على مستوى البنية القانونية الحاملة لبصمات الماضي.

1- تجربة التناوب وأزمة القواعد الدستورية

يفترض التناوب كحالة انفلات عن الهندسة العادية للتحليل والاستشراف ضرورة تقديم أجوبة عن حاجيات لم يأخذها الدستور بعين الاعتبار، وإيجاد حلول لإشكال غير محلول على مستوى البنية القانونية الحاملة لبصمات الماضي، فهل الوثيقة الدستورية التي لم تستطع تسييج السياسة وتنظيم الحياة السياسية خارج الشكلانية الدستورية قادرة على ولوج مرحلة الابتكار السياسي لتاطير تجربة التناوب وإيجاد تسوية بين ما تقدمه قواعد القانون وبين متطلبات الفاعلين السياسيين ؟ إن الابتعاد عن زمن التناوب يجعلنا نؤكد على كون :

– التناوب في المغرب لم يقد إلى إبراز قراءة ثانية للدستور تتجاوز فكرة وجود فاعل وحيد يخترق باقي المؤسسات، فوجود وزير أول حزبي، والتوزيع الضمني للعمل الحكومي المدار برأسين لم يفرز طريقة اشتغال جديدة للمؤسسات ولا تأثيرا للعامل الحزبي بالنسبة للسلطة التنفيذية التي حافظت جوهريا على موروث الحكومات اليمينية والتكنقراطية.

– عدم إحداث « هزات دستورية » في طريقة اشتغال المؤسسات التي ابتعدت عن البحث للقانون الدستوري عن مكانة داخل هذا التغيير عبر اللجوء المكثف إلى « فضائل التوافق » للوصول إلى الإجماع بعيدا عن إيجاد قراءة جديدة للدستور تعبر عن معطى تغيير الأغلبيات.

إن هذا الوضع الذي يعبر عن ضعف القواعد الدستورية وعدم قدرتها على منح ممرات يتسرب إليها التغيير المفترض في قاعدة التناوب يمكن اكتشافه عبر التوقف عند أداء المؤسسات الدستورية زمن التناوب، حيث لم يؤثر التناوب قانونيا على صلاحيات الوزير الأول وطبيعة عمل الحكومة، فتقديم تعبيري « حكومة جلالة الملك » و« حكومة عبد الرحمن اليوسفي » باعتبارهما نعتين مترادفين لا يخجبان اختلال التوازن بين المؤسستين وافتقاد مؤسسة الوزير الأول لفضاء دستوري خارج إشراف المؤسسة الملكية التي تتحكم في مسطرة التعيين والإشراف على المجلس الوزاري وتحديد التوجهات العامة للعمل الحكومي، فالتناوب وإن أحدث تغييرا على إطار مؤسسة الوزير الأول وإعادة رسم الحدود من داخل السلطة التنفيذية بين السياسي واللاسياسي فإنه لم يكن يستشرف تقوية منصب الوزير الأول الذي يفترض إعادة النظر في صلاحياته ومكانته الدستوريتين.

كما أن تغيير الأدوار السياسية ودخول الأحزاب مرحلة تجريب قاعدة التناوب لم تؤد إلى بروز مؤشرات تغيير للإنتاج التشريعي وآليات الرقابة، وبدا التغيير الذي تم في مستوى الأدوار البرلمانية غير قادر على القطع مع المنظور السائد لفضاء السلطة التشريعية والمتمثل في كونه مجالا فقط لممارسة التمثيل في « دلالاته المسرحية » وإبعاده عن مستويات ممارسة السلطة، وضعية ستتأزم بسبب هيمنة « التدبير التوافقي » للملفات الكبرى وتفضيل الأطراف السياسية « المنظور المناظراتي » الذي امتد ليشمل تيمات : التعليم، الإصلاح الإداري، الإعداد للانتخابات... وبقي البرلمان مجرد ممر لمنح المصادقة على قوانين حددت قواعدها وآلياتها خارج فضاء المؤسسات.

2- دستور 1996، هل وضع ليموت مع الحسن الثاني :

ننطلق في البداية من ثلاث ملاحظات :

أولا : إن الولوج إلى عهد الدستورانية قد أطره فهم رئيس الدولة، فعملية الدسترة لم تكن انتقالا إلى تأسيس ثقافة سياسية للاحتكام إلى قواعد اللعبة المكتوبة والمتوافق حولها، بل مجرد تحديد للبيعة ونقل جزئي للصلاحيات، فميلاد الوثيقة الدستورية تأسس على إرادة الفاعل السياسي والفضاء الإيديولوجي الذي ينطلق منه، فهي لم تسمح ببروز تنظيم سياسي بقواعد تخرج النسق السياسي المغربي من دائرة الشخصانية إلى مجال المؤسسات، فالمشرع الدستوري قد احتزل في شخص رئيس الدولة وإن استعان بالتقنية الدستورية المقارنة وبعبقرية الخبراء الدستوريين الفرنسيين لتجسيد الفهم الملكي للدستور ؛

ثانيا : إن الممرات الدستورية، سواء على مستوى القواعد أو في طريقة الاشتغال، تتميز بالحضور المادي أو الرمزي لشخص الملك، فصفات أمير المؤمنين، القائد الأعلى للقوات المسلحة، صلاحيات رئاسة المجلس الوزاري والمجلس الأعلى للقضاء، افتتاح البرلمان وآليات التعيين وتقنية الخطاب الملكي، قد جعلت القواعد الدستورية تشتغل ليس في استحضار

متجدد يدمج ديناميكية المحيط أمام جمود النصوص، ويوجه عمل المؤسسة التشريعية[38]، ويضبط اللعبة الديمقراطية بإجبار الأغلبيات على إدراج إصلاحاتها داخل النظام الدستوري المتواجد[39] وتسييج السياسة بواسطة الدستور[40].

لقد أدى إدماج هذه المؤسسة في البناء الدستوري إلى تغيير مفهوم الدستور ذاته، بتحويله إلى وثيقة قانونية يستوجب عدم احترامها عقوبة قانونية، وخلخلة لتماهي الحاكمين والمحكومين عبر مقولة « الإرادة العامة »، وهندسة لفصل جديد للسلط قائم على الزوج حكومة/برلمان في مواجهة القضاء الدستوري الذي تحول إلى فاعل داخل مسلسلات الانتقال، ليس فقط في دوره القضائي حيث التحكيم في النزاعات القائمة بين مختلف المؤسسات، ولكن عبر دعم مسلسل الانتقال وتمرير الوعي القانوني والثقافة الدستورية إلى المواطنين والمنتخبين حيث محاكمة الماضي التسلطي عبر قوانين اقتصادية[41] وتطهيرية رسمت القطيعة مع ممارسات لحظة ما قبل الانتقال، وشيدت دولة تشتغل وفق مضامين المقتضيات الدستورية وبلورة اجتهاد مغلق يذكر أطراف اللعبة السياسية بالضوابط المؤمنة بأولوية القانون المكتوب على القرار السياسي.

القسم الثاني : القضاء السياسي المغربي وفرضية دستور الانتقال الديمقراطي

مكنت لحظة الاستخلاف التي قوت من مركز ومكانة المؤسسة الملكية كمكون للهوية المغربية من بروز أسئلة التحديث المرتبطة بالمؤسسة الملكية والنسق السياسي المغربي بشكل عام، فالأبعاد المؤسساتية والقانونية التي أحاطت لحظة الانتقال السلمي للسلطة قد امتدت لتعاد صياغتها من داخل قناة الملكية وقدرتها على إعادة خلق المؤسسة، والملاحظ في علاقة معادلة ملك جديد/دستور جديد، تفضيل نظام ما بعد الاستخلاف الاشتغال وفق الموروث الدستوري والمفهوم الملكي التقليدي للسلطة، فالإبقاء عمليا على التوافق الموروث دون المرور على مستوى صياغة ميثاق دستوري للانتقال الديمقراطي قد جعل الطبقة السياسية تستبعد إمكانية إعادة النظر في قواعد اللعبة السياسية، مما أدى إلى سيادة منطق للاستمرارية مس أداء المؤسسات وطريقة تفكير الأطراف السياسية التي غابت عنها إرادة الانتقال إلى توافق استراتيجي يجيب عن إشكالات المأسسة والدمقرطة...

إن عملية التحديث السياسي للمؤسسة الملكية، وفي ارتباط بمعادلة الانتقال الديمقراطي، غير مرتبطة فقط بإرادة رأس التنظيم السياسي، بل بوجود ميثاق مفتوح قادر على القطع مع انتظارية النخبة وإحساسها بالهشاشة الذي يجعلها تستنجد بالوظائف المادية والرمزية للمؤسسة الملكية، ميثاق يتم ترسيمه في وثيقة دستورية محددة لقواعد لعبة واضحة مؤسسة وفق مبادئ سمو الدستور، فصل السلط، التمثيل السياسي....

المبحث الأول : النظام السياسي المغربي لما بعد الاستخلاف وسؤال الوثيقة الدستورية

استطاعت الوثيقة الدستورية أن تنتقل بين مرحلتي لحظة الاستخلاف، وأن تؤجل سؤال « التغيير الدستوري » المفترض بعد « التغيير البيولوجي » بالنظر إلى ارتباط قواعدها بطريقة اشتغال النظام السياسي لما قبل الاستخلاف، واقتصار معاني ودلالات النصوص الدستورية على تلك المصوغة وفق التأويل الملكي، خصوصا وأن حالة التناوب قد بينت على أن تشخيص أزمة النسق السياسي تكمن في قواعده حيث غياب ثقافة دستورية للاحتكام إلى المؤسسات، وعلى الشكلانية القانونية وضعف مأسسة المنشآت الدستورية وغياب حدود واضحة لاختصاصاتها، كما أن عدم امتلاك مؤسسة الوزير الأول لفضاءات خاصة للفعل والتأثير، وصلاحيات قانونية تفعل إشرافه على السلطة التنظيمية في مواجهة باقي مكونات السلطة التنفيذية وممثلي الدولة على مستوى البنيات تحت دولتية، أفرغ المضمون الدستوري للتناوب.

وبسبب وجود اتفاق ضمني بين مكونات المجتمع السياسي على تأجيل سؤال الإصلاح الدستوري، طرح المجتمع المدني – وإن في غياب مستوى من التصور الواضح لمشروع علاقة جديدة بين السلطة والفاعلين وبين المجتمع السياسي والمدني – تصورات تعمل على خلخلة الأسس الدستورية القائمة عبر مطالب تنفذ إلى الفكرة التي قامت عليها الوثيقة الدستورية بالمغرب بنزع طابع « الخصوصية » والإيمان بعالمية الحقوق والديمقراطية.

عدم امتلاك مؤسسة الوزير الأول لفضاءات خاصة للفعل والتأثير، وصلاحيات قانونية تفعل إشرافه على السلطة التنظيمية في مواجهة باقي مكونات السلطة التنفيذية وممثلي الدولة على مستوى البنيات تحت دولتية، أفرغ المضمون الدستوري للتناوب.

المجتمع الديمقراطي يقطع مع نماذج المجتمعات التي أقامتها أنظمة ما قبل الانتقال القائمة على منطق التمييز والعنصرية وانتهاكات حقوق الإنسان، ويؤسس على أنقاضها مجتمعا مفتوحا على حقوق المواطن والشعوب بإقرار فكرة التعددية.

فدساتير صلب الحقوق ستجعل دولة ما بعد الانتقال تروم تحقيق نموذج دولة القانون الضامنة لسيادة القانون المعبر عن الإرادة الشعبية والقائمة على مبدأ تعددية التعبير والتنظيمات السياسية وسمو الدستور وسلطة القانون وآلية الانتخابات المنتظمة والدورية، إن دسترة مشروع دولة القانون يقوم ليس فقط على أساس احترام الشكلانية القانونية في علاقة السلط بعضها البعض، ولكن أيضا من خلال طموح الانتقال إلى المجتمع الديمقراطي عبر تعاقد اجتماعي على مبدأ المواطنة للوصول إلى وضع مجتمع ديمقراطي متقدم[29]. إن هذا المنحى هو الذي سيجعل أطراف التعاقد السياسي للانتقال الديمقراطي تحول الدساتير إلى بيانات للحقوق، وستنقل النص المقدم إلى عهد قريب باعتباره آلية للسلطة إلى حامل لفكرة الحقوق والحريات عبر دسترتها وضمان احترامها ومسحها الأولوية على مستوى الهندسة الدستورية بعد الديباجة وقبل مكونات السلطة[30].

المجتمع الديمقراطي يقطع مع نماذج المجتمعات التي أقامتها أنظمة ما قبل الانتقال القائمة على منطق التمييز والعنصرية[31] وانتهاكات حقوق الإنسان، ويؤسس على أنقاضها مجتمعا مفتوحا على حقوق المواطن والشعوب[32] بإقرار فكرة التعددية التي لا تمس المنحى السياسي فحسب بل أيضا الجوانب الثقافية والاجتماعية[33] لتشكيل وحدة، ليس عبر محور الحزب الوحيد أو الزعيم، ولكن عبر احترام مبدأ التعددية. إن عملية اندماج فكرة الحقوق والحريات في البنية القانونية الوطنية ستجعل الدساتير تنبذ منطق « الخصوصية » المستغل كذريعة من قبل أنظمة ما قبل الانتقال لانتهاك الحقوق والحريات ولمواجهة المطالب الرامية إلى توسيع مجال المواطنة، فمعانقة « العالمية » سيترتب عنها، إضافة إلى منح الدساتير الوطنية الشرعية الدولية، تقديم للمواطنة المحلية مرجعية دولية للحقوق والحريات وإلزام المحيآت الساهرة على احترام الوثيقة الدستورية باستحضارها وتفعيلها[34].

إن مسلسل الانتقال إلى تنظيم سياسي جديد عبر مدخل الحقوق والحريات سيمكن دساتير الانتقال الديمقراطي من تأسيس « القانون الدستوري المحلي » ولمواطنة محلية عبر صيغ الجهوية والفدرالية وإعادة تشكيل العلاقة القائمة بين المركز والمحيط، علاقة تبتعد عن هواجس « السيطرة » و« الإدماج »، وتستبدلها بفكرة الديمقراطية المحلية وهندسة مؤسساتية تأخذ بعين الاعتبار تمثيلية المجال الترابي الوطني.

3- دستور « قضائية السياسة »

أدى انحراف الحكومات وعدم استعمال إرادة المشرع بشكل منظم وقانوني إلى التفكير في خلق مؤسسة القضاء الدستوري كفاعل في مسلسل صناعة القانون، ولتنظيم السلطة السياسية بإخضاع أجهزة وأنشطة الدولة للقواعد القانونية، مما أدى إلى رسم تراتبية جديدة داخل الفكرة الدستورية تقضي بأولوية دولة القانون على مبدأ الإرادة العامة. إن ميلاد هذه المؤسسة قد اعتبر من قبل الفقه الدستوري الكلاسيكي سقوطا في « حكومة القضاة »، واستقالة للسياسي ومراقبة أطراف معينة لممثلين منتخبين[35]، في غياب استحضار التطورات التي عرفتها المؤسسات الدستورية وتأثيرات نمط الاقتراع والفعل الأغلبي التي جعلت البرلمان لم يعد مجالا للنقاش السياسي، ولا فاعلا في مستويات التشريع والمراقبة، بسبب هيمنة السلطة التنفيذية التي جعلت مبدأ فصل السلط يعيش أزمة تنظيم المجال الدستوري.

فشرعية القضاء الدستوري – وإن كان يغيب فيها البعد الانتخابي – تستمد من كون وظيفة القاضي الدستوري تكمن في تأويل وفرض تطبيق القانون ومطالبة الفاعلين السياسيين بالدستور باعتباره أساس سلوكهم واستحضار إكراهاته داخل النقاش السياسي، فالقضاء الدستوري يجعل إرادة المشرع غير حرة، بل تابعة وخاضعة لاحترام المبادئ الدستورية[36]، مما يجعل من القضاء الدستوري غير مضاد للديمقراطية وإرادة الأغلبية، ولكن آلية أساسية لحمايتها في احترام للحدود المرسومة من طرف القواعد الدستورية، فالتغييرات القانونية للديمقراطية قد جعلت القاضي الدستوري وجها جديدا للديمقراطية، وحارسا لمؤسسات دولة تقدم على أنها خاضعة للقانون، وضامنا للتوازن بين الأغلبية والمعارضة خارج فضاء السلطتين التشريعية والتنفيذية[37]، ومراقبا للحاكمين بعد اختيارهم وفق المساطر الأكثر ديمقراطية، وبالتالي استطاع القضاء الدستوري أن يتجاوز الفكرة الدستورية التقليدية وأنصار السيادة المطلقة للبرلمان بلورته لاجتهاد قضائي

الاقتصادي والاجتماعي ودولة المواطنة[27]، برنامج/تعاقد يسمو على طبيعة الحكومات اللاحقة على لحظة الانتقال، يتجاوز اختيارات الأحزاب السياسية المنغلقة على مرجعياتها الإيديولوجية لحكم تمتعه بشرعية تأسيسية ودستورية متوافق حولها.

2 – دستور صك الحقوق :

تتأسس الدستورانية الكلاسيكية على مبدأ فصل السلط، وتجعل مضمون الدستور حاملا لتأويل هذا المبدأ في اتجاه إرساء نظام رئاسي، برلماني، شبه رئاسي، فالكتابة الدستورية الحيدة ارتبطت في أنظار المشرعين الدستوريين الكلاسيكيين بفكرة تشكيل وإعادة تشكيل التنظيم والعلاقات بين السلط[28]، عبر قراءة لا ترى في النص 16 من بيان الثورة والمواطن الفرنسية إلى الشق المتعلق بمبدأ فصل السلط، وتغفل الربط القائم بين حقوق الإنسان والمعادلة الدستورية.

فمبدأ فصل السلط كان يمثل داخل الفكر السياسي للقرن 18 الضمانة الأكثر قوة لتأسيس الدستورانية الرامية إلى إرساء نظام للكوابح للعمل الحكومي، وبالتالي فإن ضمان الحقوق والحريات وحسب فهم دستورانيي تلك الفترة سيكون نتيجة ضرورية للحد من السلطة انطلاقا من تقسيمها، لذا انصرفوا إلى التفكير في نماذج فصل السلط الأكثر قدرة على تأطير ضمان الحرية السياسية للأفراد، إلا أن نهاية الحرب العالمية الثانية وسقوط الأنظمة الفاشية عرف عودة قوية للحقوق عبر الإعلانات الدولية التي ستغني المضامين المادية للنصوص الدستورية التي أصبحت تظهر وكأنها مواثيق اجتماعية، فهذه النقلة تشهد على وجود إرادة ضبط بواسطة القانون تتجاوز لعبة المؤسسات لتمتد إلى السياسات العمومية والجسم الاجتماعي مما سيجعل حقوق الإنسان تتحول إلى قاعدة دستورية، وبالتالي ستنقل الدساتير من فرضية التعاقد السياسي إلى فرضية التعاقد الاجتماعي.

إن دساتير صك الحقوق ستجعل الوثيقة الدستورية لا تتحدث فقط عن سلطة القانون، ولكن عن حقوق الإنسان والشعوب، وسترسي قراءة تدمج بُعْدَ المواطنة إلى جانب السلطة مما يشكل تغييرا في المحتوى القانوني والأولويات السياسية بالمرور من دساتير فصل السلط إلى دساتير صك الحقوق التي تعبر عن تحول الحقوق والحريات إلى سؤال مركزي للمشرع الدستوري، إن عملية التحول التي أزمت تكنولوجية فصل السلط لفائدة هندسة المطالبة بالحقوق والحريات أدت إلى استقلالية مبدأ الحرية السياسية عن قاعدة فصل السلط وإدماج الفرد في التعريف الدستوري، وجعل قواعد الحقوق والحريات تظهر في فصول مستقلة عن إكراهات التنظيم السياسي بتحول أغلب الدساتير إلى بيانات وإعلانات وطنية للحقوق بضمانات مؤسساتية جديدة نقلت الدساتير الحديثة من دائرة الصراع السياسي إلى الصراع الحقوقي.

إن دستور صك الحقوق، كعمل مكتوب للحقوق والحريات، يقوم بوظيفة تعريف العلاقات بين المواطن والدولة، ويؤسس إلى جانب الإرادة العامة إرادة الأفراد، ويفرض احترام حقوق المحكومين على أجهزة الدولة عبر فهم جديد للديمقراطية غير مبني على تأويلات مبدأ فصل السلط، ولكن عبر الاعتراف بمكون المجتمع المدني وتأمين الحرية السياسية للمواطن من مدخل دسترة وضمان اشتغال مقتضيات الحقوق والحريات.

إن ميلاد دساتير صك الحقوق يعبر عن خلاصات ثلاث :

أولا : تغير في الأفكار السياسية والفلسفية التي تحرك الوثيقة الدستورية عبر أزمة مبدأ فصل السلط الذي لم تعد الحقوق تظهر كنتاج لإعمال آلياته، فالوثائق الدستورية الجديدة قد أعادت قراءة الفصل 16 من بيان الثورة والمواطن بترتيبية تقر بأولوية الحقوق على السلطة والتنظيم ؛

ثانيا : تحويل مجالات الصراع الدستوري بالانتقال من الخطاطة السياسية إلى الخطاطة الحقوقية، والمرور من آلية التعاقد السياسي إلى التعاقد الاجتماعي، مما جعل ضمان الحقوق والحريات رهانا للأطراف السياسية، فعملية هندسة الحقوق والحريات قد أدت إلى ظهور الدساتير بمظهر الحقوق أكثر من آليات الضبط والتنظيم ؛

ثالثا : إدماج بُعد الفرد داخل الفضاء الدستوري ونسج علاقات لا تهم فقط مستوى المؤسسات، بل أيضا الزوج مؤسسة/مواطن، بانفتاح الأولى على مطالب الثانية، وخلق هوامش دستورية لتأثيره خارج الزمن السياسي الرسمي وخارج لحظة الانتخابات.

دساتير صك الحقوق ستجعل الوثيقة الدستورية لا تتحدث فقط عن سلطة القانون، ولكن عن حقوق الإنسان والشعوب، وسترسي قراءةً تدمج بُعْدَ المواطنة إلى جانب السلطة مما يشكل تغييرا في المحتوى القانوني والأولويات السياسية.

البحث عن الشرعية من قبل أطراف الانتقال خارج تسويات المواثيق جعل الوثيقة الدستورية تلامس الفضاءات الاقتصادية والاجتماعية وتعكس طبيعة مسلسل الانتقال ذاته المتميز بتعددية واجهاته ومجالاته.

عن دائرة الهندسة الكلاسيكية المقتصرة على تحديد فضاء المؤسسات الدستورية والعلاقات بين السلطات إلى هندسة جديدة تدمج جميع الأطراف المشاركة في عملية البناء الديمقراطي[23].

إن البحث عن توافقات متجددة من داخل البنية الدستورية للانتقال الديمقراطي هي التي ستوكل وظائف التحكيم إلى الأطراف التي شكلت نواة الميثاق السياسي للانتقال، وإبداع آليات دستورية جديدة تعمل على ديمومة روح التوافق الوطني الذي يحل على ميلاد زمن سياسي ومؤسساتي راسم للقطيعة مع لحظة ما قبل الانتقال[24]، بل إن البنية الدستورية ستوظف لخدمة مشروع التوافق اللامنتهي المبني على فكرة المصالحة، فإدماج القانون الدولي في البنية القانونية الوطنية يقدم باعتباره توافقا لإرادتي المشرع الوطني والمشرع الدولي وآلية الجهوية كنهاية لزمن اللاتوافق بين مطالب المركز والخصوصيات الثقافية والحضارية للبنيات تحت دولتية وبيانات الحقوق والحريات كمدخل لإعادة إدماج الفرد في الحقل السياسي الرسمي.

إن هندسة التوافق تروم في تفكير أطراف الانتقال إلى :

أولا : خلق فضاء دستوري متعدد المراكز Polyarchie يسمح بتعايش الفاعلين السياسيين والاقتصاديين ومكونات المجتمع المدني في إطار هندسة واضحة للدوائر الاختصاص وفي احترام لمبدأ « التمثيل الذاتي » الذي يعلن عن نهاية « الوصاية » الموظفة في الوثائق الدستورية الكلاسيكية ؛

ثانيا : جعل المكنات الدستورية تؤدي وظيفة تحديد « التعاقد الدستوري » بإبعادها عن المضمون الضبطي التنظيمي وخدمة مشروع المصالحة المؤسس على أنقاض القطائع مع آليات وطريقة اشتغال التنظيم السياسي لمرحلة ما قبل الانتقال الديمقراطي ؛

ثالثا : نقل التوافق من مستوى الآلية القبلية لوضع الدستور إلى آلية لاشتغال الدستور نفسه عبر استحضار المؤسسات الدستورية والسياسات العمومية لروح التوافق التأسيسي.

كما ستبتعد النماذج الدستورية المؤطرة لمسلسل الانتقال الديمقراطي والتي كانت نتاجا لتوافق سياسي موسع بين أطراف الانتقال عن الموجات الدستورية الكلاسيكية التي تنظر إلى الصك الدستوري باعتباره وثيقة للمساطر والمؤسسات وبيانا لإعلان المبادئ وإطارا لتحديد الأهداف وفق منطق للإنجاز والاقتضاب، وترك البنية القانونية تحت دستورية تشرح المقتضيات التي تحملها وثيقة السقف القانوني، فدساتير الانتقال ستتجاوز معطيي الغموض الدستوري والإنجاز بوضع دساتير طويلة من حيث تركيبة وحجم فصولها، وتحويل الدستور إلى وثيقة حاملة لبرنامج عمل مدبري الشأن العام لما بعد لحظة الانتقال، وأرضية لاستلهام فلسفة التدبير السياسي/الاقتصادي/الاجتماعي للنظام الجديد[25] ومنحها صفة القواعد القارة، لكن لماذا توافقت إرادات أطراف الانتقال على الحسم في أمور عديدة داخل الوثيقة الدستورية عوض وضع إطار عام مرن قادر على التكيف مع المتغيرات التي يعرفها التوافق السياسي[26] ؟ ولماذا النظر إلى الوثيقة الدستورية باعتبارها قادرة على إنجاد « الوصفات » السياسية/الاقتصادية/الاجتماعية لنظام ما بعد الانتقال ؟.

إن الإجابة عن سؤال وفق أي قياس يمكن أن يفصل الدستور قد وضعت بالنسبة لأطراف الانتقال في إطار فهم جديد للوثيقة الدستورية يتأسس على :

أولا : أن الوثيقة الدستورية ليست وثيقة جامدة تهتم بـ« البنية الفوقية »، بل وثيقة ديناميكية تقترب من المجال الخاص للمواطن، لا تروم فقط تسريب فكرة الانتقال من خلال القواعد السياسية للعبة الديمقراطية، ولكن أيضا عبر بناء خاص للحقوق والحريات ؛

ثانيا : أن البحث عن الشرعية من قبل أطراف الانتقال خارج تسويات المواثيق جعل الوثيقة الدستورية تلامس الفضاءات الاقتصادية والاجتماعية وتعكس طبيعة مسلسل الانتقال ذاته المتميز بتعددية واجهاته ومجالاته ؛

ثالثا : أن النص الدستوري الحامل في المخيال السياسي لأطراف الانتقال لبدايات دولة/نظام جديدين قد جعلت وظيفته تتجاوز عملية تأمين المرور من النظام الأوتقراطي إلى النظام الديمقراطي وتقديمه باعتباره وثيقة عمل دولة الانتقال وبرنامجا للاشتغال.

إن الوثيقة الدستورية للانتقال الديمقراطي تحمل برنامجا يروم تحقيق دولة القانون، دولة الرفاه

والمجتمع، في حين يروم الثاني منح أولويـة أكـبر لمسلسلات الإصلاح الاقتصادي عبر استقالة الدولة وترسيخ ثقافة القطاع الخاص[20].

إن فرضيات الانتقال القائمة على :

– أن أي نظام يبتعد عن القواعد الديكتاتورية يعتبر كدولة داخل الانتقال الديمقراطي ؛

– أن الانتقال يفترض كون الديمقراطية ذات منحى يتم التعبير عنها بالمراحل ؛

– وجود نظام أساسي للدمقرطـة حيـث اعتبار إرساء انتخابات حقيقية ومنتظمة شرطا للديمقراطية[21] ؛

– أن الشروط البنيويـة ليسـت عوامـل ضرورية في الانتقال.

تجعل مسلسل الانتقال الديمقراطي غير محـدد ومفتوح على الكثير من الأخطـاء ممـا يـؤدي بالضرورة إلى إنتاج بنيات جديدة، بارادايم جديد للتغيير السياسي قادر على الإجابة عـن الجيـل الجديد من التحديات، ويقدم الخطـاب النقـدي كنتيجة لذلك مجموعة من التعديلات على الأسس النظرية لعلم الانتقال وهي :

– ضرورة انتقال البحث من تأسيس نظرية حول الانتقال إلى هدف آخر أكثر واقعية يتمثل في البحث داخل المسلسلات عن مواضـيع تجريبيـة وبعض الإشكالات التي يمكن لعلم الاجتمـاع أن يقدم حلولا لها[22].

– عدم الاهتمام بالمساطر المؤسساتية فقط، بل لابد من استحضار الديناميكية الـتي تحـرك الانتقال أيضا، فمسلسلات الدمقرطة قد أفرزت فاعلين جددا بتيمات جديدة للتعبئة.

– الإقرار بوجود شروط مساعدة للانتقال الديمقراطي عوض اعتباره فقط نتاجـا للقـدرة السياسية لأطراف الانتقال.

المبحث الثاني : في فرضية وجود دستور للانتقال الديمقراطي – محاولة للتأصيل

عبر توالي مسلسلات الانتقال الديمقراطي بدأ يتشكل ما يمكـن أن نطلـق عليـه « القـانون الدستوري للانتقـال الـديمقراطي »، سـواء في التجارب التي نظرت إلى الوثيقة الدستورية إمـا كمدخل أو كمدعم لمسلسل الدمقرطة، إن دستور الانتقال، وعـبر تجـارب الدمقرطـة، يسـتمد خصوصيته من كونه حمل إجابات عن أسئلة لم تحرك الموجات الدستورية التقليدية، أسئلة تروم القطع مع مرحلة ما قبل تأسيس قواعد لاشتغال نظام ديمقراطي قادر على تجنيب المسلسل خطر الانتكاسة والوصول بقواعده ومؤسساته إلى مستوى القواعد العادية لسير النظام السياسي لمرحلة التدعيم.

خصوصية الوثائق الدستورية المـؤطرة للحظـة الانتقال الديمقراطي تكمن في :

أولا : كونها نتاجا لتوافق موسع بـين أطـراف التسوية الدستورية تم تأطيره بآليـات بديلـة عـن الاستفتاء والجمعية التأسيسية، توافق لم يبق رهـين لحظة التأسيس بل يعاد إنتاجه عبر معادلة التمثيـل الذاتي داخل النص الدستوري ومن خلال البرنـامج الدستوري الذي بظهر كإكراه للسياسات العمومية لحكومات ما بعد الانتقال ؛

ثانيا : تحولها من حيث المرجعية من فكرة « فصـل السلط » إلى مستوى « حقوق الإنسان »، حيث تظهر دساتير الانتقال الـديمقراطي كإعلانـات للحقـوق والحريات، وكوثائق لمصالحة الدولة مع المجتمع، وقطيعة مع الممارسات اللادمقراطية لأنظمة ما قبل الانتقال ؛

ثالثا : إنهاها بـ» قضائية السياسة » من خـلال دسترة آلية القضاء الدستوري الموكول له وظيفة السهر على احترام القواعد الدستورية وحماية مؤسسـات التوافق التأسيسي.

1- دستور التوافق :

سياسات التوافقات في المجال المؤسساتي ستجعل الإنتاج القانوني لدساتير الانتقال تحمل طبيعة خاصة حيث فكرة التوافق ستنتقل من مستوى إبداع الآليات الدستورية الموجهة لحل النـزاعات القانونيـة إلى مستوى الفكرة التي تحرك الوثيقة الدستورية في بنيتها التنظيمية والعقدية، فدساتير الانتقال، وفي عملية إعادة التوافق التأسيسي القبلي على حدث الدسترة، ستمنح فضاءات لأطراف الانتقال وفق مبدأ « التمثيل الذاتي » باختصاصات واضحة في إطار ميزان القوى الموجود لحظة وضع الدستور، مما جعل دساتير الانتقال تخرج

إن البحث عن توافقات متجددة من داخل البنية الدستورية للانتقال الديمقراطي هي التي ستوكل وظائف التحكيم إلى الأطراف التي شكلت نواة الميثاق السياسي للانتقال، وإبداع آليات دستورية جديدة تعمل على ديمومة روح التوافق الوطني.

الانتقال الديمقراطي يفرض بروز قواعد لعبة سياسية جديدة انطلاقا من الاختيارات الاستراتيجية للفاعلين، ومرحلة التدعيم تحيل على الاهتمام بالعوامل البنيوية والمؤسساتية واعتبار سلوك الفاعلين خاضعا لهذه البنيات ومقننا بواسطة قواعد دستورية.

إكراهات الحصول على الموارد ذات الأهمية لإنجاح مسلسلات الدمقرطة والقدرة على تدبير الانتظارات وتأجيل المشاكل التي يظهر أن حلولها غير أكيدة[16]، فالزمن يصبح محددا وشرطا أساسيا لتمكين علاقة السلطة من التطور ؛

ثالثا : مسلسل الانتقال الديمقراطي يتأسس على الزوج : الانتقال/التدعيم : يتم التمييز داخل مسلسل الانتقال بين نظرية الانتقال ونظرية التدعيم، الأولى تنبني على قرار واع للنخب للتعايش حول قواعد تشكل حد أدنى، في حين تحيل النظرية الثانية التي تلي تحقيق هذه التسوية إلى مرحلة قبول وتعلم قواعد اللعبة[17] حيث يصبح المرجع الوحيد للسلوك السياسي عبر مأسسة شكل جديد للتنظيم السياسي.

فالتدعيم الذي يحيل في العمق إلى إشكال المؤسسات ينقل النقاش من تغيير طبيعة النظام السياسي إلى التساؤل حول درجة مأسسة القواعد المحددة له، ومن ثَمَّ فإن القول بكون ديمقراطية ما مدعمة تعني أن الفاعلين يتصرفون بالمطابقة مع القواعد وداخل فضاء زمني لا يطرح إمكانية تغيير النظام.

فإذا كان الانتقال يفترض درجة كبيرة من عدم اليقينية وبروز قواعد لعبة سياسية جديدة انطلاقا من الاختيارات الاستراتيجية للفاعلين فإن مرحلة التدعيم تحيل على الاهتمام بالعوامل البنيوية والمؤسساتية واعتبار سلوك الفاعلين خاضعا لهذه البنيات ومقننا بواسطة قواعد دستورية، فمسلسل الانتقال يتضمن إذن انتقالا مزدوجا : الأول نحو الديمقراطية، والثاني نحو الديمقراطية المدعمة.

هذه الفرضيات تقود إلى النتائج الثلاث التالية :

- مسلسل الانتقال يدار بواسطة نخبة وفق باراديغم الاختيارات العقلانية ؛
- الانتقال الديمقراطي يحيل على سياسة زمنية تجيب عن أسئلة كيف يمكن تدبير المجتمع وكيف يعاد إنتاجه ؛
- مسلسل الانتقال ليس فقط عمل أشخاص/نخب - نظرية الانتقال - ولكن أيضا عمل مؤسسات - نظرية التدعيم.

3- الخطاب النقدي للانتقال الديمقراطي :

يحاول الخطاب النقدي للانتقال الديمقراطي إزاحة صفة البناء النظري المتكامل عن علم الانتقال عبر زعزعة الأساس النظري لفرضياته، وانتقاد المضمون المعطى لمفهوم الانتقال الديمقراطي الذي ليس في نهاية المطاف إلا لائحة للخصائص التجريبية للنماذج الناجحة لمسلسلات الدمقرطة[18]، والتي انطلاقا منها استنتجت خصائص عامة افترض فيها قدرتها على التطبيق لفهم تغيرات النظام، كما أن علم الانتقال يفتقر إلى آليات للتحليل خاصة به حيث استعارته لنظرية اللعب السياسية والاختيارات العقلانية مما يجعل من الوهم الحديث عن وجود قوانين انتقالية، فالتاريخ ليس سوى انتقال، بمعنى حركة دائمة للمرور المستمر من حالة إلى أخرى، ففهم الانتقال باعتباره مرحلة وسطى مؤقتة وغامضة بين وضعين يحيل على الإيديولوجية أكثر من اعتباره مقاربة علمية، فهو يجزئ، وبشكل اصطناعي، التاريخ إلى فترات تعطى لها غايات محددة.

يعتبر الخطاب النقدي للانتقال أن مسلسل الدمقرطة ليس مهمة النخب وحدها، ولا يقتصر فقط على حساباتها المترجمة في مضامين المواثيق المبرمة، بل يجب استحضار أشكال التعبئة الشعبية والمشهد المتحرك للعلاقة بين النخب والجماهير أثناء دراسة لحظات الانتقال، فالديناميكية الاجتماعية تحرك أيضا منطق الانتقال.

كما أن تغييب الشروط القبلية أو منطق العتبات في تحريك مسلسلات الدمقرطة لا يأخذ بعين الاعتبار استحضار البنيات الاقتصادية والاجتماعية الكفيلة بإنجاح مسلسل الدمقرطة حيث لم تفهم تحليلات علماء الانتقال إلا بقلب المعادلة التي اشتغلت عليها « المدرسة التنموية »، فبدل الحديث عن ذات الشروط كمقدمات يتم النظر إليها كمحددة في تدعيم الانتقال الديمقراطي وفق منطق جديد للديمقراطية لا يعتبرها مجرد نتاج ولكن أيضا منتجا.

إن التعميمات[19] التي قدمت بها فرضيات الانتقال الديمقراطي لا تستحضر أيضا الاختلافات الظاهرة بين مسلسلات الانتقال حيث اختلاف الأولويات السياسية والاقتصادية، فالأولى تتجه نحو إرساء مسلسل تحديث سياسي ودستوري يهم تشكيل الحكومة ورسم العلاقات القانونية بين الدولة

إن الانتقالات تظهر كأوضاع تاريخية يتنافس فيها مختلف الفاعلين حول طبيعة القواعد السياسية مما يجعلها مسلسلات مفتوحة على احتمالات ثلاثة : إما الانتكاسة والرجوع إلى الحالة التسلطية ونكون بالتالي أمام انتقال مجهض، أو الاستمرار في الإبقاء الصوري والهش على المؤسسات الديمقراطية، أو فرضية ترسيخ الديمقراطية التي تؤشر على الانتقال المنجز.

وتستحضر تيبولوجية الانتقال الديمقراطي المسلسلات الناجحة للدمقرطة دون الوصول إلى درجة بناء باراديغم، وتؤسس لمحدداتها من خلال التركيز : إما على الشكل الذي اتخذته عملية الانتقال، أو الكيفية التي طرح بها مسلسل الانتقال حيث يتم التمييز مثلا بين : تغيير النظام في أعقاب ندوة وطنية؛ الانتقال المتفاوض حوله والذي يعني قدرة النظام المتواجد على المراقبة الفعلية لمجموع الانتقال؛ الانتقال من أعلى في إطار ميزان قوى متكافئ، وعلى عكس الانتقال المتفاوض عليه يكون النظام مجبرا على تقديم تنازلات في مواجهة الحركات الاحتجاجية[7].

إن الوصول إلى بناء باراديغم للانتقال[8] يصطدم بالإجابة عن أسئلة ثلاثة :

- هل يتعلق الأمر بنفس الأطراف السياسية ؟ ؛
- هل نحن بصدد ذات النماذج من الأسئلة السياسية ؟ ؛
- وهل تقدم نفس مناهج الحلول لحل الإشكالات المطروحة ؟.

هذه الصعوبة جعلت البعض يتخلى عن فكرة بناء نظري متكامل لأطراف الانتقال الديمقراطي والاستعاضة عنها بمنطق الخصوصية التاريخية حيث النظر إلى كل مسلسل على حدة ووضعه في إطار تاريخانيته[9].

2- الانتقال الديمقراطي وعلم الانتقال، من السؤال لماذا، إلى السؤال كيف ؟

يتأسس علم الانتقال على نقد الأطروحات التنموية التي تفترض وجود شروط قبلية اقتصادية واجتماعية وسياسية للمرور إلى مرحلة الديمقراطية، متجاوزا بذلك أزمة المقتربات المنعوتة بكونها تحديدية وغائية واقتصارها على الإجابة عن سؤال لماذا، واستبعادها لسؤال كيف ؟.

فعلم الانتقال قد تحول من مستوى رصد مسلسلات الدمقرطة إلى إنتاج مسلمات من المفاهيم والفرضيات متوافق حولها نسبيا[10]، والتي تسمح بوصف وتحليل الديناميكية المؤدية إلى تحول الأنظمة السياسية، والتي يمكن أن نختزلها في ثلاثة منطلقات نظرية :

أولا : إن الانتقال الديمقراطي هو نتاج عمل فاعلين : فمسلسلات الدمقرطة هي نتاج عمل فاعلين يختارون استراتيجيات تقودهم إلى إحداث تغييرات في نموذج النظام[11]، فتقاطع الاستراتيجيات هو الذي يحدد الفضاء النوعي الذي يسمح بإنتاج الدمقرطة، فعقلانية الفاعلين واستراتيجياتهم هي التي تقود الأطراف المتدخلة في المسلسل إلى استحضار الحسابات ومصالح الشركاء – الأعداء حيث يبرر الاختيار الديمقراطي بكونه يقدم ميزة تتمثل في عدم إدانة المنهزمين.

فأولوية عمل واختيار النخب على العوامل الثقافية والاقتصادية تستحضر متغيرات سياسية من قبيل : طبيعة الزعيم، النظام التسلطي، تركيبة وانقسامية الكتلة المشكلة للسلطة، فعالية وشرعية الحكومة، مراقبة القوات المسلحة، معارضة أو دعم المجتمع المدني[12]، إن هذه الفرضية تجعل من الانتقال عمل فاعلين مجردين بدون خصوصية ثقافية ولا موقع اجتماعي[13]، مما يجعل نظريات الانتقال تمر من مرحلة التفكير في كون الديمقراطية تناحا غربيا إلى مرحلة التفكير في توطينها ونموها في تربات مغايرة ؛

ثانيا : إن الانتقال الديمقراطي يتم ترجمته داخل أجندة للانتقال : تطرح بالنسبة لأطراف الانتقال مسألة تراتبية الأهداف وتسجيلها داخل أجندة سياسية وتطبيقها حيث يتعلق الأمر بالتحكيم بين الأولويات الاقتصادية – لبرلة اقتصادية – والأولويات السياسية – إصلاحات ديمقراطية –[14]، فتراتبية الأولويات داخل أجندة الانتقال تسمح للمدبرين على تأكيد قدراتهم في الحكم وتأكيد شرعية النظام الجديد في قلب البرنامج الاستعجالي للشرعنة والديمقراطية، مما يجعل الديمقراطية الفتية[15] رهينة قدرات الأطراف على الالتزام بالإجراءات المعلن عنها، فتدبير أجندة الانتقال تأخذ بعين الاعتبار

تقاطع الاستراتيجيات يحدد الفضاء النوعي الذي يسمح بإنتاج الدمقرطة، وعقلانية علاقات الفاعلين تقود إلى استحضار الحسابات ومصالح الشركاء – الأعداء حيث يبرر الاختيار الديمقراطي بكونه يقدم ميزة تتمثل في عدم إدانة المنهزمين.

يعرف الانتقال الديمقراطي بكونه مسلسلا يروم توقيف القواعد الأوتوقراطية عن الاشتغال وتعويضها بأخرى ديمقراطية، فالانتقال مرحلة بين نظامين متباينين ينبنيان على منطقين مختلفين يتأسسان على تفكيك البنيات القائمة وإعادة تركيبها.

إن طبيعة مسلسل الإنتاج القانوني والسياسي للدساتير المؤطرة لمسلسلات الانتقال الديمقراطي تقود إلى افتراض خصوصيته هذه الأنساق القانونية قياسا للموجات الدستورية التي أطرت لحظات سياسية مغايرة من قبيل الثورة، الاستقلال... خصوصية تجعل القواعد القانونية غير قابلة للفهم والتحليل خارج حقيقتها السوسيوسياسة.

المبحث الأول : مفهوم الانتقال الديمقراطي

تجاوزت الواجهات التي يقدمها علم الانتقال أزمة المقتربات التنموية التي كانت تنظر إلى الديمقراطية باعتبارها نتاجا لشروط سياسية ولمستويات اقتصادية ولبنيات ثقافية، إن قلب المعادلة للنظر إلى الديمقراطية باعتبارها منتجة لم تكن مرتبطة باشتغال نظري، بل أيضا لعملية نجاح مسلسلات الدمقرطة في أنساق لم تتمثل الخطاطات التنموية، وأفرزت بالمقابل أطروحات ومؤشرات أصبحت تقدم لرصد عملية انفتاح الأنساق المغلقة وتتبع مسلسل الانتقال إلى نماذج الأنظمة المفتوحة.

علم الانتقال، وإن لم يصل بعد إلى مستوى باراديغم نظري، فإنه استطاع أن يفرز نماذج نظرية لتأطير حالات التغير السياسي وتتبع تشكيل مسلسلات الدمقرطة المتميزة بالاختيارات العقلانية للنخب المحددة في المواثيق المبرمة للانتقال، ولا يقينية هذا الأخير حيث استحضار سيناريو الانتكاسة إلى لحظة ما قبل الانتقال وفق نماذج متباينة لم تعد مرتبطة بالتجارب التي أفرزتها، بل تحولت إلى وصفات قادرة على تقديم أجوبة سياسية ومؤسساتية لأطراف ما وفي أنساق معينة.

إن المؤشرات التجريبية لعلم الانتقال لا تواجه فقط سؤال البناء النظري المتكامل، بل أيضا تتابع التجارب الناجحة لتدعيم الديمقراطية وبروز أشكال جديدة أصبحت الفضاءات النظرية لعلم الانتقال مطالبة بالإجابة عنها، مما ولد خطابا نقديا يشكك في قدرة المؤشرات التجميعية والتجريبية المشكلة لفرضيات الانتقال على تأطير مسلسلات الدمقرطة القائمة.

1 – في تعريف الانتقال الديمقراطي

يعرف الانتقال الديمقراطي بكونه مسلسلا يروم توقيف القواعد الأوتوقراطية عن الاشتغال وتعويضها بأخرى ديمقراطية، فالانتقال مرحلة بين نظامين متباينين ينبنيان على منطقين مختلفين يتأسسان على تفكيك البنيات القائمة وإعادة تركيبها[1]، فالانتقال الديمقراطي يتخذ على مستوى تعريفه ثلاث مظاهر :

أولا : الانتقال الديمقراطي كمسلسل تغير اقتصادي وسياسي متفاوض بشأنه بين مجموعة من الفاعلين ؛

ثانيا : الانتقال الديمقراطي كلحظة تأسيس قواعد سياسية جديدة ؛

ثالثا : الانتقال الديمقراطي كمرحلة وسطى للمرور من نظام سياسي مغلق إلى آخر مفتوح.

وكتجميع للأبعاد الثلاثة – مسلسل، لحظة، مرحلة وسطى – يمكن أن نعرف الانتقال الديمقراطي بأنه « نتاج تسوية سياسية يحكمها ميزان قوى معين ترمي إلى وضع نظام سياسي جديد داخل بعد زمني متعاقب له بداية وله نهاية »، ويتأسس مفهوم الانتقال على فرضيتين : الفرضية الأولى وتذهب إلى أن الانتقال الديمقراطي نتاج لآلية الميثاق السياسي[2]، في حين أن الفرضية الثانية تعتبر أن مسلسل الانتقال الديمقراطي مطبوع بعدم اليقينية[3].

يعرف الميثاق السياسي بكونه « اتفاقية علنية، ولكنها ليست دائما واضحة أو مبررة علنا، بين مجموعة مختارة من الأطراف تبتغي تحديد القواعد التي تحكم ممارسة السلطة على أساس ضمانات متبادلة للمصالح الحيوية للأطراف المشاركة في الاتفاقية... هناك في صميم الاتفاقية حل وسط متفاوض عليه يتوافق بموجبه على التخلي عن قدرتهم في الإضرار باستقلالية الأطراف الأخرى في الميثاق أو بمصالحها الحيوية أو على الأقل التقليل من استخدام هذه القوة »[4].

فالانتقال الديمقراطي يظهر وفق آلية الميثاق كنتاج لصراع ممتد بين أطراف وظفت جل مواردها في صراع متعدد القطاعات دون أن تتمكن من فرض سيطرتها على الوضع[5]، مما يدفعها إلى القبول بتسوية تحم قواعد اللعبة السياسية، ففكرة توازن القوى تبقى المنطق الرئيسي الذي يفسر وضع المسلسل الديمقراطي[6] موضع التنفيذ، فصيغة الميثاق تقدم داخل معادلة الانتقال كحل وسط يسمح بضمان انتقال متفاوض بشأنه وفي حدود الممكن.

النهائيين إطارا قارا للدفاع عن مصالحهم المتباينة وفق بارادیغم « الاختيارات العقلانية ».

إن تتابع مسلسلات الانتقال الديمقراطي، وعبر تجميع للخصائص المشتركة للوثائق الدستورية، أفضت إلى ميلاد نموذج مؤسساتي يعكس نوعا من « الحداثة القانونية » قياسا على الدساتير الكلاسيكية، فالدساتير التي أطرت لحظة الانتقال الديمقراطي هي نتاج حرية اتفاق الإرادات وليست وثائق للمنتصرين تنظر إلى القانون باعتباره آلية للقيادة فقط، فقوة البناء القانوني لمسلسل الانتقال الديمقراطي تكمن إلى جانب استشعار أطراف التنظيم بإلزامية الخضوع له في ثقة مكونات الميثاق في النموذج السياسي الذي يقدمه والذي كان نتاجا لحوار الفاعلين ورغبتهم في تجسيد الشرعية عبر قناة المشروعية.

وفي السياق المغربي أدت لحظة الاستخلاف، باعتبارها لحظة تغيير على مستوى رئيس الدولة، إلى طرح أسئلة تروم إعادة تشكيل القواعد المنظمة للحقل السياسي المغربي. إن اختفاء رئيس الدولة افترض أنه يحيل إلى نهاية طريقة للحكم، نمط للتدبير وتصور لطبيعة التحالفات ودورها... مما جعل تيمات الملكية ودورها في المشروع الديمقراطي، طبيعة المشروع السياسي للنخبة وآلية تدبير الواجهات السياسية والدستورية للانتقال الديمقراطي تطرح في الفضاء العمومي عبر معادلات التحديث السياسي/الانتقال الديمقراطي.

بتجاوز « التحديدات » التي أطرت حدث الاستخلاف ومضامين عملية تسويق « الصورة الجديدة للملك »، نلاحظ أن الأطراف السياسية قد فضلت الاشتغال وفق مرجعية للاستمرارية جسدها طبيعة التعامل مع المكتسبات الدستورية والسياسية التي استمرت في مد الفاعلين بشرعية تدخلاتهم السياسية وعدم قدرة النخبة على الخلق والتجديد بسبب كونها نتاجا لسنوات الإدماج والإقصاء تعذر معها الظهور بمظهر الوزن المضاد، إضافة إلى عدم التصرف كأطراف تحاول دمقرطة شكل سلطوي للسياسة وعدم وضوح مجالات « الرهان » المستعاض عنه باستمرار توظيف الفضاء الإيديولوجي للتوافق، واستبدال معجم « الانتظارية » الذي أثث الزمن السياسي لما قبل الاستخلاف بتعابير « الخوف من الحرية » المتمثل في ردود الأفعال الدولتية في مواجهة الحركات الاحتجاجية وعبر السياسات العمومية لأوراش الانتقال الديمقراطي المستبعدة لفكرة التغيير.

استمرار الأدوات التقليدية لاشتغال النظام السياسي واستبعاد المجال الدستوري ضمن أولويات المدبرين لأجندة ما بعد الاستخلاف، جعلنا ننطلق من فرضية إيجاد « ميثاق سياسي مفتوح » يفضي إلى كتابة وثيقة دستورية بهندسة قانونية قادرة على مصالحة الوثيقة الدستورية مع أفكار التمثيل السياسي، فصل السلط، المواطنة ودولة الجهات.

القسم الأول : الانتقال الديمقراطي ودستور الانتقال الديمقراطي

نطرح من داخل السؤال النظري للزوج الانتقال الديمقراطي / الدستور ثلاث ملاحظات :

أولا : إن مسلسل الانتقال الديمقراطي تغيير يهم، إلى جانب واجهاته السياسية والاقتصادية، توقف القواعد الأوتوقراطية عن الاشتغال واستبدالها بأخرى بين مجموعة من الفاعلين ترسم ملامح قواعد وإجراءات التنظيم السياسي الجديد ؛

ثانيا : إن سيناريو الدمقرطة يفترض تسوية ذات طبيعة مؤسساتية تروم إرساء منطق اللعبة الديمقراطية القاضي بحل صراع المصالح عبر الإقرار بمنافسة سلمية للنخب بواسطة مؤسسات جديدة للعلاقات ؛

ثالثا : إن الدستور، عبر معادلة الانتقال الديمقراطي، يوظف من خلال مدى قدرة القاعدة القانونية على تحقيق تحول دستوري ووضع الإطار القانوني لمسلسل التغيير السياسي.

فالنص الدستوري، وعبر عملية بناء وتشكيل قواعده، يستحضر طبيعة الفضاء السياسي للانتقال الديمقراطي المتسم باللايقينية، تراتبية الأولويات الإستراتيجية والابتعاد عن أطروحة المنتصرين المحتملين والمنهزمين في المستقبل، مما يجعل عملية فهم الانتقال الديمقراطي تنتقل من مستوى الميثاق السياسي المفضي إلى إنتاج لحظة الانتقال إلى مستوى بناء الإطار المؤسساتي وتدعيم قواعد اللعبة الدستورية.

إن مسلسل الانتقال الديمقراطي تغيير يهم، إلى جانب واجهاته السياسية والاقتصادية، توقف القواعد الأوتوقراطية عن الاشتغال واستبدالها بأخرى متفاوض بشأنها بين مجموعة من الفاعلين ترسم ملامح قواعد التنظيم السياسي الجديد.

الدستور والانتقال الديمقراطي بالمغرب : قراءة في فرضيات الهندسة الدستورية لمسلسل الدمقرطة

محمد أتركين : أستاذ باحث بالكلية المتعددة التخصصات – الناضور

يقتضي الانتقال الديمقراطي تعويض القواعد الأوتوقراطية بأخرى ديمقراطية، وبروز قواعد لعبة سياسية تنطلق من الاختيارات الاستراتيجية للفاعلين الذين يخضعون سلوكهم للقواعد الدستورية. فهل قاد التناوب في المغرب إلى إبراز قراءة ثانية للدستور تتجاوز فكرة وجود فاعل وحيد يخترق باقي المؤسسات ؟ هل أدى تغيير الأدوار السياسية ودخول الأحزاب مرحلة تجريب قاعدة التناوب إلى بروز مؤشرات تغيير للإنتاج التشريعي وآليات الرقابة ؟ إلى أي حد استطاع تغيير الأدوار البرلمانية أن يقطع مع المنظور السائد لفضاء السلطة التشريعية بالمغرب ؟ في ضوء هذه التساؤلات وغيرها يسعى محمد أتركين إلى مقاربة إشكالية « الدستور والانتقال الديمقراطي بالمغرب ».

الانتقال الديمقراطي مسلسل سياسي يروم توقيف القواعد الأوتوقراطية وتعويضها بأخرى ديمقراطية، فهو يجسد لحظة المرور من نظام سياسي مغلق إلى نظام آخر مفتوح، ويؤسس لعملية بناء قواعد سياسية جديدة تعكس طبيعة التسوية التي انتهى إليها أطراف الحقل السياسي المعني بالانتقال الديمقراطي، وفي قلب معادلة الانتقال الديمقراطي يطرح دور المتغير المؤسساتي لفهم سقوط الأنظمة الاستبدادية وتدعيم اشتغال الأنظمة الديمقراطية، بمعنى مدى قدرة الدستور على شرح عملية الانتقال والتدعيم الديمقراطيين، من داخل هذه الفرضية نسجل أربع ملاحظات :

أولا : إن الدستور لم يعد في قلب التعريف الإجرائي والمسطري للديمقراطية، بل أيضا واجهة مؤسساتية لمسلسل الدمقرطة من خلال علاقة القوة التي تحكم عملية الانتقال الدستوري وطبيعة الأحوبة والهندسة المؤسساتية التي يقدمها في مرحلتي الانتقال والتدعيم الديمقراطيين ؛

ثانيا : إن تغير طبيعة الأنظمة السياسية ودرجة مأسسة قواعد اشتغال النظام باعتبارهما مرحلتي مسلسل الانتقال الديمقراطي تعكسهما الوثيقة الدستورية عبر قواعدها ومساطرها التي تمكن من هيكلة بنية أو فضاء الانتقال ؛

ثالثا : إن القواعد القانونية للانتقال الديمقراطي هي نتاج مسلسل تداول جماعي، أفضى إلى صياغة توافق يحيط بالشكل الجديد للتنظيم، النموذج المؤسساتي وقواعد اللعبة السياسية... فدستور الانتقال يظهر في مجال سياسي يتسم بتعدد المقررين وبالرغبة في تأسيس صك يحظى باتفاق إرادات أطراف الانتقال ؛

رابعا : إن الدستور ترجمة للميثاق السياسي للانتقال وبمأسس لا يقينية المسلسل، ويمنح الفاعلين كأطراف سياسية يحكمها منطق الانتصار والالتزام