مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر عن مركز الدراسات و الأبحاث الإنسانية - مدى -

مجلة رهانات

عدد مزدوج
61-60
2023

حوار العدد

مع الفيلسوف **محمد المصباحي**

في موضوع خطابات الهوية بالمجتمع المغربي

"وهذا التذكير بهوية ابن عاشر له وظيفتين، أولاهما توجيه رسالة إلى جهات أجنبية بعدم التدخل والمس بالخريطة الدينية للمغرب على حد وزير الأوقاف الحالي، وثانيهما مواجهة أي تسرّب سواء من قِبل المذهب الحنبلي ذي الصبغة الوهابية، أو من قِبل المذهب الشيعي بفقهه وكلامه للفضاء الديني للمغرب المرتب منذ قرون".

ملف العدد

خطابات الهوية في المجتمع المغربي : الدولة و السياسة و المجتمع

افتتاحية العدد

"لماذا انفجرت القنبلة الهوياتية في هذه الفترة بالضبط؟ ما هي انعكاساتها على المجتمعات المعاصرة، لا سيما في المنطقة العربية؟ وما هي العناصر التي يمكنها أن تضمن لهذه المجتمعات ضربا من الإدارة الرشيدة لتنوعها، بالرغم من ضعف الوسائل والإمكانيات؟".

مجلة رهانات

عدد مزدوج 61/60 - 2023

محتويات العدد

افتتاحية العدد 2

• خطابات الهوية في المجتمع المغربية : الدولة و السياسة و المجتمع 2

ملف العدد : 4

• الهوية والاختلاف: الانتماء والأفق المغاربي - عبد الإله الكلخة 4

• الهويات المغربية في الحركات الاجتماعية : دراسة سوسيولوجية حول نشطاء حركة عشرين فبراير - محمد بوعزي 22

• من القبيلة إلى المجتمع المدني: جدلية التحول - إبراهيم شليح 36

• مطالب الهوية و الحركات الاجتماعية بين التاريخ و العلوم الاجتماعية - خالد أوعسو 51

• الرؤية السياسية للدولة المغربية في مقاربة وضع اللاجئين السوريين :الهجرة واللجوء - عبد الله أزرار 65

• الدولة بين سؤال الهويات وإشكال المواطنة - إنشاء الله مصطفى 91

حوار العدد 106

• حوار مع الفيلسوف "محمد المصباحي" حول موضوع خطابات الهوية في المجتمع المغربي 106

دراسات 115

• سؤال الثقافة في النموذج التنموي الجديد - غسان اكويندي 115

قراءات 135

• قراءة في كتاب «الالتراس في المدينة » للباحث عبد الرحيم بورقية - عبد الواحد خواضي 135

نافذة فكرية 146

• لعبة كرة القدم بين مقاصد ودلالات الفرجة ويوطوبيات الغرب - أسامة الزكاري 146

ترجمات 149

• الهويات الثقافية والديموقراطية - عبد العالي صابر 149

إبداعات 157

• قصيدة : "سفر الأنا " - الشاعر عبد الله العثماني 157

شروط النشر في مجلة رهانات

1. المجلة لا تنشر بحوثا سبق نشرها أو أنها معروضة للنشر في مكان آخر.
2. ضرورة اعتماد الأصول العلمية المتعارف عليها في كتابة الأبحاث و خاصة فيها يتعلق بالتوثيق و الإشارة إلى المصادر و المراجع.
3. يجب ألا يتجاوز عدد كلمات الدراسة 3000 كلمة.
4. على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية، إلى جانب صورته الشخصية.
5. البحوث و الدراسات التي تقترح هيئة التحرير إجراء تعديلات عليها أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

مجلة رهانات

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

عنوان المراسلة:
مركز الدراسات و الأبحاث الإنسانية
29 زنقة عمر السلاوي - الدار البيضاء
الهاتف: 27 42 22 22 05
rihanatmada98@gmail.com
www.madacenter.ma

المدير
المختار بنعبدلاوي
رئيس التحرير
زكرياء أكضيض
أعضاء هيئة التحرير
مراد زوين
عبد النبي الحري
محمد جليد
حياة الدرعي
محمد لهبوز
عبد الإله الكلخة
عبد العالي صابر
عبد اللطيف الحاجي
عبد الرزاق بلال
مصطفى انشاء الله
ابراهيم الهيباوي
حسن الادريسي
المراجعة التقنية
ياسين مرنيس
الغلاف و الإخراج الفني
محمد أمين نجمي
المهدي نجمي
الطبع
VIVA print
0522505696
التوزيع
سابريس - الدار البيضاء

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها و لا تعكس بالضرورة رأي المجلة

افتتاحية العدد

خطابات الهوية في المجتمع المغربي : الدولة و السياسة و المجتمع

د. المختار بنعبدلاوي

كانت نظرية صراع الحضارات، التي برزت في بدايات عقد التسعينيات، أول إشارة إلى أوجه الصراع الجديدة التي عرفها العالم في بدايات القرن الموالي... وبالرغم من أن المصطلح عام، إلا أنه كان يتعلق، في واقع الأمر بصدام هويات ثقافية بالأساس، تشكلت على أسس عرقية أو دينية أو لغوية، ثم التقت لسبب أو آخر تحت علم بلد واحد، قبل أن تنفصم روابطها بصورة حادة، وأحيانا مفاجئة.

انطلقت النسخة الأولى من نظريةصدام "الحضارات الكبرى" في العالم مع هنتنغتن في مؤلفه المعنون: "صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي"، إلا أن ما شهدناه لاحقا، أن هذه الحروب الثقافية، وإن تفجرتفعليا، فقدأخذت أبعادها الأكثر حدةفي دول صغيرة، مزدوجة أو متعددة الهويات، يتموضع معظمها في شرق أوروبا وإفريقيا، وآسيا الوسطى،والمنطقة العربية، وأنها أخذت شكلا دمويا بلغ درجة القتل على الهوية أو اقتراف مذابح جماعية، بصورة تجاوزت مطلب تحقيق"العدالة الاجتماعية" إلى السعي إلى القضاء المبرم على الخصم أو الآخر، بالمعنى البيولوجي.

لم تبق الدول الكبرى بمنأى عن الصراعات الهوياتية، لكنها استطاعت أن تتفادى عواملها الأكثر حدة، لأسباب عديدة نذكر من بينها،استكمال مقومات دولة الرعاية، وإقرار دولة القانون والمؤسسات، التي نجحت في التخفيف من غلواء هذه الاحتكاكات، بفضل سياسات الإدماج القديمة، وفعالية النظام الاجتماعي، وحالة الوفرة التي تعرفها هذه البلدان، بالإضافة إلى عوامل أخرى، نشير من بينها إلى الفارق الكبير بين إمكانيات الدولة من جهة، وبين دينامية النزعات الانفصالية، بسبب قوة الدولة، وفعالية الإجراءات القانونية، والإدارية، والمعلوماتية (الحالة الايرلندية البريطانية) والغطاء السياسي، والدعم اللوجستي، الذي توفره بلدان الجوار (حالة إسبانيا وبلجيكا)، والإدارة المرنة لملف التنوع الثقافي (كندا).

هذا التدبير التضامني الفعال، الذي لمسناه إلى حدود اليوم في عدد من الدول الغربية المتقدمة، لا نجد له مثيلا في البلدان الأخرى التي عاشت ظروفا مشابهة؛ لقد تفككت شعوب أوروبا الشرقية إلى كيانات جماعاتية صغيرة بعد انهيار المعسكر الشيوعي، بالرغم من روابطها التاريخية، وكون معظمها ينحدر من أصول سلافية. أو في الحالة العربية، التي كانت الجماعات العرقية والدينية والمذهبية جزء من نسيجها العام على مدى آلاف السنين، قبل أن تعيد اكتشاف هوياتها الفرعية والخاصة مع نهاية القرن الماضي.

يطرح علينا هذا الوضع مجموعة من الأسئلة، يأتي على رأسها سؤال مركزي: لماذا انفجرت القنبلة الهوياتية في هذه الفترة بالضبط؟ ما هي انعكاساتها على المجتمعات المعاصرة، لا سيما في المنطقة العربية؟ وما هي العناصر التي يمكنها أن تضمن لهذه المجتمعات ضربا من الإدارة الرشيدة لتنوعها، بالرغم من ضعف الوسائل والإمكانيات؟

بعيدا عن توجيه أصابع الاتهام للخارج، فإننا سوف نكتفي بالإشارة إلى مجموعة من العناصر التي تقتضي بعض التأمل، انطلاقا من فرضية أنه عندما تفشل المجتمعات في إقرار منظومة من الحقوق والواجبات المشتركة، القائمة على أسس العدالة الاجتماعية والمواطنة؛ التي تتيح لجميع الهويات، الحق في التعبير الفردي والجماعي،والحضور في المجال العمومي، يتكرس فقدان الثقة العام في المؤسسات، وفي المستقبل والمشاريع المشتركة، فتتناسل الهويات الفرعية، لكي تتحول إلى "سفينة نوح" تحمل كل المُحبطين والفاشلين، كما هو الحال بالنسبة للمنطقة العربية.

عرفت المنطقة مجموعة من المشاريع النهضوية الحافلة بالطموحات، وهي مشاريع حملها مجموعة من المفكرين العرب، وحتى بعض المثقفين العثمانيين الذين استوطنوا المنطقة العربية؛ أبرزهم خير الدين التونسي، الذي طرح مشروعا إصلاحيابملامح ليبرالية (حكومة يسيرها بيروقراطيون، يتلقون توجيهاتهم من رجال الأعمال)، كان أقرب إلى وضعه في موضع التنفيذ، عندما تولى موقع الصدر الأعظم في الأستانة... إلا أن القوى المؤثرة داخل البلاط العثماني كانت أكبر من حلمه، ما أدى إلى إفشاله، وإلى تأجيله إلى حين قدوم الثورة الكمالية.

يمكن القول كذلك أن المشروع الليبرالي نجح في بداياته الأولى، في أن يتحول إلى نظام رسمي في مصر، بعد ثورة 1919وإعلان دستور 1923؛ عبر عن ذلك في دستور حمل ملامح ديمقراطية واضحة، حاول الوفديون تعزيزه على امتداد عقدين، قبل أنيجهض الإخوان التجربة بأكملها، وأن يدخلوا البلاد في حالة عدم الاستقرار، بسبب سلسلة من الاغتيالات، انتهت إلى إسقاط المشروع برمته. رأينا هذا يتكرر في سورية، بعد إقرار أول دستور ديمقراطي سنة 1920، في ظل نص دستوريديموقراطي، ونظام برلماني متقدم، أوقفت سلطات الانتداب الفرنسي العمل به، بمجرد احتلالها دمشق.

بدورها استلهمت مسودة دستور 1908 في المغرب، مرجعية ليبرالية واضحة المعالم، مع أن هذا لم يكنيدخل في حينه ضمن أولويات المجتمع المغربي العريض، الذي كان يبحث أولا عن الاستقرار والأمن، وثانيا عن الوسائل التي تضمن مواجهة خطر الاستعمار. مع ذلك؛ كان الخيار الديمقراطي يمثل خطا عاما مشتركا للنخب في المنطقة، وهي مشاريع فشلت لأسباب موضوعية متعددة، لم تكن قوة إرادات النخب والمثقفين قادرة وحدها على وضعها في موضع التنفيذ.

جاءت الموجة الثانية من المشاريع الإصلاحيات بتلوينات يسارية معالجيل الثاني من الحركة الوطنية، لكنها بدورها فشلت في إحداث التغيير، بسبب وضعية التخلف، وتجاذبات الحرب الباردة التي حولت العالم إلى ساحة حرب متداخلة. كما أن نجاح بعض الأحزاب اليسارية في الوصول إلى الحكم، لم يكن كافيا لتغيير الوضع العام، لاعتبارات تتعلق بالعوائق نفسها،وبسبب سوء التخطيط والتنفيذ، وازدراء الحريات الخاصة والعامة، على قدر سواء.

المشروع الثالث طُرِح انطلاقا من مرجعيات إسلاموية، انهارت بنفس السرعة التي وصلت إلى بها إلى سدة الحكم. وكانت تداعيات انهيارها أخطر وأعمق، ليس فقط لأنها وضعت نقطة النهاية للتطلعات إلى التغيير، ولكن كذلك، لأن المشروع الإسلام ويقام على أسس هوياتية بامتياز؛ أيقظت الجماعات الصغر بالساكنة، وفتحت أعينها على فعالية الحوامل الهوياتية، وبالتالي فتحت الباب أمام الاحتراب في عدد من الساحات، آل بعضها إلى نهايات مأساوية، أصبحت معها حتى العودة إلى الحالة السابقة متعذرة، بسبب حجم الدمار الذي لحق بالأرض والإنسان، فيما يُحتسب بالمقابل للنخب التونسية قدرتها الاستثنائية على الحفاظ على السلم الاجتماعي، وعلى فضاءات مفتوحة للحوار، بالرغم من توالي العوائق والتهديدات.

بالمجمل، يبدو أن هذه الإخفاقات المتكررة، وانسداد الفجوات التي لوحت ببعض الأمل، أدت إلى تعميم اليأس، والانغلاق على الذات والتخندق وراء الهويات الجماعاتية الصغرى، وشيطنة الخصم، ما جعل عددا من المجتمعات في قلب دوامة دور فاسد، أجهض مجمل التطلعات إلى الإصلاح والتقدم.

لا ندعي هنا أن هذا الوصف يضيء جميع الزوايا المعتمة، بقدر ما يعيد طرح سؤال البناء على مقتضاها، والربط بين المتغير الهويات يودورة التراجع المريع في الشعور بالأمنوالتطلعات إلى"جودة الحياة"، وضيق مساحات الحرية والتعبير والمشاركة، في العقود الثلاثة الأخيرة، بسبب الحروب، والفقر، والاستبداد، وتدني منسوب كفاءة التعليم العمومي، كما وكيفا، في مناخ دولي أخذت فيه الخطابات الهوياتية الشعبوية خطا تصاعديا ،يصل إلى حدود العنصرية أحيانا، ويدغدغ إحباطات هوامش واسعة من المجتمع، وتطلعات جانب من النخب الراغبة في الاستثمار في ممكنات الخطاب الشعبوي، لانتزاع مكاسب أول تغذية الآلة الانتخابية، في قلب مشهد كوني تُسلَّط فيه الأضواء على صراع الهويات والحضارات، في حين يبقى صراع المصالح حصرا على الكواليس والدهاليز المعتمة. ■

الهوية والاختلاف: الانتماء والأفق المغاربي

د. عبد الإله الكلخة
باحث في أنثروبولوجيا الدين والسياسة

- "الفرد في المسيد (المسجد/ الجَّامَعْ) هو نفسه في القبيلة والزاوية وجوده بها ومصيره لا يخرج عنها، هويته تنحصر في الانتماء".
جاك بيرك "في مدلول القبيلة بشمال إفريقيا "

- "من يقول أنا ريفي أو أنا أمازيغي أو أنا مغربي أو أنا إفريقي أو أنا مسلم (المهم هو هذه الكلمة السابقة على اللسان) يعني بالضبط ما يقول، إذ يخط خطا فاصلا بين من يعتبرهم من قبيلته، يشاركهم أفكارهم وهمومهم، ومن لا يهمه أمرهم إنْ لم يَرَ فيهم أعداء ومنافسين يحزن لأفراحهم ويفرح لأحزانهم، الانتماء والأفق مرتبطان إلى حد الترادف (الريف المغربي مثلا ثقافة ومنطقة، وهذا ما يحدد التربية الأولية)".

ع. الله العروي من " ديوان السياسة"

من منطلق التاريخ للأحداث والوقائع القائمة على الحروب والمواجهات يتنامى البحث عن الهويات ذات المنحى الديني العقدي والعرقي. الاندماج والاتحاد داخل المجموع يعني بداية السياسة، ففي سياق البحث عن الحرية والعدالة الاجتماعية يتبدى وجه الـصراع هذا وملخصه نقاء الجماعة وصفاؤها، ونراه في تقابل وتضاد مع آخر يفتقر إلى حس الاعتراف والإيمان، والبديل الطبيعي عند الجماعة هنا هو عنف مفكر فيه ويستمد هذا العنف شرعيته من خصوصيات الذات والهوية الجامعة تلك التي يطالها التقديس. في هذا السياق بالذات يمكن الحديث عن الجماعة الدينية، هي بهذا مهيأة- بفعل الصراع- إلى التوجه نحو قيمة عليا أو قداسة مستخلصة من ألوهة متعالية ناصرة للمظلومين والمستضعفين في الأرض. "روح الجمع- يقول السيد مرسيا إلياد- يتوجه إلى الأعلى ليثبت الاختلاف والتميز باعتباره قيمة"[1].

لكن دعونا نسائل هـذه الهوية المتعالية عن الزمن تلك التي يسميها الراحل الجابري "بالقبيلة السياسية"، وذلك عندما يطرح السؤال عن أسباب التعالي هذا ليستنتج منه بعد ذلك أنه مشروط بادعاء غياب العدالة الاجتماعية بدءا، وبحث متنامي عن الكرامة انتهاء. هكذا يتحول الخيال كما تم فهمه وتأويله -أي الدولة الدينية العادلة- إلى رموز وعلامات تظهر في اتجاه إنتاج أنساق معرفية وسياسية مستمدة من الدين. هذه الأنساق قادرة على صناعة الوحدة من داخل الاختلاف ومن داخل المتغيرات التاريخية التي تبدو متنافرة، فكل سيرة السلف من منظور القداسة هذا تصبح نموذجا متعاليا عن الزمن خارج دائرة الحكم لا تنتظر غير التحيين كما يقول الراحل آركون [2]. والمقصود أن الرموز الدينية بما هي شخصيات ووقائع وأحـداث ومعارك... إلخ قد تَأَسْطَرَتْ وترسخت في الذاكرة ومعها يظهر التاريخ السياسي المفعم بالدين متآلفا ومتماسكا

لا نتوء فيه ولا توترات، التراث كله قيمة تتعالى على كل القيم.

في حدود هذا التفاعل القائم على الانتماء إلى مجموعة بشرية ما تترسم الذاكرة وتتحدد الثقافة باعتبارها هذا الكل المترابط الذي يؤسس الهوية في تآلفها أولا وفي تعددها واختلافها ثانيا. الانتماء باللغة والدين يؤسس "القبيلة السياسية" ويصنعها ولنسميه نحن تساكنا موسوما ببصمة العقيدة وروح الإيمان كما النسب (الـشرف). ويتمدد هذا الوجدان بفعل الانتماء إلى التاريخ المجيد؛ تاريخ السلف الصالح كما يراه المثقف الموجه برؤية دينية وعقدية صرف.

للهوية تجليات وامـتـدادات- كما قلنا في الزمن- تتحول في المجمل إلى طقوس وأعياد واحتفالات جماعية هي بمعنى آخر قادرة على أن تظهر بمظهر القداسة. فالمارونيين في لبنان، كما الشيعة في العراق والجماعة الأحمدية في باكستان لها ما يميزها أولا؛ هي فِكْرٌ وثقافة وتدين، كما ولها القدرة كجماعة على صناعة تاريخها الخاص بما أنها تقدم نفسها باعتبارها جماعة مختلفة في الشكل والرؤية الدينية والسياسية. نقول بهذا إن:

-1 مكونات الهوية أولا هي الذات التي أصبحت جماعية، قادرة على أن تنتصر (من النصرة) إذا تطلب الأمر الكفاح بغاية إثبات الحق في الوجود أو نشدان الحرية. ومثاله (جماعة النصرة بسوريا/ ج. العدل والإحسان بالمغرب/ والإخوان المسلمين بمصر).

-2 من منظور القداسة هذا يتم توظيف الهوية بما هي جزء من الذاكرة الجماعية، ومن النص المقدس تستمد تعريفها كجماعة وصية على حماية الدين ونصرته.

-3 بعد هذا تُشْهِرُ هذه الجماعة ذاتها باعتبارها وحدة ثقافية ودينية مجاهدة، وفي هـذه الحدود بالذات تبدأ السياسة عندها كما الأيديولوجيا باعتبارها مشروع كفاح وجهاد.

تدخل هذه الهوية في سياق صراع أيديولوجي وحضاري مع الآخر الخفي بما هي مكون جامع تُـرى في اللغة والـعـرق لتستحيل إلى عقيدة دين، والدين من خلالها وعبرها يصبح هو السياسة.

تقدم السلطة بمـا هـي مؤسسة سياسية ودينية في الآن نفسه ذاتها على تخوم التعدد والاختلاف في تعارض مع قداسة الجماعة الدينية هذا، ملخصه الوسطية وهو ما يعني عندها دينا خالصا غير مشوب بمبدإ العنف مؤداه الاعتدال و شعاره (خير الأمور أوسطها/ لا ضرر ولا ضرار) هذا الشعار له امتداد في النص المقدس والمتطابق مع منطوق الآية (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا). البقرة. الآية: 143.

في هذه الحدود تتجلى عقيدة الدولة المغربية وتتمظهر بما هي أشعرية العقيدة ومالكية المذهب، جنيدية الطريقة. الإسلام السني من هذا المنظور يقدم باعتباره قيمة حضارية كبرى لا يختلف في شيء عن معنى كونية الإسلام. كما يقدم هذا التعدد باعتباره بداهة، فالهوية هنا منفتحة على الماضي المجيد والسلف الصالح، والمقصود أنها هوية أصيلة ومتسامحة بما أنها تشمل الجميع وتتسع للكل.

الـلاهـوت الـسـيـاسي المعاصر

بفعل التحولات الفكرية والسياسية والثقافية العامة التي انعكست على الوعي الجمعي العربي، بـدا المثقف السلفي في عصر النهضة- بعد مرحلة الكولونيالية- مسكونا بإشكال عدالة الدولة والسيادة، ومسألة حقوق الفرد

الهوامش

1 -M .Ilade .Le profane et le sacre.Ed.Galimare.1965 .P :65

2 - آركون محمد "رهانات المثاقفة بالمغرب العربي الكبير بعد الاستقلال.مقاربة تاريخية وأنثروبولوجية" فكر ونقد عدد 19.ماي 1999.ص:26

داخل المجتمع وإن كان هذا المثقف مسكونا بالتراث السياسي والديني كما فهمه من سيرة السلف، كذا عند ع. ع. الرازق وجمال الدين الأفعاني، ومحمد عبده ففي جهدهم المعرفي والنظري بحث عن حلول نظرية وأخرى سياسية تخالف دولة القرآن كما رآها ونظر لها كل من المـودودي وحسن البنا وسيد قطب.

طـرح الفكر النهضوي مـشروع المثاقفة وهـو في هـذا مـشـدود إلى التراث والسلف وإن بخلفيات نظرية ومعرفية مختلفة تدفع في اتجاه هوية تأصيلية سميها الهوية الدينية إن شئت، وذلك باعتماد التعليم والتربية كوسيلة للتصحيح والإصلاح كما هو الحال عند محمد عبده، أو بالنظر إلى العدالة الغائبة وسببها الاستبداد كما فهم ذلك الكواكبي والتي يلزم تعويضها بالتشريعات والقوانين. كانت فكرة العدالة الاجتماعية عند العروبيين يومها موجهة بفكرة القومية والعروبة كما العَلمانية التي رفع شعارها الليبراليون بديلا موضوعيا لدولة ديمقراطية وعادلة. باختصار الهوية والدولة كانا وجهان لعملة واحدة.

لم يتطور اللاهوت السياسي العربي المهتم بشؤون الدولة في اتجاه الفصل بين الديني والأخلاقي كما وقع مع اللاهوت الغربي الذي قام على حرية القول كما الاعتقاد والحق السياسي في إبداء الرأي وتأمين الاختلاف. فهم الفصل يومها -عند السلفيين قبل الجهاديين- على أنه إقصاء وتهميش لكلام الله وتعويضه بقوانين البشر وقد نعت جمال الدين الأفغاني من يتمثل هذا التصور بالدهريين، ومع هذا أصبح مفهوم الدولة في العالم العربي بعيدا عن دلالات ومقاصد التحديث، ورجع اللاهوت السياسي العربي في شكل حراك هو في العمق حراك جماعات دينية مجاهدة مؤمنة بعودة الخلافة الراشدة. الحاصل أن المقدس بات يعني استحضار الهوية الجماعية للفكر الديني الثاوي في اللاوعي الجمعي ملخصه إسلام شيعي وآخر سني، وأصبح العالم العربي بعد هذا حاضنة للطوائف والأقليات الدينية القابلة للتشكل والظهور في شكل حراك مسلح مثاله داعش والنصرة، وجماعات الجهاد الإسلامي وقد تأصلت في كل ربوع تراب الوطن العربي.

بعد المرحلة الكولونيالية طغى على الوعي الجمعي العربي معاني ودلالات الدولة الأمة، وكان هذا الوعي الهوياتي حاضرا في كَوْن متخيل تظهر فيه دولة الخلافة باعتبارها دولة عادلة ونموذجا يحتذى ننتظر حدوثه. وهو ما كان يبدو غريبا عن العالم التجريبي في الساحة السياسية يومها بما هي مجال لتجريب الأفكار والأيديولوجيات. فيظهر هذا الكون ذي الطابع القدسي وكأنه الوحيد الـحـاضر في الـوجـدان الجمعي وقد تشخص في جماعات ذات هوية دينية منفتحة كما لو كنا نتحدث عن جماعة الدعوة والتبليغ والإرشاد... إلخ، وأخرى حادة منغلقة كما نرى في نموذجَيْ داعش والنصرة الآن، إنه كون تنحصر فيه كينونة الفرد الممتدة في الماضي البعيد دون رغبة في فهمه فضلا عن تجاوزه، ما كان يعني الكل هو استرجاعه وحسب باعتباره ماضي مجيد.

هذه المنعطفات التاريخية الكبرى القائمة على التحرر والمكافحة وضعت الهوية المغاربية والعربية على محك المساءلة ملخصه الذات الحرة المستقلة المتميِّزة بالعرق (العروبة) والدين (الإسلام).

في الجهة الأخـرى وضـع الاحتلال الإسرائيلي مسألة الهوية العربية في مأزق آخر اعتبره الراحل الجابري (1933م/ 2012م) مقدمة للحديث عن الهوية المفعمة بدلالات القومية والمستخلصة من مبدأ العروبة.

تخضع الهوية إذن لتدبير سياسي هي في المحصلة استعمالات أيديولوجية تقوم على استحضار الذاكرة الفردية والجماعية ومع هذا تتحول هذه الذاكرة إلى طاقة رمزية قادرة على الظهور بمظهر سجالي، وقد سماها "أمـين معلوف" عن حق بالهويات القاتلة فعلا تلك التي تعلي من التفرد البالغ حد الاعتداد بالذات، هوية صماء كما يقول الراحل إدوارد سعيد "لا تسمع خطابا آخر مخالفا لها ففي الاختلاف ضياعها"[3]. "التوحش" الـذي اعتمده ابن خلدون في وصفه لمجتمع ما قبل العمران، قل ما قبل المَدَنِيَّة والحضارة، هي الصفة الملازمة لهذه الهوية.

لنسائل الآن الهوية العربية عبر باراديغمات اخترنا لها مثقفين. آراؤهم تصور نظري وفي الآن نفسه شهادة على الواقع والمعيش ففيها ما يفي بمعاني الهوية وكيف اخـترق المفهوم الوعي الجمعي العربي، يتعلق الأمر بكل من الراحل محمد عابد الجابري وأمين معلوف وإدوارد سعيد.

تفكيك الهوية، تغليب لفكرة الديمقراطية ويسميه الجابري بالهوية الجامعة.

يتحدث الـجـابـري عـن يوطوبيا الـوحـدة العربية، وقـد ظهرت هذه اليوطوبيا/ الحلم موازية لفكرة الهوية الجامعة تلك التي تعلي من شأن العروبة والقومية رغبة في الرجوع إلى الجماعة والأمة باعتبارها بديلا موضوعيا لما فرضه الاستعمار يومها والاحتلال الإسرائيلي واستباحته للأراضي العربية بعد ذلك. يقول الجابري: "اليوم أصبحت فكرة المغرب العربي الموحد نوعا من التوحيد مسألة ممكنة التحقق موضوعيا، وسيحدث الشيء نفسه في المشرق بعد سنوات عندما تقوم الدولة الفلسطينية وتأخذ في "الشبع" من نفسها الشيء الذي قد لا يستغرق مرحلة طويلة نظرا لطبيعة المنطقة"[4].

لنتأمل مصطلح "شبع" والذي يظهر مثقلا باليوطوبيا ففيه حلم بالوحدة العربية الذي يجب أن يمتد من المحيط إلى الخليج، وهو الأمر الذي كان يغري المثقف العربي يومها فيسعى إلى الدفاع عنها في خطابه المعرفي بل وفي خطبه السياسية. الشبع يفي بمعاني الرجوع إلى البيت، وعليه لا قيمة للدولة القطرية في هذا السياق التاريخي فمآلها الاندماج والانخراط في مشروع الوحدة، ما كان يطرحه القوميون العرب بالذات وفي ذلك السياق السياسي والثقافي العام هو هذه الهوية الجامعة، التي وجدت سندها في مؤسسة سياسية بقيمة الجامعة العربية يومها، ولنسم نحن هذه الهوية بالهوية المكافحة تلك التي تلغي الفروق والحدود العرقية والدينية ولا تبقي إلا على أيديولوجيا واحدة ثابتة هي الإيديولوجيا المناصِرة للوحدة العربية من المحيط إلى الخليج كما أرادها ورآها الزعيم السياسي جمال عبد الناصر الوجه الآخر لكل الأمة العربية يومها وهي رؤية مشبعة بأيديولوجيا القومية والعروبة.

"الشبع" عند الجابري في هذه الحالة كان هو توقف الهوية/ الذات الموجهة بالقطرية عن مجارات مثيلتها من الـدول التي استحدثتها اتفاقية سايس بيكو. فالأقطار العربية وحدة واحدة، وفلسطين القُطر والدولة أرادت أن تؤكد ذاتها من جهة عندما دخلت التاريخ المعاصر بتحديدها لهوية مخالفة كان يراها القومي يومها أنها هوية معزولة،بما أن قيمة الفلسطيني لا تظهر إلا في تآلف مع الهوية الجامعة. الشبع بهذا هو "شعور بالقصور الذاتي والعجز التاريخي"[5] كما كان يراه محمد عابد الجابري.

ما يفهمه الجابري- الفيلسوف والمؤرخ- هذه المرة هو الرصد الدقيق لهذه العاطفة الجامعة التي لا ترى نفسها إلا في الائتلاف والوحدة ضدا عن التفكك والاحتلال، كان من الطبيعي أن تخفى هذه الأدلوجة الخلاف الديني والعرقي بل وأن تلغيه لأنه لا يحمل هم التصحيح والإصلاح. فلا مجال للحديث عن مسيحيي لبنان والأردن وسوريا، وأقباط مصر، والأمازيغ غير الناطقين بالعربية.

هكذا فـ"الدولة العربية -يقول الجابري- كبيرها وصغيرها غنيها وفقيرها لم تعد بحاجة إلى تأكيد الذات، فذلك ما حققته في العقود الأخيرة، وإنما هي تشعر شعورا متزايدا بالقصور الذاتي "أعني قصور الدولة القطرية وعجزها عن مواصلة وتحقيق وجودها والحفاظ على استقلاليتها"[6].

الهوامش

3 - إدوارد سعيد. الاستشراق. تر. كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. 1980.

4 - لجابري محمد عابد.مسألة الهوية : العروبة والإسلام والغرب.م.د.و.ع. ط 4. 2012.ص:54

5 - -نفسه.ص:54

6 - -نفسه.ص:56

النموذج عند الجابري هو المثقف المسيحي الديانة "ميشيل عفلق"[7] فقد تخلى هذا الأخير عن هويته الدينية لصالح هوية جامعة موجهة بالعروبة أولا (العرق) والدين الإسلامي ثانيا، والدفع بهذا الوجدان في اتجاه واحد هو القومية العربية.

ما كان واقعا هو تحرر الشعوب العربية من الاستعمار وقد أصبح غاية، غير أن هذا التحرر لم يتعد البدايات المتعثرة والمحدودة الأفق ، فكان هذا هو الممكن والمتاح، أما اليوطوبي فيعود إلى أن المثقف رأى في هذا الأمر -الهوية الجامعة- خروجا من نسق سياسي موجه بالقهر والغلبة والاستعمار إلى نسق سياسي آخر مفعم بدلالات الحرية كما الوحدة العربية الحالمة المحملة بمعاني الوحدة وهو رأي ضد المنظومة الكولونيالية بأكمها والحل كان هو دولة عربية من المحيط إلى الخليج. بعد هذا كله يؤكد الجابري أن هذه الهوية الجامعة آلت إلى الزوال والذي انتصر في الواقع هو الدولة القطرية، بل بقي التجزيء والرغبة فيه سمة هذه الدول المستحدثة بفعل القوى الخارجية حين كان المعسكر الشرقي يواجه المعسكر الغربي في سياق ما عرف يومها بـ"الحرب الباردة". "إن الأيديولوجيا القومية هذه- يقول الجابري- قد انتهت مهمتها بقيام نقيضها الموضوعي الـذي هو الدولة القطرية العربية بوصفها حقيقة دولية وعربية اجتماعية واقتصادية ونفسية لم يعد من الممكن القفز عليها حتى على صعيد الحلم، وغدا فكل تفكير في الوحدة العربية اليوم وغدا لا ينطلق من واقع الدولة القطرية الراهنة هو تفكير ينتمي إلى مرحلة مضت وانتهت، تفكير لم تعد له إطلاقا أية وظيفة ولا مهمة"[8].

الهوية الجامعة في تلك المرحلة كانت تصب في معاني العروبة والقومية وقد رأت الذات العربية نفسها في ماض يجد صداه في العروبة واللغة والدم العربي

الهوية تبديد لفكرة الخلاف وتدعيم لمبدإ التنوع -أمين معلوف-

هناك دائما ما يفيد معنى التعصب للهوية عند الذات كما الجماعة- وقد سبق تأكيده-، مرجع هذا الكلام في التحولات الفكرية والثقافية الكبرى التي عرفتها المجتمعات العربية الحديثة، والمقترنة بالهجرة، ويعني هذا أيضا أن الذات أو الأنا العربية موجودة وحاضرة بتنويعاتها الهوياتية في قلب القارة الأوروبية والأمريكية هذه المرة فكرا وثقافة ورؤية إقليمية موروثة في العرق والدين والجغرافيا.

قلنا مع الجابري أن الدولة القطرية أصبحت هي الواقع والمعاش لا محيد عنه. غير أن الهوية المهاجرة هذه قد أعلنت عن نفسها وهي تصوغ مفاهيم كبرى جعلتها على محك المساءلة من مثل مفهوم التسامح كما التعايش. كما طرحت الهوية معنى الدولة العادلة في سياق التجريب تلك التي تكون غايتها تأمين الاختلاف والدفع به اتجاه الاعتراف بالآخر كقيمة حضارية وثقافية مختلفة. "لا توجد ديانة مجردة من التعصب -يقول أمين معلوف- لكن إذا قمنا بجرد لهاتين الديانتين "المتخاصمتين" (ويقصد بهذا الإسلام والمسيحية) لتبين لنا أن صورة الإسلام ليست بهذا السوء، لو كان أجدادي مسلمين في بلد فتحته الجيوش المسلمة لا أظن أنهم استطاعوا الاستمرار في العيش لمدة أربعة عشر قرنا في مدنهم وقراهم محتفظين بعقيدتهم، ماذا حدث فعليا لمسلمي إسبانيا وصقلية؟ لقد اختفوا حتى آخرهم، ذبحوا هجروا أو تم تعميدهم بالقوة "[9].

يسائل أمين معلوف إذن هذه الهوية المتدينة ويضعها على محك التاريخ- الشهادة والوثيقة- ليفهم منها أنها مستمرة كهوية دينية شريطة أن تكون مرنة تستوعب الآخر القصي البعيد والغريب أيضا لكي لا ننسى بما أن عقيدته مخالفة لعقيدتي. الدين بعد ذلك وبفعل التحولات السياسية الكبرى جعل من هوية الفرد المسلم هوية مغلقة مقاتلة (داعش/ النصرة/ دولة طالبان) قد لا ترى في الآخر غير ذات قصية وبعيدة عن الطريق السوي المستقيم. في هذا الإحراج الذي يسجله أمين معلوف- وهو استمرار المسيحيين في الوجود لمدة أربعة عشرا قرنا تحت لواء المسلمين، واختفاء المسلمين- كل المسلمين- من إسبانيا وصقلية أو تحويلهم عن ديانتهم "تعميدهم بالقوة". فماذا حدث الآن حتى يسم المجتمع الغربي الآخر المسلم بالإرهابي!!؟.

يتم صياغة هذا السؤال الموجه بالراهن في المجتمع الغربي ككل، وهو سؤال يفرضه الحاضر المتسم بالتوتر والمواجهة والتشظي ومفاده: "لماذا يرهبوننا في ديارنا؟". الإسلام الحاضر في جغرافية الآخر لا يحمل إلا معاني العنف والقتل، فهل يعني هذا أنه مفرغ من قيمة التعايش والتسامح!؟.

يرى أمين معلوف أن الإسلام منذ بداياته كانت له "هذه القدرة المميزَّة على التعايش مع الآخر، وفي نهاية القرن الماضي كان يوجد في إسطنبول عاصمة القوة الإسلامية الأساسية أغلبية غير مسلمة تتألف من اليونانيين والأرمن واليهود، هل يمكن أن تخيل في العصر ذاتـه أن يكون نصف سكان باريس أو لندن أو فيينا من غير المسيحيين والمسلمين واليهود،وحتى اليوم يتفاجأ العديد من الأوروبيين لسماع المؤذن في مدنهم"[10].

لخص الآخر المحتل والكولونيالي كل الاجتهادات الفكرية والثقافية والسياسية عند العرب وجسدها في دراسات نعتت يومها بالدراسات الاستشراقية تلك التي خصت الهوية العربية بالدرس والتحليل والتمحيص أحيانا، ورأت فيها هوية متعددة المشارب- قل هوية عالمة- فهناك الفلسفة والعلوم والتصوف والفقه والتفسير والحديث والشعر والأدب... إلـخ لكن الإشكال يعود إلى الصورة النمطية تلك التي صنعها الآخر عن العالم العربي وفهم بها هذه الهوية. هذا التقيد بالذاكرة الجمعية للهوية العربية أجاب عنه؛ بل ورد عليه باقتدار إدوارد سعيد في كتابه الموسوم بـ"الاستشراق"، فالعربي أو الشرقي عموما هويته ملخصة في حبه للمال والمتعة والجنس، كما الربح والدَعَة والانبساط، باختصار العربي هو الوجه الآخر للشبق المتستر خلف هوية دينية ألغت حسه النقدي والعقلي معا، هذه الهوية هي الوجه الآخر لحكايات ألف ليلة وليلة. هكذا فالعجائبي والغرائبي كما السحر هو خاصية الشرق وسمته وهذه مؤولات الذات العربية التي تضع الـشرق كل الـشرق في دائـرة العاطفة والخيال في تقابل وتضاد هذه المرة مع هوية ترى نفسها محصنة بالعقلانية. الهوية التي تفرغ الآخر من حس التفكير تلغي في الآن نفسه التنوع والاختلاف لصالح أنا سجالية تعلن فيه الذات المهيمنة عن مقاومة ما لا تراه متطابقا مع أناها هي بهذا تقوم على خلاف مؤداه العنف والمواجهة، أما الاختلاف الهوياتي -كما يراه أمين معلوف- فهو محصور في النخبة المثقفة/ الانتليجينسيا- تلك التي ترى الاختلاف وقد أصبح فلسفة يؤطر بالاعتراف بالآخر كذات حرة عاقلة لها ما يؤسس نسقها المعرفي المختلف. أما الخلاف الهوياتي فمرجعه في ثقافة الجمهور، ولنفهم أن الذي يتمدد في الواقع ليس الاختلاف باعتباره قيمة حضارية وثقافية، ما يتعلقن أو يجرب بآلة العقل هو ذلك الخطاب الذي خضع لمنطق الجدل والمناظرة، في هذه الحدود تريد الهوية أن تُظهر ذاتها وقد أصبحت قيمة مختلفة عن الكل. فيظهر المسلم في تقابل مع المسيحي، والأمازيغي في تقابل مع العربي، والإفريقي في تقابل مع الأوروبي والتركي في تقابل مع الألماني... وهكذا. الهوية هنا مؤصلة بمبدأ الصراع منغلقة قاتلة بل ومميتة.

هـذا الـتـعـارض تغذيه السياسة المحكومة بوازع المصلحة فتعطيه صفة الوجود هي بالضبط ما ينعته بورديو "بالحوارات المغلّطة" تلك التي تدعي الإعلاء من شأن الحوار، غير أن غايته لا تتعدى إثبات الـذات وانتزاع صفة الاعـتراف من الآخـر، بل وقـد يحمل

الهوامش

7 - نفسه.ص:58. (ميشيل عفلق، مثقف لبناني مسيحي، عاش زمن المد القومي، بدل من عقيدته ودينه صالح الأيديولوجيا القومية حينها والقائمة في اللغة ورابطة العرق).

8 -الجابري محمد عابد.م.س.ص:58

9 -أمين معلوف. الهويات القاتلة. تر. نبيل محسن . ط 1 .1999. سوريا/ دمشق.ص:65

10 -أمين معلوف . الهويات القاتلة. م,س, ص: 68

هـذا الـحـوار مقاصد أخـرى محملة بمعاني الازدراء والسخرية من الآخر البراني.

الهوية القائمة على المثاقفة عند إدوارد سعيد.

يطرح إدوارد سعيد مسألة الهوية المثقفة والناقدة بديلا لهوية سجالية تلك التي تدخل في خصام مع الآخر لتلغيه بعد ذلك، وهو في هذا يعتمد تصور غرامشي لمعنى المثقف العضوي الذي يكمن دوره في تصحيح الوعي قبل تثويره داخل المجتمع، المثقف بهذا يضطلع بالدفاع عن رأيه والترافع به ضدا عن التغليط القائم على رسم صور وتمثلات وقد ترسخت في أذهان الأفراد والمجتمعات ذاك الـذي صنعته الآلة الإعلامية التي أخضعت النفوس ووجهت الأهواء ويعني هذا تعطيل فاعلية العقل وتكييف المنطق والتشويش على نظام القيم وتوجيه الخيال وتنميط الذوق وقولبة السلوك، والهدف هو تكريس نوع معين من الاستهلاك لنوع معين من المعارف والسلع والبضائع "معارف إشهارية تشكل في عمومها ما يطلق عليه إدوارد سعيد بثقافة الاختراق"[11].

ينعت إدوارد سعيد المثقف المحايد الذي يتخلى عن دوره في توجيه الوعي وتصحيحه في المجتمع بالخائن حين يعتبر هذا المثقف أن كل الثقافات هجينة بدائية وغير أصيلة ومن ثمة لا تستحق الظهور. يُمثل لهذا بمسألة الزنوجة في

المجتمع الأمريكي. فالأسود ينتمي إلى دولة المواطنة وهذا وحده سبب كاف لإلغاء هويته وتاريخه لصالح هوية جامعة إسمها دولة أمريكا. التعدد يتبدد لصالح التشابه والوحدة. هذا الرأي له "تكلفة سياسية" كما يقول ويؤكد إدوارد سعيد حين يتطلب هذا الأمر عند متبنيه رفض أي خيار قائم على الاختلاف الهوياتي، وأي فكر يستند إلى الحدود العرقية أو الدينية أو القومية يلزم عنه التفكير في الهوية باعتبارها شكلا متحجرا ومنغلقا والحال أنها عملية مستمرة في تطوير الذات بالمثاقفة والمفاكرة.

الحاصل من كل هذا أن مسألة الهوية- بهذا الاعتبار- هي مسألة محورية في أعـمال مفكرين كبار من طينة محمد عابد الجابري ومحمد أركون وأمين معلوف وشومسكي وحنة أرندت وإدموند عمران المالح، وإدوارد سعيد نفسه لا يشذ عن هذه القاعدة، كان يشعر أنه ملتقى العديد من الثقافات العربية والفلسطينية والأمريكية والإنجليزية والمصرية ومن ثمة فالكائن الـبـشري ذات مـتـعـددة في تقاطع مستمر مع ديناميات المجتمع الثقافية والجغرافية والسياسية والتاريخية. إن الواحد لا يَختزل أبدا المتعدد، تقاس قيمة الذات بتعدد هويتها وبما تصنعه بها وبالطريقة التي تضطلع بها وتعيد ترتيبها. فـ"الإسلام لم يصبح رمزا للرعب والدمار وأفـواج ممقوتة من البرابرة الخبثاء بصورة اعتباطية، بالنسبة لأوروبا كان الإسلام صدمة قوية دائمة وممتدة في الزمن، بل وحتى نهاية القرن السابع عشر كان الخطر العثماني المتربص بأوروبا يمثل تهديدا دائمـا بالنسبة للحضارة

المسيحية كلها "[12].

هكذا صنع الآخر للأنا/ العربية ذاتا متخيلة ممتدة في الوضاعة والتيه، ولا يظهر هذا العربي في المتخيل الجمعي الغربي الأمريكي والأوروبي على السواء إلا وجها آخر للرعب والخوف والرهبة، الإسـلام آلـة متجددة للقتل والدمار والتشريد. "في الأفلام وفي التلفاز يرتبط العربي إما بالفسق أو الخديعة المتعطشة للدماء فيظهر منحلا ذا طاقة جنسية مفرطة، قـادرا دون شك على المكيدة البارعة والمُـرَاوِغـة في جوهره سادي خـؤون ومنحط، تاجر رقيق، وراكب جِمال متلاعب بالأموال حسب الظروف، هذه بعض الأدوار التقليدية للعربي في السينما وخلف جميع هذه الصور يتربص خطر الجهاد المهدد، النتيجة خوف من أن المسلمين أو العرب سيحتلون العالم"[13].

هل أصبح حضور المسلم والعربي في المجتمع الغربي مشروطا بهبة التعايش والتسامح التي يمنحها له الغرب!؟ هذا البديل الموجه بسياسة ليبيرالية والقائم على التقابل بين أنا عقلانية تسم نفسها بالسمو والاستعلاء وأنا منحطة هجينة وبربرية نراه بديلا مغلوطا لأنه يلغي حس المثاقفة والحال أن الآلة الإعلامية تضع مبدأ التسامح والتعايش هذا في الواجهة فيظهر في شكل محاضرات ومناظرات ولقاءات تلفزيونية، وهو بديل مغلوط لأنه محكوم في الوعي الجمعي بمنطق سجالي (أقبله/ لاأقبله)، أسامحه وأتعايش معه رغم توحشه وبربريته[14]، فما معنى أن أخضع الهوية - وهي تعدد في الأصل- إلى الآلة السياسية المُغَلِّطة تلك التي تغذيها كل وسائل الإعـلام. لتصبح امتدادا للعنف ورمزا للمواجهة والقتل!؟.

ما يهم هنا ليس الهوية في حد ذاتها، ولا حتى المغايرة لذاتها، فلا أحد يستطيع تبديل لونه أو عرقه، وحتى دينه وجنسه، دون أن يخضع لكل المؤثرات الكبرى التي يفرضها منطق السوق والتجارة الحرة، الحريات إذن بعضها مقلص إلى درجة الانصهار مع الـذات (اللون والعرق) وبعضها ممتد (الجنس والدين) في منظومة القيم الليبيرالية الجديدة كما تراها السوق الحرة.

الحاصل أن العروبة لم تعد مرجعا في الظهور، ولا تعبيرا عن الاختلاف داخل الوحدة، بل وأصبح ظهورها رهينا بهوية مرنة قل منفتحة لا يحق لها أن تلغي الآخر فهو جزء من الكل، بل وعليها لكي تستمر أن تحتفظ بحس التسامح الـذي يعني احـتـواء الكل والعيش المشترك.

الـهـويـة في الـعـالـم الرقمي.

تظهر الوسائط كما المثقف الذي يقدم نفسه خلالها وعبرها هذا الحس المرن ويجسده بكلمة (تمغربيت) هي الكلمة الجامعة والمؤثرة في الآن نفسه، وتفهم في شقين: شق تنويري يؤمن بالاختلاف يظهر به الفرد باعتباره قيمة حضارية مشخصا ومرئيا في اللباس والأكـل وفي الحديث عن (البلْدي) في تقابل مع (الرومي) أي الأصيل في مقابل الدخيل. أما الشق الأيديولوجي فهو ذو منحى دعائي، ويعني ذلك أنه دعاية لإثبات الأصل وميزة الاختلاف. السياسة بما هي سلاح موجه بـإرادة السلطة والهيمنة تعترف بوجود المكونين معا، الشق الأيديولوجي يُوَجِّه الآخر التنويري ويلغيه في الآن نفسه فالأصيل هو ما يميزني وأختلف به عن الآخرين. هكذا فالبعيد عليه أن يتفهم أناي/ أي هويتي من خلال اللباس والفولكلور، الأكـل والمعمار، كما لو كنت أتحدث عن (الكسكس، والزليج وأتاي) باعتباره تفردا له صفة الكونية. للعالم الافتراضي

الهوامش

11 - إدوارد سعيد. تغطية الإسلام ,تر.محمد عناني .ط 1 . رؤية للنشر والتوزيع .ص: 62

12 - نفسه. ص: 64

13 - نفسه.ص : 68

14 - نفسه . ص:69

الآن القدرة على تحويل الهوية إلى فرجة فحواسنا وعواطفنا، مزاجنا أيضا موجه نحو الظهور بمظهر المختلف المتعالي والأصيل.

يتحدث صاحب الهوية انطلاقا من قناعاته، وبما أنها كذلك فسرديات الهوية تتوجه صوب الحدث السياسي (احتجاج/ حـراك سياسي هوياتي) وتوضع هذه السردية في تقابل؛ بل وتعارض أحيانا مع دستور يؤمن بالحريات، ويرسخ معاني العدالة الاجتماعية والديمقراطية، وتتحول هذه السردية في اتجاه معنى ما إسمه المواطنة، غير أن هذه المواطنة تستحضر ثقافة الأغيار المحملة بدلالات العنصرية والإقصاء. فحادثة ج. فلويد (سلب رجل أبيض لحياة رجل أسود) لا تظهر إلا تلك الهوية المتوحشة والبدائية المتطابقة مع اللون لتصبح بعد ذلك مصدرا للتعالي والسيطرة والعنف في أقصى تجلياته.

إذا كانت الهوية في منطلقات الأنثروبولوجيات المدرسية هي الكشف عن "مزاج الجماعات البشرية" المحصنة بجغرافيا معينة (جبلي، ريفي، صحراوي، سـوسي، دكـالي...) فالانثروبولوجيات الحديثة تعتمد الكشف عن الهويات الموجهة بالعنف الكامن فيها بغاية تبديده ذلك لأن مخرجاتها قد تكون في الحروب والصراعات الطائفية والمذهبية، البديهي إذن أنه ليست هناك هوية خالصة (Pure)، هي في الحقيقة مفهوم هلامي يتشكل من جميع العناصر المختلفة يسهم فيها التاريخ، يحتفظ فيه الفرد بحس الانتماء لا يتعداه، الهوية تتحدد باللغة والدين والعرق أيضا، هل هي بهذا الاعتبار قدر وحتمية!؟ يظهر في العمق أن هناك هويات تقليدية مؤسساتية لها امتداد في الحزب والزاوية كما ولها امتداد الآن في الفرق الرياضية. (الرياضة هي الوجه الآخر لإثبات صفة الانتماء والمواطنة). إننا لا نعيش الهوية بنفس الحس القيمي والأخلاقي وحتى السياسي أيضا. فالحركة الوطنية كما يراها ع. الله العروي وإن تمثلت هوية جامعة تقوم على المقاومة والكفاح فإن مشاربها متعددة بين السلفي والليبيرالي والاشتراكي.

الـهـويـة وسـؤال الاختلاف

لليست مسألة الهوية إذن بالإشكال النظري، هي في الحقيقة ممارسة فعلية تتمظهر في الحياة اليومية كسلوك مناهض و مقاوم أو مكافح بل وعنيف أحيانا، لها بهذا الاعتبار قيمة إنسانية وحضارية تـوازي في الدلالة والعمق معنى الحرية. مجال الهويات بهذا الاعتبار هو التاريخ أولا حتى لَأنَّ الأمريكي الأبيض لم يستوعب بعد في الحيز الجغرافي الذي يسكنه وينتمي إليه هوية مختلفة لها أصول إفريقية وزنجية. "قصة الجنوب وأمريكا في الواقع يقول- بورجهارتديبوس- هي قصة الكثير من البيض الذين يرون أنفسهم متفوقين عاليِّ القدر، متحضرين خلافا لأمريكي آخـر جـاء من أفريقيا"[15]إن مسار الاعـتراف هذا قد مرّ بتاريخ طويل- وهو سياسي في العمق- وكأنه تاريخ موجه بمبدأ الصراع القائم على الاعتراف بالآخر المختلف والمخالف في العرق واللون[16].

طرحت الفلسفات الحديثة- القائمة على مبدأ الاعـتراف بالآخر الأسـود- والنظر إليه بمعزل عن العقيدة والعرق مسألة المواطنة وربطتها بالحريات تلك التي تمتد في التفكير وتجد صداها في حق الاعتقاد والتدين غير أن الصعوبة- بل والاستحالة أحيانا- تبدأ حينما نستقرئ مفهوم المواطنة هذا في الواقع السياسي ونعرضه على محك المساءلة فيظهر وكأنه يوطوبيا أو حلم الأفراد داخل الجماعات التي تنتمي إليها.

المواطن الأمريكي يتساءل والواقع يجيبه "مـا الجنوب!؟ الجنوب ليس جغرافيا (مجال يسكنه السود) بل هو أسلوب حياة، طريقة في الأكل، في اللباس والموسيقى (الجاز)، إجمالا هو طريقة في العيش. هوية مختلفة ولا نقول مخالفة. الناس من الخارج يروننا أسلوبا واحدا نمطا واحدا وهذا هراء"[17] لقد أثبت الدستور الأمريكي يوم تأسيس الولايات المتحدة (1776/م) عن حقوق الأفراد اعتمادا على مبدأ المساواة داعما ذلك بمبدإ حقوق الشعوب والأقليات في تقرير مصيرها.

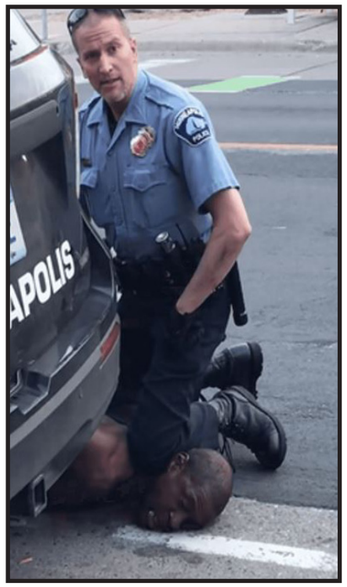
عـادة مـا يتم الحديث مـن قبل الأنثروبولوجيين عن التنوع والاختلاف الهوياتي بما هو شرط في تميز الأفـراد والـجـماعـات لـه سـيـاق ثـقـافي خاص وخالص، ويكون هذا الأمر مقدمة لجعل ذلك ميزة وتفردا. لكن الواقع يحمل عكس هذا تماما.

كان لحادثة جورج فلويد إذن الأثر في طرح السؤال- وهو إشكالي في العمق- يقتضي فهم الأسباب والدواعي التي تجعل فردا أو جماعة بشرية في لحظة تاريخية معينة قادرة على الظهور بمظهر العنف والكراهية مستحضرة ما يميزها عن باقي الأفـراد والجماعات الأخرى، فالهوية هي اعتقاد في التميز والتعالي أولا. فلا الدين ولا الفلسفات ولا الأخلاق هذبت وغيرت من طبائع البشر، وبقي التوحش الصفة الملازمة للإنسان رغم تحضره وتمدنه. البربرية هي الوجه الآخر الذي يحيى به هذا الإنسان كما يرى الأنثروبولوجي تودوروف [18].

من هذا المنطلق النظري تخضع الهويات- بما هي تمثلات وجدانية قابلة للتشكل والظهور- بالمظهر السياسي بحسب المنعطفات التاريخية الكبرى التي تجعل منها أداة للصراع أو الحروب تلك التي تعطي صفة الوجود والحضور ككيان سياسي مستقل لجماعات بشرية ذات ملمح عرقي أو ديني أو قبلي الذي يؤول بفعل الصراع إلى مؤسسات سياسية جديدة أو دول تلغي أخرى.

كان تفكك الاتحاد السوفياتي إيذانا بالحديث عن هويات وعرقيات وقد تجسدت في شكل دول مستقلة لها جغرافيا وحدود، الهوية بهذا الاعتبار هي فعل (Acte) سار في الزمن الاجتماعي والسياسي أيضا وهذا أمر حتمي بما أن الصراع الهوياتي اقترن في العصر الحالي بمعني الحرية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية، بل وتحول هذا الصراع إلى حركات سياسية تطلب الاستقلال وتنشد الانفصال نموذجه ما يقع في السودان الآن (انفصال الشمال عن الجنوب).

الهوية في الأصـل، قل قبل تشكلها كمعنى في ذهـن حاملها هي مكمن الكينونة والوجود، نقول مغربي، عربي، عـروبي، أمـازيـغـي، قبطي كاثوليكي بروتيستانتي مسيحي، ألمـاني، فرنسي، أوروبي، سلافي، إفريقي، مغربي، آسيوي وهكذا ما إن نضع الهوية على محك المساءلة والتأمل حتى تبدو كقيمة ممتدة في الوجدان الفردي كما الجماعي مائعة لا تظهر إلا كاستحالة، إن هي بـدت أو ظـهـرت فطبيعتها تعتمد على استحضار الذات كما الجماعة في إيديولوجيا موجهة بصفة الظهور كما



الكفاح والمواجهة، فإثبات وجـودي وقيمتي وأنـاي رهين بهويتي! وهذا أمر في غاية الدقة. عندما أبدأ في رصد هذه العلاقة المتوترة مع الآخر البراني قل الغريب القريب ونمثل له بالتناظر الأيديولوجي بين الأمازيغي والعربي، أو الغريب البعيد ونراه في التناظر بين مصري مسلم وآخر قبطي. وهذه مجرد أمثلة، أقول ما إن نبدأ في رصد هذه العلاقة إلا وتطفو على السطح قيم من قبيل التسامح والتعايش فضلا عن معنى ودلالات المواطنة.

الهوامش

15 - ويليام .إ.بورجهارتديبوس.روح الشعب الأسود. تر. أسعد حليم . ط 1. 2002. المجلس الأعلى للثقافة .القاهرة .ص: 215

16 - نفسه . ص: 216

17 - نفسه . ص: 218

18 - تودوروف .تيزفيطان .الخوف من البرابرة . ما وراء صدام الحضارات . تر. ماجد جبور .ط 1 .2009

لا يتعدى التمظهر الهوياتي في أولانيته ظهورا شكلانيا صرفا، باللون والعرق والجنس وحتى الدين (أنا مسلم/ مسيحي/ يهودي) وهو ظهور لا يحمل إلا دلالات ومعاني الانتماء لا أقل ولا أكثر لكن الأمر مختلف تماما حين تستحيل الهوية إلى طائفة مغلقة على ذاتها. والمثال الأقرب لتفسير هذا هو إقصاء الماروني من طائفته حين يتزوج مسلمة أو مسيحية، "فإنه يخرج من ملة وعقيدة الجماعة بشكل مباشر"[19]سؤال الأنثروبوجي الموجه بحس التاريخ هو هذه الهويات بالذات وكيف استحالت إلى عواطف وأهـواء، وكيف تشكلت لتصنع هوية جامعة في لحظة زمنية معينة. رصد دقيق للمنعطفات التاريخية التي أعطت للهوية الموجهة بحس التدين صفة الحضور والوجود حتى استحالت إلى جماعة معزولة ومتفردة بخصوصيتها الدينية والعرقية.

في الداخل- جغرافيا العالم العربي- نتحدث عن الاستعمار الذي هيأ بتدخله إلى إحـداث هوية مناهضة/ جامعة تلخصت في معنى الدولة الوطنية. أظهر حس المواطنة والانتماء هذا ذاتا منصهرة مع الماضي المجيد- أي السلف- ويحضر فيه الدين كقيمة سياسية حين جعل من الكفاح والجهاد مسؤولية جماعية. لكن هـذه الهوية المسماة دينية لم تكتمل إلا حين وضعت الدولة المفهوم نصب أعينها فبدأ المجموع يتلمس العدالة الاجتماعية ويتوخى حضورها في الواقع كما ترسخت في وجدانه، غير أن الواقع يقول أن الدولة لا تستقيم إلا بالمؤسسات والقوانين، لهذا السبب يرى الراحل الجابري أنها هوية "متعثرة لم تكتمل في التشكل ولا الظهور"[20] فبقيت حلما. من هذا الموقع يبدو لي أن سؤال الهوية بمرجعياته الكبرى الدينية والعرقية على السواء يختلف عن غيره من الأسئلة الوجودية الأخرى رغم كونه أحد الأسئلة الوجودية الأساسية الخاصة بأصل كل من الوعي والحياة والكون الذي ينتمي إليه الإنسان، وذلك بحسب الاعتبارات الآتية.

1 - تتداخل الهوية بما هي كذلك مع كينونتنا ونظرتنا إلى الحياة في ذاتها. وهي بهذا ليست تركيبا محايدا أو مستقلا، بل ولها الأثر في أحايين كثيرة على صناعة المعنى السياسي الـذي يوجه جماعة بعينها إن من منطق ديني أو عرقي أو جغرافي... إلخ. تتسم بالظهور وتسعى إلى إثباته سـواء تم توظيفه من قبل السلطة أو استندت في هذا الظهور على مقوماتها الداخلية الخاصة والخالصة تلك التي تجد سندها في التاريخ كما لو كنا نتحدث عن طائفة الشيعة في العراق، ونظيرتها في لبنان مثلا فالمنطلقات الدينية واحدة والأيديولوجيات مختلفة. الهوية بهذا الاعتبار تأخذ شكل الظهور السياسي والمجابهة في رؤيتها للسلطة كما المجال السياسي عموما، إما مُشَارِكَة أو مؤسسة.

هناك دائما مجموع/ جماعة بشرية على تخوم المواجهة، فالجماعات الدينية أو المقدسة تـشارك في بناء النسج الاجتماعي إن بحثا عن توافقات تمليها السياسة- كما هو الحال في العراق- أو بالاعتراض والمخالفة كما هو حال الجماعة الشيعية في لبنان، هناك دائما مساحات لفرض السيطرة وتوجيه الرأي العام نحو معنى المقاومة، وهذا أمر بات مفهوما فالهوية نزاعة بطبيعتها إلى التميز والظهور.

2 - يبقى معنى الهوية مشروطا بـدلالات ومعاني الحياة، أي التعايش في أفقه السياسي. "فلا هوية ترغب في الاختفاء" [21] إن هي أحست بما يهدد وجوده، أما ظهورها فقد يستحيل إلى عنف مفكر فيه.

3 - ثمة اقتران مشروط بين الهوية ومعنى الـرغبـة في إثبـات الـوجـود والاستمرار في الحياة فتجد الهوية سندها في أخلاقيات وقيم دينية وحتى عرقية وأيديولوجية، ولك أن تفكر في تمظهرات الهويات هذه المفعمة بمعاني ودلالات الحرية حين يتم توظيفها سياسيا بشكل يوهم أنها حاضرة في الفضاء العام قائمة على التعدد والاختلاف وحرية الرأي والتعبير والاعتقاد، وهذه كلها أشكال في التعبير وحتى الظهور لما يسميه فوكو بإرادة الهيمنة[22]، فالسلطة حاضرة هنا لإثبات مبدأ الاختلاف الهوياتي هذا وتقديمه باعتباره ثـراء فكريا وقيمة حضارية كبرى.

إثـبـات الـوجـود رهـين بـالـذاكـرة والتذكر- كما يقول بول ريكور- الهوية في الأصل حبيسة النسيان أيضا فالأنا لا تتعرف على ذاتها إلا داخل المجموع

وقـد تطبعت بكل الأشـكـال الممكنة التي تجعلها تنسى تفردها، فالذات تَمَيُّز وعندما تنصهر في المجموع تنسى أنها قد تميزت [23]. ما أن أرى هويتي حتى يتراءى لي الأصيل الذي يميزني والغريب المفارق الذي يقلقني، ولنفكر في سني يحاور شيعيا تحت غطاء هوية جامعة إسمها الإسلام، وفي قبطي يحاور مسلما في ظل هوية جامعة إسمها دولة مصر (جمهورية مصر العربية).

تبدو الهوية من هذا المنظور في القديم كما في الحديث منغلقة ومقفلة على ذاتها فاليابانى كما المغربي، الفرنسي والتركي، الأمريكي والإفريقي اليهودي، كما المسلم والمسيحي...) سواء باستحضاره للعامل الديني أو الجغرافيا والعرق، لا يتعرف على ذاته إلا بتخيل كل الأشكال الرمزية من طقوس وعبادات وعادات، ولباس، ولغة، وتاريخ وجغرافيا... إلخ هي ذي الذاكرة والتذكر، ولنسميها نحن التخيل الطبيعي الملازم لكل شخص يمتح مما يعتبره هويته وليكن الدين أو العرق أو الجغرافيا والتاريخ.

التاريخ إذن هو الـذي يفعل في هذه الأنا ويحولها إلى قيمة رمزية وقد تجسدت في سرديـات كـبرى، ضخمة؛ سميها الأسطورة أو الميثيولوجيات إن شئت، تلك التي تجعل من هويتي هوية قائمة وحاضرة بالقدر الكافي الذي يجعلها آلة محملة بالعنف والمواجهة كما يقول أمارتيا صن [24].

الهوية المغلقة والأخرى الـمـنـفـتـحـة- الـفـضـاء الرقمي.

في تعارض مع هذه الهوية المنفتحة نستحضر هوية أخرى نسميها بالمغلقة (fermé) بما أنها تدعو إلى الوحدة في تعارض مع هوية أخـرى ترى نفسها منافسة على الحقل السياسي/ السلطة. التحاج باسم الهوية هنا يسير في سياق ترسيخ حقيقة أقـرب إلى العقيدة واليقين.

يعلن إبراهيم الـكـوني -المثقف والأديب- نفسه مدافعا عن الأمازيغية باعتبارها قيمة حضارية وفكرية وثقافية في تضاد مع نسق هوياتي آخر محصن بثقافة العروبة والقومية.

تحول الـصراع الهوياتي إذن إلى الفضاء الرقمي/ الفايسبوكي وهذا الرصد دال، لأنه يعكس الوعي الجمعي ككل وهو يفكر في مسألة الهوية باعتبارها عرقا. يحاجج إبراهيم الكوني عن أصالة الأمازيغية، قل الهوية قبل التشظي والاختلاف. صفاء الهوية ونقاؤها هو ما يعنيه.

يرى الأمازيغي في ذاته عنوان الانتماء الأصيل للوطن، هكذا تقدم الوسائط الرقمية هذا الرأي، باعتباره أصيلا، هذا الأمازيغي عند إبراهيم الكوني "بدل أن تكون هويته الأصلية شفيعا لاستمراره في البقاء على قيد الحياة، صـارت له هذه الماهية ذريعة للاختفاء والذوبان في ساحة الوجود بل و في رحاب الوطن سيما إذا اكتشفنا أنه أغلبية في الواقع وليس أقلية"[25] المثقف هنا والمهتم بالهوية يتحدث عن الأغلبية في تقابل مع أقلية وهي مقدمة للصراع والعنف. ما نفهمه من الاستمرار في البقاء على قيد الحياة هو أن الهوية الجامعة المحصنة ضد الآخر أصبحت عنده آلة للمواجهة

الهوامش

19 - الربيعي منتصر حسن . التعايش الديني في العراق ولبنان . دار السامرة للطباعة والنشر . العراق 2021. ص.ص: 114-113

20 - الجابري محمد عابد . مسألة الهوية : العروبة والإسلام والغرب .م.س ص:69

21 - Remi Avril .Arndet et la question noir .Ed.Point 2022 P :65

22 - فوكو ميشيل . حفريات المعرفية .تر.سالميافوت . المركز الثقافي العربي , ط.1 . 1981

23 - Ricoeur (P). Parcours de la reconnaissance. Folio essais .Ed 2004. P: 202.

24 - أمارتينا صن .الهوية والعنف . عالم المعرفة .تر . سحر توفيق .نونبر 2008 . ص: 12

25 - الكوني إبراهيم. الأعمال الكاملة. المؤسسة العربية للدراسة والنشر. بيروت/ لبنان. ط1. 2006. ص: 360.

والصراع فيها دعوة للأحقية في الوجود. العربي عند الكوني أضاع حق الأمازيغي في الحياة والظهور.

إثبات الانتماء للجماعة معناه مواجهة السلطة القائمة. إذا فهمنا مقومات هذه الحجج فالمترتب عنها إثبات الحق في الوجود (الكينونة)، فالطبيعي إذن أن ينبه المنتصر لهويته عن صنوف الكفاح التي يوجهها في سبيل نصرة جماعته "لم تكتف السلطات باقتراف صنوف التضييق في حق هذا المكون الشقي بداية من حرمان أبنائها من حق تقلد مناصب المسؤولية".

يستند المدافع عن هويته على طابعها الأصيل والممتد أيضا "فالعرب لم يكونوا سوى بربرا استعربوا بعد الحملات/ الفتوحات، كما تبربر العرب الذين استوطنوا الوطن بعد الحملات".

الصراع إذن بين الأمازيغي- الممتد على خريطة العالم العربي والعروبي- تغذيه السياسة الرسمية بالحوارات تلك التي يسميها ب. بورديو بالحوارات المُغَلِّطة كما سبق لأن منطلقات الحوار الموجهة بحس المسؤولية وتبادل الرأي والحق في الاختلاف يلغى ولا يبقى من الحوار غير السجال والثرثرة (Bavardage) إن لم يكن محادثة في أحسن الأحوال.

يحاجج إبراهيم الكوني هنا من أجل هويته (هوية تمازيغن) ويحول سؤاله إلى احتجاج- هو في العمق- تنديد بالواقع السياسي فيه الرغبة في احتلال المواقع فضلا عن تغييرها إذ "كيف تتيح النخبة السياسية لنفسها الدعوة إلى الوحدة العربية إذا كانت لم تفلح غي صون وديعة في عهدتها هي الوحدة الوطنية "بل وكيف تتيح النخبة السياسية لنفسها الدعوة إلى تحقيق وحدة عربية، في غياب الاعتراف بالاختلاف الهوياتي؟!""[26].

يدفع المثقف في اتجاه الاعتراف بالخصوصية والتميز. فيلغي مسألة المثاقفة وحتى الانصهار داخل المجموع ويرى ذلك سببا في فقدان هويته فيستحضر بدلا عن ذلك حس التفرد الذي يرى فيه ما يحصن ذاته وما يضمن استمراره في الوجود.

الهوية والمقدس

الفكرة الأساسية في كل السوسيولوجيات تلك التي تستدعي مسارات الواقع ومآلاته الموجهة بالوعي البشري ونقصد بها تلك الرؤية النقدية التي أصل لها كل من ماكس فيبر وبعده جورج زيمل وبورديو المفسرة لروح الجماعات الدينية من مثل الكاثوليك، قد تحولت بفعل الهيمنة الاقتصادية إلى رؤية عقدية وسياسية جديدة ومخالفة، تناهض الرؤى الدينية السابقة فاستحالت بهذا إلى روح العصر. البروتيستانتية دين جديد وجماعة بشرية في الآن نفسه لها رؤية لبيرالية تقوم على تحرير السوق وتوسيع دائرة المنافسة العادلة كما سجل ولاحظ السوسيولوجي ماكس فيبر[27].

في كلمة روح (Esprit) هذه نرصد معنى العقلانية من جهة كما الوجدان المتدين المؤمن من جهة أخرى، والمقصود بهذا هو أن الأحداث والوقائع البشرية كما الدين تؤول بفعل التغيرات في الواقع السياسي إلى مهاد طبيعي لكل المناظرات والحوارات والتخطاب السياسي والديني فهي المجال أو الحقل والميدان الذي تتصارع فيه كل القيم والأخلاقيات والأيديولوجيات. وعليه فالمقدس الديني لا يرى في أبعاده الاجتماعية إلا حين يستحيل إلى سلطة وقوة الجماعة (Power) هي وحدها القادرة على إعطائه صفة الحضور والقيمة. وهذه القيمة ممتدة في معنى الحقيقة واليقين، الطبيعي بهذا الاعتبار هو أن الدين أداة للهيمنة والسيطرة لا يُرى إلا من كوة الألوهة الخالصة القوية والمتعالية، وحدها الجماعة الممتدة في السلطة قادرة على إنطاقه بالرؤية التي تلائم كينونتها ووجودها.

في منظومة القبيلة/ القبايل، كما هو الحال عند السوسيولوجي بورديو، الصلحاء هم كذلك خالدون في وجدان الكل وإلى الأبد لا يمكن التفكير خارج هذا النسق بل الأسلم والأصح أن نسير على هداهم. كل الطقوس والمراسيم والاحتفالات المرافقة للسلطة هي بمعنى آخر تجليات لإبراز قيمة الفرد ووجاهته في المجتمع الذي ينتمي إليه، كل حدث طقوسي دنيوي قل بشري من مراسيم وزواج، ختان وترانيم، وعبادات... ذات حمولة دينية وسياسية أيضا هي بمعنى آخر علامة على كون منسجم ومتكامل قل مقدس، الجماعة كما الفرد داخلها يُرى باعتباره وجها آخر للطهارة والصلاح والاستقامة والطاعة أيضا وهذا أمر في غاية الأهمية.

في المجتمعات الحديثة، الموجهة بمنطق الدولة، تكون هوية الفرد، موضوعه الذي يظهر وبه يتجلى مسترا دائما تحت خاصية السجال والحوار والمناظرة، فالمجموع يرغب في الظهور بشكل مختلف يدعي الأصالة والتميز نقول هذه المرة عربي، أمازيغي، آري، أرميني، تركي، فرعوني، سلافي، أحمدي، مسيحي/ قبطي، مسيحي/ كاثولوكي، يهودي، بوذي، سيخي، مسلم... التنوع لا يعني الاختلاف البتة، والوازع الديني يظهر مماثلا لمعاني ودلالات العرقية والطائفية. انطلاقا من هذا المبدأ تنادي السوسيولوجيا الناقدة إلى بناء سؤال الموجه بالرؤية والنظر إلى الوقائع الطارئة في المجتمعات بغية تصحيحها، وذلك عندما تستحيل الهوية إلى آلة للعنف والمواجهة.

الهوية والجسد: سؤال التحديث

أدى الاهتمام بتمظهرات الجسد هذه المنحوتة الخالصة والمفضلة للشركات الموجة بعلم التجميل ومواد التطيب إلى التوجه نحو صناعة الجسد/ الصورة والمآلات هي الحديث عن كمال الأجسام، وملكات الجمال! غاية السوق والتجارة صناعة وعي يقوم على الاستهلاك، هذا الوعي الذي يطال الكل، ما هو إلا امتداد لهذه المؤسسات التجارية الكبرى الغارقة في إفراغ الجسد من كل مقوماته وخصائصه البيولوجية الصرف.

لنعد إلى السجالات والمناظرات والتي قد ينخرط فيها السوسيولوجي بوعي منه أو بدونه. فالأمور لا تسير إلا في سياق الحديث عن الحريات المعارضة لصلابة الوعي الجمعي العربي المسلم وتكلس دينه أمام موجة الحداثة هذه. ولنتخيل

الهوامش

26 - نفسه. ص: 361.

27 - فيبر ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. تر. محمد علي مقلد. مركز الإنماء القومي. لبنان. 2014.

مناظرة بين فيلسوف/ سوسيولوجي يتمثل الحق في الاختلاف ورجل دين فقيه يدعو إلى الالتزام بكلمة الله، كل الحجج سواء من هذا الطرف أو ذاك تسير في الاتجاه الذي يريده صانعو الخطاب السياسي، فإذا كانت غاية الفيلسوف هي إثبات فكرة معينة مفادها الحق في ملكية الجسد مع تصريفه وفق الحاجات الذاتية والأخلاقية القائمة على مبدأ التبرع بالأعضاء مثلا، فهذه المسألة المثيرة وذات القيمة الحضارية والإنسانية قد يوافق عليها رجل الدين من باب إحياء النفس وإنقاذها من الموت المحتم وهو ما يعتبره الفقيه صدقة وتكرما نابعا من الحس الديني الموجه بقيمة الكرم والإيثار والتقوى فينصب اهتمامه حول الحديث عن الصدقة الجارية، ومع هذا الحوار والمناظرة يظهر المتدين/ الفقيه محملا بقيم التسامح والانفتاح فضلا عن كفاءة النظر والاجتهاد في الدين.

إن ما نتخيله هنا فعلا هو جزء لا يتجزأ من المجال أو الميدان كما تم توسيعه، فالساحة السياسية والثقافية الممتدة في الفضاء السيبراني يحضر فيها هذا الحوار في كل لحظة وحين صاخبا، بل ومحملا بكل معاني الإقناع والمحاججة. الحاصل أن الجمهور هو الذي يعطي للسلطة الحق في الاجتهاد والتشريع ويمتعها بصفة الحضور، وهو المدار الذي تتوخاه السلطة فعلا حيث تتحول إلى حَكم (Juge) حين يطلب منها ذلك.

يحدد فرانسوا. ليوتار طبيعة الحقيقة السياسية الموجهة بقيمة المنفعة تلك التي يمكن استخلاصها واستنتاجها من الواقع والمتمثلة في انشغالات المثقف العالم المهتم بمستقبل المجتمعات والشعوب،غايته في هذا هو الحصول على معرفة فلسفية ودينية وحتى أخلاقية تسهم في ضبط الحدود وترسيخ علاقات إنسانية في هذا المجتمع المعاصر الموسوم بالتَقَانة والافتراضي في مجمله، وهو مجتمع لا يقوم في العمق إلا على تطبيق معيار الأداء أو فعالية السلوك على المعرفة؛ مجتمع وقد حول الجسد إلى سلعة محكومة بمنطق السوق. الفكرة الأساسية عند ليوتار هي أن المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والحديثة أو تلك التي تدور في فلك الرأس المال والأعمال والشركات المنتجة للمواد الكيماوية والطبية والصيدلانية... إلخ لم تعد تعول على السرديات الكبرى- أي تلك السرديات المستخلصة من النصوص المقدسة- والتي كانت تكسب في العادة المجتمع إحساسا بالهوية والقيمة الحضارية. الطبيعي أن هذه النصوص هي التي كانت تضفي بشكل حاسم الشرعية على دور المعرفة الدينية في بناء جماعة قوية وصلبة مؤمنة مكافحة والمقاتلة في الآن نفسه. باختصار الهوية الدينية بطبيعتها كانت تحمل طابع العنف والمواجهة. الذي وقع بعد هذا أن القواعد القائمة على الحوار والاعتراف بالآخر كقيمة فكرية وحضارية انهارت بفعل الصراع الديني والمذهبي والطائفي، الحروب الدينية بذلك أفرغت الحس الإنساني من المعرفة التي كانت تبدو جلية في أنواع التخاطب الفلسفية المقبولة في الجدل والمناظرة والحوار. هذا الواقع السياسي الجديد أنتج أشكالا غير مقبولة من الحوارات المغَلّطة والعنيفة انصبت على الحريات الدينية بل وتخصصت فيها.

الملاحظ أن هذه الحوارات التي تخصصت في الحريات يومها في مجتمع ليبرالي لا ترى إلا في الأبعاد النفعية الصرف، ففي الوقت الذي رفع فيه شعار العَلمانية ضد استعمال الحجاب داخل المؤسسات التعليمية بفرنسا مثلا، وكذا الرسوم الكاريكاتورية التي خصت النبي محمد وعمت أرجاء أوروبا، كانت حرية التعبير هذه تُزَاحَم بمسألة الجنوسة والإجهاض والأمهات المستأجرة للبطون بل وتطرحها على محك المساءلة في غياب نصوص تشريعية وقانونية ملزمة، التحرر كان يعني الانفتاح الهوياتي (الحرية في إبداء الرأي). هكذا فالهوية الجامعة للمجتمع الفرنسي يومها لم تكن تؤمن بالتعدد والاختلاف بل ولا ترصده إلا في بعده الثيولوجي والديني الصرف. الحرية من هذا المنظور باتت تعني ازدراء الأديان ومعتقدات الآخر. "إننا نجهل اللعبة اللغوية- بتعبير بورديو- التي لم تعد تحتاج إلى سرد أو قصة من أجل أن تكتسب شرعيتها"[28]، فالداخل يلغي البراني بقيمه وثقافته بل ويرفضه.

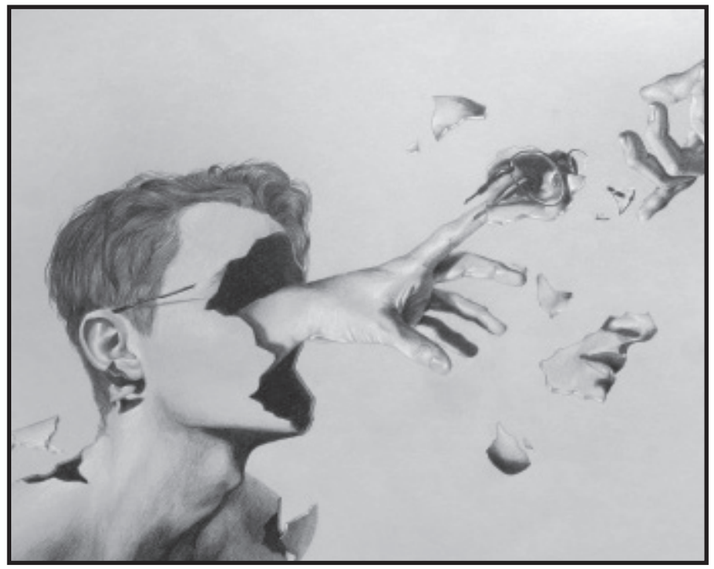
تخضع قضية الهوية هنا لمبدأ الأداتية، أي لمبدأ الفعالية والحضور ثم الاستهلاك بعد ذلك، تلك الهوية التي تنفتح على التقنية والقائمة على فعالية النظرية المستمدة من السوق الإنتاجية التي تبرر أيَّ آلة للتمويل والاستهلاك. هكذا فشرعية العلم تصبح متأصلة ومتلازمة، بمعنى أن العلم يأخذ شرعيته من خلال تتبع المنتوج المتاح بدلا من تتبع الحقيقة المعرفية، هذه هي النقطة التي يبدأ عندها بورديو بوضوح في شرح التخليط في المحاججة السياسية وذلك عندما يبين الحاجة الضاغطة إلى تأصيل الرغبة في العدالة الاجتماعية بممارسة الاستدلال في التفكير والاعتماد على سياسة المقاومة، وذلك بالبحث عن عدالة يمكن أن تزدهر في إطار تكاثر القضايا المنفصلة عن السلطة المُوَجِّهة للرأي العام، ما يقع الآن من تدفق المعلومات: الدعاة وأنصار الهوية المغلقة المحاورون المناظرون المناقشون وأصحاب المحاضرات السياسة الافتراضية التي لا تحترم الرغبة في العدالة التي تساوي بين الرغبة في المجهول وتلغي الأرضية الأخلاقية في التواصل. فهذا يثير من جهة أخرى التشكيك في عدالة اجتماعية تقحم الصراع الهوياتي في حساباتها.

الدين لغة وقد تحول في الساحة السيبرانية إلى مناظرة وسجال فيه الداعية وقد أصبح آلة إعلامية ونقصد قطعا ما يرافق هذه الآلة الممتدة في التجسيد والمسرحة والتشخيص، هذا رأي بورديو وهو يتحدث عن الثقافة المهيمنة- والدين واحد منها- إلى رأس مال رمزي عليه نقاتل وبه نوجِّه الرأي العام، وهو الجهد الذي تقوم به جماعة دينية أو الفرد الداعية حين يتكلم هذا الشخص بالنيابة عن الجمهور. الفقيه في الفضاء الرقمي هويته موجهة برؤية الآخر تلك التي تحوله إلى صورة مرئية موجهة بالقول والكتابة يتقن الدور حتى لأن المخاطب يتيقن من صدق دعواه وقيمته ويستسلم لفكرته.

الهوامش

28 - Lyotard. Jean François Ia condition poste moderne. Minuit. Paris 1979. P. 98.

الهويات إذن تعود في شكل طوائف دينية، سياسية وعرقية محايثة لمن بيده قدرة التدبير والتسيير، والمؤدلج بلغة السياسة التي تسميه تدبير الاختلاف، وهو ما يدعمه بوعي أو بدونه مثقف الآلة الإعلامية. غاية ذلك هو توجيه البنى الذهنية أو ما يمكن تسميته بالتمثلات الموجِّهة للمتخيل الجمعي مصدر الظهور والتجلي المؤطر للهوية الجماعية لتحوله إلى مشروع مبطن للعنف والمواجهة مثاله داعش والنصرة في العراق وسوريا وقد تجسد في مرحلة الحراك السياسي العربي. يمكن لهذا التمثل -مشروع الخلافة على منهاج النبوة- أن ينتج نشاطا مشتركا لعدد من الأفراد الموجودين في وضعية مماثلة، أي لفئة اجتماعية متطابقة ذات تصور مسنود بـإرادة الفعل السياسي مثلها في هذا جماعة الإخوان المسلمين في مصر.



"من المتعذر- يقول فوكو- تحليل خطاب خارج الزمن الذي يظهر فيه"[29].

وهذا بديهي إذا فهمنا أن التحولات الهوياتية التي عاشها العالم العربي والإسلامي في مرحلة ما بعد الكولونيالية خارج سياق الدولة القطرية والتي تأسست خارج قواعد الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، المهيمن يومها كان هو الهوية الجامعة التي تحدث عنها الراحل الجابري، وبجانبها كان يتنامى المفهوم الخاص والخالص لهوية دينية مثقلة بحس السلف ويوطوبية الدولة المقدسة (دولة القرآن والحق والعدالة الاجتماعية)، دولة الخلافة الراشدة التي رأت الجماعات الدينية يومها (الإخوان المسلمون في مصر وبعدها الجهاديون) أنها مقاومة وكفاح في وجه هوية مستلبة بحس التبعية والاستعمار المبطنة بلغة الكفر فالطبيعي أن يرى فيها جمال الدين الأفغاني الدولة وقد تخلت عن شرع الله.

الذاكرة الجمعية العربية والإسلامية محط تقلبات وتحولات ساهم فيها التاريخ السياسي، معه نتحدث عن الهوية باعتبارها حدثا وقد تشكل في الوعي الجمعي. الذاكرة بطبيعتها متقلبة متعددة ومتحولة لأنها تقع في المعيش- الذي لن يكون غير السياسة- والحميمي القائم في الوجدان (الأمة وتاريخها المجيد)، فتظهر الهوية/ الذاكرة الجماعية وقد أصبحت متشظية، لأن رقابة الحاضر بسلطته البصرية أفرغها من حس الانتماء.■

ملف العدد : خطابات الهوية في المجتمع المغربي

الهوامش

29 - Bourdieu P.Les faux debat. Le monde diplomatique 1992.

المصادر والمراجع

■ بالعربية :

1 - إدوارد سعيد. *الاستشراق. تر. كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية. بيروت. 1980.

2 - * تغطية الإسلام. تر. محمد عناني. رؤية للنشر والتوزيع.ط. أ. 2005.

3 - إمارتيا صن. الهوية والعنف. عالم المعرفة. تر. سحر توفيق. نونبر. 2008.

4 - أمين معلوف. الهويات القاتلة. تر. نبيل محسن. سوريا دمشق.ط. أ.1999.

5 - تودوروف. الخوف من البرابرة. ما وراء صدام الحضارات. تر. ماجد جبور. ط. أ.2009.

6 - الجابري. مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب. م. د. و. ع. ط 4. 2012.

7 - الربيعي منتصر حسن. التعايش الديني في العراق وسوريا. دار مسامير للطباعة والنشر العراق.2021.

8 - فوكو ميشيل. حفريات المعرفية.تر. سالميافوت. المركز الثقافي العربي، ط. 1. 1981.

9 - الكوفي إبراهيم. الأعمال الكاملة. المؤسسة العربية للدراسة والنشر. بيروت/ لبنان. ط1. 2006.

10 - فيبر ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. تر. محمد علي مقلد. مركز الإنماء القومي. لبنان. 2014.

11 - مرسيإلياد. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين.تر. سعود المولى. م. د. و. ع. ط. أ. 2007.

12 - وليام. إ. يورجهارتديبوس. روح الشعب الأسود. تر. أسعد حليم ط. أ. 2002 المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.

■ بالأعجمية :

1 - Lyotard. Jean François Ia condition postemoderne. Minuit. Paris 1979.

2 - M .Ilade.Le profane et le sacre.Ed.Galimare.1965.

3 - Remi Avril.Arndet et la question noir.Ed.Point 2022.

4 - Rlcoeur(P). Parcours de la reconnaissance. Folio essais .Ed 2004.

■ المقالات :

1 - آركون محمد. "رهانات المثاقفة بالمغرب العربي الكبير بعد الاستقلال.مقاربة تاريخية وأنثروبولوجية". فكر ونقد. عدد 19.ماي 1999.

2 - Bourdieu (P). Les faux debat. Le monde diplomatique 1992.

الهويات المغربية في الحركات الاجتماعية

دراسة سوسيولوجية حول نشطاء حركة عشرين فبراير

محمد بوعزي
باحث في علم الاجتماع

ملخص:

تتناول هذه الدراسةالسوسيولوجية مقارنةبين الهويات المغربية في تفاعلها مع حركة 20 فبراير، وذلك مساهمة في فهم التحول الذي طرأ عليها، من الانغلاق الهوياتي إلى المطالبةبالاعتراف، بغرض تدبير التنوع الثقافي من اجلتحقيق العيش المشترك.وتنقسم هذه الورقة البحثية كما يلي:أولا: مقدمة؛ثانيا: قراءة في الدراسات السابقة حول الهوية؛ثالثا: نموذج نظري للتحليل؛رابعا: مشكلة البحث وفرضياته؛خامسا: أدوات قياس متغيرات البحث الميداني ونتائجه؛ سادسا: خاتمة.

الكلمات المفاتيح: الهوية، الاعتراف، الحركة الاجتماعية، التنوع الثقافي، العيش المشترك.

Summary:

This sociological study will compare Moroccan identities and their interaction with the 20 February Movement. This comparative study contributes to understanding the transformation of such a movement (a shift from identity isolation to recognition demand) in order to manage cultural diversity and achieve coexistence. This research paper is divided into six sections: First, introduction; second, a review of previous studies on identity; third, a theoretical framework of analysis; fourth, research problem and hypotheses; fifth, tools for measuring field research variables and results; sixth, conclusion.

Keywords: identity, recognition,social movement, cultural diversity, Coexistence.

تتوخى هذه الورقة البحثية إنجاز دراسة مقارنة سوسيولوجية بين الهويات المغربية في تفاعلها مع حركة 20 فبراير 2011، وذلك تماشيا مع أهداف أرضية نـدوة- مركز مدى-"خطابات الهوية في المجتمع المغربي: الدولة والسياسة والمجتمع"والتي نذكر منها: "فهم الانسان المغربي في علاقته بذاته وبالآخر المختلف"، وكذا "مساءلة قدرة الدولة كفاعل سياسي على استيعاب تعددية الهويات الثقافية وتدبير التنوع الثقافي من اجل تحقيق العيش المشترك". وتنقسم هذه الورقة البحثية كما يلي: أولا: مقدمة؛ ثانيا: قراءة في الدراسات السابقة حول الهوية؛ثالثا: نموذج نظري للتحليل؛ رابعا: مشكلة البحث وفرضياته؛ خامسا: أدوات قياس متغيرات البحث الميداني ونتائجه؛ سادسا: خاتمة.

أولا: مقدمة

مكنت سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية من فهم التحول الذي طرأ على مفاهيم النضال والالتزام، حيث كشفت الدراسات والأبحاث الميدانية للحركات الاجتماعية على الانتقال من

الهويات المنغلقة إلى الهوياتالمطالبة بـالاعـتراف. وبمـاأن تكوين الحركة الاجتماعية بالمغرب متعدد ومتنوع الروافدالهوياتية، النساء والأمازيغ والإسلاميين والعرب والعلمانيين، فقد ساعد ذلكعلى دراسة التحولات التي تشهدها الفضاءات العمومية بالمغرب (البرلمان والمجتمع المدني وشبكات التواصل الاجتماعي). من هذا المنطلق تأتي أهمية اختيار حركة 20 فبراير التي أفرزت نوعا جديدا من الفعل الاحتجاجي السياسي.

لا ينحصر دورالفعل السياسي اليومفي المشاركة في الانتخابات أو الحضور في المؤسسات التي ترتبط ارتباطا وثيقا بتدبير السياسات العمومية. فالمتأمل في حركة 20 فبراير لا يمكنه إنكار حضور الهويات المغربية بكل اطيافها(الثقافية واللغوية والدينية والاثنية والطبقية) في الفضاءات العمومية.إن الفاعل السياسي، لا تحركه فقط نوازع عقلانية، بل تحركه أيضا معاناة وانفعالات(émotions). ويتجلى ذلك في كون الأفراد يحيلون إلى مرجعياتهم الهوياتية، ومنظومة قيمهم، وتوجهاتهم الإيديولوجيةعندما يتصرفون في الفضاءات العمومية عبر الاحتجاجات والوقفات والمسيرات والاضرابات وغيرها.

بيد ان الملاحظ في المغرب هو تلك اللحظات التي تعتري الفضاءات العمومية ويتحقق فيها تجاور وتناغم الهويات في "تذاوت intersubjectivité"، أو "الذات نفسها بمثابة آخر"[1]، بتعبير ريكور Ricoeur. وأكبر دليل على هذا التذاوت/ تامغرابيت تجسد أثناء حدث كأس العالم 2022 لكرة القدم بقطر حيث لاحظت، وشاركت،خروج المغاربة عن بكرة أبيهم: الكبير والصغير، والمرأة والرجل، والفقير والغني، في احتفالية رائعة وفي أجواء مرحة وأمنة بشعار موحد لها "ديما مغرب"، مع ما صاحب ذلك من ترديد للنشيد الوطني ورفع العلم المغربي. وهو الحدث نفسه الذي عاينته وعايشته مع حركة 20 فبراير سنة2011التي ساهمت فيها كل الهويات بأطيافها تحت شعار واحد:"حرية، كرامة، عدالة اجتماعية"، على الرغم من التضارب الذي حصل في رفع اللافتات والأعلام المعبرة عن مطالب تخص كل فئة/هوية على حدة (الشباب، النساء، الأمازيغ، الإسلاميين...).

إن بلورة تصور جديد لمفهوم الهوية يقضي فهمها على نحو لا يتعارض مع تعارضاتها، أي ما يتعلق بمفاهيم تدبير الاختلاف والتنوع الثقافي والتعدد اللغوي التي تشي من حيث منطوقها باستبعاد المعنى الميتافيزيقي للهوية كما تحدد مع المنطق الأرسطي، الذي يفترض أن الهوية هي قاعدة الفكر الصحيح وأساسه، إذ لايمكن تقديم تعريف لشيء ما دون المرور بما ينطوي عليه من خصائص ثابتة ومشتركة.

ثانيا: قراءة في الدراسات السابقة حول الهوية

يعبر مفهوم الهوية، الفردية أو الجماعية، عن التشابه والوحدة والهوية الشخصية والهوية الثقافية[2]. ويميز "ريكور" بين قطبين للهوية: التشابه mêmeté، وهـو بطريقة مـا الجزء الموضوعي للهوية الشخصية، والجانب الذاتي ipséité، الجزء الذاتي من الهوية الشخصية[3]. بالإضافة إلى ذلك تعرف السيسيولوجيا"الهوية الاجتماعية" من خلال التصنيفات، والوضع الاجتماعي أو المهني، وما إلى ذلك. وتشتمل الهوية الشخصية على ثلاث خصائص: "الثبات، والوحدة، والاعتراف بالشيء نفسه. ومع ذلك، فهي ليست مسألة ثبات ميكانيكي وقياس موحد، ولا تتعلق بالالتزام الصارم بمحتوى ثابت وقار، ولكن "ثبات

الهوامش

1 - RICOEUR, P. (1990), Soi-même comme un autre, éd. Seuil, Paris.

2 - Dictionnaire: Le nouveau Petit Robert, 2018.

3 - RICOEUR, P. (1990), op. cit., p.140.

ديالكتيكي"[4].

أما الهوية الاجتماعية لدى"تاجفيل Tajfel" فهي أكثر "ذاتية"،إذ تشمل كل ما يجعل من الممكن التعرف على الذات من الخارج والـذي يشير إلى الأوضـاع التي تتقاسمها الذات مع الذوات الأخر من مجموعاته المختلفة التي ينتمي إليها (الجنس،الجندر،العمر، المهنة...). وتشمل الهوية الاجتماعية السمات الفئوية والقانونية التي تشير إلى التصنيفات الاجتماعية التي ينتمي إليها الأفراد (مجموعات، مجموعات فرعية: "الشاب"،"الطالب"،"المرأة"،"المقاول"،"ال أب"...). وغالبًا ما تكون هوية "محددة" أو مخصصة، طالما أن الفرد لا يحدد خصائصه، أو لا يحددها تمامًا.وتضع هذه الهوية الاجتماعية الفرد على مفترق الطرق بين الاجتماعي والنفسي[5]. وهكذا، "فإننا نستخدم الهوية الاجتماعية في الأشياء الأتية: أ-تصنيف الناس إلى مجموعات، ب-الانتساب إلى مجموعات، ج-المقارنة بين المجموعات"[6].

بالعودة إلى القرن التاسع عشر، نجد هيجل Hegel قد حول مسألة الهوية إلى مجال العلاقات الاجتماعية، إذ تنتج الهوية من الاعـتراف المتبادل بـالـذات والآخـر، وتنشأ مـن عملية صراع يتم فيها بناء التفاعلات الفردية والمـمارسـات الاجتماعية الموضوعية والذاتية[7]. أماغوفمان[8]Goffman، فإنه يعتبر أن هوية الفرد يتم تطويرها من خلال لعبة التفاعل التي تنتج عن التعارض بين الهوية التي يحددها الآخرون والهوية الخاصة بالذات. هكذا تبرزطريقتان رئيستان لفهم الهوية، من ناحية،فهي تظهر على أنها مستقرة، بل طبيعية، وتُطبَّق على الكيانات الجماعية في تقليد الأنثروبولوجيا البنيوية. ومن ناحية أخـرى، تقدم نظريات التفاعل الهوية بوصفهامفهوما نسبيا وأكثر تركيزًا على الفرد. ويرى "جورج ميدGeorge Mead" أن الفرد يبرز في إطار التفاعل الاجتماعي ويكتسب"الوعي بالذات self- consciousness"[9].

إذا كانت "كـل أمـة تتميز ليس فقط بثقافة وتـاريـخ معينين ولكن بعلاقة خاصة بـالـوطـن.[10]" فالهوية تضمنمعنيين ايحائيين التشابه والوحدة وتثير الخلود والثبات[11]. فكيف تشكلت الهوية المغربية؟ ولمـاذا هي متنوعة ومتعددة؟أليسثمة من سبيل للخروج من هذا المعضلة الهوياتية؟ "إنالهوية المغربية بنية ذات جوهر ماهوي ثابت، وذلك بالإقرار بالتفاعل التاريخي لهذا الجوهر مع جملة من المؤثرات الخارجية المحكومة بشرط التحول والتغير،فالمشرع المغربي قام "بترقية الروافد الثقافية إلى مرتبة المكونات مع ما بينهما من بون شاسع"[12].

لعل "مـا يمثله البعد الهوياتي ضمن التغيير من أجل إرسـاء ثوابت الديمقراطية، هو ضغط حركة 20 فبراير قبيل المراجعة الدستورية قصد الاعتراف باللغة الأمازيغية"[13]. كل هذا أدى إلى تأكيد دستور 2011على الروافد المتعددة للهوية المغربية:"المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم وتنوع مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهارك لمكوناتها، العربية-الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوإ الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء"[14].

ثـالـثـا: نـمـوذج نظري للتحليل

"إن الرجات المنهجية التي مست الحقول المعرفية تمـلي علينا تبني نموذج نظري للتحليل يستجيب للشرط الابستمولوجي، الذي تتبناه الجماعة العلمية. وبتعبير مغاير، لا مناص من استيعاب النماذج النظرية المعاصرة في شتى المجالات، وكذا إدراك الوعي بالإنزياحات المعنوية والدلالية التي تحصل من مفهوم/براديغم paradigme إلى آخر. إن التفاعل الحاصل اليوم بين الكوني(العولمة) والمحلي (الخصوصية المغربية) يضفي مسؤولية علمية على الباحث في قضايا التحولات المجتمعية بالمغرب، إذ لا يمكننا، اليـوم، فهم هذه التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية من دون فهم للقيم التي تتأسس عليها"[15].

الهوامش

4 - Hanna Malewska-Peyre, L'identité comme stratégie, inJacqueline Costa-Lascoux, M-A Hily et G. Vermès (sous la dir. de) « Pluralité des cultures et dynamiques identitaires, Hommage à Carmel Camilleri », , le Harmattan, 2001.

5 - Tajfel H., Bilig M., Bundy R.P., Flament C., Social categorisation and intergroup behaviour, European Journal of Social Psychology , 1, 149-178 cité et traduit par Geneviève Vinsonneau, Inégalités sociales et procédés identitaires, Armand colin, Paris, 1999.

6 - بتصرف عن: هانوم كيلي م.: الهوية الاجتماعية، معرفة الذات وقيادة الأخرين، ترجمة العوض خالد ن عبد الرحمان، العبيكان للنشر، الطبعة1، المملكة العربية السعودية، ص 15.

7 - C. Taylor, Hegel et la société moderne, éditions: Cerf ; 1998 ; Paris.

8 - E. GOFFMAN, Stigmate. Les usages sociaux des handicaps,Traduit de l'anglais par Alain Kihm, éditions de Minuit, Paris, 1975.

9 - Terme Identité in: Dortier J-F: Le dictionnaire des sciences sociales, éditions Sciences Humaines, 2013, p.170.

10 - Schnapper Dominique: « Identité ou Identification nationale ? », entretien avec, in revue « Regards sur l'actualité » N° 358 février 2010, p.p 18-24., La Documentation Française.

11 - Idem

12 - الزيارة يوم ،https://www.hespress.com/%D8%A7%D9%84%D9%87%، ينظر: الفرياضي عبد الله: "الهوية المغربية: جدلية الحركية والثبات"، موقع هسبريس 10 فبراير 2023.

13 - ،https://rowaq.maysaloon.fr/archives/6333 :ينظر: لمحرحر فاطمة: " مسألة الهوية الثقافية في الدستور المغربي بعد الربيع العربي بين التنصيص والتفعيل" موقع الزيارة يوم 10 فبراير 2023.

14 - www.chambredesrepresentants.ma/sites/default/files/documents/constitution_marocaine_2011 :تصدير الدستور المغربي لسنة 2011، موقع مجلس النواب،الزيارة يوم 10 فبراير 2023

15 - بوعزي محمد: محددات الاحتجاج السياسي لدى نساء الحركة الاجتماعية بالمغرب، ضمن المؤلف الجماعي، الحراك النسائي المغاربي، دينامية التنازع والتمكين في سياقات متقلبة، تحرير وتنسيق زين الدين الحبيب الستاتي (الرباط، مطبعة الرسالة، فبراير 2021)، ص.94.

هكذا حاولت هذه الدراسة اعتماد مشارب نظرية تنهل من سوسيولوجيا الفعل. وينبع هذا الاختيار من سببين: أما الأول، فيرتبط من كون دراسة الفعل السياسي بالمغرب كان يُتناوَل من الأعلى بالتركيز على علاقة الأحـزاب بالقصر؛ في حـين أن دراســة الفعل السياسي اليوم تقتضي تناوله من الأسفل؛ وذلك بالتركيز على المواطن البسيط Citoyen Lambda[16]. وأما السبب الثاني، فيرتبط بالتحولات الحالية في العلوم الإنسانية التي تدفعنا نحو التخلي عن مقولات المدرسة الكلاسيكية (classique) التي تفسر الاجتماعي بالاجتماعي والاتجاه نحو تفسير الاجتماعي بالفردي[17]. لقد ولدت السوسيولوجيا "انطلاقا من الدهشة أمام صعود الفرد الحر وأمام القطيعة مع أطر الجماعة التقليدية. فالفرد بالنسبة للسوسيولوجيا ليس فقط كائنا حيا، أو ذرة، بل شخصية اجتماعية، إنه بناء للحداثة. وهو غير قادر على العيش من دون دعامات تتجلى في القوانين والقواعد والأخلاق والمؤسسات والثقافة والأذواق والموضة والاعتراف من طرف الآخرين"[18].

هيمن العقل الأداتي، مع تنامي العولمة، وصار البحث عن المردودية والفعالية والربح السريع، كما انتهت "الحكايات الـكبرى" بتعبير "مـوران Morin "، وتـوارى إلى الخلف البعد الأخلاقي والروحي للإنسانية. والنتيجة التي أفضى إليها هذا العقل المعولم تتجلى في "تفكيك القوى التقليدية، لاسيما كيان الدولة_ الأمة"[19]. هكذا توالت الضربات الخارجية على الدولة-الأمة من طرف الشركات العابرة للقارات التي تجبرها على الانخراط في السوق العالمية واتخاذ موقف الحياد حيال القضايا الاجتماعية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ما انفكت هذه الدولة- الأمـة تواجه الحركات الاجتماعية المطالبة بالاعتراف بهوياته االلغوية والثقافية والطبقية.

آلت هذه العقلانية الأداتية إلى دمار الطبيعة والانسان معا، وذلك من فرط التركيز على الفعالية والمردودية اقتصاديا، إضافة إلى تغول الدولة حيث اختزلت السياسية في الديمقراطية التمثيلية من دون فسح المجال للديمقراطية التشاركية. كما انحصرت العدالة الاجتماعية في شقها الميكانيكي/المساواة بدل الانصاف، وباختصار هيمنة سلطة التعليمات Instructions والإمــلاءات Diktas التي تتخذ خطا عموديا من الأعلى إلى الأسفل. وهذا ما أدى إلى دعوات العودة إلى التعاليم Enseignements (القيم الإنسانية والروحية) لترميم هذه الإخفاقات، من خلال الرهان على الممكن Possible و المعقول Raisonnable، سـواء تعلق الأمـر باقتصاد يقوم على الاكتفاء والملاءمة، أو من خلال سياسة تحتكم إلى تدبير الاختلاف ديمقراطيا واضفاء طابع المشروعية على النقاش العمومي في الفضاءات العمومية.كما أن حل القضايا المتنازع حولها اليوم، سواء على مستوى الدولة- الأمة-Etat Nationأو على المستوى الجيوسياسي العالمي، ينحو إلى تغليب التفاهم على الصراع.

هكذا،فالصراع من أجل الاعـتراف يرتبطب الهويات والاختلافات الثقافية وأنظمة القيم(إذ في كل تغيير اجتماعي، هناك الثورة الصامتة وغير المرئية:انتقال الناس من القيم التقليدية المرتبطة بالتسلط إلى قيم الديمقراطية وحرية التعبير والهروب من الأحزاب للالتحاق بالحركات الاجتماعية الجديدة)[20]. لقد صار "وعي الذات بوصفها كيانا مستقلا، ووعي الانتماء إلى الجماعات أو أشكلته، ركنا مسألة الهوية في الحداثة"[21].

كانت الحاجة ماسة إلى نمـوذج سوسيولوجي يمكن من فهم المطالب المرتبطة بالهوية والاندماج القانوني للفاعلين المحرومين من الاعتراف أفرادا وجـماعـات، وذلـك من خـلال التعبير عن اختلافهم عبر حركات اجتماعية. فمن أسس للمرتكزات النظرية الثاوية خلف هذا النموذج التحليلي للصراع الاجتماعي؟ هنا يـبرز كتاب أكسيل هونيث Axel Honneth، أحد رواد مـدرسـة فـرانـكـفـورت، تحت عنوان "الـصراع من أجل الاعــتراف"[22]، حيث "أعـاد رسم مراحل "تقليد عميق" في الفلسفة الاجتماعية (ماركس Marx وسوريل SorelوسـارتـرSartre...) التي ربطت الـصراعـات الاجتماعية بعدم احترام قواعد الاعتراف الاجتماعي، على العكس من النموذج النفعيالذي يطبع ضمنيأغلب النماذج التحليلية في العلوم السياسية[23] "utilitariste.

من هذا المنطلق أكدأكسيل هونيث على أهمية الصراع من أجل الاعتراف في أداء أدوار على صعيد مستويات الألفة الإنسانية sociabilité humaine: حيث يقوم الحب والعنايةsollicitude ببناء دائرة العلاقات الأولية (العائلة والأصـدقـاء)، في حين يتكفل التقدير والاحــترام بتأسيس عـالم العلاقات القانونية والاجتماعية، أمـا الاعتزاز والاعتراف بقيمة كل واحد، فهي أساس أنـواع التضامن بين المجموعات(أمة، جمعية)[24]. هذا المنظور"يلزم الفرد القيام بتصرفات مختلفة حسب طبيعة علاقة التذاوت"[25].

رابـعـا: مشكلة البحث وفرضياته

يتضح من خلال الرهانات السالفة الذكر أن إشكالية البحث تروم تناول السياسي انطلاقا من زاوية إبستمولوجية حديثة تـأخـذ في الحسبان أهمية الحفاظ على المجتمع والـعـودة إلى الرمزي[26](المكونات الثقافية والدينية واللغوية). من هنا يكتسي البحث صيغة متعددة يتداخل فيها الديني واللغوي والـثـقـافي والأخـلاقـي بـغـرض تحليل سلوكات الفاعلين /ات السياسيين/ات في الفضاءات العمومية.هكذا،فإن الأمر يتعلق أولا بالبعد المعرفي للبحث عن معاني الهوية الإثنية ورموزها. وثانيا بالبعد العاطفي لقياس درجة استعداد الفرد للانخراط في نشاط جماعي؛ دفاعاً عن هوية مجموعته. وبالتالي يمكن صياغة الفرضية كما يلي:تؤدي الهويات (الثقافية واللغوية والاثنية) إلى تباينات في الفعل الاحتجاجي السياسي.

الهوامش

16 - Beurdeley, Laurent. Le Maroc: un royaume en ébullition (entre audaces, conservatisme et zones d'ombre (Paris, éditions NON LIEU, 2041), p. 5.

17 - Bajoit, Guy. Socio-analyse des raisons d'agir: Études sur la liberté du sujet et de l'acteur, (Laval- Canada, PUL, 2009), p.6.

18 - Journet, Nicolas. « L'insaisissable individu », à propos de: Martuccelli, Danilo, Grammaires de l'individu, (Paris ,édition Gallimard, 2002) in:Sciences humaines-N°131-octobre 2002, p.48.

19 - بن تمسك مصطفى: " العولمة وصراع الهويات "، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 136_137، ربيع_صيف 2006،ص 98.

20 - ينظر في هذا الصدد:

▪ INGELHART, R (1993), La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées, Traduit de l'américain par Bernard Frumer et Anne-Rose Maisonneuve, Révision George Sudrie, Collection Politique comparée, ECONOMIA, p.3.

21 - بشارة عزمي: "تأملات في مسألة الهوية"، مجلة " تبين "، العدد -41 المجلد -11 صيف 2022، ص 19.

22 - هونيث أكسيل: الصراع من أجل الاعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، تعريب كتورة جورج، الطبعة الأولى 2015، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان.

23 - Voirol Olivier, « Luttes pour la reconnaissance », in: Filleule, Olivier et al., Dictionnaire des mouvements sociaux, (Paris, éditions Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2009), p.329.

24 - Terme Reconnaissance in: Dortier J-F: Le dictionnaire des sciences sociales, op.cit, p.298.

25 - Hànneth Axel:Reconnaissance,in:CANTO-SPERBER, M. (dir.)(1996), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, éd. PUF, Paris, p.1276.

26 - Voir à ce propos:Freitag Michel (1986), Dialectique et société. Introduction à une théorie générale du Symbolique. Tome 1, et Freitag Michel (1986), Dialectique et société: Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société. Tome2, éd. Saint-Martin, Montréal, Canada.

خـامـسـا: أدوات قياس متغيرات البحث الميداني ونتائجه

1 - الـخـصـائـص الاجـتـمـاعـيـة والديموغرافية لنشطاء حركة 20 فبراير[27]

يراهن البحث السوسيولوجي على انتاج معرفة علمية حول الظاهرات الاجتماعية/المجتمع. وبما أنه يراهن عـلى المعرفة فهو يريد أن يقارب الواقع من حيث كونه واقعا موضوعيا يتجاوز حدود المقاربة الذاتية - يؤكد دوركهايم Durkheim على دراسات الظاهرات بوصفها أشياء-، وذلك من خلال رصد مكونات وديناميات المجتمع المختلفة كما هي على الصعيد الاثني واللغوي والثقافي والطبقي. ويفترض أن يعكس المعطى السوسيولوجي الواقعَ الموضوعي. فالباحث السوسيولوجي يتخذ المسافة العلمية اللازمة بينه وبين الأحكام المسبقة، بعيدا عن الخطاب الأيديولوجي. لماذا؟ لأنه خطابمنغلقليغي الاختلافات الموضوعية التي لا يمكن اخفاؤها. من هذا المنطلق اعتمدنا عينة اعتباطية شملت 500 فرد موزعين على النحو التالي: 336 رجلاً و164 امرأة، أي 32.8٪ من النساء مقابل 64.2٪ من الرجال.

يهدف سلم الهوية الإثنية إلى قياس درجة الانغلاق الإثني -الهوياتي لدى الأفـراد:لـقـد تنوعت سلاليم القياس نظرا لتعدد المتغيرات (التدين، الهوية الثقافية، والمعاناة الاجتماعية). ويبين الجدول اللاحق هذه المتغيرات و أدوات قياسها:

المتغيرات		أدوات القياس
نسق القيم:		
القيم الغائية		مقياس القيم[28]
القيم المعيارية		
التوجه نحو الاحتجاج السياسي		مقياس التوجه نحو الاحتجاج السياسي[29]
التدين	التدين العام	مقياس التدين[30]
	الدوافع الدينية:	
	الداخلية	مقياس الحياة الدينية[31]
	الخارجية	
	انفتاح الفكر الديني	
	التدين الإسلامي	مقياس التدين الإسلامي[32]
الهوية الإثنية		مقياس الهوية الإثنية[33]
الحرمان النسبي		مقياس فقدان المعايير الاجتماعية[34]

وبعد تحليل المعطيات وفقا للقواعد الإحصائية Statistiqueعـبر أداة SPSS استخلصنا ما يلي:

- نلاحظ أن معظم الأشخاص الذين شملهم البحث الميداني هم من الشباب الذين تقل أعمارهم عن 40 عامًا،

- تبين أن لمعظم المستجوبين 82.80٪ دخل أقل من أو يساوي 9000 درهم.

- المستوى التعليمي لأغلبية النشطاء الـذيـن تـم استجوابهم مرتفع، أي 70٪.

أما ما يخصهويات النشطاء فجاءت كالتالي [35] :

* معظم الأفراد الذين تم استجوابهم يقدمون أنفسهم على أنهم أشخاص غير علمانيين(68.20٪).

* هناك نسبة تصل إلى(25.40٪) ممن يعلنون أنفسهم علمانيين.

* تـوجـد نسبة مهمة مـن غير المتدينين(38.20٪).

*نلاحظ أن أكثر من 20٪ من النشطاء الذين تم استجوابهم صرحوا بأنهم ليسوا عرباً.

* تبين أن 37٪ من النشطاء الذين تم استجوابهم هم من الأمازيغ.

*نلاحظ أن النشطاء يتوزعون على النحو التالي: 49.40٪ عـرب،و32.00٪ أمازيغ،و10.40٪ آخرون،و8.20٪ بدون إجابات.

الهوامش

27 - BOUAZZI, M. (2019), Activisme politique et reconfiguration des espaces publics au Maroc: Approche sociologique du mouvement du 20 février, thèse de Doctorat (inédite) , Faculté des lettres et des sciences humaines Ben M'sik-Université Hassan II-Casablanca.

28 -Rokeach Milton, The Open and closed mind: investigations into the nature of

belief systems and personality systems, Basic Books, 1960.

29 -Corning A. F & Meyers D. J. (). "Individual orientation toward engagement in social action". Political Psychology, 23 (4), 2002, pp. 703-729.

30 -Kerri Grace Parsons (1999), "Moral and ethical decision making of physicians and attorneys: the influence of faith across their career lifespans", www.https://repositories.tdl.org/.../31295014159205.pdf, consulted on 5/4/2018.

31 - Batson CD., Schoenrade P., & Ventis W.L. (1993). Religion and the individual. New York: Oxford University Press.

32 -Abdullah A.- L. & al. "The Muslim Religiosity-Personality Measurement Inventory (MRPI)'s Religiosity Measurement Model: Towards Filling the Gaps in Religiosity Research on Muslims". Pertanika.Journal of Social Sciences & Humanities, 13 (2). 2005, pp. 131-145.

33 -Phinney, J. S. "The Multigroup Ethnic Identity Measure: A new scale for use with diverse groups". Journal of Adolescent Research, n° 7, 1992, pp. 156-176.

34 - Bachman J. G., Kahn R. L., Mednick M. T., Davidson T. N., & Johnston L. D. Youth in transition, (Vol. 1), 1969, Ann Arbor, Michigan: Institute for Social Research, p. 45.

35 - تجنبنا لإثقال كاهل القارىء بالبيانات والتحاليل التي استخلصنا منها هذه النتائج، يمكن الرجوع إلى أطروحتنا:

BOUAZZI, M. (2019), Activisme politique et reconfiguration des espaces publics au Maroc, op.cit

2 - الـفـروق في الـخـصـائـص الهوياتية، والايديولوجية، والدينية، والـفـرديـة، والقيمية بـين النساء والرجال

نسعى بـدايـة إلى الـتـعـرف على الخصائص الهوياتية للنساء والرجال، ونتأكد مما إذا كان لها دور في إحداث الفروق بينهما. بعد ذلك، نقوم بنفس الأمر بخصوص التوجه الأيديولوجي، مـروراب العامل الـديمـوغـرافي، وكذا التحقق من دور العامل الديني في إحداث الفروق بين االهويات، إضافة إلى إظهار دور العوامل الفردية في إحداث الفروق بينالهويات. وفي الأخير التأكد من نوع القيم التي تحدث فروقا بين الهويات.

3 - المميزات الهوياتية لدى النساء والرجال:

الهوية الثقافية والإثنية			الشخص يعتبر نفسه	إجابة المبحوث	مستوى دلالة الفروق	النوع
العامل الهويتي	التحديد الهوياتي	أمازيغي _ عربي	أمازيغي	نعم	_	النساء
				لا	$X^2=0,009$	
				نعم	$X^2=0,009$	الرجال
				لا	_	
			عربي	أمازيغي	_	النساء
				عربي	$X^2=0,001$	
				أمازيغي	$X^2=0,001$	الرجال
				عربي	_	
		عربي	علماني	نعم	$X^2=0,001$	النساء
				لا	_	
				نعم	_	الرجال
				لا	$X^2=0,001$	
			متدين	نعم	_	النساء
				لا	$X^2=0,020$	
				نعم	$X^2=0,020$	الرجال
				لا	_	
			علماني	نعم	$X^2=0,011$	النساء
				لا	_	
				نعم	_	الرجال
				لا	$X^2=0,011$	

الانغلاق الاثني	ضعيف	–	النساء	
	قوي	X^2= 0,001		
	ضعيف	X^2= 0,001	الرجال	
	قوي	–		

يظهر من قراءة الجدول أن العامل الهوياتي يحدث فرقا بين النشطاء باعتبار دلالة معامل "كاي تربيع" في جميع الخانات أعلاه:

- تعرف النساء أنفسهن على أنهن لسن أمازيغيات، وأنهن عربيات، وأنهن غير علمانيات، وأنهن متدينات ولهن اتجاه قوي نحو الانغلاق الهوياتي.

- بالمقابل، يعرف الرجال أنفسهم على أنهم أمازيغ وأنهم ليسوا عربا وأنهم علمانيون وأنهم ليسوا أشخاصا متدينين ولهم اتجاه ضعيف نحو الانغلاق الاثني.

سادسا: خاتمة

لقد خلصت الدراسة إلى أهمية التفاعل بين متغير الفعل السياسي في الفضاءات العمومية المغربية وبين متغيرات التدين والهوية الثقافية والكفاية الأخلاقية ودرجة الحرمان(المعاناة الاجتماعية والهشاشة والاقصاء/الانغلاق).هكذا، أظهر البحث الميداني نتائج عدة نذكر منها:

- تسجيل النشطاء الأمازيغ نزوعا نحو الفعل السياسي المحلي أكبرمن النشطاء الآخرين.

-تميز الإسلاميين بموقفهم البراغماتي الذي يقودهم إلى الاعتراف بالقيم الديمقراطية عندما تكون في صالح هدفهم الأيديولوجي،إذ يعتقدون"أن الهوية الإسلامية ثابتةومكتملة ومنغلقة ولا تحتاج الى حوار للحضارات"[36].

- عدم تدين الأفراد لا يمنعهم من الفعل السياسي من أجل بناء فضاءات عمومية يسودها التعايش.

بناء على ما سبق، فعلى المدرسة إتمام دور الأسرة في التنشئة الاجتماعية، الذي لا ينبغي التغاضي عنه في تشكيل الهوية الجماعية للفرد. من هنا ضرورة اهتمام المدرسة بتدريس التاريخ بنظرة بيداغوجية معاصرة تعيد الاعتزاز بالذاكرة الوطنية، وتصبح دعامة لبناء الغد الأفضل.

أبرزت هذه الدراسة السوسيولوجية أن التنمية البشرية الحقيقية تقتضي تدارك النقص المهول في الفعل السياسي المحلي:

1 - العودة إلى الواقع المغربي المتميز بخصوصياته التاريخية والثقافية والإثنية والبيئية واللغوية.

2 - الحفاظ على المرجعية الدينية للمغاربة (الإسلام المغربي= مذهب مالك +عقيدة الأشعري +تصوف الجنيد).

3 - إعادة النظر في مفهوم الهوية كما كان متمثلا في سياقات تاريخية سابقة، إن الإحساس بالانتماء للوطن، مثلا، لم يعد كما كان عليه الحال في منتصف القرن 20م، حيث تم اقصاء الاختلافات في خطاب الحركة الوطنية من أجل استعادة الهوية المغربية التي حاولت فترة الحماية تفكيكها، بل تغير مع مطالب الديمقراطية التي تبنى على قيم تتخذ الاختلاف منطلقا لبناء العيش المشترك وتعزيز الانتماء للدولة- الأمة.

4 - الهوية تذاوت وانفعالات كما أشرت سابقا: إن الهوية المغربية هويات احتضنت معالمنا العاطفية والسوسيوثقافية،ولم تكن في صراع دائم فيما بينها، ولكنها تعايشت وتكاملت لتشكل فسيفساء الانتماء المغربي " تامغرابيت".

إن السبيل الأمثل لتجاوز انتكاسات الهويات المنغلقة، أو ما يطلق عليه "أزمة الهوية" الناتجة عن أزمة نماذج في مؤسسات التنشئة الاجتماعية في الأسرة أو المدرسة أو المقاولة، يقتضي العمل على بناء هوية مغربية تتعايش فيها كل الروافد والمكونات الثقافية واللغوية والدينية بناء على واجهتين: أولها،التأكيد على ضرورة تنمية احترام الذات، وذلكبتعبئة المدرسة من أجل التربية المدنية والأخلاقية التي تتعايشفيها القيم المحلية والدينية مع القيم العالمية بهدف تطوير الانفتاح على الحضارات وتنمي ثقافة العيش -المشتركفي مجتمع عادل ولائق. وثانيها،واجهة اعتراف الدولة بالتعدد وتدبير الاختلاف ديمقراطيا.

5 - إن الإنسان هو شبكة من الهويات المتنافرة والمتجاورة، وفق المنظور المعاصر يتطلب من كل فرد ألا تذهب به العزة إلى الانغلاق في هوية معينة، بل عليه أن يصيرذاتا منفتحة ومعترفة بباقي الهويات، الثقافية والدينية واللغوية، واعتبارها معطى تاريخيا يتجاوز الأفراد والجماعات. وبصيغة أخرى، لن يتأتى الانتماء للوطن، أي الولاء للدولة - الأمة سوى برد الاعتبار للفعل السياسي. "لأن السياسي le politique يسمح بالحفاظ على إطار الدولة، هذا "الغول البارد"يبقى، في زمن العولمة، أقل سوء لتمكين الهويات من التعايش والتقارب نحو المصلحة العامة.

كلما تعاظمت المطالب الهوياتية، كلما تطلب الأمر تقوية الدولة- الأمة لحماية légitimité مشروعية القيم المشتركة[37]. وفي الآن نفسه، يتعين على الدولة-الأمة تكريس «التدبير الديمقراطي للهويات المغربية"، بل ان تكون حاضنة لكل الاختلافات على قدم المساواة والانصاف.

6 - تعزيز اللغات الوطنية (الأمازيغية، العربية) كنقطة انطلاق للتواصل من أجل إقامة نقاش عمومي يسمح بظهور نخبة محلية قادرة على إدارة القرية/المدينة، وهو تحد كبير في المستقبل على جميع الأبعاد: الثقافية والبيئية والجيوسياسية والاقتصادية والاجتماعية.■

الهوامش

36 - ينظر: بن تمسك مصطفى: "العولمة وصراع الهويات"،مرجع سابق، ص100.

37 - Wolton Dominique: « de la diversité à la cohabitation culturelle » in:Rasse Paul, coordonné par,La diversité culturelle, CNRS éditions, Paris, 2013, pp.182-183.

المراجع و المصادر

■ **بالعربية :**

- بن تمسك مصطفى: " العولمة وصراع الهويات "، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 136_137، ربيع_صيف 2006.
- هانوم كيلي م.: الهوية الاجتماعية، معرفة الذات وقيادة الأخرين، ترجمة العوض خالد ن عبد الرحمان، العبيكان للنشر، الطبعة1، المملكة العربية السعودية.
- بوعزي محمد: محددات الاحتجاج السياسي لدى نساء الحركة الاجتماعية بالمغرب، ضمن المؤلف الجماعي، الحراك النسائي المغاربي، دينامية التنازع والتمكين في سياقات متقلبة، تحرير وتنسيق زين الدين الحبيب الستاتي (الرباط، مطبعة الرسالة، فبراير 2021).
- بشارة عزمي: "تأملات في مسألة الهوية"، مجلة " تبين "، العدد -41 المجلد -11 صيف 2022.
- هونيث أكسيل: الصراع من أجل الاعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، تعريب كتورة جورج، الطبعة الأولى 2015، المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان.

■ **بالأعجمية :**

- RICOEUR, P. (1990), Soi-même comme un autre, éd. Seuil, Paris.
- BOUAZZI, M. (2019), Activisme politique et reconfiguration des espaces publics au Maroc: Approche sociologique du mouvement du 20 février, thèse de Doctorat (inédite) , Faculté des lettres et des sciences humaines Ben M'sik-Université Hassan II-Casablanca.
- Rokeach Milton, The Open and closed mind: investigations into the nature ofbelief systems and personality systems, Basic Books, 1960.
- Hanna Malewska-Peyre, L'identité comme stratégie, in Jacqueline Costa-Lascoux, M-A Hily et G. Vermès (sous la dir. de) « Pluralité des cultures et dynamiques identitaires, Hommage à Carmel Camilleri », , le Harmattan, 2001.
- Tajfel H., Bilig M., Bundy R.P., Flament C., Social categorisation and intergroup behaviour, European Journal of Social Psychology , 1, 149-178 cité et traduit par Geneviève Vinsonneau, Inégalités sociales et procédés identitaires, Armand colin, Paris, 1999.
- C. Taylor, Hegel et la société moderne, éditions: Cerf ; 1998 ; Paris.
- E. Goffman, Stigmate. Les usages sociaux des handicaps, Traduit de l'anglais par Alain Kihm, éditions de Minuit, Paris, 1975.
- Terme Identité in: Dortier J-F: Le dictionnaire des sciences sociales, éditions Sciences Humaines, 2013.
- Schnapper Dominique: « Identité ou Identification nationale ? », entretien avec, in revue « Regards sur l'actualité » N° 358 février 2010, p.p 18-24., La Documentation Française.
- Beurdeley, Laurent. Le Maroc: un royaume en ébullition (entre audaces, conservatisme et zones d'ombre (Paris, éditions NON LIEU, 2041.
- Bajoit, Guy. Socio-analyse des raisons d'agir: Études sur la liberté du sujet et de l'acteur, (Laval- Canada, PUL, 2009.
- Journet, Nicolas. « L'insaisissable individu », à propos de: Martuccelli, Danilo, Grammaires de l'individu, (Paris ,édition Gallimard, 2002) in:Sciences humaines-N°131-octobre 2002.
- INGELHART, R (1993), La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées, Traduit de l'américain par Bernard Frumer et Anne-Rose Maisonneuve, Révision George Sudrie, Collection Politique comparée, ECONOMIA.
- Voirol Olivier, « Luttes pour la reconnaissance », in: Filleule, Olivier et al., Dictionnaire des mouvements sociaux, (Paris, éditions Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2009.
- Hànneth Axel:Reconnaissance,in:CANTO-SPERBER, M. (dir.)(1996), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, éd. PUF, Paris.
- Corning A. F & Meyers D. J. (). "Individual orientation toward engagement in social action". Political Psychology, 23 (4), 2002.
- Kerri Grace Parsons (1999), "Moral and ethical decision making of physicians and attorneys: the influence of faith across their career lifespans", www.https://repositories.tdl.org/.../31295014159205.pdf, consulted on 5/4/2018.

ملف العدد : خطابات الهوية في المجتمع المغربي

- Batson CD., Schoenrade P., & Ventis W.L. (1993). Religion and the individual. New York: Oxford University Press.
- Abdullah A.- L. & al. "The Muslim Religiosity-Personality Measurement Inventory (MRPI)'s Religiosity Measurement Model: Towards Filling the Gaps in Religiosity Research on Muslims". Pertanika.Journal of Social Sciences & Humanities, 13 (2). 2005.
- Phinney, J. S. "The Multigroup Ethnic Identity Measure: A new scale for use with diverse groups". Journal of Adolescent Research, n° 7, 1992.
- Bachman J. G., Kahn R. L., Mednick M. T., Davidson T. N., & Johnston L. D. Youth in transition, (Vol. 1), 1969, Ann Arbor, Michigan: Institute for Social Research.
- Wolton Dominique: « de la diversité à la cohabitation culturelle » in:Rasse Paul, coordonné par,La diversité culturelle, CNRS éditions, Paris, 2013.

من القبيلة إلى المجتمع المدني: جدلية التحول

إبراهيم شليح
باحث في علم السياسة
و القانون العام

ملخص:

تمثل "الظاهرة القبلية" إحدى أهم الظواهر التقليدية التي هجرها البحث الاجتماعي في المرحلة الراهنة، نتيجة هيمنة مواضيع التحديث والديمقراطية والتنمية والبناء الوطني... على اهتمامات العلوم الاجتماعية، وعليه ستحاول هذه المقالة أن تجيب عن الإشكال التالي: هل المجتمع الصحراوي قادر على التحول من الأدوار التقليدية للقبيلة إلى سيادة المجتمع المدني؟. وسنحال الإجابة على هذه الإشكال من خلال الوقوف على خصوصيات "المجتمع الصحراوي" المعروف تاريخياً بتكوينه التقليدي القبلي ومسار تحوله إلى "مجتمع مدني"، ومحاولة الجمع بين التنظير المؤطر الذي يمثل أداة للرؤية والتحليل، وبين التطبيق والبحث الميداني.

إن التحول للدولة الحديثة يحتاج شرطاً مسبقا، يتمثل في تفكيك البنى القبلية؛ وكلما حاولت السياسة السير في هذا التوجه، كلما كانت هناك قُوى شد عكسي تراهن على القبيلة لتصدر المشهد السياسي والمجتمعي. كما أن الدولة التي تعمل بمنطق المؤسسات الحديثة، هي ذاتها تعيد إنتاج القبلية، وتؤسس استمرارها، كما أن التقسيم الانتخابي ونمـط الاقـتراع في الكثير من البلدان العربية ينبني في الغالب على اعتبارات عشائرية وقبلية. فالقبيلة حتى وإن توارت كمؤسسة تنظيمية، من دون أن تغيب كبنية موجهة ومحددة للتصورات والممارسات والقيم.

يبدو أن المجتمع الصحراوي يعيش نمطا تقليديا تغذيه القبيلة بتصورات واتجاهات، تجعل سلوك الأفراد مقيدا، ومن هنا تتضح لنا الهوة بين الفعل المـدني الـحـداثي، والفعل التقليدي الماضوي في حياة الإنسان الصحراوي. ومنه فقد ارتبطت دوافـع تأسيس المجتمع المدني الصحراوي بالخصاص الذي عانت منه المدن الصحراوية في مجالات وميادين مختلفة، سـواء ما يتعلق منها بالعمل الاجتماعي والإنساني والحقوقي والتنموي، وكذا الضوابط الجديدة لتنظيم المجال والمجتمع، ما دفع الفئات الاجتماعية بقناعة شخصية وتحفيز ذاتي إلى خلق وحدة اجتماعية في إطار جمعيات، بغية سد الخصاص التطوعي والانـخـراط أو الاندماج في العمل الجمعوي وتقريب المسافة بينه وبين نخب القرار السياسي.

الكلمات المفتاحية: القبيلة، القبلية، المجتمع المـدني، المجتمع الصحراوي، التحول.

Résumé:

Le «phénomène tribal» représente l'un des phénomènes traditionnels les plus importants qui ont été abandonnés par la recherche sociale en raison des pressions de la modernisation, de la démocratie, du développement et de la construction nationale. Cet article vise à répondre à la problématique suivante: la communauté sahraouie peut-elle passer des rôles tribaux traditionnels à la société civile?

En examinant les particularités de la «société sahraouie» connue par sa formation tribale traditionnelle et sa transformation en «société civile», et une tentative de relier la théorisation encadrée, qui est un outil de vision et d'analyse, avec l'application et la recherche sur le terrain.

Le processus de transformation de l'état moderne nécessite un préalable, qui est le démantèlement des structures tribales; plus la politique tentait d'aller dans ce sens, plus il y avait des forces de contre force qui pariaient sur la tribu pour présider la scène politique et communautaire.

L'État qui déclare être au fondement territorial est le même qui reproduit le tribalisme et en établit la continuité, ce que l'on remarque clairement à travers le découpage électoral et le mode de scrutin, qui sont souvent basés sur des considérations claniques et tribales dans de nombreux pays arabes. La tribu disparaitra en tant qu'institution organisationnelle, sans disparaitre en tant que structure d'orientation et de définition des perceptions, des pratiques et des valeurs.

Il semble que la société sahraouie vit un modèle traditionnel nourri par la tribu avec des perceptions et des tendances qui limitent le comportement des individus par conséquent on constate l'écart entre l'action civile moderne et l'acte traditionnel passé dans le comportement des Sahraouis.

Ainsi, la motivation pour la création de la société civile sahraouie était liée aux carences subies par les villes du désert dans divers domaines, qu'elle soit liée aux activités sociales, humanitaires, des droits de l'homme ou de développement, ainsi qu'aux nouveaux contrôles d'organisation du domaine et de la société , qui a incité des groupes sociaux avec conviction personnelle et auto-motivation à créer une unité sociale dans un cadre associatif, afin de combler les carences volontaires et de s'engager ou de s'intégrer dans le travail associatif et d'attribuer une relation entre celui-ci et les élites de la prise de décision politique.

Mots-clés: tribu, tribalisme, société civile, société sahraouie, transformation.

تقديم

تمثل "الظاهرة القبلية"[1]إحدى أهم الظواهر التقليدية التي هجرها البحث الاجتماعي في المرحلة الراهنة، ولعل ضغوط مواضيع التحديث والديمقراطية والتنمية والبناء الوطني، تمثل بعضا من مـبررات هذا الهجر. لكن أليست بعض مشكلات الحداثة والتنمية نابعة من استمرارية تحكم البنى الاجتماعية التقليدية في المجتمعات المعاصرة، ومنها

الهوامش

1 - راجع عبد الله حمودي، "الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية، خطوة في طريق تأسيس خطاب أنثروبولوجي مستقل"، نقله إلى العربية من أصل فرنسي: المولدي الأحمر، وراجعه ع. حمودي، مجلة عمران 2017، العدد 5/19.

الظاهرة القبلية؟

قد يكون التفسير الممكن لتبرير النقص الحاصل في التناول العلمي لهذه الظاهرة وتجلياتها، يكمن في اللهاث وراء استهلاك ما ينتجه الآخر من نظريات ومناهج وتجارب دون القدرة على تنزيلها واقعياً، فلم يتم تيسير الفجوة بينها كأدوات مساعدة للفهم والتغيير، وبين الواقع الاجتماعي المحلي كموضوع يستدعي البحث والتفسير.

تسعى هذه المقالة قدر المستطاع لأن تكون حلقة من حلقات البحث العلمي حول "المجتمع الصحراوي"[2] المعروف تاريخياً بتكوينه التقليدي القبلي ومسار تحوله إلى "مجتمع مدني"، في محاولة للجمع بين التنظير المؤطر الذي يمثل أداة للرؤية والتحليل، وبين التطبيق والبحث الميداني.

إن عملية بناء الدولة الوطنية الحديثة لم تنجح في تفكيك أو تحطيم دعائم المجتمع القبلي واحتواء تناقضاته وسلبياته، كما أن علاقة هذه الدولة بالمجتمعات المحلية التي تحكمها الظاهرة القبلية وتتحكم فيها، قد تراوحت ما بين الولاء للدولة الأم على أساس التفاعل والتكامل تارة، والتمرد على أساس الصدام والصراع والانفصال تارة أخرى[3].

وعليه ستحاول هذه المقالة أن تجيب على الإشكالية التالية: هل المجتمع الصحراوي قادر على التحول من الأدوار التقليدية للقبيلة إلى مجتمع مدني بتطلعاته وأدواره الحديثة، في ظل منظومة دستورية وقانونية جديدة تؤطر عمله ومجال تدخله محليا ووطنيا؟ أم سيظل يراوح الخطى باحثاً عن مكان له في المشهد السياسي والمجتمعي عموماً؟

مفهوم القبيلة والقبلية

ماذا نعني بالقبيلة كفكرة؟ وماذا يقصد بالقبلية؟ هذا المفهوم عادة ما يتم النظر فيه بالإشارة إلى أفكار أخرى تقف قبالته وأبرزها الدولة، والقانون؛ ما من مجال لإضفاء طابع جوهري على القبيلة والقبلية؛ إذ ليس لهما جوهر محدد (مثل القرابة، والسياسة)، والأحرى أنهما من بين العناصر الأيديولوجية المحددة للسلوك السياسي والاجتماعي.

مثل هذه العناصر النفعية سياسيا واقتصاديا (ما لدى القادة لتقديمه)، نجد كذلك الإلهام الديني (لدى القادة الكاريزميين)، وكلاهما تبعث وتطلق شرارته قوى خارجية مثل الحروب الأجنبية. قد تقوم بعض القبائل على أساس صلات النسب التي تعود إلى أصل مشترك واحد، لكن مجموعات قبلية كثيرة كانت قد تشكلت تاريخيا على أساس سياسي، بالالتفاف حول قائد كاريزمي أو ناجح من أجل الدفاع عن الأرض. وتأتي بعد ذلك أسس أخرى؛ كروابط المصاهرة والزواج، والمزاعم التي "لابد منها" حول وجود أصل مشترك "لابد من وجوده".

ليست القبلية (بمعنى إعطاء الأولوية للولاءات والعمل المشترك مع أبناء القبيلة الأم) بالنمط الوحيد للتنظيم في معظم القبائل، فالجماعات تتشكل أيضا على مستويات محددة، وتبدي ولاءات معينة في حالات النزاع، وغالبا ما تشهد انشقاقات وحزازات. هكذا نجد أن الشعوب القبلية متنوعة للغاية، وهي تعيش في قرى ومضارب بدو وبلدات ومداشر ومدن، وفي جبال وصحاري وأودية خصبة[4].

في مقالته الاستشرافية الصادرة سنة 1935 حول ماهية "القبيلة" في شمال إفريقيا، استحضر جاك بيرك تساؤل إرنست رينان عن "ماهية الوطن"، وبوضعه مصطلح القبيلة بين مزدوجتين، فإن جاك بيرك كان يلح على التمييز بين طرحه والرأي الذي لا يزال سائدا في عصر تلاشي الهيمنة الاستعمارية، الذي يجرد سكان شمال إفريقيا الأصليين من هوياتهم الاجتماعية المعقدة. ونتج عن رأيه هذا صرف الأنظار عن مدى مرونة الهويات القبلية وقابليتها للتأقلم مع الظروف المستجدة؛ إذ بالإمكان العثور على شبكات قبلية في المناطق الحضرية، ومع ذلك فغالبا ما تحرم الهويات القبلية من الوضعية الاعتبارية الرسمية أو القانونية؛ إذ أن أجهزة الدولة تتجاهل أهمية القبيلة ودورها من دون تقدير العواقب الوخيمة لهذا التجاهل، على الرغم من كون الهويات القبلية توفر الروابط الاجتماعية اللازمة لجعل الحياة الاجتماعية أكثر مدنية وانسجاما مع

منطق التاريخ، وهو ما يشكل تحديا لسلطة الدولة أحيانا.

حتى لو كان الطرح الذي قدمه جاك بيرك يستهدف منتصف القرن العشرين، فلا شك في أنه كان سيتجاوز عقد مقارنة بين مفهومي القبيلة والوطن؛ إذ إن مفهوم الهوية القبلية لم يولد من فراغ، فهو مثل الأسس الأخرى للهوية الاجتماعية، كالقرابة والجنسية والهوية الوطنية أو القومية، ينشأ ويتقوى ويتغير بتغير الأحوال الاجتماعية والسياسية للفرد.

إن مفهوم الهوية القبلية مفهوم متعدد المعاني؛ إذ إن له أربعة معان متداخلة على الأقل:

ففي المقام الأول، يستخدم المفهوم من طرف الأفراد لتوضيح جزء من انتمائهم على الأقل. وفي المقام الثاني، نجد توظيف السلطات الحكومية هذا المفهوم لأهداف إدارية في الوقت الذي تناوئ الجهات المناهضة للسلطة مثل هذا التوظيف، وتسعى لاستغلال المفهوم بما يصب في مصلحتها. وفي المقام الثالث، تتشكل الهوية القبلية من مجموعة من تمثلات الانتماء الضمنية منها والإجرائية، والتي يستخدمها الأفراد أنفسهم. وفي المقام الرابع، هناك المفاهيم الأنثروبولوجية التي تنطلق من اعتبار "القبيلة" مرحلة من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية[5].

تناول ابن خلدون[6] مسألة القبيلة، واعتبر النسب وهمياً حيث قال: "النسب أمر وهمي لا حقيقة له. الخبر البعيد فيه وهم وذهبت فائدته وصار الشغل به مجانا، ومن أعمال اللهو المنهي عنه، النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر"، واعتبر ابن خلدون، وظيفة النسب قائمة على صلة الأرحام: "إن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام

الهوامش

2 - يقصد هنا "بالمجتمع الصحراوي" كل القبائل الصحراوية المعروفة تاريخيا بانتمائها للصحراء من "واد نون" إلى "وادي الذهب".

3 - محمد الطوزي، "في القبيلة: واقع متعدد الأبعاد"، ترجمة منير سعيداني، مجلة عمران 2016، العدد 4/15، ص 30.

4 - ريتشارد تابر، "القبيلة: مفارقة تاريخية في القرن الحادي والعشرين؟"، ترجمة خالد بن الصغير، مجلة عمران 2016، العدد 4/15، ص 12.

5 - ديل أيلكمان، "الانتماء القبلي في وقتنا الراهن؛ التداعيات والتحولات"، مجلة عمران 2017، عدد 5/19، ص 58.

6 - راجع عبد الرحمن ابن خلدون، "مقدمة ابن خلدون"، الأجزاء: الأول/الثاني/الثالث، حققه: عبد الله محمد الدرويش، الطبعة الأولى، دار يعرب، دمشق 2004.

حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في الوصلة والالتحام".

وأكـد ابـن خلدون أن "العصبية تكون للحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة يحتاجون إلى وازع وحاكم يزغ بعضهم عن البعض، فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية".

إن اسـتـعـمال القبلية بوصفها مقاربة سياسية، أو على الأصح شكلا من التنظيم المنتج لنوع من الثقافة السياسية المخصوصة، يتواتر في الأعمال الإناسية وأشـغـال العلوم السياسية كلما تعلق الأمر بالعالم العربي مشرقا ومغربا على حد السواء[7]. لقد تعرضت "القبيلة المغربية" في التاريخ المعاصر إلى تغيرات وتحولات جذرية أثرت في حجمها ووظيفتها عبر المراحل المتتالية. وفي ذلك، تعتبر القبيلة محفزة تارة على ظهور الزعامة ومغذية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لثقافة تسلطية تتزاوج فيها البطريركية والقبلية، ومفضية طورا إلى ثقافة مساواتية تتجسد في "آرْكَازْ"، رب العائلة المتمرس في فن المداولة ضمن جماعة الأقران المتساوين بما يبطل كل تمركز للسلطة أو انبثاق للزعامة، وقد رأى كثيرون في ذلك بذور ديمقراطية مبكرة الوجود أو إعادة تجسد المدينة الإغريقية.

لم تكن "الجماعة" قط، ولا شك أنها لن تكون أبدا، تعبيرا عن ثقافة ديمقراطية ما، بل هي على العكس من ذلك تنبئ بسعي أكيد نحو التراتبية. أما المرونة، فتترجم على مر الزمن في صيغة تحول مفرط للمعايير، تتكفل بها ديمومة أنماط التسوية القانونية، وتبتدع المجموعات القانون (الأعراف) ولا تكتفي بتطبيق ما أورثها إياه الأجداد.

من شـأن تقدير القبيلة بوصفها رافعة تنظيمية، أن يمكننا من تجاوز حقيقتها العضوية، وإبرازها على أنها مجرد استراتيجيا خطابية تمكن الناس، الذين يجدون أنفسهم في مواجهة ضغط الدولة- الأمـة، من اختلاق مؤشرات مرجعية من خلال معجم هو على كل حال محل تهديد. وليس في وسع مداورة الدولة لما تجابهه عن طريق القبيلة والجماعة أن تندرج خارج الحيل التي تضعها، لملاحقة شبح كيان جماعاتي ظل يرمز في مخيال الدولة- الأمة إلى المقاومة والتحرر، ومن ناحية أخرى، تخلق تمفصلات التحولات المؤسساتية والتحولات المورفولوجية تشكلات جديدة تضع نمط الانتظام القبلي وما يتولد عنه من زعامة في محط الأزمة[8].

في دراسـتـه للمجتمع الصحراوي اعتبر الباحث في قضايا الصحراء "رحال بوبريك"[9]، القبيلة تعاقدا اجتماعيا؛ لا ترتبط فقط بما هو دموي، بل لابد من شروط أخرى كالبعد الجغرافي (التّرَابْ)، الذي يعد أحد محددات القبيلة لممارسة سلطتها، وأضاف: "أن للنسب والتراب فن الاشتراك في القيم والتمثلات والمبادئ والتقاليد والممارسات الاجتماعية والنظام الرمزي، فلكل قبيلة داخل مجال ثقافي واحد خصوصيات معينة في تقاليد الزواج وقواعده، وطقوس وممارسات وأعراف تميزها عن القبائل الأخرى".

يعود نفس الباحث في إحالته على "لويس مـورغـان" وهـو أبـرز منظري المدرسة التطورية، ويعرض النقاشات النظرية بشأن السياسة والدولة ومجتمع اللادولة، كما تبلور ذلك في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، ويقر على أن ولادة الدولة تتأسس على أنقاض القبيلة: "... والدولة بهذا المعنى تتطلب انقراض التنظيم القبلي، لأنها تقوم على مراقبة مجال ترابي يعيش عليه أفراد منضوون في مجموعات ترابية وليس في مجموعات قبلية". وينتهي الباحث إلى أن بلاد الصحراء من وادنون إلى وادي الذهب، "عرفت تنظيما سياسيا ظلت فيه السلطة في حدود القبيلة"[10].

يتبين مما سلف بيانه إن القبيلة ظاهرة سوسيوتاريخية وسياسية عرفتها مجتمعات ما قبل الدولة، وتعد تنظيما محكماً بأعراف وتقاليد وتوازنات مبنية على العصبية التي ترتكز على المحاباة والمدافعة (العصبوية)، وهـي بذلك تعد مؤسسة سياسية واجتماعية لها مجال لبسط سلطتها وقيمها وأعرافها. وبالتالي فهناك (سلطة القبيلة، ومجتمع القبيلة، الجماعة، أحلاف، قبائل صديقة، قبائل عدوة، دفاع مشترك...)، ما يعني أن القبيلة مؤسسة مستقلة تدبر أمور مجتمعها وتفرض سلطتها الرمزية والفعلية.

وقـد اكـتـسى "مـجـلـس أيـت الأربعين[11]"أو الجماعة في المجتمع القبلي الصحراوي مكانة عالية، باعتباره مؤسسة تقوم بأدوار شبه تشريعية وقضائية تدبر القبيلة وتحل المشاكل بناء على الأعراف، ويتم اختيار الأفراد المكونين لها على أساس الكفاءة والزعامة والشرف. بالتالي أمكن القول بأن القبيلة كيان مستقل عاشته المجتمعات ما قبل الدولة، والمجتمع الصحراوي واحد من تلك المجتمعات القبلية التي استطاعت أن تحافظ على نمطها التقليدي رغم التمدن والتحضر، بمعنى الانتقال من مرحلة الترحال إلى مرحلة الاستقرار، فتم مأسسة القبيلة أحيانا في شكل مؤسسات اجتماعية، واتخذت أنماطا ثقافية كالمواسم الدينية والتجارية.

حتى لو لم تكن الجمعية تمثل استمرارا فعليا لمؤسسة الجماعة التقليدية[12]، وأن الاختلاف بين التنظيمين، هو اختلاف بين نسقين اجتماعيين متمايزين جوهريا؛ نسق تقليدي تقوم فيه العلاقات على رابطة الدم والقرابة ووحـدة الانتماء للمجال، وتتوارى فيه ذاتية الفرد وراء سلطة "النحن"، ونسق حديث تقوم فيه العلاقات على التعاقد بين ذوات مستقلة وتتمتع بحرية الإرادة. فيمكن القول مع ذلك، بأن تقليد الجماعة أتاح تعبئة الساكنة في الأشكال الجديدة للجمعيات الحديثة[13].

لـقـد اسـتـمـرت القبيلة ككيان سوسيوسياسي في تواز مع الدولة بعد الاستقلال؛ إذ تم نزع السلاح من القبائل، ونزع الأراضي في إطار الملكية العامة، مما عجل بإنتهاء الوظيفة العسكرية للقبائل الصحراوية، وتأسيس الدولة المركزية، وأصبح المجال مرتبطا بالتقسيم الإداري الـذي عـوّض التقسيم القبلي. وهكذا فقدت القبيلة سلطتها على مجالها، وحلت القوانين محل الأعراف، والمجالس المنتخبة عوض الجماعة، لكن في المقابل استطاعت القبيلة بالصحراء أن تحافظ على دورها التأطيري لاعتبارات عديدة أهمها:

• المجتمع الصحراوي لم يعرف حركة فكرية نهضوية.

• غياب نظام تربوي متجذر في المجتمع الصحراوي، وهيمنة النشاط الرعوي القائم على الترحال.

• القبيلة بنية فوقية، ولها أدوار مجتمعية (سياسية، اجتماعية، ثقافية واقـتـصـاديـة) مـما كرسها في الوعي الجماعي للأفراد.

• القبيلة أصبحت من الثقافة الموروثة للأجيال، وذات أهمية في الممارسة من أجل التموقع السياسي.

• المجتمع الصحراوي لم يمر من مرحلة الإنتاج الرأسمالي الذي سيتم فيه تفكيك القبيلة، وتعويضها بالبنية الإنتاجية القائمة على العمل المأجور، وبيع قوة العمل وإفراز طبقي، وبالتالي اضمحلال البنية الاجتماعية التقليدية.

• لم يعرف المجتمع الصحراوي ظاهرة التمدن قديما، بل ارتبط شكل استقراره بالترحال (الخيمة) إلى حدود الاستعمارين الفرنسي والاسباني.

لقد تم دمج المجتمع الصحراوي في التمدن بـدون أن يمر من مراحل

الهوامش

7 - محمد نجيب بوطالب، "سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه 41، الطبعة الأولى 2002، ص 103 وما بعدها.

8 - محمد نجيب بوطالب، المرجع السابق.

9 - رحال بوبريك، "زمن القبيلة، السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي"، سلسلة دراسات صحراوية، دار أي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2012.

10 - رحال بوبريك، "زمن القبيلة"، المرجع سابق، ص 184.

11 -تطرق رحال بوبريك إلى ذلك في كتابه "زمن القبيلة، السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي"، حيث اعتبر إن "الجماعة مؤسسة فوق الجميع، وتضم أعيان القبيلة وكل من تجرأ على الخروج من آرائها يعرض نفسه للإقصاء من هذه الجماعة".

12 - للمزيد راجع، فوزي بوخريص،"مدخل إلى سوسيولوجيا الجمعيات"، أفريقيا الشرق-المغرب، 2013، ص 133 وما بعدها.

13 - فوزي بوخريص،"سوسيولوجيا العمل الجمعوي بالمغرب: ملاحظات أولية"، مقال نشر في جريدة الإتحاد الاشتراكي يوم 01/06/2013، منشور بمحرك البحث مغرس، على الرابط التالي:https://www.maghress.com/alittihad/174884

إنتاجية بشكلها الحديث (المرحلة الزراعية، الرأسمالية التجارية، الرأسمالية الصناعية)، وتدجينه في التمدن بدون احترام التدرج الطبيعي لتطور البشريةّ، ما جعل البنية القبلية مستعصية على التفكك، فباتت هي المؤطر للسلوك السياسي/ الثقافي للإنسان الصحراوي، مما يجعلنا نتساءل عن إمكانية الحديث عن مجتمع مدني حداثي في ظل مجتمع وواقع تؤطره القبيلة وتتحكم فيه.

تحول بنى المجتمع القبلي : إرهاص أول لظهور المجتمع المدني

إن عملية التحول للدولة العصرية والحديثة تحتاج شرطاً مسبقا، يتمثل في تفكيك البنى القبلية؛ وكلما حاولت السياسة السير في هذا التوجه، كلما كانت هناك قُوى شد عكسي تراهن على القبيلة لتصدر المشهد السياسي والمجتمعي. فالدولة التي تصرح بكونها مع الأساس الترابي، هي ذاتها التي تعيد إنتاج القبلية، وتؤسس استمراريتها، وهو ما نلحظه جليا من خلال التقسيم الانتخابي ونمط الاقتراع الذي ينبني في الغالب على اعتبارات عشائرية وقبلية في كثير من البلدان العربية. فالقبيلة ستتوارى كمؤسسة تنظيمية، من دون أن تغيب كبنية موجهة ومحددة للتصورات والممارسات والقيم[14].

لئن كان الانخراط في المجتمع المدني وديناميته يدل من مستوى السطح لا العمق، على انخراط مسبق في خيار الحداثة وما بعدها، فإن ما يحكم ويؤطر أدوات الفعل المدني يؤكد عكسيا بأن هناك ارتكان دائم لخلفية تقليدية، قد تقطع أحيانا حتى مع أبسط مظاهر الحداثة، بحيث يصير تكوين جمعية ما محكوماً بسؤال القرابة والعشائرية، وعليه نجد فعاليات جمعوية تربط بين صانعي القرار فيها رابطة القرابة والمصاهرة أكثر من أي روابط أخرى، يفترض فيها أن تكون مفتوحة على الهاجس التنموي المواطناتي، بل إن مسارات الاشتغال ذاتها غائصة في البدء والختام في سياقات، تقليدية تجعل الجزم بتشكل المجتمع المدني هنا والآن مغامرة فكرية حقا[15].

إن التفريخ المتواصل للجمعيات والمنظمات الغير الحكومية، وظهور المبادرات التي تسبغ على نفسها صفة المدنية، وتجهر في كل حين بأهدافها الحقوقية والمواطناتية والتنموية؛ إن كل ذلك لا يخلو في امتداداته من ملامح القبيلة والعشيرة والتقليدانية، بل إن مسألة الانقسامات التي تداهم الحقل الجمعوي بين الفينة والأخرى لا تكون على أساس تباين الرؤى والأهداف والخطوط الإيديولوجية، بقدر ما تكون مشروطة بالصراع حول الزعامات والرساميل التي يحوزها هذا الحقل، وفي ذلك استلهام واضح لأسلوب اشتغال النسق القبلي[16]. من كل ذلك يتضح أن وضع القبيلة هو وضع مضطرب؛ أو على الأقل غير واضح ضمن المجتمع الحديث، ولكن ثمة من يذهب إلى أن القبيلة يمكن أن تكون مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني. فهل يصح ذلك؟

يرى محمد عابد الجابري[17] أنه لو صح الاختلاف حول مفهوم المجتمع المدني، فإن الشيء الذي لا يمكن الخلاف حوله أن المفهوم يشير إلى مجتمع المدن، من خلال المؤسسات التي ينشئها الناس بينهم لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فهي مؤسسات إرادية أو شبه إرادية يقيمها الناس وينخرطون فيها على النقيض تماما من مؤسسات المجتمع البدوي القروي التقليدي، التي هي مؤسسات طبيعية يولد الفرد منتميا إليها مندمجا فيها، ولا يستطيع الانسحاب منها مثل الطائفة والقبيلة، ولذا فإن القبيلة لا يمكن أن تكون مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني.

في حين يرى عزمي بشارة[18] أن الجابري أخطأ في ترجمة (civil socity) إلى مجتمع مدني لأن الجذر اللاتيني(civis) مشتق من لفظ مواطن، لذا من المفترض أن تكون الترجمة (مجتمع المواطنة)، وأيّاً ما كان الأمر فإن تحليل الجابري كان منطلقا من التمييز الذي أقامه فردناند توني بين المجتمع والجماعة كما يقول فوزي بوخريص[19]. وعلى أية حال فالمفهوم، مفهوم غربي ارتبط بتطورات مفهوم الدولة في والإيديولوجيات التي قامت عليها الغرب، وقد اكتسب المجتمع المدني معناه التأسيسي من خلال تقابله مع مفهوم الدولة منذ فترة مبكرة في بداية القرن التاسع عشر في أوروبا، ويمثل المجتمع المدني لدى هيجل في مبادئ فلسفة الحق اللحظة الثانية ضمن اللحظات الثلاث المشكلة للحياة الأخلاقية، وهي لحظة وسيطة بين لحظتي الأسرة والدولة[20].

لقد أشرك عبد الإله بلقزيز[21] القبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب تحت مسمى بنى المجتمع الأهلي، وجعل الاتحادات والنقابات تحت مسمى المجتمع المدني، وأكد بلقزيز أنه يمكن للقبيلة أن تؤدي بكفاءة وظيفة امتصاص مشاكل الفرد المنتسب إليها وتؤمن له الحماية الضرورية من غالة السلطة، ولكن القبيلة ذات بنية سلطوية يستأثر فيها فرد بسلطة ما وتضامنها هو تضامن عصبوي قائم على علاقة النسب الدموي أو الولاء الرمزي للفرد أو للجماعة الروحية في الطائفة، فضلا على أنه تضامن ينطوي على تضاد مادي صارخ في شروط المعاش وتدبير الثروة والسلطة؛ لذا فالمجتمع الأهلي بما فيه القبيلة يتجه تضامنه الموروث إلى إعادة إنتاج العلاقة السلطوية في حين يتجه التضامن المدني الحديث إلى إرساء نفسه على العلاقة الديمقراطية، وهنا لا يمكن بحسب بلقزيز أن تكون القبيلة ضمن مؤسسات المجتمع المدني، بل يمكن أن تكون عائقاً عند البعض أمام تشكل مؤسسات المجتمع المدني.

الهوامش

14 - عبد الرحيم العطري، "من القبيلة إلى الدولة: الانتقال العسير"، مقال ببوابة علم الاجتماع الإلكترونية، منشور بتاريخ 02/02/2019، واطلع عليه تاريخ نشره، على الرابط:https://www.b-sociology.com/2019/02/blog-pQ

15 - عبد الرحيم العطري، المرجع السابق.

16 - عبد الرحيم العطري، نفس المرجع.

17 - للمزيد راجع، محمد عابد الجابري، "إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي"، مجلة المستقبل العربي 1993، العدد 167.

18 - للمزيد راجع، عزمي بشارة، "المجتمع المدني: دراسة نقدية"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة السابعة، بيروت، يونيو 2013.

19 - فوزي بوخريص، مرجع سابق.

20 - عزمي بشارة، "المجتمع المدني: دراسة نقدية"، الصفحات من:ص12-32.

21 - راجع عبد الإله بلقزيز، "في الديمقراطية والمجتمع المدني. مراثي الواقع، مدائح الأسطورة"، مطبعة افريقيا الشرق، المغرب 2001.

تستبعد الغالبية العظمى من الكتابات أن تكون القبيلة والعشيرة ضمن نطاق المجتمع المدني، باعتبار هذا الأخير يعني من بين ما يعنيه مجموع التنظيمات التطوعية الحرة، التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها، ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام، والتراضي، والتسامح، والإدارة السلمية للتنوع والخلاف. إن المجتمع المدني بهذه السمات، يوجد من وجهة نظر هذه الكتابات على طرف النقيض من مؤسسة القبيلة.

ينطلق على عكس من ذلك، أنصار الرأي الذي يرى أن القبيلة أو العشيرة يمكن أن تندرج ضمن مكونات المجتمع المدني، من الجوانب الأخلاقية والسلوكية للمفهوم، فالعبرة من وجهة نظرهم ليست بوجود منظمات أو مؤسسات أو هيئات متعددة من ناحية الكم، إذا كانت لا تعبر عن جوهر المجتمع المدني من الناحية الكيفية، أي من ناحية تصرفات الأفراد ومدى تعاملهم والتزامهم بقيم ومبادئ الحوار، والتسامح السلمي، وقبول التعدد والاختلاف، ونبذ التعصب والعنف؛ هذه الشروط والصفات الأخلاقية هي بوابة الدخول للمجتمع المدني.

يرى الباحث عبد الله حمودي أن إغفال مثل هذه التجارب "المدنية" التاريخية، التي كانت قائمة وموجودة داخل المجتمع المغربي، من طرف دعاة الحداثة، بمن فيهم الكثيرين من الذين يناضلون اليوم من أجل بناء صرح المجتمع المدني وإقرار دولة الحق والقانون وإرساء دعائم الديمقراطية، هو بمثابة تشجيع لأنماط التشخيص المبتور لمجتمعنا، والذي تقترفه كتابات الكثير من الباحثين الاجتماعيين والمستشرقين، والتي تصل حد التسليم بانعدام الأسس الثقافية للديمقراطية تماما في تركيبة مجتمعنا، وباقي المجتمعات المغاربية والعربية. صحيح أن تنظيمات المجتمع المدني تعبر عن مرحلة أكثر تقدمًا ورقي من التنظيمات الاجتماعية التقليدية، ومنها القبيلة، التي تقوم على الروابط الأولية والطبيعة الموروثة، إلا أن هذه التنظيمات قد تصير هي كذلك جزءًا لا يتجزأ من المجتمع المدني، في حالة اقتناعها بجدوى الالتزام بالمبادئ الأخلاقية والسلوكية السالفة الذكر، وذلك بصرف النظر عن الاختلافات الموجودة بينها على مستوى الشكل.

إن إبعاد القبيلة هو من باب الاعتداء على الأطر والروابط التضامنية الموروثة وتفكيكها، ومن ثمة إضعاف المجتمع أمام الدولة دون أن يقود ذلك إلى تكوين مؤسسات مدنية حديثة حقاً سوى تلك التي تصنعها الدولة، فتكون على هيئة هذه الدولة أو التي ترضى عنها تلك النخبة فتكون جزءا من دولتها[22].

وبذلك فإن مؤسسات المجتمع الأهلي إنما هي بنى مقاومة متقدمة وضرورية لحماية المجتمع من بطش وتغول السلطة أو لإدارة شؤونه حين تصاب الدولة بأزمة وتتراجع وظائفها الاجتماعية والعمومية.

يصر كثيرون على وضع التشكيلات التقليدية أو بعض تعبيراتها كالقبيلة ضمن منظمات المجتمع المدني لأنها توفر بعض أشكال الحماية للفرد من بطش السلطة ومن تقلبات السوق الرأسمالي وقسوته. في هذا السياق؛ وللمزيد من الإضفاء القيمي على البِنى التقليدية، لتصبح جزءًا مهمًا من مؤسسات المجتمع المدني، يمكننا طرح سؤال: هل بناء المجتمع المدني يستدعي بالضرورة تفكيكًا للبنى الاجتماعية التقليدية (القبيلة)؟

الجواب الذي يمكن أن نستشفه من خلال سياقات مختلفة، أن هذا التفكيك في حد ذاته يعد أمرًا غير ممكن عملياً، كما لا يمكن توقعه[23]. فالمطلوب واقعيًا هو التقليل من تأثير هذه التكوينات، وذلك عبر احتوائها والقيام بعملية تحويل ولاءاتها الخاصة إلى الولاء العام (الوطن/ الدولة)، أي تنشئة الفرد المواطن على القيم الديمقراطية ليتحول بالضرورة من مواطن بالقوة إلى مواطن بالفعل. إنه العنصر الفاعل عبر مؤسسات منوط بها تأطير الفرد المواطن وتدريبه على معطيات للبنية التقليدية في مرحلة أولى، على أن يكون التشكل مرتبطًا بالصيغ والأنساق المتواجدة والمؤثرة في الاختلاف الكائن، أي السماح لها بالتعبير الحر والطوعي عن خصوصياتها الثقافية، والتمكن بالتالي من السلطة بأوجهها المختلفة، مما سيساعدها على الانفتاح الإيجابي على الدولة، وبالتالي على المجتمع المدني في مرحلة ثانية.

لتفادي كل ذلك، ينبغي تعميق الوعي الاجتماعي لدى الأفراد وضمان انخراطهم في تثبيت المواطنة الحقة، باعتبار ذلك يشكل دعامة وطيدة للتيارات الحديثة وتوسيع قاعدتها من أجل المشاركة والتضامن. إن الفرد في إطار النظام الاجتماعي الصحراوي مثلاً، لا وجود له بالنظر إلى اعتباره الشخصي، وإنما بصفته منتسبًا لقبيلة أو جماعة موسعة إلى حد ما، حيث إن أواصر التضامن فيما بين الأفراد في إطار هذه الجماعة تبقى هي صاحبة الكلمة الفصل التي تعلو في غالب الأحيان على أي شكل مغاير من الروابط. وتبرر هذه الروابط من خلال إحالتها على نظام للقرابة واقعي أو وهمي، ثم تبقى تترسخ لتجسد واحدة من جملة المكونات للعلاقات الاجتماعية؛ أي أن هذه الروابط تؤدي دورًا مهمًا داخل النظام السياسي الوطني، حيث إن القرابات والمصاهرات فيما بين مختلف الجماعات، والعشائر، والأصول الحضرية المشتركة، دون نسيان الروابط العائلية، كلها تنشئ الترابطات فيها بين الأفراد، كما يرى ريمي لوفو[24].

صفوة القول، تبرز "القبيلة في إطار العمل التفكيكي المرتبط بها باعتبارها بنية تقليدية، كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي يسعى إلى توطيد أواصر الجماعة، عبر تأمين الحاجيات الأساسية للأفراد المكونين لها، وحمايتها بالتالي من الانحرافات الداخلية والتهديدات الخارجية.

يصعب الحديث عن الحداثة والدولة المدنية في ظل مجتمع قبلي لم تستطع الدولة بأحزابها وجمعياتها الانتقال به إلى الضفة الأخرى (الدولة المدنية) حيث تسود العقلانية والحرية والديمقراطية، والمساواة والعدالة والانعتاق الذاتي...، بل كرست تلك المؤسسات التأطيرية الفعل القبلي، وبالتالي تم إفراغ تلك المؤسسات من محتواها، وقد يفسر ذلك في إطار التنافس السياسي لاستقطاب الناخبين، وبالتالي يتم الاعتماد على الأعيان والشيوخ مما كرس الفعل التقليدي في الممارسة السياسية وحافظ على القبيلة كرمزية تعلب دورا هاماً في التأطير والحشد.

فإذا أخذنا المغرب كنموذج للمجتمع الانقسامي[25]، نجد أن البنية الاجتماعية ما قبل الرأسمالية للقبيلة، كانت تتكون من وحدات بشرية متداخلة، ومتجانسة ومتماسكة، يتم الانتقال فيها من الخلية الاجتماعية القاعدية، وهي الأسرة، إلى المجتمع القبلي الموسع، مرورًا بالدوار، ثم الفخذة. وتسهر كل وحدة سوسيومجالية (الدوار، الفخذة، القبيلة) على تنظيم إطارها التراتبي، واستغلال وسائل إنتاجها، وتدبير مؤسساتها الداخلية، وتسيير شؤونها الخارجية بواسطة "الجماعة" المنتخبة على مستوى الدوار والفخذة ثم القبيلة. أما المخزن (النظام السياسي السائد) فلا يتدخل إلا في حالة امتناع القبيلة عن أداء الضريبة أو وجود خطر واضح.

ختاما؛ تلجأ القبيلة إلى المؤسسات الاجتماعية والميكانزمات التقليدية الأخرى بطريقة لا شعورية من أجل صياغة علاقة التعاون والالتحام والاتصال بين أفرادها، والاستمرار كمؤسسة تأطيرية متحكمة في الفعل السياسي والثقافي والقيمي، مستغلة فشل المجتمع المدني وعجزه في التأطير. وتبعا لذلك، فإن المجتمع الصحراوي يعيش نمطا تقليديا تغذيه القبيلة بتصورات واتجاهات تجعل سلوك الأفراد مقيدة، ومن هنا تتضح لنا الهوة بين الفعل المدني الحداثي والفعل التقليدي الماضوي في سلوك الإنسان الصحراوي.

الهوامش

22 - للمزيد راجع، رحمة بورقية، "الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب"، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1991.

23 - للمزيد راجع، المختار الهراس، "القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب"، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، الطبعة الأولى، الرباط 1988.

24 - للمزيد راجع، ريمي لوفو، "الفلاح المغربي المدافع عن العرش"، ترجمة: محمد بن الشيخ، مراجعة: عبد اللطيف حسني، عن مطبوعات المؤسسة الوطنية للعلوم والسياسة بفرنسا، الطبعة الثانية 1985، منشورات وجهة نظر، سلسلة أطروحات وبحوث جامعية (2)، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط 2011.

25 -Abdellah Hammoudi, «Phénoménologie et ethnographie: À propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu»,L'Homme, n° 184 (2007), pp. 77-78.

البعد القبلي داخل النسيج الجمعوي بالصحراء بين الحضور والغياب

فرضت الجمعيات والمنظمات غير الحكومية نفسها خلال السنوات الأخيرة بوصفها جهات فاعلة تامة الشروط في الساحة الوطنية والمحلية، وأكد القطاع الجمعوي ذاته، بما جلبه معه من المعرفة العملية القادرة على الاستجابة لطلب اجتماعي ظل موضع إهمال الدولة إلى أمد بعيد، وعمل على إيجاد حلقات وصل مع فعل الإرادة تجاه الساكنة الهشة أو المهمشة.

يحوز دور الجمعيات المركزي هذا اعتراف الدولة التي وضعت على ذمته آليات دعم جديدة، وقد تسارع وقع الحركية الجمعوية خلال السنوات الأخيرة، حيث نشهد على نحو أشد كثافة ميلاد منظمات غير حكومية مختصة، تنتظم على قاعدة أهداف خصوصية تستهدف بأثرها ساكنة بعينها. لقد أوجد حضور الجمعيات على الأرض بنية جديدة مواتية لفرصة انبثاق قيادة جديدة على قاعدة نسق قيم، مفرداته الالتزام والاستقلالية تجاه الدولة ونجاعة الأفعال[26].

وبات المجتمع المدني اليوم، أكثر من أي وقت مضى، فاعلا أساسيا في صلب اهتمامات السلطة وبديل لابد منه للحزبوية والشعبوية[27]، باعتباره أحد المواكبين لدينامية المجالات المحلية وتطوراتها، وكذا تفاعلاتها الاجتماعية، والبيئية والثقافية. وفي هذا الصدد، فقد برز المجتمع المدني في الصحراء خاصة بعد انطلاق المبادرة الوطنية للتنمية البشرية يوم 18 ماي 2005، وأضحى يلعب دورا مركزيا في مجالات متعددة مرتبطة أساسا بالتنمية الترابية وحقوق الإنسان. وازداد هذا الدور بعد التنصيص الدستوري على أدواره الجديدة المحلية منها، والجهوية والوطنية من خلال دستور 2011.

إن أهمية الصحراء جعلتها مجالا خصبا للاستعمارين الفرنسي والإسباني، الذي كان له العديد من النتائج السلبية على المنطقة. فقد عملت السلطات الاستعمارية على محاصرة القبيلة ومراقبتها، وفككت مؤسسة الجماعة وأتت الأربعين وعوضتهما بالفخذة التي يرأسها شيخ يكون وساطة بينها وبين الإدارة الاستعمارية[28]، تعويض الجماعة الشرعية بنظام أعيان محليين سَيُحدِث شرخا هيكليا في المجتمع الصحراوي القبلي، وسيؤثر في بناء هوية المجتمع المدني، سواء من حيث رفضه أو التموقع حوله أو حتى تبنيه.

من جهة أخرى وبحكم التركيبة المجالية المجتمعية - القبلية للصحراء، التي تتكون من جهة كليميم واد نون، والعيون الساقية الحمراء، والداخلة وادي الذهب. فلها من الخصوصيات السياسية والقبلية التي تجمعها في هذا المجال، وتطرح تفاعلات قد تندمج تارة في السياسة العمومية، وتنفصل عنها تارة أخرى اعتبارا لأهداف الدولة وتوجهاتها في هاته المنطقة.

لقد ارتبطت دوافع تأسيس المجتمع المدني الصحراوي بالخصاص الذي عانت منه المدن الصحراوية في مجالات وميادين مختلفة، سواء ما يتعلق منها بالعمل الاجتماعي والإنساني والحقوقي والتنموي، وكذا الضوابط الجديدة لتنظيم المجال والمجتمع، ما دفع الفئات الاجتماعية بقناعة شخصية وتحفيز ذاتي إلى خلق وحدة اجتماعية في إطار جمعيات، بغية سد الخصاص التطوعي والانخراط أو الاندماج في العمل الجمعوي وتقريب المسافة بينه وبين نخب القرار السياسي.

إذا كان هذا التوجه الجديد للفاعل المدني يقدم نفسه كقطيعة مع المقاربة الأحادية للدولة في تدبير شؤون الصحراء، وكذا في مواجهة الطبيعة القبلية التقليدية للمجتمع الصحراوي، التي جعلته يعاني صعوبات كثيرة لعقود من الزمن، فإنه من المشروع لنا أن نتساءل عن واقع ودينامية هذا الفاعل في المجال الصحراوي؟ ومدى قدرته على تعويض البنى التقليدية لهذا المجتمع المركب، الذي عاش ويعيش تحولات جمة على عدة مستويات أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية وثقافية؟

اعتبارا بكون المجتمع المدني هو مجموعة الأفراد والمؤسسات غير الرسمية بصفتها عناصر فاعلة في معظم المجالات؛ تربوية واجتماعية واقتصادية وثقافية وخيرية وغيرها من المؤسسات التطوعية التي لا تهدف للربح وترتقي بالعمل الجمعوي، وهي بهذا تتحمل مسؤولية كبيرة في إدارة شؤون المجتمع المحلي. فإنه يستثنى من مفهوم المجتمع المدني المؤسسات الاجتماعية الأولية كالأسرة والقبيلة والعشيرة، كما تستثنى منه المؤسسات السياسية الحكومية والمنتخبة، ويبقى نطاقها يمتد لكل المؤسسات والمنظمات غير الحكومية التي يقوم نشاطها على العمل التطوعي.

تميز المجتمع المدني الصحراوي بمرحلتين متباينتين من حيث التموقع بالمجالات الصحراوية وشبه الصحراوية، وهما مرحلة ما قبل الاستقلال إلى حدود 2005، ثم مرحلة ما بعد إطلاق المبادرة الوطنية للتنمية البشرية إلى اليوم. للمرحلة الأولى خصوصيات على الثانية، فالأولى شهدت ضعف بروز الفاعل المدني إن لم نقل شبه غياب للفعاليات الجمعوية المهتمة بالشأن الحضري، واقتصار النشاط الجمعوي على مبادرات محتشمة في المجالين الحقوقي والسياسي بشكل خاص. لقد بلغ عدد الجمعيات المحلية بمدن الصحراء ما بين 1913-2007 ما يقارب 2603 مؤسسة غير ربحية من أصل 44771 في مجموع التراب الوطني[29]، تتوزع بين جمعيات ثقافية، رياضية، بيئية، دينية، اجتماعية، حقوقية وسياسية، وتنقسم حسب ذات المصدر على الشكل الآتي:

- جهة كليميم السمارة : 1825 مؤسسة غير ربحية، بنسبة 0,7 بالمئة من المجموع الوطني.
- جهة العيون بوجدور:473 مؤسسة غير ربحية، بنسبة 1,1 بالمئة.
- جهة وادي الذهب: 305 مؤسسة غير ربحية، بنسبة 0,7 بالمئة.

وتتوزع تواريخ إحداث هذه الجمعيات في الجهات الجنوبية الثلاث على الشكل التالي:

	1913-1976	1977-1986	1987-1996	1997-2004	2005-2007	المجموع
%L	0 ,3	3,9	8,6	43,2	44	100
%C	0,6	5,4	4,5	6	6,4	5,8

المصدر: المندوبية السامية للتخطيط

الهوامش

26 - محمد الطوزي، "في القبيلة: واقع متعدد الأبعاد"، مرجع سابق، ص 39.

27 - محمد بنعتو وعبد اللطيف مليح، "المجتمع المدني بالمجلات شبه الصحراوية المغربية، الواقع والدينامية والطموح الترابي أمام التحديات الجيوسياسية والجيواستراتيجية بواد نون وباني"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة ابن زهر، المطبعة والوراقة الوطنية بمراكش، أكادير 2018، ص 8.

28 - رحال بوبريك، "زمن القبيلة.."،الصفحات من: 347-247.

29- Haut-commissariat au plan, « Enquête Nationale auprès des Institutions Sans But Lucratif (ISBL)», Exercice 2007, Rapport de synthèse, Décembre 2011.

ضعف الأداء الجمعوي طوال هذه الفترة، كان نتيجة أسباب سياسية واجتماعية، مردها الإكراه الجيوسياسي الذي عاشه هذا المجال، إن على مستوى إنتاج المجال الحضري، أو على مستوى النخب المحلية التقليدية أو الصاعدة. اعتمدت السلطة فيه على تنميط المجال والمجتمع في الكثير من الأحيان على تفكيك التراب وإعادة تشكيله من جديد وفق منطلقاتها السياسية، من أجل صياغته بشكل يضمن التحكم فيه، مما خلق مجالا منشطرا لم يستطع أن يؤسس شخصية مدنية سواء من خلال النخب أو تموقع الفاعل المدني ومبادراته التي جسدها في ظل البعد السياسي أحيانا.

إن استمرار الانتساب القبلي لدى الفاعلين وقوة حضور القرابة الدموية، فضلا عن ضعف أطر المجتمع المدني التي تترك فراغا لتبلور أسس الانتماء التقليدي، وتفكك فعاليات المجتمع المدني الصحراوي؛ بحيث من النادر ما كانت الجمعيات تتوفر على مقر أو حتى على وثائق إشهادية، وهي في حاجة ماسة للدعم والمنح، ولا تتوفر على قواعد بشرية مهمة اللهم التوجه نحو العائلة والأصدقاء والقبيلة، فكيف لها أن تتهيكل حول قضايا التحديث والتنمية المحلية في خضم مناخ جيوسياسي غير مساعد. وبالتالي لم تكن مسألة المجتمع المدني بالمجال الصحراوي عموما في تلك الفترة سهلة وواقعية، خاصة وأن الرؤيا الإستراتيجية لم تكن واضحة آنذاك، وظل هذا الفاعل مراقبا من قبل الدولة التي تتبع رهاناته المحلية وطبيعة رغباته في امتلاك المجال واستعماله القبلي، وهو ما أعاق بناء قوة اقتراحية للعمل الجمعوي في هذه المرحلة.

المرحلة الجديدة التي يعيشها المجتمع المدني الصحراوي اليوم انطلقت بوادرها سنة 2005، وقد وجد المجتمع المدني شرعيته في هذه المرحلة انطلاقا من المتغيرات التي عرفها المغرب من خلال تغير مقاربة الدولة للسِّلم الترابي من موقع تنموي بمقاربة أفقية[30]. وانخرط فيه كمجتمع فاعل أبرز حضوره السياسي القوي ودفعته الاجتماعية التي جعلت منه -حالما تخلص من الاختراق السياسي والنفعية الفردانية- فاعلا يمكن أن يلعب أدوارا ضاغطة في الرهانات التي تحف مجاله وتوجهه المستقبلي.

اليوم يبلغ عدد الجمعيات بهذه المدن ما يفوق 11000 جمعية ومنظمة غير ربحية، وهو رقم كمي كبير يمكن استثماره نوعيا لكي تلعب هذه الجمعيات أدوارها التأطيرية والتنموية والترافعية لإنتاج نخب قادرة على تدبير المدن الصحراوية آنيا ومستقبلا. المرحلة الجديدة هاته هي أكثر ملاءمة للعمل الجمعوي، فقط وجب التخلص من مخلفات الحكامة العمودية والإستراتيجية القبلية الريعية وولاءات الأشخاص للنخب المحلية، فمن خلال تتبع الانتماءات القبلية لرؤساء بعض الجمعيات وانتماءاتهم القبلية وميولاتهم السياسية والحزبية وكذا مقراتها، فإنها تتماشى مع التوزيع القبلي بالمدن، مما يؤكد أن الاعتبار القبلي لا زال يفرض نفسه في الفعل الجمعوي وعلى متطوعيه وفاعليه.

تظهر أهمية البعدين القبلي والسياسي في النسيج الجمعوي بالمدن الصحراوية، في توزيع الجمعيات المنتمية سياسيا على مستوى المجال، وهو توزيع يُتحكَم فيه أكثر في الفترة الانتخابية وارتباطا بالتمويل، بالإضافة إلى ولاء جمعيات لأحزاب سياسية على حساب أخرى. مما يجعل المجتمع المدني ينصهر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في لعبة النخب المحلية التي تبلورها السلطة، وتنصهر حينا في اللعبة الديمقراطية والتوازنات الأمنية. فخلف القبيلة، وعلى الدوام تكون الدولة[31]، مكسبة إياها وجودها العيني عن طريق إحالة شؤونها إلى سلطة وزارة الداخلية، التي تعتمد في ذلك على مجلس وصاية تجمع أعضاءه في الحالات التي يوجب القانون فيها التدخل.

إن الدولة الخائضة في التنمية، وقد تغذت بالإيديولوجيات الجديدة التي تشجع على المشاركة في الثقافة القبلية، وجدت فرصة كي تتملك من خلالها التدابير وتتكفل بالأشكال الجديدة لمشاركة الجماعات القاعدية التقليدية، تارة خارج دوائر الدولة، وطورا داخلها. ثمة أطروحة سياسية تعتبر أن الدولة في العالم النامي، بقدر مقاومتها لهذه الهياكل التقليدية في جيلها الأول؛ أي مع بداية الاستقلال، تتعامل معها تعاملا جزئيا أو كليا في جيلها الثاني[32]، لينتهي هذا الأفق في غالب الحالات إلى التقليل من التغيرات الحاصلة في بنية المجموعات القبلية وفي مدى انجراف روح الجسم الواحد الذي تولدت عنه.

إن تراجع الفعل الحزبي في المدن الصحراوية واقتصاره على اللحظة الانتخابية، على حساب العمل الجمعوي الذي أصبح يتمتع بمصداقية مهمة واستمرارية حضوره في خدمة الشؤون المحلية، جعلته يسمو تدريجيا عن إطار القبلية السياسوية التي تقوض العمل السياسي وتسنج العمل الحقوقي وإن بوتيرة خافتة، وهو ما لم يساعد على انبثاق مجتمع مدني فاعل اقتصاديا، واجتماعيا وبيئيا، بالنظر لما يتخلل الفاعل النخبوي من استراتيجيات نفعية تلازمه دائما في التحالفات التي تكتنف التدبير الحضري.

على سبيل الختم

إن ضعف التكوين الذي يميز بعض أعضاء ومتطوعي الجمعيات خصوصا فيما يتعلق بالتسيير الإداري والمالي، وبلورة هندسة للمشاريع ذات الوقع الاجتماعي على الساكنة، والنقص الحاد للمداخيل القارة للجمعيات، فضلا عن غياب التشبيك بين الجمعيات الفاعلة في المدن الصحراوية، يؤزم من وضعها المحلي ويؤدي إلى تراجعها في خلق أنشطة جديدة وبناء مشاريع تنموية. ناهيك على أن النخب المحلية والفاعلين المؤسساتيين لا يساعدون على تقوية الشراكة مع الجمعيات المحلية، وذلك نتيجة رهانات انتخابية ما انفك الإطار المحلي لم يتخلص من أبعادها القبلية والسياسية وتحالفاتها المصلحية، في هذه المرحلة التي تتميز بدستور ينص على الديمقراطية المواطنة والتشاركية، ونصوص قانونية ومقاربات جديدة تؤطر عمل الفاعل المدني.

فالأزمة الحالية هي بدون شك أزمة تواصل في مرحلة انتقالية مهمة، أزمة التواصل هاته تأخذ أبعادا ثقافية واجتماعية وسياسية، حين تختزل النخب المحلية دور الجمعيات في قنص التمويل من أجل الاغتناء الشخصي مقابل أعمال متواضعة لا تسمن ولا تغني من جوع. وبهذا فإن جمعيات المجتمع المدني مدعوة إلى تدعيم هياكلها والارتباط بكل شرائح المجتمع، وإلى وضع برامج عمل ملموسة وطموحة، فالقدرة الاقتراحية وتجنيد المنخرطين بشكل نوعي، والالتفاف حول الطلب الاجتماعي عبر مشاريع محكمة تدافع عن نفسها بنفسها، هو ما يستقطب التمويل ويربط الشراكات التنموية، وليس الولاءات السياسية والقبلية والمصلحية.

لذلك؛ يقتصر دور "المجتمع المدني الصحراوي" إن صح هذا المسمى، على الفعل التنموي ومواكبة انتظارات وتمثلات الساكنة المحلية في المجالات الاجتماعية والإنسانية، لم يرق بعد إلى مستوى دور فعل التعبئة، والترافع والدافع مجتمعيا وسياسيا كقوة اقتراحية، وهي أمور تتحقق بامتلاك تصور وبرنامج عمل واضح يهتم بشأن مستقبل المدن الصحراوية التنموي بعيدا عن كل الحسابات الضيقة. صحيح بأن الطريق شاق وطويل، ومعادلة صنع القرار لن تتأتى بالسهولة، بل تُنال بالدفاع والكفاءة ونكران الذات، فمسألة التوافق والتشارك والمشاركة ما زالت معلقة بين النسيج الجمعوي والنخب السياسية، التي تجدد نفسها في تكرار تجربة فاشلة ما دامت ثقافة الريع السياسي والاقتصادي موجودة في مجتمعنا، وهو ما يقتضي تدخل ووساطة النظام السياسي لتجديد وإعادة الثقة في هياكل الدولة ومصالحها الخارجية وإطارها القانوني، في إطار الدولة الديمقراطية الساعية إلى نظام جهوية متقدمة. ■

الهوامش

30-Ben Attou M, 2014 : « La nouvelle stratégie de l'Etat dans l'espace présaharien, Guelmim à l'heure de la régionalisation élargie », Revue Association Forum du Nord Maroc, n° 15-16, pp 38-69.

31- للمزيد راجع، محمد شرقي، "التحولات الاجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي إلى الفردانية"، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1992.

32 - محمد الطوزي، مرجع سابق.

لائحة المراجع:

- ديل أيلكمان، "الانتماء القبلي في وقتنا الراهن، التداعيات والتحولات"، مجلة عمران، عدد 5/19، 2017.
- رحال بوبريك، "زمن القبيلة، السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي"، سلسلة دراسات صحراوية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2012.
- رحمة بورقية، "الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب"، دار الطليعة، بيروت 1991.
- ريتشارد تابر، "القبيلة: مفارقة تاريخية في القرن الحادي والعشرين؟"، ترجمة خالد بن الصغير، مجلة عمران، العدد 4/15، 2016.
- ريمي لوفو، "الفلاح المغربي المدافع عن العرش"، ترجمة: محمد بن الشيخ، مراجعة: عبد اللطيف حسني، عن مطبوعات المؤسسة الوطنية للعلوم والسياسة بفرنسا، الطبعة الثانية 1985، منشورات وجهة نظر، سلسلة أطروحات وبحوث جامعية (2)، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط 2011.
- عبد الإله بلقزيز، "في الديمقراطية والمجتمع المدني. مراثي الواقع، مدائح الأسطورة"، مطبعة إفريقيا الشرق، المغرب، 2001.
- عبد الرحمن ابن خلدون، "مقدمة ابن خلدون"، الأجزاء: الأول/الثاني/الثالث، حققه: عبد الله محمد الدرويش، الطبعة الأولى، دار يعرب، دمشق 2004.
- عبد الرحيم العطري، "من القبيلة إلى الدولة: الانتقال العسير"، مقال ببوابة علم الاجتماع الإلكترونية، منشور بتاريخ 02/02/2019، واطلع عليه تاريخ نشره، على الرابط: https://www.b-sociology.com/2019/02/blog-postQ
- عبد الله حمودي، "الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية، خطوة في طريق تأسيس خطاب أنثروبولوجي مستقل"، نقله إلى العربية من أصل فرنسي المولدي الأحمر، وراجعه عبد الله حمودي، مجلة عمران، العدد 5/19، 2017.
- عزمي بشارة، "المجتمع المدني: دراسة نقدية"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة السابعة، بيروت، يونيو 2013.
- فوزي بوخريص، "مدخل إلى سوسيولوجيا الجمعيات"، أفريقيا الشرق - المغرب، 2013.
- فوزي بوخريص، "سوسيولوجيا العمل الجمعوي بالمغرب: ملاحظات أولية"، مقال نشر بجريدة الإتحاد الاشتراكي يوم 01/06/2013، منشور بمحرك البحث مغرس، واطلع عليه بتاريخ 02/02/2019، على الرابط التالي: https://www.maghress.com/alittihad/174884
- محمد الطوزي، "في القبيلة": واقع متعدد الأبعاد، ترجمة منير سعيداني، مجلة عمران، العدد 4/15 2016.
- محمد بنعتو وعبد اللطيف مليح، "المجتمع المدني بالمجلات شبه الصحراوية المغربية، الواقع والدينامية والطموح الترابي أمام التحديات الجيوسياسية والجيواستراتيجية بواد نون وباني"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة ابن زهر-، المطبعة والوراقة الوطنية بمراكش، أكادير 2018.
- محمد شرقي، "التحولات الاجتماعية بالمغرب من التضامن القبلي إلى الفردانية"، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1992.
- محمد عابد الجابري، "إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي"، مجلة المستقبل العربي، العدد 167، 1993.
- محمد نجيب بوطالب، "سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه 41، الطبعة الأولى 2002.
- المختار الهراس، "القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب"، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، الطبعة الأولى، الرباط 1988.

- Abdellah Hammoudi, «Phénoménologie et ethnographie: À propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu»,L'Homme, n° 184, 2007.
- Ben Attou M : « La nouvelle stratégie de l'Etat dans l'espace présaharien, Guelmim à l'heure de la régionalisation élargie », Revue Association Forum du Nord Maroc, n° 15-16, 2014.
- Haut-commissariat au plan, « Enquête Nationale auprès des Institutions Sans But Lucratif (ISBL)», Exercice 2007, Rapport de synthèse, Décembre 2011.

مطالب الهوية و الحركات الاجتماعية بين التاريخ و العلوم الاجتماعية

خالد أوعسو
باحث في التاريخ المعاصر و الراهن

تسعى هـذه الـورقـة البحثية إلى التفكير في محددات ميلاد الحركات الاجتماعية عامة والحركة الأمازيغية بالمغرب خاصة، من خلال استحضار أطروحات كل من العلوم الاجتماعية والتاريخ بغرض إبراز محددات الميلاد والاستمرارية، سيما وأن الأمر يتعلق بموضوع شائك ومركب.

الكلمات المفتاح : الحركات الاجتماعية – الحركة الأمازيغية- الهوية.

This paper seeks to reflect on the determinants of the birth of social movements in general and the Amazigh movement in Morocco in particular.It also tends to evoke theses from social sciences and history in order to highlight these determinants of birth and continuity, namely since it is a complex subject.

keywords : Social movements - the Amazigh movement - identity.

تقديم:

لقد شكلت الهوية أحـد القضايا الإشكالية التي تم الارتفاع بها إلى دائرة التفكير النظري والتاريخي سيما داخل الدول الحديثة العهد بالاستقلال، كما هو حال المغرب الراهن، سيما مع ميلاد حركة اجتماعية اتخذت من مطلب الأمازيغية أساسا لمساءلة المشروع الهوياتي، قراءة وتأويلا، الأمر الذي سمح لاحقا بتحول سلس نحو إعطاء أفق "تعددي" للهوية على مستوى البنية المؤسسية وكذا الهندسة الدستورية.

تسعى هذه الورقة إلى التفكير في ميلاد الحركة الأمازيغية – بوصفها حركة اجتماعية ذات مطلب هوياتي- من خلال استحضار الرصيد النظري لعلم الاجتماع السياسي دون إغفال جانب المقاربة التاريخية، لكن ضمن سياق التفكير في محددات الحركة .

ولتحقيق هذه الغاية سأسعى إلى الإجابة على الإشكالية التالية:ماهي السياقات التاريخية والأطر النظرية التي تفسر نشأة الحركات الاجتماعية عامة والحركة الأمازيغية خاصة؟

إن الإجابة على هذه الإشكالية تدفع المهتم إلى طرح العديد من التساؤلات من قبيل:

-كيف يمكن فهم ميلاد المطلب الهوياتي الأمازيغي؟ وهل للسياقات التـاريـخـيـة نـصـيـب في فـهـم هـذا الميلاد؟

-هل يمكن الحديث عن محددات سيكو-اجتماعية في هذا الميلاد؟

-هـل هناك علاقة بـين الانتقال نـحـو الـدولـة الـوطـنـيـة والمطلب الهوياتي؟

قياسا عـلى مـا سـلـف، يستدعي الحديث عن الحركات الهوياتية التأكيد

على محددين في غاية الأهمية:

يتعلق الأول بتحديد دلالة الهوية في بعدها النظري والتي تحيل على الماهية والجوهر[1]، وهـو أمـر لا يجد لنفسه حضورا على مستوى النقاش المجتمعي اعتبارا لطابعه النظري، لكن حينما تطرح الهوية بوصفها حقا وحمولة تاريخية ونفسية واجتماعية تستدعي الاعتراف، يتحول سؤال الهوية إلى مجال للسجال، حيث يخرج المفهوم من حقلة المعجمي والنظري ليتم إلباسه كل تأويلات الإيديولوجية مع إضفاء طابعي الخصوصية والنسبية عليه، بل وأحيانا استحضار مفاهيم لها علاقة بأفق رمزي (التماسك – الوطنية...) بغرض التحكم فيه واحتوائه.

أما الثاني فيروم التأكيد على الطابع المركب لسؤال الهوية ما حولها إلى فعل مجتمعي، وهو ما جعل مطالب الهوية تتخندق يوما بعد يوم ضمن حركات اجتماعية حاملة لمشروع مضاد لمنظور للهوية سائد ومعترف به.

فكيف إذن بلورت العلوم الإنسانية منظورها للحركات الاجتماعية؟

ماهي المحددات الموضوعية والذاتية التي حكمت الحركة الأمازيغية كحركة اجتماعية؟

I- العلوم الاجتماعية والحركات الاجتماعية

من المعلوم أن دراسـة الحركات الاجتماعية شكلت أحد أهم موضوعات العلوم الاجتماعية، ولعل هذه الأهمية تتعدى جانب الديناميات التي ترتبط بهذه الحركات (تأطير – احتجاج – مـوارد...)، لتعمد إلى الربط العضوي بين الحركات الاجتماعية والصراع على اعتبار أن كل حركية مجتمعية جديدة هي تعبير عن أزمة، وبالتالي عن وجود صراع، حيث هذا الأخير لا يحيل فقط على كل ما هو سلبي بقدر ما يحمل في طياته كل عناصر التغيير وتجاوز الثبات[2]، ما يدل على قدرة المجتمع على إعادة بناء توازنه من خلال مختلف أدوات التضبيط La régulation[3] التي يتم اللجوء إليها.

قبل الوقوف عند بعض الأطر النظرية، نشير إلى غنى جانب التناول فيما يتعلق بدراسة الحركات الاجتماعية، بين من رأى في المحددات السيكواجتماعية عناصر محددة وكونية، وبين من أعطى أهمية للإرادة ودورها في الاختيارات العقلانية للأفراد.

1 -المقاربة السيكواجتماعية: تتأسس هذه المقاربة على إعطاء أهمية للجانب اللاعقلي في تأسيس الفعل الجماعي من خلال التركيز على أهمية الحشد "الجماهير" وقدرتها على تجييش وتوجيه السلوك الفردي، وكأننا أمام "عدوى" تمتلك كل خاصيات الانتقال بين الأفراد، الشيء الذي يفضي إلى إدماج الجماعة ضمن بنية ثقافية سيكولوجية "متشابهة" تلعب فيها العواطف دورا مركزيا. إن ما يميز هذا الفعل الجماعي هو انخراطه ضمن منظومة اندفاعية بحمولات ثقافية بسيطة لكنها قادرة على التأثير، سيما إذا استحضرنا قدرة القادة على توجيه الفعل. فما يهم ليس هو هوية الأفراد ومصالحهم، بل ذلك الإحساس الفاعل بالانتماء إلى الجماعة، الذي يجعل الفرد يتصرف بطريقة مختلفة عن تصرفه الفردي. إن إمكانيات الجماعة بكل تأكيد أقوى من غيرها، وأحد تجليات هذه القوة هو قدرتها على "إذابـة" الأنا- الفردية داخلها مما يسمح ببروز "عقل جمعي" يشكل مصدر قوة للفعل الجماعي من خلال دمج الأفراد ضمن سيكولوجية "متناغمة". بهذا المعنى يتحول الفرد إلى "آلة تابعة" وتتحول الأفكار إلى أفعال ويتم الانتصار للاوعي على حساب الإدراك العقلي.

إذا كان كل من "تـارد" Tarde و "غوستاف لوبون" G. Le Bon قد رسما معالم هذا التصور، فإن كلا من "بارك" Park و"بلومر" Blumer عملا على توسيع أفق دراسة السلوك الجماعي. فالاحتجاجات بحسب هـؤلاء ليست وضعيات اجتماعية غير صحية، بل تزخر بعقلانية خاصة توجه الأفراد نحو أهداف جماعية[4]. على هـذا الأسـاس شكلت الحركات الاجتماعية إطارا ملائما للدفع بأهمية المحددات السيكواجتماعية في بلورة الفعل الجماعي، وعليه اعتبر "جيمس" James وغيره الحرمان النسبي مفسرا للثورات وللمطالب العنيفة، فوجود فرق بين الانتظارات وما يتم الحصول عليه من امتيازات يشكل إطارا تفسيريا لفهم انتظام الأفراد ضمن دينامية مجتمعية مؤثرة. إن ما يهم في هذا التصور هو التأكيد على عنصر الحافز الجماعي الذي يُؤمّن جانب الانتماء، ما يجعلنا في الواقع أمام حركات "اندفاعية" تمتلك القدرة على تحديد الهدف ضمن آليات للاشتغال تمـزج بين التنظيم واللاتنظيم، لكن مع التأكيد دائما على دور القادة وقدرتهم على تثبيت المطالب وتكرارها[5] حتى تترسخ وتتحول إلى هوس جماعي من خلال وساطة الأفراد في نقل "الاندفاعات" ونشرها لدى أفراد آخرين. وهنا وجبت الإشارة إلى أن هذا الانتشار يصعب تصوره خارج عنصرين: وجود قلق إزاء وضع ما والسعي نحو بناء روح العمل الجماعي[6].

2- نحو إعطاء أهمية أكبر للجوانب الاجتماعية: رغم إسهامات العديد من الكتاب في الدفع بقيمة هذا التصور إلا أن طابعه العام ومحدودية إجرائيته دفـعـت كـلا مـن "ر. تـيرنـر" و" ل. كيليان" و" تيد غور" Ralph Turner, Lewis Killian et Ted Gurr إلى إدماج العناصر الاجتماعية. إن السلوك الاجتماعي بحسب هؤلاء، ليس محصلة للسلوكات الفردية، بل تعبير عن بنية اجتماعية "هشة" تعبر عن نفسها من خـلال وجـود خلل (مشكل) يتجلى من خلال أشكال متعددة قد تتجه في العديد من الأحيان إلى مقاومة؛ أي تغيير محتمل اعتمادا على بنية اجتماعية مرجعية ومحفزة (قد ترتبط بطبقة اجتماعية / انتماء ثقافي/ موقع سوسيو اقتصادي...). وفي هذا السياق تشكل أعمال الباحثة الجزائرية "دليلة أرزقي" إطارا لفهم دينامية الحركات الاجتماعية ذات الأصول الثقافية/ الهوياتية[7]. ترى "أرزقـي" أن الـدول التي مـرت من التجربة الكلونيالية كما هو حال دول شمال إفريقيا عرفت تدافعا لغويا/ ثقافيا أسهم في خلخلة منظومة القيم وغيرها ما رتب وضعيات سيكولوجية جديدة ذات طابع "صدامي" تتعدى الأفراد لترتبط بالعلاقات الاجتماعية. فتباين منظومة المعايير والمرجعيات أفضى إلى بروز بنية صراعية ذات منحى داخلي وخارجي، ذلك أن خصوصية تجارب هذه الدول تتقاسمها نمـاذج متعددة: الأنمـوذج الأوربي "الـحـداثي"، الأنمـوذج العربي الإسلامي ذو التوجه المحافظ، وأخيرا الأنمـوذج الأمازيغي العميق والمستمر داخل بنية ديمغرافية ومجالية مهمة. إن وجود هذه النماذج واستمراريتها داخل تشكيلة اجتماعية هجينة يفرز مع مرور الوقت حدودا ثقافية بين نماذج وأنظمة مختلفة: الأنموذج الثقافي للأسرة والمدرسة ، بين المحيط والمؤسسة، بين الواقع السوسيوثقافي وبين الأنظمة المهيمنة...، وهو ما يقضي تدريجيا إلى الإحساس "بالإحباط" سيما مع اتساع مجال الصدام بين القيم الرمزية للأسرة وأحيانا الجماعة وتلك المهيمنة والمعترف بها[8]ما يغذي الإحساس بالإقصاء[9]. وفي هذا الإطار

الهوامش

1 - عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000، ص911.

لتفاصيل أكثر انظر :

2 -Coser, Le conflit social,1953.

3 - Iconzi, C. Gendron (sous la direction de) : « La régulation sociale : un concept au centre du débat récurrent sur la place relative de l'acteur et du système dans l'organisation des rapports humains en société », Cahier 01-2005, p : 9.

Aussi : - Jacques Chevalier, « L'Etat régulateur », Revue française d'administration publique, N° 111, 2004/3, p : 473-474.

4 - Olivier Fillieule, CecilePéchu,Lutter ensemble les théories de l'action collective, L'Harmattan, 1993,p : 27- 45.

أيضا : - شارل تيلي، الحركات الاجتماعية 2004-1768، ترجمة ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، القاهرة 2005(مقدمة المترجم)، ص: 26-9.

5 - Olivier Fillieule, CecilePéchu, Lutter ensemble…, op.cit, p : 47 - 71.

6 - T. Rahmouni, La mobilisation collective, cours aux étudiants de droit public, université ainchock Casablanca, sans date, p : 3- 4.

7 - Dalila Arezki, L'identité berbère de la frustration à la violence La revendication en Kabylie, Séguier, Paris 2004.

8 - Ibid, p : 21, 26-27.

9 - Ibid, p : 26-27.

وجب التأكيد على عنصر الغنى المرتبط بمصادر الهوية والتي تجمع بين ما هو علائقي/ تفاعلي موضوعي، وبين ما هو ذاتي له علاقة بالانتماء إلى جماعة (في غالبها متخيلة)، وبين الموضوعي والذاتي يعمل النسق الإيديولوجي والسياسي على بناء تصور للتاريخ خدمة للوحدة الوطنية[10]. من هذا المنطلق يصعب فهم جذور الحركات الاجتماعية ذات المنحى الهوياتي دون استحضار عنصري موازين القوى والشعور بالتهديد الذي يسم جانب التفاعل مع الغير[11]، إلى جانب درجة انفتاح النسق السياسي من عدمه خاصة في وضعيات المجتمعات "الهجينة"[12]، هذا دون إغفال وضعية الفاعل السوسيواقتصادية، ذلك أن الفئات القادرة على تلبية حاجاتها يكون حجم انتظاراتها مرتفعا، لذلك لا غرابة أن تنال قصب السبق في تأسيس الحركات الاجتماعية[13].

لقد أسهمت المقاربات السالفة في فهم العديد من الحركات الاجتماعية، سيما مع بروز تصورات تجديدية ركزت هذه المرة على عنصر تعبئة الموارد عوض البحث عن أسباب ميلاد الحركات الاجتماعية، فكان ذلك منطلقا لتعويض سؤال لماذا نشأت الحركة بكيف تشتغل[14]، وعليه يسعى هذا التصور إلى تجاوز المقاربة الكلاسيكية القائمة على عنصر عدم الرضى المؤجج بدوافع سيكو -اجتماعية، نحو التركيز على بنية التنظيم وقدراته وما يتوفر عليه من موارد[15]كفيلة (ذخيرة الحركة) بتأمين حسابات الربح والخسارة في محيط متغير، وهو ما نجد له حضورا في أعمال "ألسون" و"أبرشال" olson obershall , وغيرهم، كشارل تيلي" الذي ركز على إمكانات المحيط ضمن مقاربة تاريخية سوسيوسياسية ، حيث وقف عند مجموعة عناصر محددة من قبيل: المصلحة- التنظيم- تعبئة الموارد- وإمكانات الفعل الجماعي[16]، وعليه، فالفرص القائمة داخل بنية تمارس "تأثيرا" على دافعية الفاعل بالدرجة نفسها التي تمارس فيه تهديدات المحيط دورا في الرفع من هذه الدافعية[17].

مهما يكن، شكلت تصورات "العلوم الاجتماعية" المنفتحة على الأبعاد السيكولوجية دورا جوهريا في فهم الحركات الاجتماعية ذات المنزع الهوياتي من خلال إيجاد عناصر ربط بين الجوانب الوجدانية والعلائقية والإيديولوجية المؤسسة والتي تدفع نخبا أفرزها مسار التحول نحو حمل هوية مضادة لتلك المعترف بها.

ضمن هذا الأفق تبرز الحركة الأمازيغية كنتاج لوضعية من التحول الذي طال الحدود الثقافية والتي فرضت موازين قوى جديدة بين الثقافة العالمة المعترف بها وبين الثقافة الشعبية المعبرة عن الواقع السوسيوثقافي للمغاربة وهي وضعية زاد من استفحالها الانتقال إلى مرحلة التحقيق السياسي لمنظور "الحركة الوطنية" بعد إلغاء معاهدة الحماية[18].

II- المقاربة التاريخية: نحو مغربة الهوية.

تؤسس هذه المقاربة تصورها على ضرورة العودة إلى التاريخ بغرض فهم الأحداث والوقائع المفسرة لعناصر القطيعة والاستمرارية والتي أدت إلى تشكيل وعي هوياتي مفارق للسياقات التاريخية والاجتماعية الموضوعية للمغرب، الأمر الذي سيسمح لاحقا بتدشين مسار تاريخي بديل يرتكز علىالأسس التاريخية في المطالبةبرد الاعتبار للهوية الأمازيغية للمغرب. وفي هذا السياق وجب التأكيد على عنصرين في غاية الأهمية:

-يتعلق الأول بالعديد من الإكراهات التي ترتبط بالعودة إلى التاريخ، وهي إكراهات تتعلق أساسا بهيمنة الجانب الإيديولوجي، ومعه بناء تصور انتقائي للتاريخ.

-أما الثاني فله علاقة بتداخل المفاهيم من قبيل: اللغة- الثقافة- الحضارة- التراث- التاريخ...، بشكل يصعب معه إيجاد حدود صلبة تمكن من إعادة بناء التاريخ الثقافي والهوياتي للمغرب.

أمام هذه الصعوبات المنهجية والمعرفية، سنقف عند مراحل تاريخية ذات دلالة بغرض "استيعاب" حركية المطالب الهوياتية في المغرب الراهن، وهي حركية يصعب فهمها تاريخيا إلا باستحضار محددين على قدر من الأهمية:

-وجود خصوصية ثقافية وتاريخية أضفت ميزة خاصة على المغرب، بغض النظر على التوسع أو التقزيم الذي طال المجال وما رافق ذلك من احتكاك بروافد ثقافية أخرى أغنت الهوية "الأصلية".

- الطابع البنائي والمعياري للهوية والذي لا يجعلها فقط حصيلة لمختلف التحولات التي تصاحب المراحل التاريخية والتي تفضي إلى رسم منظورات للهوية محكومة بسياقات المرحلة التاريخية، ولكن أيضا التأكيد على أهمية استجلاء موازين القوى التي تحكم المحطات التاريخية الأكثر جلاء والتي تسمح بهيمنة منظور إقصائي للهوية.

كيف إذن عاش المغرب هويته خلال مراحله التاريخية؟

1 -قبل الحماية: تجمع العديد من الدراسات على الحضور القوي للأمازيغية باعتبارها لغة الساكنة المحلية، وبالتالي لغة التواصل السائدة[19]. وعلى الرغم من احتكاك شمال إفريقيا بالعديد من الدول كالرومان وغيرهم، فإن انحصار هذا الاحتكاك داخل مجالات جغرافية ضيقة جعل لغة الكيانات السياسية الوافدة تنحصر داخل نخبة محدودة، وعليه خارج المراكز الخاضعة للدول المتعاقبة، حافظت الأمازيغية على اعتباريتها كلغة معيش ولغة وجدانية، وكذا على مقاومتها على الرغم من انخراط "نخب" محدودة في المشروع اللغوي للكيانات السياسية الوافدة لاعتبارات مصلحية[20]. إن هذا البعد الاعتباري شكل عنصر قوة داخل بنية اقتصادية عتيقة ومحدودة التأثير، الشيء الذي لم يسمح بخلق تراتبية على مستوى اللغات، حيث أدت عملية الرومنة -على سبيل المثال- التي عرفتها المناطق الخاضعة لروما إلى إزاحة اللغات السابقة (البونيقية مثلا) دون اللغة الأمازيغية، التي -وعلى الرغم من عدم ارتباطها بقداسة دينية- حافظت

الهوامش

10 - Ibid, p :57.

11 - Didier Vanoni, « Identité collective et cohésion sociale », Recherche sociale, N°147, Juillet/Septembre 1998, p :4.

12 - كما هو حال المغرب على سبيل المثال لتفاصيل أكثر:

-Khadija MohsenFinan et Malika Zeghal : « Maroc, régime hybride », Libération 27 septembre 2007.

-Abdallah Saaf : «Changement et continuité dans le système politique marocain », in Le Maroc au présent D'une époque à l'autre, une société en mutation (Baudouin Dupret, Zakaria Rhani, AssiaBoutalebetJean-Noël Ferrié(dir.)), publiée par la Foncation du Roi Abdul-Aziz al-Saoud et Centre Jacques-Berque, Casablanca, 2015, p : 535-568.

13 - Alexis De Tocqueville, Ancien régime et la révolution, ED. Gallimard, Paris, 1967, p : 222-223.

14 - Olivier Fillieule, CecilePéchu, op. cit, p : 75 et 79.

Aussi : -Emmanuel Pierru : « Organisation et ressources », In Eric Agrikoliansky et al, Penser les mouvements sociaux, recherches, la découverte, 2010, p :20.

15 - Marco G.Giugni, « L'étude de l'action collective entre deux tradition sociologiques », Swisspolitical science review, 1996, p: 7.

16 - Marco, op.cit, p :13

17 - KhalidOuassou, Le mouvement amazigh entre contestation et régulation, Doctorat, FSJES, Casablanca 2021,p:34.

18 - Hassan Rachik et Autres : « Construction de l'identité Amazighe », in : Usages de l'identité Amazighe au Maroc, 1°Edition, Najah El Jadida, Casa, 2006, p :15-17.

19 -Simon Lévy : « Problématique historique du processus d'arabisation au Maroc. Pour une histoire linguistique du Maroc p : 11-26, in peuplement et arabisation au Maghreb occidental, dialectologie et histoire (Patrice Cressier, Jordi Aguadé, Ángeles Vicente (éd.)), Edition casa de valazquez, 1998, p :14.

20 -LamaraBougchiche, Langues et littératures berbères des origines à nos jours, Editions Ibis press,1997, p :19.

على تأثيرها وحضورها[21].

مع التواجد العربي الإسلامي ستعرف السوق اللغوية والثقافية تحولا نوعيا لاعتبارات عدة:

أولا: أسلمة المغرب أفضت إلى عملية تعريب متسلسل أزاحت بداية اللغات التي تواجدت بالمغرب، ليعقبها انحصار مجال تداول اللغة الأصلية داخل الحواضر الكبرى (فاس مثلا).

ثانيا: أن هذه الأسلمة والتعريب شمل كل تراب شمال إفريقيا[22]وتم تعزيزه من قبل موجات الهجرة القادمة من المشرق.

ثالثا: هذا الواقع الجديد أفرز لاحقا تراتبية بين لغة وافدة ترسم يوما بعد يوم عناصر هيمنتها من خلال بناء شرعية رمزية تتوازى مع الرأسمال المادي والسياسي، وبين لغة محيط اجتماعي وثقافي حافظت على استمراريتها خارج دائرة المقدس مدعومة بطبيعة البنيات التقليدية.

إن هذا المنحى العام سيتم تدعيمه من طرف الأسر الحاكمة التي بحثت لنفسها عن امتداد مشرقي من خلال النسب الشريف فساهمت في الإبعاد الضمني للأمازيغية على مستوى الفضاء السياسي- الثقافي على صعيد المركز، أكثر من ذلك رأت في "تعريب" اللسان شرعية مضافة، على الأقل بغرض معرفة "روح" الدين والقيام بالواجبات، الأمر الذي جعل الأسلمة والتعريب خطان يصعب التمييز القطعي بينهما في مغرب العصرين الوسيط والحديث بشكل تحولت معه العديد من الساكنة الأصلية إلى أدوات "لتعريب" المحيط[23]. إن هذا المآل الجديد سمح بالانتقال التدريجي من ثنائية اللغة الأصلية/ اللغة الوافدة إلى ثنائية جديدة: اللغة "المقدسة"/ اللغة الدنيوية ، لذلك لا غرابة أن تعمد الأسر الحاكمة المتعاقبة على توسيع حدود تأثير العربية، وهي وضعية نتج عنها من جهة رسم علاقة بين الأصول العربية والمطالبة بالسلطة، ومن جهة ثانية اعتبار هذه الأصول رأسمالا رمزيا ييسر الارتقاء السوسيو-سياسي.

2 - الحماية نحو إعادة بناء السوق اللغوية: مع احتلال المغرب من طرف كل من فرنسا وإسبانيا تم "إعطاء السياسة اللغوية كامل العناية بوصفها مرتكزا لإنجاح أية اختيارات ذات طبيعة اقتصادية وإدارية وتربوية..."[25].

على مستوى الأدوار، داخل المنطقة السلطانية ارتبطت العربية بالميادين التقليدية (العدول- العلوم الشرعية...)، فيما هيمنت الفرنسية على مجالات الاقتصاد والسياسة والإدارة والعدل، أما الأمازيغية فقد وجدت لنفسها حضورا – بطريقة اختيارية- ضمن مجال جغرافي ضيق، كما هو الحال مع ثانوية أزرو، دون أن يقتصر الأمر عليها وحدها، وهو ما تضخيمه حينما نظرت "الحركة الوطنية" إلى تدريس الأمازيغية ليس بوصفها لغة وطنية بل من زاوية الخلفية الاستعمارية[26].

مهما يكن من أهمية فيما يتعلق بالسجال بخصوص الخلفيات السياسية المتحكمة في اختيارات الحماية، وكذا في خطابات "الحركة الوطنية"، فالأكيد أن الثقافة الأمازيغية شكلت موضوع العديد من الدراسات العلمية الرصينة التي تم القيام بها في مختلف المجالات (التاريخ- اللسانات- علم الاجتماع...).

مع الاستقلال سيتم رسم معالم البناء الهوياتي ضمن منظور جديد للوطنية استمد مشروعيته من حمولة ثقافية- إيديولوجية تستجيب لتحولات المرحلة الكلونيالية. كيف ذلك؟

3 - المغرب الراهن بين الهوية المعيشة والمعترف بها رسميا: كما أشرنا، تأسس المشروع الهوياتي الوطني بارتباط مع الدولة الحديثة التي توازت – في الحالة المغربية- مع التجربة الكلونيالية، الأمر الذي جعل الخطاب حول الهوية الوطنية ينتمي زمنيا إلى الفترة المعاصرة، وهو ما نجد له سندا في الكثير من الدراسات التي اهتمت بهذا المجال[27].

على هذا الأساس، أنتجت حقول الدراسات السوسيو- سياسية والتاريخية وغيرهما إرثا معرفيا قاسمه المشترك التأكيد على العلاقة القائمة بين طرفي المعادلة: الهوية الوطنية والدولة الحديثة، وهي علاقة لا تستقيم دون استحضار الإمكانات التي تزخر بها هذه الأخيرة ككيان سياسي ومؤسسي له وحده سلطة الإخضاع المشروع[28]، الذي ينزع نحو توحيد الجماعة داخل ممتلك رمزي يحوز وحده الشرعية دون غيره من التشكيلات اللغوية والثقافية والحضارية، التي تتجه تدريجيا نحو فقدان حضورها في السوق اللغوية الرمزية، لغياب أية حماية داخل منظومة حديثة لها كل مقومات الاعتراف والحماية والترسيخ، ومن ثمة المفاضلة بين مكونات الهوية[29].

أ- في التأسيس السياسي للهوية الوطنية: إذا انطلقنا من اعتبار أن الوطن هو نتاج الوطنية كتصور حديث وكمبدأ جديد للشرعية، ذلك أن الوطنية

الهوامش

Dominique Caubet : « Dialectologie et histoire au Maghreb : pour une sociolinguistique historique », in Trames de langues, usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb (Dakhlia Jocelyne (dir.)), Editions Maisonneuve et Larose,2004, p : 62.

21 - محمد شفيق، ثلاثة وثلاثون قرناً من تاريخ الأمازيغيين، مطبعة انفوبرانت، ط 4، ص: 2003، ص: 95.

22 - LamaraBougchiche,op. cit, p :21.

23 - محمد شفيق، م.س، ص: 80-75.

24 -AbdeltifAgnouche, Histoire politique du Maroc Pouvoir Légitimité Institutions, Editions Afrique Orient, 1987, p : 159.

25 - Abdelkader Amraoui, Le champ linguistique au Maroc Esquisse d'une politique publique 1956-2006, Mémoire pour l'obtention du DESA, Université Hassan 1er , Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales settat, 2007, p:43.

26 - J.L.Calvet,Linguistique et colonialisme petit traité de glottophagie,Editions Payot, 1979, p:60.

27 -Khalid Ouassou, op.cit, p : 40.

28 - على سبيل المثال لا الحصر:

-El Qadery, Mustapha, L'Etat nation et les berbères, le cas du Maroc, mythe colonial et négation national, Thèse de Doctorat en histoire, Montpellier ,1995.

- Terhi, Lehtinen,Nation a la marge de l'Etat. La construction identitaire du mouvement culturel amazigh dans l'espace national Marocain et au–delà des frontières étatiques, EHESS, Paris, 2003.

-El khatir, Aboulkacem ,Nationalisme et construction culturelle de la nation au Maroc : processus et réactions, EHESS, Paris, 2005.

-28 بخصوص العلاقة بين العنف المشروع والدولة انظر: - ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادر ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، 1982، ص 48-47.

29 - على سبيل المثال كتابات أحمد بوكوس تحيل على أهمية التحولات التي عصفت بالمجتمع المغربي إبان التجربة الكلونيالية والتي أسهمت في إطلاق ديناميات جديدة في السوق اللغوية الرمزية تنبني على إعادة توزيع الأدوار والتراتبيات، مع الوقوف أيضا عند الرهانات التي تحكم الصراع الرمزي في مجتمعات تتسم بالازدواجية: من جهة ثقافة معترف قانونيا أو عمليا في المؤسسات وفي الاقتصاد وفي السياسة وأخرى تؤمن لنفسها استمرارية خارج دائرة الاعتراف. لتفاصيل أكثر:

- Ahmed Boukous, Langage et cultures populaires au Maroc. Essai de sociolinguistique, Rabat ,Faculté des lettres et des sciences humaines, 1977.

ترمز إلى "لحظة تموقع في العالم"، حيث جماعة محدودة ذات سيادة مترابطة فيما بينها من خلال رسم أو إعادة رسم وتمثّل جماعة الانتماء[30].

من هذا المنطلق، فالوطنية "مبدأ" جديد للشرعية السياسية أُنتجَ في وضعية محددة تحقيقا للتلاؤم بين الحدود السياسية والثقافية. إنه مشروط بوجود دولـة، أو قل للدقة التعبير السياسي لـلانـتـماء[31]، حيث تتجاور مفاهيم السيادة/ الدولة/ القانون/ الهوية...، بهذا المعنى فالوطنية وضعية خاصة لرسم الشرعية من خلالها يتم وضع حدود إثنية وثقافية لأمة من الأمم بواسطة نظام مـركـزي وثقافة عالمة تؤسس للوطنية كتصور سياسي[32]، وكنتيجة لذلك يتم إقصاء كل ثقافة / هوية غير معترف بها، وهو ما يفضي إلى إشباع هويات وإحباط اخرى[33].

ب-أسطورة "الظهير البربري": يجمع الباحثون على أن التظاهرات التي عرفتها المـدن المغربية والتي رافقت صدور ظهير 16 ماي 1930 المعروف في كتابات الحركة الوطنية "بالظهير البربري"[34]، تعتبر محطة انبثاق الحركة الوطنية المغربية ومعها تصور محدد للهوية الوطنية رافق لحظة الإحساس بوجود خطر يهدد تعايش المغاربة[35]. وعلى الرغم من كون نص الظهير وقع باسم السلطان، بموجبه اعترف للقبائل بتطبيق أعرافها، وهو ما دأبت عليه منذ فترات زمنية طويلة، فإن سياق الثلاثينات أعطى لمضمون الظهير أفقا آخرا ارتبط هذه المرة -بحسب خطاب الحركة الوطنية - في رغبة الاستعمار في محاصرة الإسلام ومعه العربية، من خلال التمهيد لتنصير "الـبربـر" عن طريق حفظ عوائدهم وأعرافهم وإعطائها صبغة قانونية[36]. إن هذه الحمولة التي رافقت ظهير 16 ماي 1930 يصعب استيعابها دون استحضار تحولات المحيط الجهوي ومعه طموحات النخب الحضرية التي أفرزها مسلسل التحديث الذي واكب التجربة الكلونيالية[37]، والهادفة إلى المشاركة في تدبير أوضاع البلاد وفق ما تسمح به معاهدة الحماية. ما يهمنا من خلال ما سلف أن هذه النخب -خلال الفترة المتحدث عنها- عمدت إلى تدشين فعل احتجاجي، خاصة وأن المحدد الديني لعب دورا أساسيا في التحفيز وإيجاد السند الشعبي، وهو ما يفسر توظيف المساجد كفضاء للتأطير السياسي والديني دون إغفال توقيع العرائض وقـراءة اللطيف، الأمر الذي أفضي إلى تنظيم الحركة الوطنية وضمان إشعاعها سياسيا وإعلاميا من خلال طبعها بحمولة عربية إسلامية[38].

ضمن هـذا الأفـق تم الـدفـاع عن مشروع لغوي وديني موحِّد شكل مرتكز الثقافة العالمة الوطنية ذات الامتداد الحضاري، في مقابل الثقافة الشعبية واللغة المحلية التي تفتقد للحمولة الدينية إلى جانب للتقعيد[39]، وعليه رُبط المغرب بإسلام "عربي وطني" من خلال حصر تاريخه وأصوله في البعدين العربي الإسـلامـي، وهو ما تُرجم بعد إلغاء معاهدة الحماية[40].

ج- مـغـرب الاسـتـقـلال: وطنية باحتقار الذات: مع النصف الثاني من عقد الخمسينات نزع المغرب كغيره من الدول المستقلة حديثا إلى العمل على حفظ وحدته وتماسكه السوسيو-

الهوامش

-Ahmed Boukous, Société, Langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques, Rabat , Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1995.

- Ahmed Boukous, Dominance et différence, Casablanca : le Fennec, 1999.

- Ahmed Boukous, Dominance et différence, Casablanca : le Fennec, 1999.

30 --Aboulkacem El khatir, Nationalisme et construction … , p :11.

- J.F. Gossiaux,Pouvoir ethnique dans les Balkans, Paris, puf 2002, p :55.

31 - El khatirAboulkacem, Nationalisme et construction culturelle…, op.cit, p : 23.

32 - Ernest Gellner, Nation et nationalisme,Paris, Payot 1989, p : 12, 111-115.

33 - Ibid, p:13, 86-88 et 159.

34 - معلوم أن الظهير المعني حمل اسم "ظهير 16 ماي 1930 المنظم لسير العدالة في القبائل ذات الأعراف البربرية والتي لا توجد بها محاكم شرعية ".وقد صودق عليه من طرف سلطان المغرب لكنه خضع لقراءة إيديولوجية سياسية استهدفت العرف ومن خلاله الثقافة الأمازيغية في مقابل التأكيد على مظلومية العربية والإسلام . لتفاصيل أكثر انظر:

- محمد منيب، الظهير البربري أكبر أكذوبة سياسية في المغرب المعاصر، منشورات "تاوالت" الثقافية، 2003.

35 - انطلاقا من عملية الربط بين الظهير المشار إليه والخلفيات الاستعمارية التي يتم استحضارها في هكذا أحداث، على هذا الأساس يحيل المؤلف الضخم حول تاريخ المغرب عن بروز جمعيات تنشط ثقافيا منذ العشرينات ضمت نخب حضرية في المدن العتيقة شكلت نواة الحركة الوطنية عمدت في عملها التحسيس والتأثير من خلال بناء مدارس لتعلم العربية والدين الإسلامي إلى جانب تأسيس النوادي وإصدار الجرائد التي عملت على ترويج خطاب مواجهة المد الثقافي من خلال الدفاع عن هوية وطنية (العروبة والإسلام).

- محمد القبلي وآخرون، تاريخ المغرب تحيين وتركيب، ط 1، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب،الرباط 2011، ص 570-568.

36 -Echaoui Mohamed : « Bourgeoisie citadine et mouvement national marocain dans les années 1930 », Cahiers de la Méditerranée, n°46-47, 1993, P : 185-186.

وقد زكى من هذا الطرح اعتناق بعض المقربين لقادة "الحركة الوطنية" للمسيحية. لتفاصيل أكثر:

- محمد القبلي وآخرون، م.س، ص 586.

37 - لتفاصيل اكثر:

-Mustapha.ElQadéry : « Les Berbères entre le mythe colonial et la négation nationale. Le cas du Maroc ». In: Revue d'histoire moderne et contemporaine, tome 45, N°2, Avril-juin ,1998, P: 425-450.

38 - وفي هذا الإطار لابد من الإشارة إلى وجود ظهائر شريفة بنفس المضمون تقريبا سنوات 1914-1916-1921، ما يعني أن الظرفية العامة مطلع الثلاثينات لعبت دورا في هذا المنحى الذي أخذه ظهير 16 ماي 1930، خاصة ما له علاقة بامتدادات الفكر السلفي الإصلاحي.

انظر: محمد القبلي وآخرون ، ص 585، 588-587.

39 - أي معيرة اللغة وهو ما تضمنه اختصاصات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية انظر نص الظهير المنظم لهذه المؤسسة :

.http://www.ircam.ma/?q=fr/node/4668

-40 وهو ما نجده في المقررات الدراسية التي رأت في الأمازيغ أصولهم اليمنية كما حصرت الامتداد الحضاري للمغرب في الوجود العربي.

انظر:

- MustaphaElQadéry : « L'Etat nation et les berbères… », OP.Cit, P: 7.

ثقافي عبر جعل التعليم أداة لتأمين الوحدة اللغوية والثقافية. من هذا المنطلق تم الارتفاع بالعربية إلى مستوى اللغة الدستورية الحاضنة لوحدة الأمة والحافظة للعقيدة الإسلامية[41]، بالمقابل تم إقصاء المكون الأمازيغي والقذف به خارج دائرة الاحتضان السياسي والقانوني والمؤسساتي. موازاة مع ذلك تم بناء خطاب تربوي وإعلامي بل وأكاديمي ذو حمولة إيديولوجية يرى في المغاربة أصولهم المشرقية وفي المطلب الأمازيغي مجرد "نعرة استعمارية"[42]، أكثر من ذلك تم اعتبار استمرارية التواصل بالأمازيغية مجرد خلل تنموي سيتم تداركه من خلال تأهيل المناطق ومعه نشر المشروع الثقافي الهوياتي"الوطني"[43].

مع انخراط المغرب الثقافي في دائرة العروبة والإسلام، تم بلورة العديد من القرارات والمبادرات التي تسير في نفس الاتجاه من قبيل: الانضمام لجامعة الدول العربية سنة 1958، ودسترة العربية والإسلام دون غيرهما كمكونين للهوية، وتأسيس معهد التعريب سنة 1960 مع العمل الحثيث على تعريب العديد من المواد الدراسية سنة 1970. وفق هذا المسير ستصير الأنظمة القانونية والاختيارات السياسية والسياسات العمومية محددات في رسم وحدة وطنية تخدم مشروع الهوية للحركة الوطنية، ومعها مؤسسات الدولة بوصفها تعبيرا عن هذا المشروع، ضدا على الواقع السوسيو- ثقافي الذي بقي محافظا على تعدديته على الرغم من الآثار التي خلفتها عقود من التعريب في ظل الدولة الحديثة[44].

وقد كان طبيعيا – اعتبارا للتباين القائم بين الهوية المعترف بها وتلك المعيشة- أن يُفرز أي اختيار تناقضاته، فتعريب المؤسسة التربوية على سبيل المثال طرح تحددين : يرتبط الأول بمحدودية مسير الارتقاء الاجتماعي حيث حافظت الفرنسية على هيمنتها في مجال المال والأعمال، كما أن التعريب الممارس من داخل المدرسة العصرية حمل فئات جديدة تنحدر في أصولها من مناطق ناطقة بالأمازيغية إلى استثمار رأسمالها من التعليم وتوظيفه في الدفاع عن هوية مخالفة لإرث الحركة الوطنية.

4-في جذور المطلب الأمازيغي

أ-ثنائية الهامش والفن: تشير العديد من الدراسات إلى أن أحد مآلات التجربة الكلونيالية، إنتاج نخب حضرية امتلكت دواليب السلطة بأبعادها المادية والرمزية والتنظيمية من خلال تشكيل بنيات حزبية (الاستقلال كأنموذج)، الأمر الذي وفر لها كل سبل الارتقاء والتموقع داخل المؤسسات الأمنية والإدارية والسياسية، مع إقصاء نخب التنظيمات التقليدية (الهامش/ أعيان العالم القروي)، وكذا نخب المنطقة الخليفية التي ظلت خارج حسابات اللعبة السياسية ومنطق التفاوض حول السلطة، إلى جانب قيادات جيش التحرير. وقد كان لغياب مرجعية دستورية مؤطرة للعملية السياسية نصيبها في صراعات البدايات الأولى للاستقلال، وهي صراعات تكشف عن حضور هوية الهامش كما هو حال انتفاضة عدي أو بيهي وأحداث الريف وغيرهما[45].

بالموازاة مع ذلك، شكل الإنتاج الفني المعبر عن الخصوصية الهوياتية للمغرب أحد أوجه "المقاومة" في وجه الثقافة واللغة العالمة المدعومة مؤسسيا وإيديولوجيا، وقد شكلت الأغاني وغيرها تعبيرا عن الشرخ الذي اخترق هوية المجتمع بفعل تحولات جذرية شملت الهجرة الداخلية وغيرها، ما فرض " الحاجة" إلى الاندماج داخل النظام الثقافي واللغوي للمدينة الساعي إلى التوحيد والتعميم. لذلك كان "طبيعيا" أن تخرج إلى العلن العديد من المجموعات الغنائية التي حملت أسماء ذات حمولة لغوية ورمزية تسير في اتجاه عكسي للهوية المعترف بها. إن بروز مجموعات من قبيل: "إيمازيغن" بالأطلس المتوسط و"أرشاش" و"إزنزارن" و"أوسمان" بالجنوب و"تواتون" بشمال المغرب، دليل على إرهاصات الوعي الهوياتي الذي بدأ يخرج إلى العلن رغم إكراهات المرحلة المتعلقة أساسا بهيمنة الفكر القومي العربي على الصعيد الإيديولوجي، هذا الوعي المدافع عن هوية مخالفة لتلك المحتضنة والمدعومة سياسيا سيجد لنفسه كذلك حضورا داخل الفنون الشعبية كفن الروايس حيث نجد في أغاني بعض رواد هذا الفن إشارات إلى المعاناة الرمزية نتيجة غياب الاعتراف بالهوية الأمازيغية بفعل

الهوامش

41 - وهو ما نجده في كل دساتير الاستقلال منذ 1962 حتى دستور 1996 الذي نص في تصديره على ما يلي: "المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، لغتها الرسمية هي اللغة العربية، وهي جزء من المغرب العربي الكبير"، وذلك قبل أن يتم الإقرار برسمية الأمازيغية مع دستور 2011. للاطلاع على دستور 1996 على سبيل المثال انظر الرابط التالي:

https://www.chambredesrepresentants.ma/ar/%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1-1996

42 -يقول محمد جسوس ما يلي: "أعتقد أنه من الأخطاء الكبرى للحركة الوطنية أنها، عند تطورها، مزجت بين مشاكل الظهير البربري وبيم مسألة الأمازيغية التي هي شيء آخر .. وبالتالي، فإن الحركة الوطنية كما حاربت القبلية، كانت تعتبر أن أي كلام عن اللغات المحلية هو نوع من السقوط في خطة الاستعمار، كانوا يعتبرون مثل هذه الأشياء بمثابة مؤامرة استعمارية. لتفاصيل أكثر انظر:

– محمد جسوس، طروحات حول الثقافة واللغة والتعليم، ط 1 ، منشورات الأحداث المغربية، مطبعة دار النشر المغربية،، الدار البيضاء 2004، ص 70.

43 - انظر على سبيل المثال:

-محمد عابد الجابري، مواقف إضاءات وشهادات، العدد 22 ، دار النشر المغربيّة،الدار البيضاء 2003، ص. 84.

يمكن أيضا الرجوع فيما يتعلق بالأصل المشرقي للأمازيغ الذي يتم الترويج له من داخل المقررات الدراسية إلى:

-El Qadery, Mustapha: « L'Etat nation et les berbères… », Op.Cit, P : 7.

44 -أحمد عصيد، سياسة تدبير الشأن الأمازيغي بالمغرب بين التعاقد السياسي وسياسة الاستيعاب، المرصد الأمازيغي للحقوق والحريات، الدار البيضاء 2009 ، ص 29-25.

45 - Ibrahimi, Abdennacer, Amazighité et contestation au Maroc Essai d'analyse, thèse de doctorat, Université Hassan II, Faculté des sciences Juridiques, Economiques et Sociales, Casablanca, 2014 ,p :42- 64.

Aussi : M. El Qadéry, L'Etat national…, op.cit., p :185-207.

46 - El khatir Aboulkacem, Nationalisme…,op.cit, P : 385- 391.

47 - كما هو الشأن مع الناشط الأمازيغي أحمد عصيد.

التبعية للمشرق[46].

عموما شكلت التعبيرات السابقة مقدمات نحو شكل جديد من "الوعي الهوياتي" ارتبط هـذه المـرة بالعمل الجمعوي.

ب-في إرهاصات العمل الجمعوي:
شكلت الجهات ومناطق الهامش أحد لبنات "الوعي" الجديد منذ وقت مبكر بغض النظر عن البعد المطلبي الذي أطر العمل الجمعوي خلال الفترات اللاحقة. في هذا السياق تشير بعض الدراسات إلى جمعية "علماء سوس" 1955-1953 التي كانت لها إسهامات في ترجمة المتن الفقهي المكتوب بالأمازيغية إلى العربية، وهو عمل سيقوم به "المعهد الإسلامي" بتارودانت خلال بدايات الاستقلال. إن ما يهم من خلال هذه الإشارة هو أن هذا الاشتغال ولد وعيا بالبعد الحضاري للأمازيغية على الأقل من خلال وظيفتها في شرح الإسلام وحفظ المذهب المالكي، وهو ما تم إدراكه بعمق لاحقا لدرجة أن العديد من أطر الحركة درسوا بالمعهد الإسلامي[47].

موازاة مع هذه التجارب المبكرة تم خلق نـواد "بسوس" من طرف فئات محسوبة على "الطبقة الوسطى" (أطر إدارية – بعض المهن الليبرالية...) كما هو الشأن بالنسبة لـ"النادي الأمازيغي لآكادير" Club Berbère d'Agadir الذي ركز على تنظيم لقاءات فنية تعنى بتراث المنطقة. إن هذا المسار الذي أخذ طابعا جهويا سرعان ما سيتم توسيعه مع خلق جمعية "قدماء ثانوية أزرو" بداية الاستقلال، والتي ورغم غياب الأنشطة بالنظر إلى الظرفية الداخلية الصعبة، سيما على الصعيدين الإيديولوجي والسياسي، فإن وجود أسماء وازنة داخل هذا الإطار (شفيق- التهامي عمار...)[48]، أخذت على عاتقها التعريف بإسهامات هذه القامة التربوية في حفظ الهوية الأمازيغية، دليل على اتساع دائـرة الوعي بالخصوصية الهوياتية للمغرب، وهو ما سيبرز بعد ذلك بشكل جلي مع تأسيس الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي سنة 1967 في ظرفية اتسمت عموما بمراجعات إيديولوجية "للفكر القومي العربي"، قبل أن تتسع دائرة العمل الجمعوي كما وكيفا مع ما رافق ذلك من مرافعات واحتجاجات وصدامات واعتقالات أفضت في نهاية المطاف إلى ترسيم اللغة الأمازيغية داخل النص الدستوري سنة 2011.

استخلاص

مما سبق يتبين أن قضايا الهوية تتعدى جانب الطرح النظري لترتبط بخصوصيات التجربة التاريخية للمجتمعات، إنها عملية بنائية يتم إغناؤها من خلال الوعي بالخصوصيات الوطنية والحضارية ضدا على كل تحنيط إيديولوجي.■

الهوامش

48 - أحمد الدغرني، العمل الجمعوي الأمازيغي بالمغرب الرباط: مطبعة أمبريال 1998، ص: 41-37.

لائحة المراجع

بالعربية :

- تيلي شارل ، الحركات الاجتماعية 2004-1768، ترجمة ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، القاهرة 2005.
- الجابري محمد عابد ، مواقف إضاءات وشهادات، العدد 22 ، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء 2003.
- جسوس محمد ، طروحات حول الثقافة واللغة والتعليم، ط 1 ، منشورات الأحداث المغربية، مطبعة دار النشر المغربية،، الدار البيضاء 2004.
- الحفني عبد المنعم ا، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000.
- الدغرني أحمد ، العمل الجمعوي الأمازيغي بالمغرب الرباط: مطبعة أمبريال1998.
- شفيق محمد،ثلاثة وثلاثون قرناً من تاريخ الأمازيغيين، مطبعة انفوبرانت، ط 4، ص: 2003.
- عصيد أحمد ، سياسة تدبير الشأن الأمازيغي بالمغرب بين التعاقد السياسي وسياسة الاستيعاب، المرصد الأمازيغي للحقوق والحريات، الدار البيضاء 2009.
- القبلي محمد وآخرون، تاريخ المغرب تحيين وتركيب، ط 1، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، الرباط 2011،
- ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادر ذكرى، دار الحقيقة، بيروت، 1982
- منيب محمد ، الظهير البربري أكبر أكذوبة سياسية في المغرب المعاصر،منشورات "تاوالت" الثقافية، 2003.

بالفرنسية :

الكتب :

-Agnouche Abdeltif, Histoire politique du Maroc Pouvoir Légitimité Institutions, Editions Afrique Orient, 1987.

- Arezki Dalila, L'identité berbère de la frustration à la violence La revendication -en Kabylie, Séguier, Paris 2004.

-Bougchiche Lamara, Langues et littératures berbères des origines à nos jours, Editions Ibis press,1997.

- Boukous Ahmed, Langage et cultures populaires au Maroc. Essai de sociolinguistique, Rabat , Faculté des lettres et des sciences humaines, 1977.

-Boukous Ahmed, Société, Langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques, Rabat , Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1995.

- Boukous Ahmed, Dominance et différence, Casablanca : le Fennec, 1999.

- Calvet J.L,Linguistique et colonialisme petit traité de glottophagie,Editions Payot, 1979.

-Coser, Le conflit social,1953.

- De Tocqueville Alexis, Ancien régime et la révolution, ED. Gallimard, Paris, 1967.

- Fillieule Olivier, CecilePéchu, Lutter ensemble les théories de l'action collective, L'Harmattan, 1993.

-Gellner Ernest, Nation et nationalisme ,Paris, Payot 1989.

- Gossiaux J.F, Pouvoir ethnique dans les Balkans, Paris, puf 2002.

- Rahmouni .T, La mobilisation collective, cours aux étudiants de droit public, université ainchock Casablanca, sans date.

الأطروحات :

-Amraoui Abdelkader, Le champ linguistique au Maroc Esquisse d'une politique publique 1956-2006, Mémoire pour l'obtention du DESA, Université Hassan 1er, Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales, 2007.

-El khatir, Aboulkacem ,Nationalisme et construction culturelle de la nation au Maroc : processus et réactions, EHESS, Paris, 2005.

-El Qadery, Mustapha, L'Etat nation et les berbères, le cas du Maroc, mythe colonial et négation national, Thèse de Doctorat en histoire, Montpellier ,1995.

Ibrahimi, Abdennacer, Amazighité et contestation au Maroc Essai d'analyse, thèse de doctorat, Université Hassan II, Faculté des sciences Juridiques, Economiques et Sociales, Casablanca, 2014

- Terhi, Lehtinen, Nation a la marge de l'Etat. La construction identitaire du mouvement culturel amazigh dans l'espace national Marocain et au–delà des frontières étatiques, EHESS, Paris, 2003.

- Ouassou Khalid, Le mouvement amazigh entre contestation et régulation, Doctorat, FSJES, Casablanca 2021.

المقالات :

-Caubet Dominique Caubet : « Dialectologie et histoire au Maghreb : pour une sociolinguistique historique », in Trames de langues, usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb (Dakhlia Jocelyne (dir.)), Editions Maisonneuve et Larose,2004.

-Chevalier Jacques « L'Etat régulateur », Revue française d'administration publique, N° 111, 2004/3.

-Echaoui Mohamed : « Bourgeoisie citadine et mouvement national marocain dans les années 1930 », Cahiers de la Méditerranée, n°46-47, 1993

-El Qadéry Mustapha: « Les Berbères entre le mythe colonial et la négation nationale. Le cas du Maroc ». In: Revue d'histoire moderne et contemporaine, tome 45, N°2, Avril-juin ,1998.

-Finan Khadija Mohsen et Malika Zeghal : « Maroc, régime hybride », Libération 27 septembre 2007.

- Gendron Iconzi (sous la direction de) : « La régulation sociale : un concept au centre du débat récurrent sur la place relative de l'acteur et du système dans l'organisation des rapports humains en société », Cahier 01-2005.

- Giugni Marco, « L'étude de l'action collective entre deux tradition sociologiques », Swisspolitical science review, 1996.

- Lévy Simon: « Problématique historique du processus d'arabisation au Maroc. Pour une histoire linguistique du Maroc p : 11-26, in peuplement et arabisation au Maghreb occidental, dialectologie et histoire (Patrice Cressier, Jordi Aguadé, Ángeles Vicente (éd.)), Edition casa de valazquez, 1998.

-Pierru Emmanuel Pierru : « Organisation et ressources », In Eric Agrikoliansky et al, Penser les mouvements sociaux, recherches, la découverte, 2010.

-Rachik Hassan Rachik et Autres : « Construction de l'identité Amazighe », in : Usages de l'identité Amazighe au Maroc, 1°Edition, Najah El Jadida, Casa, 2006.

-Saaf Abdallah : « Changement et continuité dans le système politique marocain », in Le Maroc au présent D'une époque à l'autre, une société en mutation (Baudouin Dupret, Zakaria Rhani, AssiaBoutalebetJean-Noël Ferrié(dir.)), publiée par la Foncation du Roi Abdul-Aziz al-Saoud et Centre Jacques-Berque, Casablanca, 2015.

-Vanoni Didier, « Identité collective et cohésion sociale », Recherche sociale, N°147, Juillet/Septembre 1998.

الرؤية السياسية للدولة المغربية في مقاربة وضع اللاجئين السوريين :الهجرة واللجوء

رهانات الاعتراف القانوني والاندماج الاجتماعي والتنوع الثقافي

عبد الله أزرار
باحث في علم الاجتماع

ملخص

منذ إعلان الدولة المغربية عن تبني سياسة جديدة في مجال الهجرة واللجوء سنة 2013 إلى اليوم، يتزايد أعـداد اللاجئين السوريين الوافدين إلى المغرب لأسباب ودوافع متعددة: الهروب من الحرب والاضطهاد، البحث عن ملجأ آمـن ومستقر، القرب الجغرافي من أوروبـا، الالتحاق بأحد أفراد العائلة، وجـود شبكات جماعاتية، تسوية وضعية الإقامة، البحث عن فرص العمل والاستثمار المقاولاتي، التقارب الثقافي المرتبط بالهوية العربية-الإسلامية، الزواج المختلط، متابعة الدراسات الجامعية. في هذا السياق، بلغ عدد اللاجئين السوريين أكـثر من 5000 شخص مسجل لدى مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين (UNHCR) بالمغرب سنة 2022، بينما لم يتجاوز عددهم 2753 سنة 2016. يتكون هذا العدد من فئتين: تشمل الفئة الأولى سوريين مهاجرين بالمغرب قبل انـدلاع الحرب السورية الذين تقدموا بطلبات اللجوء في المغرب، بينما تتكون الفئة الثانية من سوريين نزحوا قسرا من بلدهم الأصلي بعد معايشتهم للنزاعات الدموية المسلحة التي أعقبت الاحتجاجات السلمية سنة 2011. يشكل السوريون النسبة الأكبر من اللاجئين بالمغرب، حيث يمثلون 68,7 ٪ من مجموع اللاجئين المقيمين في التراب المغربي. غير أنهم يعيشون تجربة لجوء خاصة ومعقدة في السياق المغربي مقارنة باللاجئين القادمين من أفريقيا جنوب الصحراء. وذلك راجع بالأساس إلى وضعهم القانوني الذي يتسم بالغموض وعدم الوضوح في ظل تماطل الدولة المغربية عن تنزيل قانون وطني للجوء. فالمكتب المغربي للاجئين وعديمي الجنسية(BRA) لم يحدد صفتهم القانونية مكتفيا بمنحهم وصل التسجيل الـذي يضمن لهم حرية التنقل داخل التراب الوطني ويحميهم من الترحيل القسري خارج الحدود المغربية. تؤثر هذه الإجراءات الإدارية والتدابير المؤسساتية على مسألة اندماجهم القانوني والسوسيواقتصادي داخل نسيج المجتمع المغربي. بالاعتماد على منهجية سوسيولوجية كيفية مزجت بين التنقيب الوثائقي والملاحظة المباشرة والمقابلات مع السوريين اللاجئين في مدينة الدار البيضاء، نسائل عبر هذه المداخلة تحديات الاعـتراف القانوني والتعددية الثقافية والاندماج الاجتماعي للسوريين في وضعية لجوء. بالإضافة إلى ذلك، نهدف إلى تحليل أشكال التعامل المؤسساتي إزاء توافدهم واستقرارهم بالمغرب في سياق حملتي تسوية وضعية الإقامة (2014-2016) من أجل فهم مدى تأثير هذه السياسة العمومية على

اندماجهم في مجتمع الاستقبال، وذلك باستحضار الرهانات السيادية للدولة المغربية في أبعادها الأمنية والدبلوماسية والدينية: مغادرة السفير السوري للمغرب سنة 2012، إغلاق السفارة السورية بالمغرب، فرض نظام التأشيرة على السوريين الراغبين في الدخول إلى المغرب منذ سنة 2015، منع السوريون المتزوجون بالمغربيات من الوفود إلى المغرب، انقطاع العلاقات الدبلوماسية بين المغرب وسورية، قضايا التطرف والإرهاب المرتبطة بتنظيم داعش، نشوء تعددية ثقافية مرتبطة بهجرة واستقرار سوريين عرب وأكراد وتركمان ونور في المغرب، الشرعية الدينية لإمارة المؤمنين والتواجد السوري الشيعي التي تطرح إشكالية تدبير "الهوية المغربية" والعيش المشترك وتشكل الأقليات الدينية في التراب المغربي.

كلمات مفتاحية: الدولة المغربية، اللاجئون السوريون، سياسة الهجرة واللجوء،الاعتراف القانوني، الاندماج الاجتماعي، التنوع الثقافي.

مقدمة: سياق وإشكالية البحث

ترتبط موجات الهجرة القسرية السورية بسياق دولي شهد خلال العقود الأخيرة نشوب حروب أهلية ودولية خلفت خسائر بشرية ومادية كبيرة. تنتشر هذه النزاعات السياسية المسلحة بالأساس في دول الجنوب/ البلدان النامية، كما هو الشأن بالنسبة للشرق الأوسط (أفغانستان، العراق، فلسطين، سورية واليمن)، شمال أفريقيا (ليبيا)، شرق أفريقيا (السودان والصومال)، أفريقيا جنوب الصحراء (مالي، تشاد، ساحل العاج، الكونغو وأفريقيا الوسطى)، آسيا (ميانمار وسيريلانكا)، أمريكا الجنوبية (فنزويلا وكولومبيا)، أوروبا (الحرب الروسية- الأوكرانية). لقد أدت هذه الأزمات الإنسانية إلى ارتفاع أعداد النازحين وطالبي اللجوء واللاجئين عبر العالم[1]. حسب إحصائيات المفوضية السامية لشؤون اللاجئين لسنة 2022، بلغ عدد المهاجرين القسريين 100 مليون شخص عبر العالم[2].

على المستوى الإقليمي، أدى الاحتقان الاجتماعي والسياسي إلى ظهور حركات احتجاجية اصطلح عليها "ثورات الربيع العربي" في شمال أفريقيا والشرق الأوسط مطلع سنة 2011. قامت انتفاضات ومظاهرات شعبية التي احتلت الفضاءات العمومية ذات الدلالات السياسية والرمزية في تاريخ تشكل دول المنطقة. لقد طالبت هذه الديناميات الاحتجاجية بتحقيق شروط العيش الكريم والعدالة الاجتماعية والمجالية، صيانة الحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إصلاح الإدارة وفصل السلط التشريعية والتنفيذية والقضائية، حماية حقوق النساء والأطفال والمسنين والأقليات. ففي الحالة السورية، تحولت الاحتجاجات السلمية إلى عنف معمم وحروب دموية مسلحة أدت إلى تدمير هياكل ومؤسسات الدولة والاقتصاد والمجتمع، كما سرعت من وثيرة نزوح ولجوء السوريين إلى بلدان الجوار كتركيا ولبنان والعراق والأردن ومصر.

واصل السوريون الفارون من الحرب هجرتهم الاضطرارية نحو شمال أفريقيا، حيث استقر 104 30 شخص في البلدان المغاربية (ليبيا، تونس، الجزائر، موريتانيا والمغرب) سنة 2018[3]. على مستوى السياق الوطني، استقبل المغرب أول تدفقات للأسر السورية اللاجئة سنة 2012. تزامنت هذه الديناميات الهجروية الناشئة مع إعلان الدولة المغربية عن تبني سياسة جديدة في مجال الهجرة واللجوء سنة 2013. حسب الخطاب الرسمي، تهدف هذه السياسة إلى وضع "قطيعة" مع المقاربة الأمنية والزجرية التي طبعت تعاطي المغرب مع ملف الهجرة، خاصة تلك الهجرات القادمة من أفريقيا جنوب الصحراء التي تعتبر المغرب كبلد عبور نحو الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط. انطلاقا من هذه المقاربة الهجروية المرتكزة على مراقبة الحدود لمنع المهاجرين من العبور إلى أوروبا، وصف المغرب باعتباره حارس/ درك أمني لأوروبا من خلال استعماله للعنف المشرعن في القانون 03-02 المتعلق بدخول وإقامة الأجانب بالمملكة المغربية وبالهجرة غير المشروعة[4]. حسب المنظور الرسمي، تلتزم السياسة الجديدة في مجال الهجرة واللجوء بحماية حقوق الأجانب من خلال مرجعية المواثيق الدولية لحقوق الإنسان[5]. تجسدت هذه الإرادة السياسية عبر اعتماد مجموعة من الإجراءات القانونية والآليات المؤسساتية:الإستراتيجية الوطنية للهجرة واللجوء، ملائمة الإطار المؤسساتي والقانوني من خلال الاشتغال على ثلاث مشاريع قوانين (قانون الهجرة، قانون اللجوء، قانون مكافحة الاتجار في البشر)، إطلاق حملتين لتسوية وضعية إقامة الأجانب في المغرب سنتي 2016-2014، الاشتغال المؤسساتي على تسهيل اندماج المهاجرين المقيمين في المغرب.

يعتبر المغرب بلدا متعدد الوظائف والأدوار في مجال الهجرة نظرا لموقعه الجيواستراتيجي. بالإضافة إلى كونه مصدر تقليدي للهجرة ومحطة عبور نحو أوروبا، فقد شهد المغرب استقبال واستقرار العديد من المهاجرين القادمين من دول أفريقيا وأوروبا والشرق الأوسط وآسيا. في هذه الورقة البحثية، سنركز على تحليل دينامية هجروية جديدة وناشئة من خلال دراسة حالة اللجوء السوري في المغرب. بلغ عدد اللاجئين السوريين أكثر من 5000 شخص مسجل لدى مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين (UNHCR)[6] بالمغرب سنة 2022، بينما لم يتجاوز عددهم 2753 سنة 2016. يتكون هذا العدد من فئتين: تشمل الفئة الأولى سوريين مهاجرين بالمغرب قبل اندلاع الحرب السورية الذين تقدموا بطلبات اللجوء في المغرب، بينما تتكون الفئة الثانية من سوريين نزحوا قسرا من بلدهم الأصلي بعد معايشتهم للنزاعات الدموية المسلحة التي أعقبت الاحتجاجات السلمية سنة 2011. يشكل السوريون النسبة الأكبر من اللاجئين بالمغرب، حيث يمثلون 68,7 ٪ من مجموع اللاجئين المقيمين في التراب المغربي. غير أنهم يعيشون تجربة لجوء خاصة ومعقدة في السياق المغربي مقارنة باللاجئين القادمين من أفريقيا جنوب الصحراء. وذلك راجع بالأساس إلى وضعهم القانوني الذي يتسم

الهوامش

1 - حسب مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، يعرف اللاجئ بموجب القانون الدولي على أنه شخص أجبر على الفرار من وطنه هربا من الاضطهاد أو من تهديد خطير يمس حياته أو حريته أو سلامته الجسدية. وقد يكون ذلك مرتبطا بالعرق أو الدين أو الجنسية أو الآراء السياسية أو العضوية في مجموعة اجتماعية معينة، وأيضا بحالات الصراع أو العنف أو الفوضى. بينما يعرف طالب اللجوء على أنه شخص يتقدم بطلب للحصول على صفة اللجوء في بلد آخر طلبا للحماية الدولية، لكنه لم يتم بعد البت بشكل نهائي بشأن الحاجة للحماية لهؤلاء الأشخاص. أما النازح فيعرف على أنه كل شخص أجبر على الفرار من منزله بسبب الصراعات والاضطهاد من أجل الوصول إلى مكان آمن داخل بلده دون عبور الحدود، فالنازح يبقى داخل بلده.

2 - Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (UNHCR), [en ligne]. Disponible sur : https://www.unhcr.org/fr/news/press/2022/6/62a9e94fa/chiffres-deplacement-force-monde-atteignent-nouveau-record-confirment-tendance.html, (consulté le 12Janvier 2023).

3 - UNHCR, « Regional refugee and resilience plan 2017-2018 in response to the Syria crisis»,2017, p. 5.

4 - على مستوى الممارسة، يتجلى بالوضوح استمرارية النهج الأمني والزجري تجاه المهاجرين من خلال تعزيز الإجراءات الرقابية على مستوى الحدود والممرات الإستراتيجية المؤدية نحو أوروبا (سبتة ومليلية). بالرغم من الإعلان عن تبني مقاربة حقوق الإنسان في تدبير الهجرة الوافدة، لازالت السلطات المغربية تستعمل استراتيجيات أمنية وعقابية قائمة على أساس العنف والاعتقال والطرد والتفريق والتشتيت. تعتمد هذه الوسائل الأمنية على إبعاد المهاجرين عن الحدود المغربية-الاسبانية، حيث يتجمع العديد من الأجانب في الغابات والجبال والمخيمات والمدن الشمالية (طنجة، الناظور...) رغبة في العبور إلى "الفردوس الأوروبي". تقوم السلطات المغربية بترحيل مهاجري جنوب الصحراء نحو مدن جنوب المغرب (تيزنيت، تارودانت...)، بينما يتم تنقيل البعض الآخر نحو التجمعات الحضرية الكبرى كالدار البيضاء والرباط وفاس، حيث يتواجدون بالمخيمات على شكل مجموعات في وضعية هشاشة وتشرد وبدون مأوى بالقرب من المحطات الطرقية. أنظر : أزرار عبد الله، " تحديات اندماج مهاجري دول أفريقيا جنوب الصحراء، في سياق السياسة المغربية الجديدة في مجال الهجرة "، في : ديناميات وتحولات المجتمع المغربي : دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية، مطابع الرباط، الرباط، 2020. ص. 203

5 - تلتزم الدولة بمبادئ حقوق الإنسان المتعلقة بالمهاجرين واللاجئين، حيت صادق المغرب على الاتفاقية الدولية 1990 لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين وأفراد أسرهم والاتفاقية الدولية جنيف 1951 المتعلقة بوضع اللاجئين.

6 - UNHCR : Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés

بالغموض وعدم الوضوح في ظل تماطل الدولة المغربية عن تنزيل قانون وطني للجوء. فالمكتب المغربي للاجئين وعديمي الجنسية (BRA)[7] لم يحدد صفتهم القانونية مكتفيا بمنحهم وصل التسجيل الذي يضمن لهم حرية التنقل داخل التراب الوطني ويحميهم من الترحيل القسري خارج الحدود المغربية. لكن هذا الوصل لا يقدم لهم ضمانات على مستوى المساعدة والحماية الاجتماعية من طرف الدولة لفائدة السوريين في وضعية فقر وهشاشة. في هذا الإطار، نسائل عبر هذا المقال وضع اللاجئين السوريين في السياسة المغربية الجديدة في مجال الهجرة واللجوء وظروف عيشهم في المجتمع المغربي. تتمحور إشكاليتنا البحثية بالخصوص في مناقشة تحديات الاعتراف القانوني والتعددية الثقافية والاندماج الاجتماعي للسوريين في وضعية لجوء. كما نهدف إلى تحليل أشكال التعامل المؤسساتي إزاء توافدهم واستقرارهم بالمغرب في سياق حملتي تسوية وضعية الإقامة (2014-2016) من أجل فهم مدى تأثير هذه السياسة العمومية على اندماجهم في مجتمع الاستقبال. تنطلق إشكالية البحث من منظور عالم الاجتماع الجزائري عبد المالك الصياد في إحدى مقالته حول الدولة والهجرة، حيث اعتبر أنه يقتضي فهم ظاهرة الهجرة ضرورة الرجوع إلى تحليل آليات تفكير واشتغال الدولة بخصوص تدبيرها لشؤون الأجانب داخل ترابها السيادية من خلال إرساء قوانين تمييزية تشرعن لمنطق التمايز والتفاوت بين المواطنين وغير المواطنين[8]. بالاعتماد على هذه الخلفية السوسيولوجية، قمنا بصياغة فرضية مفادها وجود تأثير إكراهات الإجراءات الإدارية والتدابير المؤسساتية على مسألة اندماجهم القانوني والسوسيواقتصادي والثقافي داخل نسيج المجتمع المغربي، حيث تترجم هذه الإكراهات طبيعة الرهانات السيادية الأمنية والدينية والديبلوماسية للدولة في تعاطيها مع قضايا الأجانب داخل التراب المغربي. يمكن طرح التساؤل المركزي الموجه لهذه الورقة البحثية على الشكل التالي: كيف تؤثر السياسة العمومية في مجال الهجرة واللجوء على اندماج اللاجئين السوريين في المجتمع المغربي؟

منهجية الدراسة

محاولة منا لاقتراح عناصر الإجابة حول هذا السؤال المحوري الذي يشكل الخيط الناظم لهذه الورقة البحثية، اعتمدنا على منهجية سوسيولوجية كيفية جمعت بين البحث الوثائقي والبحث الميداني عبر المزج بين أدوات وتقنيات مختلفة : التنقيب الوثائقي، المقابلات شبه موجهة والملاحظة المباشرة.

فيما يتعلق بالتنقيب الوثائقي (investigation documentaire)، قمنا بتجميع وتحليل المعطيات الوثائقية حول وضع اللاجئين السوريين في المغرب. لإنجاز هذا الإجراء المنهجي، حاولنا الأخذ بعين الاعتبار معيار تعدد وتنوع مصادر المعطيات الوثائقية، بحيث شملت هذه المصادر الوثائقية منظمة الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، مؤسسات الدولة المغربية وجمعيات المجتمع المدني المشتغلة في مجال الهجرات الدولية بالمغرب. لقد اشتغلنا بالخصوص على الأرقام والإحصائيات التي تنتجها المفوضية السامية لشؤون اللاجئين حول طالبي اللجوء واللاجئين بالمغرب. باعتبارها منظمة دولية للأمم المتحدة، تعتمد على مرجعية قانونية وحقوقية دولية محددة في اتفاقية جنيف 1951 المتعلقة بوضع اللاجئين. من خلال هذه المواثيق الدولية، تمنح الصفة القانونية للجوء انطلاقا من خمس عوامل للاضطهاد الأفراد والجماعات: العرق، الدين، الجنسية، الفئة الاجتماعية، الآراء السياسية. هذا من جهة ومن جهة أخرى، ركزنا على تحليل تقارير مؤسسات الدولة المغربية حول السياسة الجديدة للهجرة واللجوء، خاصة تلك المعطيات الصادرة عن وزارة الخارجية والمغاربة المقيمين بالخارج وشؤون الهجرة ومكتب اللاجئين وعديمي الجنسية. اشتغلنا على التدابير الإدارية والآليات المؤسساتية المنبثقة عن هذه السياسة الهجروية الجديدة: الإستراتيجية الوطنية للهجرة واللجوء (SNIA)، حملتي تسوية وضعية إقامة المهاجرين الأجانب بالمغرب (2014-2016)، إطلاق ثلاث مشاريع قوانين حول الهجرة واللجوء ومكافحة الاتجار في البشر. بالإضافة إلى ذلك، اعتمدنا في التحليل الوثائقي على المعطيات والتقارير التي أنجزتها جمعيات المجتمع المدني حول الهجرة واللجوء (GADEM, AMAPPE, FOO)[9] نهدف عبر التنقيب الوثائقي إلى تشكيل صورة عامة عن أوضاع اللاجئين السوريين باعتبارهم فئة أجنبية (catégorie étrangère) استقرت في التراب المغربي.

في ما يخص المقابلات شبه موجهة (entretiens semi-directifs)، أجرينا مقابلات مع اللاجئين السوريين المقيمين في مدينة الدار البيضاء. يتيح البحث الميداني الكيفي إمكانية وضع الفاعل الاجتماعي في موقع رئيسي من أجل التحليل والفهم السوسيولوجي. من هذا المنظور، اعتمدنا على المقابلات الكيفية كمقاربة من أجل استكشاف سلوكات وخطابات اللاجئين السوريين حول وضعهم القانوني وتحديات اندماجهم الاجتماعي والاقتصادي في نسيج المجتمع المغربي الحضري. خلال تجميع المعطيات الميدانية، وظفنا تقنية المقابلة شبه موجهة التي تضمنت أسئلة محددة، مفتوحة ومرتبة في إطار دليل المقابلة. قمنا بتوجيه هذه الأسئلة بشكل فردي على المبحوثين باستعمال نفس الكلمات واحترام نفس الترتيب، بحيث تركنا الحرية للمستجوبين من أجل إنتاج خطاب غني بالمعاني والدلالات حول حياتهم اليومية وتجاربهم المعاشة وتفاعلاتهم الاجتماعية. لقد تضمن دليل المقابلة أسئلة مرتبطة بثلاثة محاور موضوعاتية: السكن والشغل والتمدرس. أتاح لنا تحليل هذه المؤشرات الثلاث المرتبطة بالاندماج السكني والمهني والتعليمي إمكانية إعادة بناء مسارات هجرة واستقرار اللاجئين السوريين وصعوبات تأقلمهم مع أوضاعهم الجديدة في المجتمع المغربي. أنجزنا المقابلات الفردية بين سنتي 2019 و2022 مع ثلاثين سوري لاجئ في الدار البيضاء، خصوصا بأحياء فرح السلام، الحي الحسني، بوركون، وسط المدينة، بنمسيك، عين الشق وعين السبع. شملت الفئة المدروسة 30 لاجئ سوري متزوج من جنس الذكور، تتراوح أعمارهم بين 30 سنة و54 سنة، قدموا من أرياف ومدن سورية مختلفة كحمص، حلب، حماه، دمشق، إدلب، حيث اشتغلوا في مجالات اقتصادية متعددة في بلدهم الأصلي كالفلاحة والحرف والتجارة والخدمات والمقاولات والمطاعم.

بخصوص الملاحظة المباشرة (observation directe)، اعتمدنا في البحث الميداني على الملاحظات داخل فضاءات مدينة الدار البيضاء. لقد شملت الملاحظة المباشرة غير المشاركة الأماكن الحضرية المرئية التي يتردد عليها اللاجئين السوريين بمختلف أجناسهم وأعمارهم: شباب ورجال ونساء وأطفال ومسنين. لعبت هذه الملاحظات الميدانية دورا أساسيا في رصد ممارسات واستعمالات اللاجئين السوريين للفضاء العام من أجل الحصول على مصادر الدخل وموارد العيش. يشكل المجال الحضري مصدرا لبلورة استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين من أجل ممارسة مجموعة من الأنشطة المدرة للدخل: التجارة غير المهيكلة، الباعة المتجولون، "الفراشة"، المطاعم والمقاهي، محلات تحضير الحلويات والمأكولات السورية السريعة، المهن الحضرية الصغرى، نقل البضائع، الخياطة، البستنة، الحراسة، التسول، طلب المساعدة والإعانة من الجمعيات التضامنية والخيرية والإحسانية. بناء على معاينتنا الميكروسوسيولوجية للتفاعلات والمبادلات الاجتماعية بين السوريين والمغاربة، تعكس هذه الممارسات السوسيومهنية تعدد العلاقات التي ينسجها اللاجئون السوريون في الأوساط الحضرية: الأحياء السكنية، الشوارع، إشارات المرور، المساجد، الأسواق التجارية والمطاعم. تكمن الميزة الأساسية للملاحظة في طريقتها المباشرة، فهي تمكن الباحث من دراسة السلوك عند حدوثه. بالتالي، لا يضطر الباحث إلى

الهوامش

7- BRA : Bureau des Réfugiés et des Apatrides.

8- Sayad Abdelmalek, « Immigration et « pensée d'Etat » », Actes de la recherche en sciences sociales, Volume 129, 1999. p.p. 5-6.

9- Association Marocaine d'Appui à la Promotion de la Petite Entreprise (AMAPPE), Fondation Orient-Occident (FOO), Groupe Antiraciste de Défense et d'Accompagnement des Etrangers et de Migrants (GADEM).

توجيه الأسئلة للأفراد حول سلوكهم الشخصي أو حول أفعال الآخرين، وإنما يقوم بمعاينة الأفراد والجماعات أثناء قيامهم بسلوكيات معينة داخل مجال ما وفق معايير وقواعد اجتماعية محددة، وذلك بدون الحاجة إلى التواصل اللغوي عبر وساطة الأسئلة والأجوبة[10].

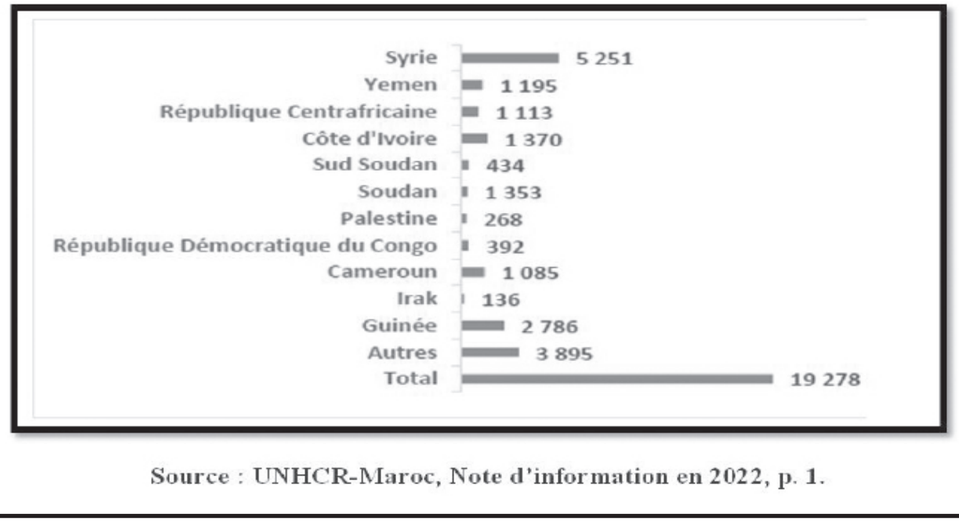
I. هشاشة الوضع القانوني للاجئين السوريين في سياق السياسة العمومية للهجرة واللجوء بالمغرب

قبل الحديث عن إشكالية الاعتراف بالوضع القانوني للاجئين السوريين من طرف الدولة المغربية في إطار سياستها الجديدة في مجال الهجرة واللجوء المعلن عنها سنة 2013، يقتضي منهجيا تأطير السياق التاريخي للهجرة السورية الوافدة إلى المغرب. في البداية، هاجر السوريون إلى المغرب منذ سنوات السبعينات خلال وصول حافظ الأسد إلى السلطة كرئيس لسورية بعد الانقلاب العسكري سنة 1970. في هذه الفترة، تركز أغلب المهاجرين السوريين بمدن الدار البيضاء وطنجة في قطاع صناعة النسيج. خلال سنوات الثمانينات، استمرت دينامية تنقل السوريين إلى المغرب في سياق تبني الدولة المغربية لسياسة تعريب النظام التربوي والتعليمي، بحيث استعانت الحكومة المغربية بأساتذة اللغة العربية وتاريخ الحضارة العربية -الإسلامية القادمين من الشرق الأوسط، بما فيهم السوريين. استقطبت الدولة الأطر والكفاءات الأجنبية من أجل المساهمة في وضع البرامج التعليمية والتدريس في المدارس المغربية[11].

بينما شهدت أواخر سنوات التسعينات وبداية الألفية الجديدة انفتاح المغرب على تشجيع الشراكات الاقتصادية والاستثمارات الأجنبية. في هذا السياق الاقتصادي الليبرالي المنفتح على المبادرات الفردية والمقاولاتية، عرف المغرب قدوم فئة من التجار والمقاولون السوريون من أجل الاستثمار وإنشاء مشاريع اقتصادية في مجالات التجارة والخدمات والمطاعم والفلاحة. قبل بداية الحرب السورية سنة 2011، اختارت أقلية من الطلبة السوريين المغرب كوجهة من أجل استكمال الدراسات العليا في الجامعة المغربية في إطار التبادل الثقافي للوكالة المغربية للتعاون الدولي (AMCI). استمرت تدفقات الهجرة السورية في سياق الأزمة السوسيو

قتصادية والسياسية لسورية، حيث تزايد أعداد اللاجئين السوريين المقيمين في المغرب. حسب نتائج البحث الميداني الذي أنجزناه في الدار البيضاء، تتعدد العوامل والدوافع المحركة لهذه الهجرات القسرية والاضطرارية نحو المغرب : الهروب من الحرب والقمع والاضطهاد، الاستقرار السياسي والأمني للمغرب، القرب الجغرافي من أوروبا، الالتحاق بأحد أفراد العائلة، وجود شبكات جماعاتية، تسوية وضعية الإقامة، البحث عن فرص العمل والاستثمار المقاولاتي، تحسين الظروف السوسيواقتصادية، التقارب الثقافي والديني المرتبط بالهوية العربية -الإسلامية، الزواج المختلط، متابعة الدراسات الجامعية.

رسم مبياني رقم 1: عدد اللاجئين وطالبي اللجوء المسجلين لدى المفوضية السامية لشؤون اللاجئين بالمغرب سنة 2022 حسب متغير الجنسية :



Source : UNHCR-Maroc, Note d'information en 2022, p. 1.

حسب أرقام المفوضية السامية لشؤون اللاجئين، استقبل المغرب على أراضيه ما يفوق 19 000 لاجئ وطالب لجوء سنة 2022 من أصول أزيد من 42 دولة في أفريقيا والشرق الأوسط، تشمل سورية واليمن وأفريقيا الوسطى وساحل العاج وجنوب السودان والسودان وفلسطين والكونغو الديمقراطية والكاميرون والعراق وغينيا. من الناحية الكمية، يحتل السوريون المرتبة الأولى في صفوف اللاجئين وطالبي اللجوء في المغرب. بصفة عامة، يمثل السوريون 68,7 ٪ من مجموع اللاجئين المقيمين في التراب المغربي[12]. لقد بلغ عدد اللاجئين السوريين أكثر من 5000 شخص مسجل

الهوامش

10 - Arborio Anne-Marie, Fournier Pierre, « L'observation directe », Armand Colin, Paris, 2015. 126 p.

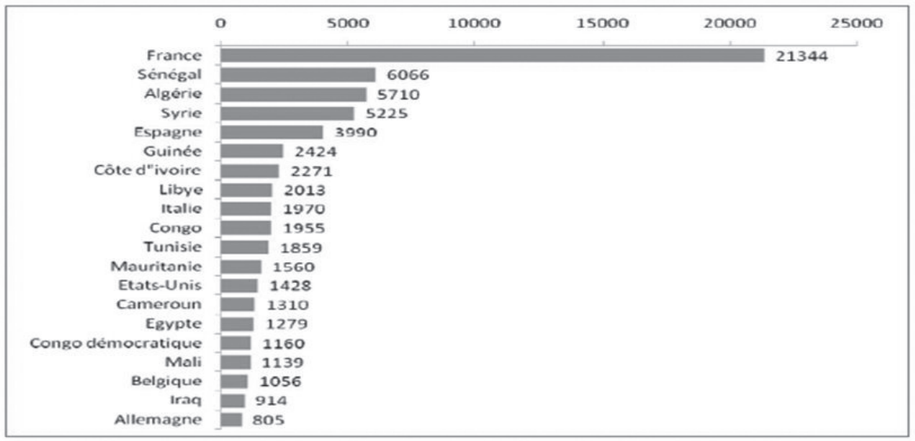
11 - Julie Sasia Julie, « Stage de formation au terrain dans la région de Rabat-Salé », Centre Jacques Berque, Rabat,2015.p.13.

12 - Krikez Badreddine, « Le choix dans l'asile : les parcours des réfugiés syriens à Casablanca entre le choix et la contrainte », Mémoire de master en sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Mohammedia, 2020. p. 16.

لدى مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين بالمغرب سنة 2022، بينما لم يتجاوز عددهم 2753 سنة 2016[13]. يتكون هذا العدد من فئتين: تشمل الفئة الأولى سوريين مهاجرين بالمغرب قبل انـدلاع الحرب السورية الذين تقدموا بطلبات اللجوء في المغرب، بينما تتكون الفئة الثانية من سوريين نزحوا قسرا من بلدهم الأصلي بعد معايشتهم للنزاعات الدموية المسلحة التي أعقبت الاحتجاجات السلمية سنة 2011 . تؤكد المقابلات الميدانية هذا المعطى حيث شملت العينة المستجوبة 9 سوريين مقيمين بالمغرب قبل الحرب السورية الذين تقدموا بطلبات اللجوء في المغرب نظرا لعدم قدرتهم على العودة إلى بلدهم بسبب الخوف من انعكاسات النزاع المسلح على صحتهم الجسدية والنفسية و21 من السوريين الذين فروا من مخاطر الحرب والموت.استنادا إلى شهادات المبحوثين، لا تترجم الإحصائيات المؤسساتية لمنظمة الأمـم المتحدة لشؤون اللاجئين العدد الفعلي للسوريين الذين هربوا من الحرب في بلدهم الأصلي. حسب معلومات المستجوبين، لم يتقدم عدد من السوريين بالتسجيل كلاجئين في المغرب لأسباب مختلفة. دفع معطى اعتبار المغرب كبلد عبور نحو أوروبا إلى تفضيل بعض السوريين لعدم الإدلاء بمعلوماتهم ومعطياتهم الشخصية والبقاء في وضعيات المجهولية واللامرئية (anonymat et invisibilité)، بالإضافة إلى خوف البعض الآخـر من التعرف عليهم وتحديد هويتهم لدى السلطات المغربية أو السورية أو الأوروبية في حالة عبورهم بشكل غير قانوني إلى أوروبا. كذلك، لم يتقدم عـدد من السوريين بطلبات اللجوء بسبب استقرارهم في مناطق ومـدن مغربية بعيدة عن العاصمة الإدارية الرباط التي تتمركز فيها أنشطة المفوضية لشؤون اللاجئين. إلى جانب هذا العامل الجغرافي، يمكن اعتبار أن العامل الاقتصادي المرتبط بتكاليف السفر والمبيت تعيق تنقل السوريين في وضعية هشاشة إلى مدينة الرباط من أجل التسجيل كلاجئين. في الجهة المقابلة، يرفض السوريون المنتمون إلى الشرائح الاجتماعية الغنية والميسورة مسألة التسجيل كلاجئين، وذلك راجع إلى نمط عيشهم وأوضاعهم الاقتصادية المريحة وتمثلاتهم الاجتماعية بخصوص صفة الـلـجـوء الـتـي تحمل دلالات العوز والاحتياج والـوصـم والدونية الاجتماعية.

السؤال المطروح: كيف تعاملت الدولة المغربية مع واقع توافد واستقرار اللاجئين السوريين في التراب المغربي؟. على المستوى السياسي والمؤسساتي، اقتضى تدبير هذه التحديات الناشئة سن سياسة عمومية جديدة في مجال الهجرة واللجوء لمعالجة مختلف الإشكاليات التي تفرضها هذه الهجرات التي تشمل جنسيات وثقافات مختلفة.

رسم مبياني رقم 2: توزيع أعداد الأجانب في المغرب سنة 2014 حسب الجنسية :



Source : HCP (RGPH, 2014), « Population et développement au Maroc », p. 106.

تستجيب هذه السياسة الهجروية الجديدة لضغوطات وإكراهات الاتحاد الأوروبي المتمركزة حول تقديم الدعم المالي مقابل تعزيز المقاربة الأمنية في مراقبة الحدود من أجل منع تدفق المهاجرين نحو الدول الأوروبية (خصوصا إسبانيا)[14]. خاصة عندما نستحضر أن المغرب حقق مكسب الحصول على الوضع المتقدم (statut avancé) داخل الاتحاد الأوروبي باعتباره شريك اقتصادي وتجاري استراتيجي[15]. كما تعبر عن إرادة سياسية مغربية مستقلة في تدبير ملف الهجرة باعتباره أداة ديبلوماسية من أجل إعادة التموقع على مستوى القارة الأفريقية[16]. تتموقع السياسة المغربية للهجرة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط: الضفة الشمالية والضفة الجنوبية، مجتمعات الشمال ومجتمعات الجنوب، الدول المتقدمة والدول النامية حسب مؤشرات التنمية البشرية والنمو الاقتصادي والبحث العلمي والابتكار التكنولوجي. بين هذا وذاك، يظهر جليا توجه المغرب نحو أفريقيا من خلال الزيارات الملكية المتكررة الرامية إلى تعزيز العلاقات الديبلوماسية والتحالفات السياسية والشراكات الاقتصادية مع الـدول الأفريقية واستثمار العلاقات التجارية والدينية والثقافية المتجذرة في التاريخ والجغرافية الأفريقية. لقد حققت هذه السياسة الخارجية المغربية -المرتكزة على تدبير ديناميات الهجرة كوسيلة ديبلوماسية-مكسب العودة إلى منظمة الاتحاد الإفريقي سنة 2017 باعتبارها إستراتيجية للترافع والدفاع عن الوحدة الترابية والسيادة المغربية على قضية الصحراء ومقترح الحكم الذاتي والجهوية الموسعة من داخل التنظيمات القارية. في خضم هذه الرهانات المعقدة والمتشابكة مع قضايا الهجرة الدولية، تحتل مسألة اللاجئين السوريين موقعا هامشيا في هـذه التدابير السياسية المغربية. فالدولة المغربية لم تحسم بعد في تحديد صفتهم ووضعيتهم القانونية نظرا لتأخرها وتماطلها في تنزيل قانون وطني خاص باللجوء. منذ سنة 2013، بقي مـشروع قانون اللجوء حبيس الخطابات السياسية ولم يتم تنزيله على مستوى التطبيق التشريعي والممارسة الفعلية[17]. بذلك، تعاملت الدولة مع السوريين على أسـاس أنهم مهاجرين غير شرعيين. خلال إعلانها عن انطلاق حملة استثنائية لتسوية وضعية إقامة المهاجرين في المغرب سنة 2014، قامت مكاتب الأجانب بتسوية وضع إقامة ما يفوق 5000 سوري باعتبارهم مهاجرين غير قانونيين. احتل السوريون المرتبة الثانية بعد المهاجرين السنغاليين من حيث الجنسية الأكثر استفادة من برنامج التسوية الإداريـة والقانونية للأجانب، وذلك رغم أن السوريين الوافدين الجدد لا تتوفر فيهم الشروط والمعايير المحددة في الدورية المخصصة لتسوية أوضاع الإقامة[18].

الهوامش

13 - UNHCR-Maroc, « Note d'information », 2016, p. 5.

14 - BelguendouzAbdelkrim, « Expansion et sous-traitance des logiques d'enfermement de l'Union Européenne : l'exemple du Maroc », Cultures et Conflits, N° 57, 2005. p. 156.

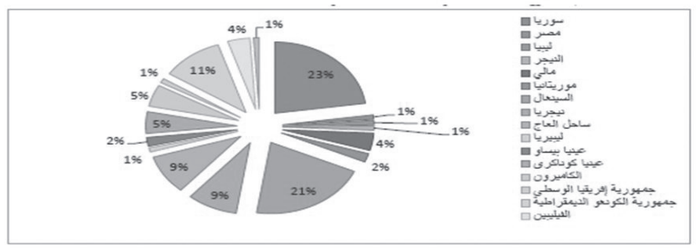
15 - El Qadim Nora, « La politique migratoire européenne vue du Maroc : contraintes et opportunités », Politique européenne, Volume 2, 2010. p.p. 91-118.

16 - Ait Ben Lmadani Fatima, « La politique d'immigration. Un jalon de la politique africaine au Maroc ? Cas de la régularisation des migrants subsahariens », AMERM, Rabat, 2016, p.p. 36-39.

17 - منذ سنة 2013،أعلنت الدولة على ضرورة تحيين وملائمة الإطار المؤسساتي والتشريعي والقانوني مع مبادئ حقوق الإنسان المرتبطة بالمهاجرين واللاجئين، حيث اشتغلت على صياغة ثلاث مشاريع قوانين : قانون الهجرة، قانون اللجوء، قانون مكافحة الاتجار بالبشر. إلى حدود اليوم، اكتفى المغرب بإصدار قانون مكافحة الاتجار بالبشر سنة 2016، في حين لم يتم التنزيل الفعلي لقانوني الهجرة واللجوء. بذلك، يستمر الاشتغال وفق مقاربة يغلب عليها الطابع الأمني والزجري من خلال العمل بمقتضيات قانون 03-02المتعلق بدخول وإقامة الأجانب بالمملكة المغربية والهجرة غير المشروعة.

18 - حددت هذه الدورية خمس فئات من الأجانب المخول لهم الاستفادة من التسوية القانونية لوضعية الإقامة : الأجانب الذين يتوفرون على ما يثبت إقامتهم بالمغرب لمدة لا تقل عن خمس سنوات متواصلة، الأجانب الذين يتوفرون على عقود عمل فعلية لا تقل عن سنتين، الأجانب المتزوجين من مواطنين مغاربة والذين يتوفرون على ما يثبت ما لا يقل عن سنتين من الحياة المشتركة، الأجانب المتزوجين من أجانب آخرين مقيمين بصفة قانونية بالمغرب والذين يتوفرون على ما يثبت مدة لا تقل عن أربع سنوات من الحياة المشتركة، تسوية وضعية الأطفال المولودين في إطار هاتين الحالتين للزواج، الأجانب المصابين بأمراض خطيرة.

رسم مبياني رقم 3: توزيع جنسيات المهاجرين الذين تقدموا بطلبات تسوية وضعية الإقامة سنة 2014



Source : MCMREAM[19], « politique marocaine d'immigration et d'asile », p. 83.

جدول رقم 1: معدلات تسوية وضعية إقامة المهاجرين حسب متغير الجنسية سنة 2014

Nationalité	Pourcentage
Sénégal	27%
Syrie	18,4%
Nigeria	8%
Côte d'Ivoire	6,4%
Guinée	5,9%
République démocratique du Congo (RDC)	5,8%
Mali	4,8%
Cameroun	3,9%
Philippines	3,4%

Source : GADEM, « Maroc. Entre rafles et régularisations. Bilan d'une politique migratoire indécise », p. 17.

في السياق المغربي، يعيش السوريون تجربة لجوء خاصة ومعقدة مقارنة باللاجئين القادمين من أفريقيا جنوب الصحراء الذين حصلوا على بطاقات اللجوء من لدن المكتب المغربي للاجئين وعديمي الجنسية (BRA). فالدولة المغربية لم تعبر عن رغبتها وإرادتها السياسية في الاعتراف الرسمي والقانوني بالسوريين باعتبارهم لاجئين. بالتالي، يتسم وضع السوريين بالهشاشة القانونية والغموض وعدم الوضوح. بالنظر إلى معطى تسجيلهم كلاجئين لدى المفوضية السامية لشؤون اللاجئين، يمكن اعتبار السوريون لاجئون بدون صفة رسمية وبدون اعتراف قانوني من طرف الدولة المغربية. بحيث لم يحدد مكتب اللاجئين وعديمي الجنسية صفتهم القانونية. هذا الأخير، اكتفى بمنحهم وصل التسجيل (récépissé) الذي يضمن لهم حرية التنقل داخل التراب الوطني ويحميهم من الترحيل القسري خارج الحدود المغربية (principe de non refoulement). لكن هذا الوصل لا يقدم ضمانات على مستوى المساعدة والحماية الاجتماعية لفائدة السوريين في وضعية فقر وهشاشة. ما يمكن استخلاصه هو أن منح الدولة المغربية لصفة اللجوء يخضع لحسابات ومصالح سيادية وجيواستراتيجية على جميع المستويات السياسية والأمنية والديبلوماسية والاقتصادية والدينية. ففي حالة اللجوء السوري، يقتضي استحضار هذه الاعتبارات والمتغيرات التي أثرت على أوضاع عيش السوريين في المغرب وشكلت عائق أمام اندماجهم القانوني والسوسيواقتصادي داخل

نسيج المجتمع المغربي: مطالبة وزارة الخارجية السفير السوري بمغادرة التراب المغربي سنة 2012 باعتباره ممثل النظام السوري الذي ارتكب مجازر وجرائم حرب في حق السوريين، إغلاق السفارة السورية بالمغرب التي تطرح مشاكل تجديد جوازات السفر للسوريين المقيمين بالمغرب وسحب عقود الازدياد والوثائق الإدارية، انقطاع العلاقات الديبلوماسية بين المغرب وسورية[20]، فرض نظام التأشيرة منذ سنة 2015 على السوريين الراغبين في الدخول إلى المغرب مما أدى بالعديد منهم إلى الاعتماد على الهجرة غير القانونية عبر الحدود الجزائرية -المغربية، منع السوريون المتزوجون بالمغربيات من القدوم إلى المغرب وما تطرحه من إشكاليات الزواج المختلط وحق التجمع العائلي، تحديات أمنية مرتبطة بقضايا التطرف والإرهاب لتنظيم داعش[21]، الشرعية الدينية لإمارة المؤمنين والتواجد السوري الشيعي ونشوء تعددية ثقافية مرتبطة بهجرة واستقرار سوريين عرب وأكراد وتركمان ونور التي تطرح تحديات تدبير "الهوية المغربية" والعيش المشترك وتشكل الأقليات الدينية والإثنية في التراب المغربي.

II . ديناميات الاندماج الاجتماعي للاجئين السوريين في المجتمع المغربي من خلال حالة مدينة الدار البيضاء

بناءا على مناقشة النظريات والمفاهيم السوسيولوجية المتعلقة بالاندماج التي أنتجتها مدرسة شيكاغو الأمريكية والمدرسة الفرنسية الدوركهايمية[22]. يحيل الاندماج إلى أبعاد مختلفة ووقائع متعددة تشمل الاندماج السياسي (الانتماء الحزبي، الترشح والتصويت في الانتخابات، المشاركة في الحملات الانتخابية)، الاندماج الاقتصادي (ولوج سوق الشغل، نوعية قطاعات الشغل، المهن الممارسة، مستوى التأهيل المهني والتجربة، قيمة الأجر، نمط الاستهلاك، أشكال الادخار والتوفير)، الاندماج الاجتماعي (الأوضاع المتعلقة بالسكن والصحة والتعليم)، الاندماج الثقافي (العادات والتقاليد، المعتقدات الدينية، أشكال اللباس والموسيقى وأنماط الأكل، لغة التواصل والمشاركة في الأنشطة الثقافية)[23]. بين هذا وذاك، يمكن أن نقترح تعريف عملي وإجرائي للاندماج. هذا الأخير، يحيل على السيرورة التي يكتسب عبرها المهاجر/اللاجئ مكانة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية في مجتمع الاستقبال، بحيث يصبح عضو فاعل له أدوار متعددة تسمح له بالانخراط في ذلك المجتمع. بناءا على هذه المنطلقات والخلفيات النظرية لدراسة حالة اللجوء السوري في المجتمع المغربي، ركزنا في هذا المحور الثاني على ثلاث مؤشرات لاندماج اللاجئين السوريين في مجتمع الاستقبال من خلال حالة مدينة الدار البيضاء: الاندماج السكني، الاندماج المهني،

الهوامش

19 - MCMREAM : Ministère Chargé des Marocains Résidant à l'Etranger et des Affaires de la Migration.

20 - من بين العوامل التي عمقت القطيعة الديبلوماسية هو نوعية المواقف والعلاقات السياسية والأيديولوجية التي تجمع سورية والجزائر المنتميتان تاريخيا للمعسكر الاشتراكي.

21 - تعتبر منطقة الشام المجال الجغرافي الذي نشأ فيه الإرهاب والتطرف العنيف المرتبط بتنظيم داعش، لذلك تجند السلطات الأمنية المغربية مختلف الوسائل والتدابير والاستراتيجيات للحفاظ على أمن واستقرار البلد. يعتبر هذا التحدي الأمني السيادي من بين المصوغات التي دفعت الدولة إلى تشديد الرقابة وفرض نظام التأشيرة على السوريين الراغبين في الدخول إلى المغرب منذ سنة 2015. كما يعمل تنظيم داعش على استقطاب مجموعة من الشباب المغاربة للالتحاق بسورية والعراق من أجل القتال تحت راية ما يصطلح عليه "الدولة الإسلامية". أنظر :

Houdaifa Hicham, « Extrémisme religieux, plongée dans les milieux radicaux au Maroc », En toutes lettres, Casablanca, 2017. p.p. 53-61.

22 -AzrrarAbdallah, « De l'assimilation à l'intégration à travers la sociologie de l'immigration : ruptures et continuités »,Journal of social science, N° 20, 2021. p.p. 426-447.

23 - ساعة عبد الكريم، " الوجيز في قواعد كتابة البحوث الجامعية "، منشورات دار الأمان، الرباط،2021. ص. 29.

الاندماج التعليمي.

1) الاندماج السكني

" قبل المجيء للمغرب، كنا عايشن في مخيمات في لبنان، كانت ظروفنا صعبة، تعرف لبنان كان فيها مشاكل وأزمة اقتصادية، عانينا من صعوبة العيش وسوء المعاملة، فيه لبنانيين ما يحبون السوريين، بعني تحس بالعنصرية والتمييز لأننا سوريين، يقول لنا جبتو لمشاكل لبنان، بلدكم دمرت وجيتو تدمرو بلدنا، ما صار عندنا شغل، السوريين يشتغلوا واللبنانيين ما يشتغلوا. بسبب هد المشاكل قررنا نجي على الجزائر، في الجزاير صعب تلاقي سكن، كثير من السوريين يجو على الأوطيلات من أجل المبيت، بقينا 6 أشهر في الجزائر، سمعنا من أصدقائنا وإخواننا السوريين في المغرب أن الدولة تقدم بطاقات الإقامة للاجئين، بعدين جينا تهريب من وجدة، جينا مباشرة على الدار البيضاء أنا وزوجتي والأولاد، جيت عند إخواننا السوريين هنا في فرح السلام، التحقت بعائلتي اللي كانت في المغرب قبل مني، كين أبي وأمي و أخي وزوجته وأبناؤه، عائلتي هم لستقبلوني ودعموني وساعدوني مشان أحصل على الدار، كريت هنا في فرح السلام يلي فيها كثير عائلات سورية هربت من الحرب "، لاجئ سوري يبلغ من العمر 36 سنة.

على مستوى الاندماج السكني، إذا كانت تلعب المخيمات دورا أساسيا في استقبال وإيواء اللاجئين وطالبي اللجوء في البلدان المجاورة لسورية. ففي الحالة المغربية، تمنع السلطات المحلية فكرة إقامة مخيمات رسمية معترف بها لفائدة اللاجئين السوريين والأفارقة في التراب المغربي. بذلك، يجد هؤلاء المغتربين عن أوطانهم بسبب الحرب والعنف والاضطهاد أنفسهم أمام مصير البحث عن أماكن الإقامة والإيواء في المدن المغربية. تشير نتائج البحث الميداني إلى وجود أنماط وأشكال غير متكافئة أمام ولوج اللاجئين السوريين للسكن في مدينة الدار البيضاء. ترتبط اللامساواة السكنية (inégalité résidentielle) بظروفهم الاجتماعية، مواردهم المالية، أوضاعهم المهنية والاقتصادية، سوق العقار ومدة إقامتهم في المغرب. انطلاقا من تحليل هذه العوامل الاجتماعية والاقتصادية والزمنية المتحكمة في استراتيجيات البحث عن السكن في الوسط الحضري، لاحظنا أن الوافدون الجدد يتجمعون في الأحياء الهامشية للدار البيضاء، حيث يتعايشون مع الفئات الاجتماعية الفقيرة والمحدودة الدخل سواء تعلق الأمر بالساكنة المغربية المحلية أو جماعات المهاجرين القادمين من أفريقيا جنوب الصحراء. يعتمد هؤلاء اللاجئون السوريون على استراتيجيات مختلفة من أجل إيجاد مأوى/ مسكن داخل المدينة: الالتحاق بأحد أفراد العائلة، علاقات الصداقة، الاستعانة بخدمات الوسطاء العقاريين السماسرة، الاعتماد على الشبكات الجماعاتية (réseaux communautaires). يشكل حي فرح السلام الهامشي والمحادي لضواحي الدار البيضاء نموذجا يترجم بالملموس منطق التجمعات العائلية والجماعاتية (logique de regroupement familial et communautaire) للأسر السورية اللاجئة التي استقرت حديثا في العاصمة الاقتصادية بعد هروبها من أوضاع الحرب السورية. في مخيال الساكنة الحضرية، يعتبر حي فرح السلام مجالا يرتبط بامتياز بالهوية السورية التي تشكلت داخل فضاءات المدينة في سياق النزاع المسلح لسنة 2011. على امتداد سنوات الحرب السورية، استقبل حي فرح السلام لاجئين سوريين في وضعية فقر وهشاشة على المستوى الاجتماعي والتعليمي والمهني: محدودية الدخل، ضعف المستوى التعليمي، تدني المؤهلات المهنية، الاعتماد على المساعدات والتسول. بذلك، يخفف تجمع الجالية السورية اللاجئة من معاناة الحرب والهجرة والغربة[24]. يضطلع هذا التجمع العائلي والجماعاتي بوظائف التعاون والتضامن والتكافل من أجل مواجهة مختلف أشكال الإقصاء الاجتماعي والفصل المجالي: ضيق المجال السكني بالنسبة للعائلات الكبيرة الحجم، ضعف التجهيزات السكنية، قلة فرص الشغل، الهشاشة المهنية، إكراهات توفير سومة الكراء الشهرية المتراوحة بين 1600 و2000 درهم، صعوبة توفير الاحتياجات الأساسية للأسر.

في المقابل، نلاحظ وجود استراتيجية مختلفة في الحصول على السكن لدى المهاجرين السوريين المقيمين بالمغرب قبل اندلاع الحرب السورية الذين تقدموا بطلبات اللجوء في التراب المغربي. حصل هؤلاء اللاجئين السوريين على الإيواء من خلال الإقامة في الأحياء السكنية الخاصة بالشرائح الاجتماعية المتوسطة: الموظفون والأطر والأجراء والتجار والمقاولون. يتوزع اللاجئون السوريون داخل الأحياء الحضرية المجهزة وفق منطق التشتيت السكني (logique de dispersion résidentielle) في فضاءات حضرية تتميز بجاذبيتها وبنياتها التحتية وديناميتها التجارية والاقتصادية: أحياء بوركون ووسط المدينة وعين الشق. باعتبارهم فئة من التجار والمقاولون السوريون الذين راكموا رأسمال اقتصادي وموارد مالية وتجارب مهنية وشبكة علاقات اجتماعية ومدة إقامة طويلة الأمد في المغرب. استقروا في هذه الأحياء الحضرية من أجل تحقيق اندماجهم السكني على المستوى الفردي عبر استراتيجيات ذاتية قائمة على منطق الابتعاد عن التجمعات الإثنية (stratégie d'évitement de concentration ethnique). يترجم استقرارهم في هذه الأحياء المتوسطة نجاح سيرورة ترقيهم الاجتماعي ونجاح مشاريعهم الهجروية والاقتصادية في المجتمع المغربي الحضري.

2) الاندماج المهني

باعتبارها العاصمة الاقتصادية للمغرب، تعتبر الدار البيضاء المدينة الأكثر استقبالا للمهاجرين الأجانب على الصعيد الوطني. حسب تقرير المندوبية السامية للتخطيط، تضم جهة الدار البيضاء -سطات ما يفوق 000 30 أجنبي مقيم سنة 2014 [25]. كما تضم مدينة الدار البيضاء أكبر عدد من اللاجئين السوريين المستقرين بالمغرب، بحيث تستضيف في مجالاتها الحضرية أكثر من 600 سوري مغترب سنة 2017. يمثل هذا العدد 20 ٪ من مجموع اللاجئين السوريين المقيمين في التراب المغربي[26].ترجع جاذبية الدار البيضاء إلى موقعها الاستراتيجي باعتبارها قطب صناعي ومركز تجاري -خدماتي تتمركز فيها مختلف الاستثمارات الوطنية والأجنبية والأنشطة الاقتصادية والمبادلات المالية ووسائل التكنولوجيا الحديثة وشبكة المواصلات العصرية. لهذه الاعتبارات، شكلت الدار البيضاء الوجهة الأولى للمهاجرين سواء المغاربة أو الأجانب بحثا عن فرص العمل وتحسين الأوضاع السوسيواقتصادية[27]. على مستوى الاندماج المهني، خلصت الدراسة الميدانية إلى وجود مسارات متباينة واستراتيجيات مختلفة في صفوف اللاجئين السوريين من أجل الولوج إلى سوق العمل المغربي. فمن جهة تستثمر فئة من اللاجئين السوريين رأسمالهم التعليمي والثقافي والاقتصادي من أجل إنشاء مقاولات خاصة وأعمال حرة وممارسة الأنشطة التجارية، بينما تتبنى فئة أخرى استراتيجيات مقاومة أوضاع البطالة والفقر الاجتماعي والهشاشة القانونية من أجل الحصول على مصادر الدخل عبر الشغل غير المهيكل والمساعدات الاجتماعية والتسول في

الهوامش

24 - يتواجد حوالي خمسين عائلة سورية لاجئة مستقرة بحي فرح السلام في الدار البيضاء.

25 - Haut-Commissariat au Plan, « Population et développement au Maroc »,2019, p.p. 105-106.

26 - UNHCR-Maroc, « Profil éducationnel et professionnel des réfugiés au Maroc », 2017, p. 1.

27 - عبر التاريخ، شكلت الدار البيضاء أكثر المدن جاذبية واستقطابا للتجار والحرفيين والفلاحين والمهاجرين والعمال والمقاولين والمستثمرين ورجال الأعمال. لقد أحدثت هذه الهجرات الداخلية (القروية والحضرية) والدولية تحولات كبرى مست البنية الاقتصادية والتنوع الثقافي وأشكال السكن وأنماط العيش ومنظومة القيم ومظاهر التعبيرات السياسية والاجتماعية والفنية في الفضاء العام. بالإضافة إلى ذلك، أدت تدفقات الهجرة ومعدلات النمو الطبيعي إلى نمو حضري متسارع وتوسع عمراني فسيفسائي أثر بشكل كبير على نوعية الخدمات العمومية وجودة الحياة بمدينة الدار البيضاء، نظرا لحجم الضغوطات الديمغرافية الناتجة عن تزايد وتكاثر السكان الحضريين. حسب أرقام الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة 2014، بلغ عدد سكان الدار البيضاء حوالي 3 359 818 نسمة. باعتبارها متروبول، تواجه الدار البيضاء تحديات اجتماعية واقتصادية تتجلى في معدلات البطالة والجريمة والعنف الحضري والتلوث البيئي، تنامي الأحياء الهامشية وانتشار دور الصفيح، انتشار الأمراض النفسية والتعاطي للمخدرات والإقصاء الاجتماعي.

الفضاء العام.

تلعب المقاولاتية دورا مهما في سيرورة الإدماج الاجتماعي والمهني للأجانب في البلد المضيف، مما يجعلها تساهم في التنمية السوسيواقتصادية للمجتمع المستقبل. بعيدا عن الصور السلبية والنمطية التي تعتبر المهاجرون واللاجئون ثقل على الاقتصاد، عالة على المجتمع وعبئ على الدولة، يساهم التجار والمقاولون السوريون في خلق فرص الشغل للمواطنين والشباب المغاربة داخل النسيج الحضري لمدينة الدار البيضاء. يستثمر اللاجئون السوريون رساميلهم الاقتصادية والثقافية ومدة إقامتهم الطويلة الأمد في المغرب وتجاربهم المهنية من أجل إنشاء مشاريعهم المقاولاتية الذاتية في مجالات مختلفة: المطاعم السورية، محلات الحلويات، شركات حفر الآبار، صناعة النسيج، عيادات طبية، محلات بيع الآثاث والديكورات، محلات بيع المنتوجات السورية. من خلال أنشطتهم المهنية الحرة، يساهمون بشكل فعال وإيجابي في الديناميات الاقتصادية التنموية التي يعرفها المجتمع المغربي. بالإضافة إلى ذلك، تساهم هذه الأنشطة التجارية والمقاولاتية المبنية على المبادرة الفردية في إزالة العقبات التي تواجه اللاجئون السوريون في سوق الشغل المغربي. على سبيل المثال، يضم قطاع المطعمة أكثر من 500 مطعم سوري موزعة في مختلف المدن المغربية. يشغل هذا القطاع الاقتصادي الحيوي أزيد من 1500 لاجئ سوري مقيم في المغرب. بذلك، يساهم قطاع المطعمة في توفير فرص الشغل للاجئين السوريين في المجتمع المغربي[28]. في ذات السياق، تؤكد دراسة ميدانية كيفية في مدينة الرباط أن المقاولون السوريون يبدون رغبة كبيرة في مساعدة السوريين الوافدين الجدد في الاندماج الاقتصادي من أجل إعالة أسرهم في بلد الاستقبال[29]. عبر التضامنات الجماعاتية (solidarités communautaires)، يتم توفير فرص العمل للجالية السورية المغتربة التي هجرت قسرا من بلدها الأصلي عبر تسهيل اندماجها المهني في العاصمة الاقتصادية. هذا ما عبر عنه أحد اللاجئين السوريين:

"حاليا في الدار البيضاء، أسس مجموعة من السوريين مطاعمهم ومقاولاتهم وتجاراتهم التي تشغل عمال يعني اليد العاملة السورية والمغربية. للأسف تأشيرة الدخول إلى المغرب ممنوعة على السوريين، يأمل العديد من رجال الأعمال السوريين في المجيء إلى المغرب، لكنهم يواجهون صعوبات قانونية وإدارية بسبب العلاقات السياسية والدبلوماسية المتوترة بين البلدين، يعني اليوم الفيزا ممنوعة على السوريين، تواصلت مع البعض منهم في الفيسبوك الذين طلبوا مني معلومات حول ظروف العيش في المغرب، قالو لي بغينا نديرو مشاريع في المغرب لأنه بلد يتميز بالأمن والأمان والاستقرار، لو سهلت لهم الإجراءات والمساطر، يعني يجو يستثمروا في المغرب، عندهم رأسمال وأفكار ومشاريع، راح يوفرون كمان الشغل للسورين والمغاربة" لاجئ سوري يبلغ من العمر39 سنة.

في المقابل، يواجه اللاجئون السوريون في وضعية فقر وهشاشة عوائق متعددة أمام ولوجهم إلى سوق العمل. بعد تجاوزهم لعدة إكراهات مرتبطة بالموت والحرب والاضطهاد والهجرة القسرية والحدود الدولية، يبقى الحصول على موارد مالية للعيش وضمان الاحتياجات الأساسية للأسر أحد أهم التحديات التي تمارس ضغوطا اجتماعية كبيرة على الآباء السوريين اللاجئين في الدار البيضاء. حسب المقابلات الميدانية، يشتغل أغلبهم في القطاع غير المهيكل: التجارة غير المهيكلة، استعمال الفضاء العام من أجل بيع الأكلات السريعة والحلويات السورية، الباعة المتجولون، نادل في المطاعم والمقاهي، نقل البضائع، الحراسة، البناء، البستنة، الخياطة وصناعة الأسنان. تساعدهم هذه الأنشطة المدرة للدخل على التأقلم مع أوضاعهم الجديدة في المجتمع المغربي، بحيث تشكل هذه المهن الهامشية إحدى استراتيجيات مقاومة أوضاع الفقر والبطالة. غير أن هذه المهن الحضرية الصغرى غير المهيكلة تتسم بالطابع الظرفي والمؤقت والهشاشة في الجوانب المتعلقة بالأجرة وظروف العمل والضمانات الاجتماعية والتغطية الصحية. بالتالي، فهم معرضون لمختلف أشكال الاستغلال والإقصاء والهشاشة المهنية في سوق الشغل. يؤدي غياب الاستقرار المهني إلى الشعور بانعدام الأمن الاجتماعي لدى الأسر السورية اللاجئة. باعتبارهم معرضين باستمرار لمأزق البطالة والعطالة عن العمل، يؤثر معطى هشاشة الاستقرار المهني على ظروفهم الاجتماعية واندماجهم الاقتصادي في الدار البيضاء. هذا من جهة ومن جهة أخرى، كشفت نتائج البحث الميداني عن وجود مجموعة من الإكراهات التي تشكل عائق أمام اندماجهم المهني في الاقتصاد الحضري. في هذا المنحى، نشير إلى ندرة فرص العمل بالقرب من أماكن إقامة اللاجئين السوريين التي تتسم بالإقصاء الاجتماعي والفصل المجالي، هشاشة الوضع القانوني وعدم اعتراف الدولة المغربية بالصفة القانونية لفائدة السوريين باعتبارهم لاجئين لديهم الحق في الشغل، ضعف الرأسمال التعليمي لدى اللاجئين السوريين الذين يفتقدون للشواهد التعليمية والديبلومات المهنية بسبب انقطاعهم عن الدراسة في سن مبكرة، بالإضافة إلى عدم إتقانهم للغة الفرنسية باعتبارها لغة الإدارات والعمل والمعاملات في السياق المغربي. بالتالي، يرجع استبعادهم من سوق العمل إلى تدني مستوياتهم التعليمية وضعف الرأسمال الثقافي واللغوي حسب تعبير عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو[30]. يؤثر عامل انخفاض الرأسمال التعليمي واللغوي على حظوظ السوريين في الحصول على عمل مهيكل في الدار البيضاء. كما أن وضع الأجنبي (condition d'étranger) يزيد من تعقيد وضعهم في سوق الشغل المغربي، بحيث يعاني الأجنبي من التمييز المؤسساتي في الولوج إلى سوق الشغل مقارنة بالمواطنين المغاربة الذين يحظون بالأولوية والأسبقية في التشغيل[31]. فقانون الشغل المغربي لا يقدم ضمانات تشريعية واجتماعية للأجانب (عموما) واللاجئين السوريين (خصوصا) من أجل تسهيل اندماجهم المهني. من خلال شهاداتهم، عبر اللاجئون السوريون عن خيبة الأمل والإحباط أمام حجم الصعوبات التي تعرقل سيرورة بحثهم عن عمل يضمن لهم كرامة العيش في بلد اللجوء:

"الحصول على عمل في المغرب شيء صعب كثير، خاص تكون عندك شواهد ومطلوب تكون عندك اللغة الفرنسية، كثير من الشركات تطلب الديبلومات والتجربة والخبرة وإتقان الفرنسية. بالنسبة لي، من الصعب أن أجد عمل في هذه الشركات بسبب أنني انقطعت في سن مبكرة عن المدرسة، لا أتكلم الفرنسية، في سورية لا ندرس الفرنسية عندنا الإنجليزي. يعني أتمنى يكون عندي رأسمال، أريد إنشاء مشروع خاص، مثلا أفكر في فتح محل لبيع الألبسة والعطور ومواد التجميل، قبل الحرب في سورية، كانت أوضاعي المعيشية منيحة، عايشين الحمد الله مرتاحين في بلدنا مع الأهل والإخوة والأبناء والأقارب، لكن لما صارت الحرب أجبرنا على مغادرة بلدنا مضطرين، تركنا منازلنا، كسرت مشاريعنا وأحلامنا وطموحاتنا. بسبب الحرب والقصف، الكثير من السورين انصدموا وصاروا مكتئبين وقلقين وغير مرتاحين نفسيا، صار فيه قتل وتدمير وشردت العائلات وصارت الأسر في وضعية سيئة، غلت المعيشة وصارت

الهوامش

28 - أزرار عبد الله، " صورة اللاجئين السوريين في وسائل الإعلام الالكترونية: تحليل مضمون مدونة السوريون في المملكة المغربية "،مجلة الدراسات الإعلامية، العدد الثامن، 2019. ص. 020.

29 - Lfatmi Younes, « L'accès des enfants réfugiés Syriens à l'école : entre le poids de la condition sociale et les enjeux de l'intégration, le cas de l'agglomération de Rabat », in : L'immigration au Maroc : les défis de l'intégration, Heinrich Böll Stiftung, Rabat, 2017. p. 17.

30 - Bourdieu PierreetPasseron Jean-Claude, « La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement », Les Éditions de Minuit, Paris, 1970. p. 89.

31 - Polistena Clara, « L'insertion professionnelle des migrants subsahariens diplômés au Maroc, le cas de Fès et de Meknès », in : L'immigration au Maroc : les défis de l'intégration, Heinrich Böll Stiftung, Rabat, 2017.p.p. 35-36.

المؤن قليلة. بعد وصولي للمغرب، شريت عربة متنقلة، أبيع الحلويات السورية في الأحياء الشعبية في الدار البيضاء، أتنقل للأسواق والمدارس والمساجد، زوجتي هي لي تصيب الحلويات السورية، يعني تساعدني وأنا أبيع في الشارع، نبيع الكعك السوري، البسبوسة، رز بالحليب، الحلابية والفلافل. الحمد لله هذا المشروع الصغير يحقق لي مدخول باش نوفر مصاريف العيش للأبناء، تعرف المعيشة غالية هنا ونعاني كثير، ولكن الحمد لله في كل الأحوال "، لاجئ سوري يبلغ من العمر30 سنة.

دفعت هذه الإكراهات البنيوية والموضوعية والذاتية اللاجئين السوريين إلى ابتكار استراتيجيات العيش والمقاومة للحصول على مصادر دخل إضافية من أجل إعالة أسرهم وتوفير الاحتياجات الأساسية لأبنائهم: مأكل، ملبس، مسكن، تمدرس وتطبيب. إلى جانب الشغل غير المهيكل، يعتمد السوريون على المساعدات التي يقدمها الجيران المغاربة تعبيرا عن قيم حسن الجوار والضيافة والاستقبال والتضامن في مواجهة أزمة العائلات السورية اللاجئة باعتبارهم عابري السبيل من الإخوة العرب المسلمين حسب منظور المخيال الديني. كما يتلقون مساعدات من طرف الجمعيات المحلية في الأحياء الشعبية والعمل الخيري الإحساني الذي يتضاعف خلال أيام الجمعة وشهر رمضان والأعياد الدينية. بالإضافة إلى ذلك، تعتمد فئة من اللاجئين السوريين على التسول في الفضاء العام: المساجد، الشوارع، إشارات المرور والمراكز التجارية، بحيث يتملكون (رجال ونساء وأطفال ومسنين) هذه المجالات والفضاءات الحضرية من أجل الحصول على الإعانات والصدقات: أموال، أغطية، قفات غذائية، أدوية ولوازم مدرسية. كذلك، تعتمد العائلات السورية اللاجئة على المساعدات الاجتماعية المؤسساتية التي تقدمها المفوضية السامية لشؤون اللاجئين عبر انخراط جمعيات المجتمع المدني الشريكة في العمل الميداني[32]. حسب شهادات غالبية المستجوبين، يبقى حجم هذه المساعدات ضئيل وضعيف وهش أمام تزايد متطلبات العيش وارتفاع كلفة الحاجيات اليومية الحيوية. إلا أنه تشكل هذه المساعدات المؤسساتية إحدى استراتيجيات العيش المعتمدة لمقاومة أوضاع الفقر والحرمان. فالفقير حسب تعريف عالم الاجتماع الألماني جورج سيمل هو ذلك الإنسان المساعد، أي الذي يعتمد بشكل جزئي أو كلي على المساعدات التي يتلقاها من طرف المؤسسات الاجتماعية المختصة، بذلك تتحدد وضعية الفقير بعلاقة المساعدة التي يحصل عليها من طرف الدولة والمجتمع . انطلاقا من هذا التعريف السوسيولوجي لوضعية الفقير، يمكن اعتبار اللاجئين السوريين فقراء نظرا لارتباطهم بمؤسسات المساعدة الاجتماعية، والتي بقدر ما تخفف من هشاشة أوضاعهم السوسيواقتصادية بقدر ما تعمق من درجة الوصم الاجتماعي. حسب شهادة أحد المستجوبين السوريين، تنقسم هذه المساعدات الاجتماعية إلى أربعة أصناف تشمل المساعدة المالية، المساعدة التعليمية، المساعدة الصحية والمساعدة القانونية:

"تقدم المفوضية السامية لشؤون اللاجئين المساعدة في أربع مجالات رئيسية. في المجال الاقتصادي، تقدم دعما ماليا قدره 20 ألف درهم لإنشاء مقاولة ذاتية صغرى. من أجل الحصول على هذا الدعم المالي، يجب على اللاجئ أن يقدم تقرير عن مشروعه المهني، فشروط منح المساعدة ليست صعبة. في حالة قبول المشروع الاقتصادي، يحصل المستفيد عن دعم مالي للانطلاق في إنشاء مشروعه المهني. بعد مرور عام واحد، يحق للاجئ الاستفادة من الدفعة الثانية من الدعم المالي، والتي تقدر ب 4 آلاف درهم. فيما يخص التمدرس، يتم منح مساعدة للأسر اللاجئة لدعم تعليم أطفالهم. تبلغ هذه المساعدة التعليمية 350 درهم شهريا: 150 درهم لدعم التمدرس و200 درهم بالنسبة لحصص الدعم ودروس التقوية. في مجال الصحة، يتمتع اللاجئون بسهولة الولوج للتطبيب والمستشفيات والأدوية والرعاية الصحية. تسلم بعض الأدوية للمرضى بشكل مجاني. في المجال القانوني، يستفيد اللاجئ من الاستشارة والمساعدة القانونية من أجل تتبع الإجراءات والمساطر لتسوية وضع الإقامة وطلب اللجوء أو في حالة النزاع"، لاجئ سوري يبلغ من العمر 38 سنة.

3) الاندماج التعليمي

فيما يخص الاندماج التعليمي للأطفال الأجانب المقيمين في المغرب، أصدرت وزارة التربية الوطنية سنة 2013دورية متعلقة بإدماج الأطفال المهاجرين القادمين من دول الساحل وأفريقيا جنوب الصحراء في النظام التعليمي المغربي، تعبيرا عن إرادة الدولة والتزامها في ضمان حق إنساني للأطفال الأجانب في الولوج إلى التربية والتكوين دون تمييز على أساس الجنس، اللون، المعتقد، اللغة، وضعية الإعاقة والانتماء الاجتماعي[34]. فالتعليم يشكل أحد المحاور الأساسية والجوهرية في الإستراتيجية الوطنية للهجرة واللجوء[35]. غير أن هذه الدورية المحكومة بمصالح ديبلوماسية وسياسية واقتصادية عبر تعزيز علاقات التعاون مع البلدان الأفريقية، لم تأخذ بعين الاعتبار الأطفال القادمين من بلدان الشرق الأوسط، خاصة السوريين والعراقيين والفلسطينيين. استنادا إلى محتوى هذه الدورية، يمكن استخلاص معطى استبعاد وإقصاء اللاجئين وطالبي اللجوء من بلدان الشرق الأوسط وعدم الحديث عن تسهيل ولوجهم للتعليم. رغم ذلك، تم التنسيق بين المفوضية السامية لشؤون اللاجئين ومؤسسات الدولة المغربية وجمعيات المجتمع المدني من أجل ضمان ولوجهم إلى المدرسة المغربية، سواء العمومية أو الخصوصية، النظامية أو اللانظامية. لكن حسب شهادات الآباء السوريين، يواجه الأطفال السوريون اللاجئون صعوبات إدارية وبيروقراطية من أجل التسجيل في المؤسسة التعليمية. يتطلب قبول ملفات التسجيل الإدلاء بمجموعة من الوثائق التي لا يتوفرون عليها لأسباب وظروف مختلفة: صرح الآباء السوريون عن صعوبة تقديم شهادة مدرسية تثبت المستوى الدراسي للطفل في سورية نظرا لظرفية الحرب والنزاع المسلح التي دفعتهم للهروب من الموت و الاضطهاد والعنف المعمم. كذلك، وجد اللاجئون السوريون صعوبة في الإدلاء بنسخة من البطاقة الوطنية أو جواز السفر بالنسبة للآباء الذين أتلفت وثائقهم في سياق الهجرات القسرية العابرة للحدود، كما لم يتمكن آخرين من تجديد جوازات السفر والحصول على عقود ازدياد الأطفال بسبب إغلاق السفارة السورية بالمغرب وانقطاع العلاقات الدبلوماسية بين البلدين. بالإضافة إلى ذلك، يتطلب التسجيل في المدرسة المغربية تقديم نسخة من بطاقة الإقامة، الشيء الذي يصعب من مأمورية اللاجئين السوريين سواء أولئك المقيمين في وضعية غير قانونية أو الذين تقدموا بطلبات إدارية في انتظار قبول تسوية وضعية الإقامة من طرف السلطات المغربية المختصة أو أولئك الذين وجدوا أنفسهم أمام تعقيد مساطر تجديد بطاقات الإقامة المنتهية الصلاحية.

بعد مجيء العائلات السورية اللاجئة للاستقرار في الدار البيضاء وانخراط أطفالهم في سيرورة التمدرس بالمجتمع المغربي، تعترض الأبناء السوريون عوائق متعددة في مسارهم الدراسي بالمؤسسات التعليمية في الأوساط الحضرية الهامشية، خاصة في سلكي الابتدائي والإعدادي. حسب نتائج البحث الميداني، خلال بداية تجربتهم الدراسية في بلد اللجوء، عانى

الهوامش

32 - Parmi les associations partenaires du HCR au Maroc sont :La Fondation Orient-Occident (FOO),L'Association Marocaine d'Appui à la Promotion de la Petite Entreprise (AMAPPE), L'Association Marocaine de Planification Familiale (AMPF).

33 - Bisiaux Raphaëlle, « Sociologie de la pauvreté, une confrontation empirique :Delhi et Bogota », L'économie politique, n° 56, 2012.p. 66

34 - La circulaire n° 13-487 du ministère de l'éducation nationale du 9 octobre 2013 relative à l'intégration des élèves étrangers issus des pays du sahel et subsahariens dans le système scolaire marocain.

35 - تتضمن الإستراتيجية الوطنية للهجرة واللجوء مجموعة من البرامج المؤسساتية القطاعية التي تهدف إلى تسهيل اندماج الأجانب في المجتمع المغربي : التربية والثقافة، الشباب والترفيه، الصحة، السكن، المساعدة الإنسانية والاجتماعية، التكوين المهني، التشغيل.

الأطفال السوريون من ضغوطات نفسية وهشاشة عاطفية وأزمة هوياتية ناتجة عن استبطانهم لمشاهد الحرب والقصف والقتل والدمار الذي شهدته سورية، وذلك في ظل افتقار المدرسة المغربية للأطر المؤهلة والمتخصصة في التتبع النفسي -الاجتماعي[36](suivi psychosocial)، تواجه المؤسسات التعليمية تحديات استقبال ومرافقة ومواكبة الأطفال في حاجة للدعم النفسي والاجتماعي والبيداغوجي، سواء منهم المغاربة أو المهاجرين الأجانب. كذلك، أثرت تنقلات الهجرة الطويلة والمرهقة والمكلفة من سورية إلى المغرب على المسار الدراسي للأطفال السوريين اللاجئين: الهدر المدرسي، الإخفاق والتكرار الدراسي، انقطاع الأطفال عن الدراسة بسبب تجربة الهجرة القسرية بين بلدان المغادرة والعبور والوفود[37](سورية، تركيا، لبنان، الأردن، مصر، موريتانيا، الجزائر، المغرب)، التفاوت بين الفئات العمرية والمستويات التعليمية بسبب الالتحاق المتأخر للأطفال السوريين بالمدرسة المغربية. بالاعتماد على شهادات وأقوال المستجوبين، اعترضت الأطفال السوريون في البداية صعوبات التأقلم مع بيئتهم الثقافية الجديدة في مجتمع الاستقبال. تجلى هذا العائق الثقافي في صعوبة التواصل وفهم الدراجة المغربية. لكن بفعل انفتاحهم واحتكاكهم اليومي مع أقرانهم المغاربة (الأصدقاء، الجيران والتلاميذ) وأساتذتهم، تمكن الأطفال السوريون مع مرور الوقت من تطوير قدراتهم اللغوية والتواصلية بالدارجة المغربية. من خلال تقاسم عوامل مشتركة مرتبطة بالدين الإسلامي واللغة العربية، سهل التقارب الفيزيونومي والثقافي والديني من اندماج الأطفال اللاجئين السوريين في الوسط التعليمي مقارنة بنظرائهم المهاجرين من أفريقيا جنوب الصحراء الذين يعانون من التمييز العنصري بسبب اللون والاختلاف الثقافي والديني وثقل تاريخ العبودية والمخيال الجمعي[38].

هذا من جهة ومن جهة أخرى، تنعكس الظروف الاجتماعية الصعبة وهشاشة الأوضاع المهنية والاقتصادية للأسر السورية على المردودية الدراسية والتحصيل المعرفي لأبنائهم، حيث يضطر بعض الأطفال السوريون للاشتغال في سن مبكرة والتعاطي للتسول رفقة أمهاتهم وآبائهم في الشوارع والمساجد. بالرغم من وجود إكراهات الاندماج السوسيواقتصادي داخل نسيج المجتمع المغربي، يتحصل بعض الأطفال السوريون على نتائج دراسية متميزة متفوقين على نظرائهم المغاربة. فيما يتعلق بالجانب البيداغوجي، يواجه الأطفال السوريون صعوبات لغوية وبيداغوجية متعلقة باختلاف النظام التربوي بين سورية والمغرب من حيث المناهج والبرامج التعليمية. على سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى صعوبة مسايرة المواد المدرسة بالفرنسية باعتبارها اللغة الأجنبية الأولى في السياق التعليمي المغربي، حيث تعود هؤلاء على دراسة هذه المواد باللغة الإنجليزية في سورية. لمواجهة هذه الإكراهات التعليمية البنيوية المرتبطة بالسياسات اللغوية في بلد الاستقبال، اعتمدت العائلات السورية على تمويل دروس الدعم والتقوية لفائدة أبنائهم من أجل تطوير قدراتهم في اللغة الفرنسية باعتبارها إستراتيجية تنافسية لتحقيق النجاح والارتقاء الدراسي والاجتماعي والمهني في المجتمع المغربي.

III. تحديات تدبير التنوع الثقافي والديني المرتبط بالهجرات السورية اللاجئة في المغرب.

شهد تاريخ المغرب وجغرافيته حضور تنوع إثني وديني ولغوي فسيفسائي مرتبط بالهجرات البشرية، حيث جعلت هذه الميزة المغرب أرضا للتعايش الديني والتلاقح الثقافي والتعدد الهوياتي[39]. اليوم، يؤكد دستور 2011 للمملكة المغربية على تنوع مقومات الهوية الوطنية الموحدة بانصهار كل مكوناتها العربية-الإسلامية والأمازيغية والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. باعتبار المغرب بلد متعدد الوظائف والأدوار الهجروية، شكلت هجرة الأجانب خلال العقدين الأخيرين أحد العوامل الرئيسية التي ساهمت في تشكل الأقليات الإثنية والدينية داخل تركيبة المجتمع المغربي من خلال استقرار فئات من المهاجرين واللاجئين وطالبي اللجوء الذين يختلفون عن الساكنة المغربية من حيث الملامح الفيزيقية والخصائص الثقافية. سنة 2017، شكل 835 95 عدد الأجانب المقيمين في المغرب القادمين من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء والمغرب الكبير والشرق الأوسط والدول الأوروبية والأسيوية[40].

لا ترتبط مسألة تشكل الأقليات الدينية بالمهاجرين الأجانب فقط بل تشمل كذلك المواطنين المغاربة الذين يمارسون شعائر ومعتقدات دينية مختلفة. حسب تقرير 2016 حول الحريات الدينية بالمغرب الذي أنجزته وزارة الخارجية الأمريكية، ففي المحور المتعلق بالديموغرافيا الدينية[41]، يعتبر المغاربة المسلمون السنة الغالبية بنسبة 99 ٪ من المجموع الإجمالي للساكنة المغربية، بينما تشكل نسبة 1 ٪فقط من المغاربة مجموع الأقليات الدينية اليهودية والمسيحية والشيعية والبهائية والأحمدية.

يوجد حوالي ما بين 3000 و4000 من اليهود المغاربة المقيمين في المغرب، ضمنهم 2500 يهودي مستقر في الدار البيضاء. كما يتراوح عدد المسيحيين المغاربة ما بين 2000 و6000 شخص. في المقابل، يقدر عدد المسيحيين الأجانب الأوروبيين والأفارقة بحوالي 000 30 كاثوليكي و000 10 بروتستانتي مقيمين في المغرب. كذلك، يقدر عدد المغاربة الشيعة بحوالي 000 10 شخص، أغلبهم يقطن في شمال المغرب. في المقابل،

الهوامش

36 - سنة 2021، قامت وزارة التربية الوطنية عبر الأكاديميات الجهوية للتربية والتكوين بتنظيم مباريات التوظيف بالتعاقد من أجل ولوج أول دفعة من أطر الدعم الاجتماعي للمؤسسات التعليمية.

37 - Clave–Mercier Alexandra,Schiff Claire, « L'école française face aux nouvelles figures de l'immigration : le cas d'enfants de migrants roms bulgares et de réfugiés syriens dans des territoires scolaires contrastés », Raisons éducatives, n° 22, 2018, p. 205.

38 - Barre Céline et al, « Les enfants migrants et l'école marocaine : état des lieux sur l'accès à l'éducation des enfants migrants subsahariens au Maroc », Association Oum El Banine, Rabat, 2014, p.p. 35-40.

39 - ChtatouMohammed, « La diversité culturelle et linguistique au Maroc : pour un multiculturalisme dynamique », Asinag,n° 2, 2009, p. 149.

40 - Sadoqi Ilham, Maghraoui Driss, Zerhouni Saloua, « Immigration au Maroc : la culture comme levier pour le vivre ensemble », Rabat Social Studies Institute, 2019, p. 5.

41 - United States Department of State, « Rapport 2016 sur la liberté de religion dans le monde-Maroc », 2016, p. 3.

يقيم في المغرب ما بين 1000 و2000 من الأجانب الشيعة القادمين من لبنان وسورية والعراق. بالإضافة إلى ذلك، يوجد ما بين 400 و350 من المغاربة المنتمين للأقلية الدينية البهائية ومئات من المغاربة المنتمين للأقلية الدينية الأحمدية[42].

جدول رقم 2:البروفيل السوسيوديمغرافي للاجئين السوريين في المغرب سنة 2017

Age and Gender		Specific need		
o Adults: 51%		o Unaccompanied minors: 3		o Single parents: 16
o Minors:49%		o Child-at-risk: 36		o Disability: 31
o Female:	47%	o Older-at-risk: 25		o Medical condition: 73
o Male:	53%	o Woman-at-risk: 1		o Protection needs : 3

Marital Status		Ethnicity and religion	
o Single:	56.5%	o Arabs:	90.5%
o Married:	77.8%	o Kurds:	8%
o Others (engaged, separated):	2.2%	o Others:	1.5%
Many applicants stated that they are informally married to Moroccan women because they could not register their marriage while they had no legal residence in Morocco. The situation has evolved positively, since many Syrians have obtained a residence permit through the regularisation process for migrants.		o Islam Sunni:	99.6%
		o Christians:	0.1%
		o Others:	0.3%

Place of residence in Svria		Place of residence in Morocco	
o Homs:	25%	o Casablanca:	20%
o Hama:	19%	o Oujda:	16%
o Idlib:	13%	o Kenitra:	10%
o Aleppo :	12%	o Temara:	6%
o Damascus:	9%	o Others:	48%
o Latakia:	3%	Despite the fact that an increasing number of Syrians are in possession of a residence permits, still the majority are renting accommodations without a formal lease agreement.	
o Others:	2%		

Occupation		Education	
o Primary sector (agriculture, fisheries, etc.):	9 %	o Primary:	44%
o Secondary sector (industry, transformation, etc.) :	3 %	o Secondary:	15%
o Tertiary sector (services, trade, etc.):	40%	o Technical/vocational:	0%
o Undetermined/unknown:	2%	o Post-/university:	2%
o Students :	1%	o No education:	39%

Source: UN High Commissioner for Refugees (2017). *Information Note on Syrians Applying for Asylum in Morocco*

Source: Hannah Chenok, « Syrian refugees lived experiences in Morocco », p. 11.

في ما يتعلق بحالة اللجوء السوري في المغرب، أدت ديناميات الهجرة السورية إلى استقرار سوريين عرب وأكراد وتركمان ونور في التراب المغربي. لقد نتج عن هذه الحركية الهجروية نشوء تعددية ثقافية وإثنية مرتبطة بوفود الجالية السورية بالمغرب، بحيث يشكل السوريون العرب الغالبية بنسبة 90,5 ٪، ثم نجد في المرتبة الثانية الأقلية الكردية السورية بنسبة 8 ٪، فقد عرف السوريون الأكراد باشتغالهم في مجال حفر الآبار والتنقيب على المياه في المجالات الحضرية والأوساط القروية الفلاحية والزراعية بالمغرب، ثم نجد أقليات إثنية غير محددة أدرجتها المفوضية السامية لشؤون اللاجئين ضمن خانة "آخرين" التي تمثل نسبة 1,5 ٪ من مجموع اللاجئين السوريين سنة 2017. بالاعتماد على البحث الميداني المنجز في الدار البيضاء، التقينا ببعض السوريين اللاجئين التركمان الذين يتحدثون اللغة التركمانية للتواصل فيما بينهم تعبيرا عن انتمائهم ومحافظتهم على هويتهم الثقافية في بلد الاستقبال واللجوء. كما أجرينا مقابلات مع اللاجئين السوريين النور باعتبارهم أقلية إثنية بالمجتمع السوري التي تتميز بثقافتها ولغتها ونمط عيشها الخاص الذي كان يعتمد على الترحال في المجتمعات البدوية. تتعدد التسميات التي تطلق على هذه الجماعة الإثنية: الدوم أو النور أو الغجر أو القرباط. ترى الجالية السورية المقيمة بالمغرب أن النور ليسوا سوريين. في الآونة الأخيرة، تجنسوا بالجنسية السورية بعد قرار الرئيس بشار الأسد بتجنيسهم خلال بدايات الثورة سنة 2011. بذلك ينظر لهم على أساس كونهم مواطنين من درجة ثانية. حسب التصور السائد لدى الجالية السورية، يعتبر النور انتهازيون باستغلالهم لظروف الحرب من أجل كسب تعاطف الناس وجمع الأموال الطائلة في بلدان اللجوء. يضر النور/الدوم بسمعة وصورة الجالية السورية المقيمة بالدار البيضاء التي تشتغل بالتزام ومسؤولية. تدعو هذه الأخيرة المجتمع المغربي إلى ضرورة التفريق والتمييز بين السوريين والنور. ترفض الجالية السورية ربطها بظواهر تسول النور في أحياء مدينة الدار البيضاء. كما تناشد المجتمع المغربي إلى التوقف عن التعاطف مع النور وعدم تقديم يد المساعدة لهم، لأنهم أغنياء يمثلون دور الضحية ويتظاهرون بالفقر والحرمان[43].

في ما يخص الانتماءات الدينية للاجئين السوريين، 99,6 ٪ من السوريين هم مسلمون سنة، 0,1 ٪ من السوريين المسيحيين[44]، و0,3 ٪ من السوريين لم

الهوامش

42 - نسجل صعوبة وحساسية الحصول على المعلومة في هذا الجانب نظرا لغياب نشر إحصائيات رسمية بشأن الأقليات الدينية في المغرب. عموما، يختلف أشكال تدبير وتعامل الدولة المغربية مع شؤون الأقليات الدينية حسب نوعية المعتقدات الدينية وثقلها التاريخي-الاقتصادي في المجتمع ووضعها القانوني في النظام السياسي، بالإضافة إلى درجة بعدها أو قربها من الدولة، درجة تهديدها أو خدمتها للمصالح السيادية للمملكة المغربية.

43 - في إحدى المقالات التي نشرها مدون سوري في مدونة السوريون في المملكة المغربية، نقرأ بين السطور مجموعة من الصور النمطية تجاه النور. نسوق لكم بكثير من الحذر والتحفظ من هم الدوم :"هم من (القرباط) الغجر الذين يعيشون كأقوام مرتحلة وجماعات صغيرة مهاجرة اختارت بعض الدول العربية ومنها سورية للعيش (...) والغريب أن النور لا يرغبون في تنظيم حياتهم أبدا فتجدهم لا يرغبون في تعليم أطفالهم إلا ما ندر، ويعملون في ثلاث مهن أساسية لكسب عيشهم وهي قلع الأضراس وعادة ما يتم التعامل من قبل أشخاص لا يرغبون في دفع أموال طائلة عند طبيب الأسنان، والمهنة الثانية هي الرقص في الملاهي الليلية والسوريون يعرفون ذلك تماما حيث تعيل الفتاة أسرتها عبر هذا العمل، والمهنة الأشهر وهي التسول ولا يرون بها أية حرج فالكثير قد جعلوها مهنة تجلب الرزق الوفير ولا يضطرون للعمل الجاهد خاصة أن هذا العمل هو اختصاص للزوجة والأم والطفل ولا يتدخل الزوج أبدا، فهو يجلس في المنزل بانتظار المال، والغريب أنهم يملكون الكثير من المال ولديهم بيوت وسيارات، وهي حقيقة يغفل عنها الكثيرون حتى السوريون المتواجدون بنفس البلد العربي أو الأوروبي "، "تسول (النور) القرباط في المغرب ونظرة سلبية عن السوريين "، مقال منشور في مدونة السوريون في المملكة المغربية بتاريخ 2018-02-03.

44 - يوجد في المغرب كنائس كاثوليكية وبروتستانتية وأرثوذكسية معترف بها رسميا تسمح للأجانب المسيحيين بممارسة شعائرهم وطقوسهم الدينية تحت حماية السلطات المغربية، معظم هذه الكنائس الرسمية بنيت خلال المرحلة الكولونيالية. بالموازاة، أنشأت كنائس منزلية غير رسمية وغير معترف بها من لدن السلطات من طرف المغاربة المسيحيين والمهاجرين من أفريقيا جنوب الصحراء. تشكل هذه الكنائس الرسمية وغير رسمية فضاءات تضطلع بوظائف الاستقبال والتكوين والتضامن والتوجيه والتأطير الديني لفائدة الأجانب المسيحيين القادمين من أوروبا وأفريقيا والشرق الأوسط. أنظر :

* **Bava Sophie, « Migrations africaines et christianismes au Maroc : de la théologie des migrations à la théologie de la pluralité**

تحدد مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين هويتهم الدينية. من خلال هذا الجدول الإحصائي، يدفعنا تحليل لغة الأرقام المسكوت عنها وغير المعلنة إلى افتراض وجود أقلية من السوريين اللاجئين الشيعة في المغرب، خصوصا أن إحصائيات وزارة الخارجية الأمريكية في تقريرها حول الحريات الدينية بالمغرب سنة 2016 تشير إلى وجود ما بين 1000 و2000 من الأجانب الشيعة القادمين من لبنان وسورية والعراق. بالرغم من تأكيد اللاجئين السوريين المبحوثين على أن معظم السوريين الذين هربوا من الحرب وقدموا إلى المغرب هم مسلمون سنة، وذلك راجع إلى كون السوريين الشيعة (خصوصا الطائفة العلوية في سورية) لم يتعرضوا للاضطهاد لأنهم موالون ومؤيدون للنظام السوري الحاكم الذي يوفرون له الحماية ويضمن لهم امتيازات اقتصادية وسياسية وعسكرية[45]،يمكننا طرح فرضية تبني بعض السوريين لمبدأ "التقية" كإستراتيجية لإخفاء هويتهم الدينية وممارسة شعائرهم بشكل سري في المنازل والفضاءات الخاصة خوفا من التعرض للاضطهاد والرقابة والرفض والترحيل والتمييز سواء من طرف الدولة المغربية أو من طرف المجتمع المغربي. ففي سياق التحولات التي يعرفها الحقل الديني المغربي وظهور أنماط جديدة للتدين وأشكال مختلفة لتغيير المعتقد/ المذهب الديني بفعل تأثيرات العولمة ووسائل الاتصال والإعلام الحديثة[46]، يمكن طرح فرضية نسج علاقات اجتماعية واقتصادية ودينية بين السوريين الشيعة والمواطنين المغاربة الشيعة. يشكل التشيع والشيعة المغاربة والأجانب موضوع يحمل حساسيات سياسية ودبلوماسية لدى السلطات المغربية باعتباره خطر يهدد ثوابت الدولة واستقرار المجتمع. سواء أكان تشيعا مذهبيا ودينيا أو تشيعا حزبيا وسياسيا، تنظر له الدولة من زاوية الطائفية المهددة للنظام السياسي -الديني والوحدة الترابية الوطنية نظرا لارتباطه بالنفوذ الإيراني في منطقة شمال أفريقيا منذ أحداث الثورة الإسلامية الإيرانية سنة 1979 المرتكزة على مؤسسة ولاية الفقيه. تطرح هذه الإشكاليات المعقدة رهانات متعددة أمام الشرعية الدينية لإمارة المؤمنين ومؤسسات الدولة المغربية وجمعيات المجتمع المدني ووسائل الإعلام لتدبير الاختلاف والتنوع والتعايش. ففي سياق تأكيد الملك/أمير المؤمنين محمد السادس حرصه على الدفاع عن إسلام الوسطية والاعتدال والتسامح وحماية الأقليات الدينية انطلاقا من النموذج الديني المغربي الفريد المرتكز على المذهب السني –المالكي –الأشعري -الصوفي، لا زالت تطرح الحريات الفردية الدينية العديد من الإكراهات في السياق السوسيوسياسي المغربي على اعتبار أن الدستور لا يتضمن بصريح العبارة مبدأ حرية المعتقد. في الفصل الثالث، ينص الدستور على أن "الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية ". بهذا يشكل الإسلام الدين الرسمي الذي ترتكز عليه ثوابت الدولة -الوطنية المغربية الضامنة لأمنه وتوازنه واستقراره وتلاحمه. بذلك يعتبر الدين وحرية المعتقد والأقليات الدينية موضوعا شائكا وحساسا لدى الدولة والسلطات المغربية، نظرا لاحتكار مؤسسة إمارة المؤمنين الشرعية الدينية والتاريخية والسياسية والقانونية في تدبير الشأن الديني والأمن الروحي تعبيرا عن السيادة الدينية للمملكة المغربية.

خلاصة

حاولنا عبر هذه الورقة البحثية تحليل وضع ومكانة اللاجئين السوريين في السياسة العمومية للهجرة واللجوء بالمغرب. بالاعتماد على منهجية سوسيولوجية كيفية جمعت بين البحث الوثائقي والبحث الميداني (التنقيب الوثائقي، الملاحظة المباشرة، المقابلات شبه موجهة)، ركزنا في الدراسة على مناقشة تحديات الاعتراف القانوني والاندماج الاجتماعي والتنوع الثقافي المرتبطة باستقرار اللاجئين السوريين في المجتمع المغربي الحضري (حالة مدينة الدار البيضاء). في ما يخص البعد القانوني، لم تحسم الدولة المغربية في تحديد صفتهم القانونية نظرا لتأخرها وتماطلها في تنزيل مشروع قانون وطني حول اللجوء منذ سنة 2013. بالرغم من تسجيلهم كلاجئين لدى المفوضية السامية لشؤون اللاجئين بالمغرب، يتسم وضع السوريين بالهشاشة القانونية والغموض وعدم الوضوح. يمكن اعتبارهم لاجئين بدون صفة رسمية وبدون اعتراف قانوني من طرف المكتب المغربي للاجئين وعديمي الجنسية. بالتالي، تعاملت معهم الدولة المغربية كمهاجرين غير قانونيين/ غير شرعيين في إطار سياستها الاستثنائية المتعلقة بتسوية وضعية إقامة الأجانب في المغرب، حيث قامت مكاتب الأجانب بتسوية أوضاع الإقامة القانونية لفائدة ما يفوق 5000 سوري مقيم في التراب المغربي. في ما يتعلق بالبعد الاجتماعي، من خلال مؤشر الاندماج السكني تشير نتائج البحث الميداني إلى وجود أنماط وأشكال غير متكافئة أمام ولوج اللاجئين السوريين للسكن في مدينة الدار البيضاء. ترتبط اللامساواة السكنية بظروفهم الاجتماعية، مواردهم المالية، أوضاعهم المهنية والاقتصادية، سوق العقار ومدة إقامتهم في المغرب. في هذا الإطار، يتجمع الوافدون الجدد في وضعية فقر وهشاشة في الأحياء الهامشية للدار البيضاء التي تتركز فيها ظواهر الإقصاء الاجتماعي والفصل المجالي، بينما يتوزع المقيمون القدامى قبل اندلاع الحرب السورية في الأحياء الحضرية المجهزة الخاصة بالشرائح الاجتماعية المتوسطة. يترجم استقرار التجار والمقاولون السوريون في هذه الأحياء المتوسطة نجاح سيرورة ترقيتهم الاجتماعية ونجاح مشاريعهم الهجروية والاقتصادية في المجتمع المغربي الحضري. من خلال مؤشر الاندماج المهني، خلصت الدراسة الميدانية إلى وجود مسارات متباينة واستراتيجيات مختلفة في صفوف اللاجئين السوريين من أجل الولوج إلى سوق العمل المغربي. فمن جهة تستثمر فئة من اللاجئين السوريين رأسمالهم التعليمي والثقافي والاقتصادي من أجل إنشاء مقاولات خاصة وأعمال حرة وممارسة الأنشطة التجارية، بينما تتبنى فئة أخرى استراتيجيات مقاومة أوضاع البطالة والفقر الاجتماعي والهشاشة القانونية من أجل الحصول على مصادر الدخل عبر الشغل غير المهيكل والمساعدات الاجتماعية والتسول في الفضاء العام. من ناحية الاندماج التعليمي، يواجه الأطفال اللاجئون السوريون إكراهات متعددة ذات طبيعة بيروقراطية، نفسية، اجتماعية، اقتصادية وبيداغوجية. تؤثر هذه الاعتبارات على فرص ولوجهم للمدرسة المغربية ومسايرة سيرورة التعلم والتحصيل الدراسي: صعوبة الحصول على الوثائق الإدارية والقانونية بسبب إغلاق السفارة السورية بالمغرب وانقطاع العلاقات الديبلوماسية بين البلدين، صعوبة الحصول على بطاقات الإقامة وتجديد مدة صلاحيتها، تأثير استبطان مشاهد الحرب على الاستقرار النفسي والعاطفي للأطفال السوريين المتمدرسين، الانقطاع عن التمدرس بسبب الهجرة القسرية بين بلدان المغادرة والعبور والوفود، ثقل الظروف الاجتماعية وإكراهات الاندماج السوسيواقتصادي للعائلات السورية في المجتمع والاقتصاد المغربيين، اللغة الأجنبية المعتمدة في التدريس (الفرنسية) واختلاف المناهج والبرامج التعليمية بين البلدين، اشتغال بعض الأطفال في سن مبكرة والتعاطي للتسول رفقة أبائهم وأمهاتهم في الفضاء العام

الهوامش

religieuse », Les Cahiers d'Outre-Mer, 2016, p. 266.

* Laala Hafdane Hakima, « Altérité religieuse et construction identitaire des étudiants subsahariens au Maroc », Revue Interdisciplinaire, Vol. 3, n° 1, 2018. p.p. 2-12.

45 - Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides, « Les communautés ethniques et religieuses depuis le début du conflit en Syrie »,2016. p. 10.

46 - أبلال عياد، " الجهل المركب : الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي "، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018،ص. 545-596.

(الشوارع والمساجد)، تنقل العائلات السورية بين المدن المغربية في منتصف السنة الدراسية بحثا عن فرص العمل ولقمة العيش. في ما يخص الجانب الثقافي، أدت هذه الدينامية الهجروية إلى تشكل تعددية إثنية ودينية مرتبطة بوفود واستقرار الجالية السورية المهاجرة واللاجئة بالمغرب : عرب، أكراد، نور، تركمان/ سنة، شيعة، مسيحيين. ففي إطار تبني مؤسسة إمارة المؤمنين لمنظور إسلام الوسطية والاعتدال والتسامح انطلاقا من النموذج الديني المغربي الفريد المرتكز على المذهب السني -المالكي -الأشعري -الصوفي ودفاعها عن مسألة حماية الأقليات الدينية والتعايش الديني تعبيرا عن السيادة الدينية للمملكة المغربية، لا زالت تطرح الحريات الفردية الدينية إشكالات مختلفة في السياق السوسيوسياسي المغربي على اعتبار أن الدستور لا يتضمن بصريح العبارة مبدأ حرية المعتقد. بذلك تعتبر مسألة حرية المعتقد والأقليات الدينية (مغاربة وأجانب) موضوعا شائكا وحساسا لدى السلطات المغربية التي تشدد الإجراءات الأمنية والرقابية والعقابية في تدبير الشأن الديني. فالإسلام يشكل الدين الرسمي الذي ترتكز عليه ثوابت المملكة المغربية الضامنة للتوازنات بين مختلف التيارات والتوجهات السياسية والأيديولوجية والدينية والثقافية والاجتماعية في إطار الوحدة الوطنية. تفرض هذه التحديات إعادة النظر وإعـادة التفكير مستقبلا في دستور 2011 باعتباره أسمى قانون في البلاد الذي يحدد أسس ومرتكزات "الهوية الوطنية " في أفق تدبير التنوع والتعدد المرتبط بالتغيرات التي تمس أشكال واتجاهات الهجرات بالمغرب، تعبيرا عن انخراط مختلف المؤسسات والفاعلين في مسار بناء دولـة الحق والحريات وفق مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان.■

لائحة المراجع

■ **العربية :**

- أزرار عبد الله، " صورة اللاجئين السوريين في وسائل الإعلام الالكترونية : تحليل مضمون مدونة السوريون في المملكة المغربية "،مجلة الدراسات الإعلامية، العدد الثامن، 2019. ص. 208-192.

- أزرار عبد الله، " تحديات اندماج مهاجري دول أفريقيا جنوب الصحراء، في سياق السياسة المغربية الجديدة في مجال الهجرة "، في : ديناميات وتحولات المجتمع المغربي : دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية،مطابع الرباط، الرباط، 2020. ص. 213-200.

- أزرار عبد الله، " إشكالية حصول اللاجئين السوريين على الشغل بالمغرب : حالة مدينة الدار البيضاء "،مجلة سوسيولوجيون، المجلد الثالث، العدد الأول، 2022. ص. 62-28.

- المالكي عبد الرحمان، " مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة "، دار أفريقيا الشرق، الرباط، 2015. 228 ص.

- عساف سامر، " الآثار النفسية للهجرة واللجوء : درب شائك مليء بالصدمات "، مجلة ذوات، العدد الثلاثين، 2016. ص. 67-58.

- يقين ناديا، " اللاجئون بين آثار الحرب ومشكلات الاندماج "، مجلة ذوات، العدد الثلاثين، 2016. ص. 56-49.

- ساعة عبد الكريم، " الوجيز في قواعد كتابة البحوث الجامعية"، منشورات دار الأمان، الرباط، 2021.167ص.

- أبلال عياد، " الجهل المركب : الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي "، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2018، 848ص.

■ **الفرنسية :**

- Aitben Lmadani Fatima et al, « La politique d'immigration. Un jalon de la politique africaine du Maroc ? Cas de la régularisation des migrants subsahariens », AMERM, Rabat, 2016.51 p.

- Alioua Mehdi, Ferrié Jean-Noël, « La nouvelle politique migratoire marocaine »,Konrad-Adenauer-Stiftung, Rabat, 2017. p.p. 8-17.

- Azrrar Abdallah, « Les réfugiés syriens dans la ville de Rabat : motifs, réseaux et stratégies d'insertion », Revue Sciences et Actions Sociales, n° 18, 2022. p.p. 110- 133.

- Azrrar Abdallah, « Le logement des réfugiés syriens dans la ville de Casablanca : intégration sociale et ségrégation spatiale »,Al-Mukhatabat, n° 41, 2022. p.p. 327-367.

- Barre Céline et al, « Les enfants migrants et l'école marocaine : état des lieux sur l'accès à l'éducation des enfants migrants subsahariens au Maroc », Association Oum El Banine, Rabat, 2014. 53 p.

- Bava Sophie, « Migrations africaines et christianismes au Maroc : de la théologie des migrations à la théologie de la pluralité religieuse », Les Cahiers d'Outre-Mer, 2016. p.p. 259-288.

- Belguendouz Abdelkrim, « Le Maroc non africain. Gendarme de l'Europe ? : Alerte au projet de loi n° 02-03 relative à l'entrée et au séjour des étrangers au Maroc, à l'émigration et l'immigration irrégulières », Imprimerie Beni Snassen, Salé, 2003. 129 p.

- Belguendouz Abdelkrim, « Expansion et sous-traitance des logiques d'enfermement de l'Union Européenne : l'exemple du Maroc », Cultures et Conflits, N° 57, 2005. p.p. 155-219.

- Benjelloun Sara, « La nouvelle politique migratoire marocaine »,Konrad Adenauer Stiftung, Rabat, 2017. p.p. 35-75.

- Bolzman Claudio, « Politiques d'asile et trajectoires sociales des réfugiés : une exclusion programmée, le cas de la Suisse », Sociologie et société, Volume 33, n° 2, 2001.p.p. 133-158.

- Bourdieu Pierre et Passeron Jean-Claude, « La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement », Les Éditions de Minuit, Paris, 1970. 279 p.

- Charmillot Maryvonne, Dayer Caroline, « Démarche compréhensive et méthodes qualitatives : clarifications épistémologiques », Recherches qualitatives, n° 3, 2007. p.p. 126-132.

- Chenok Hannah, « Syrian refugees lived experiences in Morocco », Independent study project, 2017.31 p.

- Chtatou Mohammed, « La diversité culturelle et linguistique au Maroc : pour un multiculturalisme dynamique », Asinag, n° 2, 2009, p.p. 149-161.

- Coulon Alain, « L'école de Chicago », PUF, Paris, 2012. 128 p.

- Combessie Jean-Claude, « La méthode en sociologie »,5 Éd, La découverte, Paris, 2007. 128 p.

- El Qadim Nora, « la politique migratoire européenne vue du Maroc : contraintes et opportunités », Politique Européenne, Volume 2,n° 31, 2010. p.p. 91-118.

- Girardot Maguelone, « L'impact de la présence et des activités du HCR sur la configuration des exilés au Maroc », Mémoire de master en sciences politiques, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, Paris, 2015.72 p.

- Haut-Commissariat au Plan, « La migration internationale au Maroc », 2015. 167 p.

- Haut-Commissariat au Plan, « Population et développement au Maroc »,2019, 139 p.

- Haut-Commissariat au Plan, « La migration forcée au Maroc », 2021. 251 p.

- Houdaifa Hicham, « Extrémisme religieux, plongée dans les milieux radicaux au Maroc », En toutes lettres, Casablanca, 2017. 191 p.

- Krikez Badreddine, « Le choix dans l'asile : les parcours des réfugiés syriens à Casablanca entre le choix et la contrainte », Mémoire de master en sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Mohammedia, 2020. 81 p.

- Laala Hafdane Hakima, « Altérité religieuse et construction identitaire des étudiants subsahariens au Maroc », Revue Interdisciplinaire, Vol. 3, n° 1, 2018. 16 p.

- Lfatmi Younes, « L'accès des enfants réfugiés Syriens à l'école : entre le poids de la condition sociale et les enjeux de l'intégration, le cas de l'agglomération de Rabat », in : L'immigration au Maroc : les défis de l'intégration, Heinrich Böll Stiftung, Rabat, 2017. p.p. 14-21.

- Majdi Toufik, « Interculturalité et aménagement linguistique au Maroc : diversité et identité culturelle »,Synergies Algérie, n° 8, 2009.p.p. 149-157.

- Ministère Chargé des Marocains Résidant à l'Etranger et des Affaires de la Migration, « Défis d'interculturalité et enjeux d'intégration »,2015. 108 p.

- Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides, « Les communautés ethniques et religieuses depuis le début du conflit en Syrie »,2016. 26 p.

- Paugam Serge et al, « L'enquête sociologique », 2 Éd, PUF, Paris, 2012. 458 p.

- Polistena Clara, « L'insertion professionnelle des migrants subsahariens diplômés au Maroc, le cas de Fès et de Meknès », in : L'immigration au Maroc : les défis de l'intégration, Heinrich Böll Stiftung, Rabat, 2017. p.p. 35-43.

- Rea Andrea, Tripier Maryse, « Sociologie de l'immigration »,la Découverte, Paris, 2008, 128 p.

- Sadoqi Ilham, Maghraoui Driss, Zerhouni Saloua, « Immigration au Maroc : la culture comme levier pour le vivre ensemble », Rabat Social Studies Institute, 2019. 14 p.

- Sayad Abdelmalek, « Immigration et « pensée d'Etat » », Actes de la recherche en sciences sociales, Volume 129, 1999. p.p. 5-14.

- Sidi Hida Bouchra, « Migration au Maroc et faits de printemps arabe : cas des Syriens », in : Migrants au Maroc : cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales, Centre Jacques-Berque, Rabat, 2015. p.p. 89-94.

- UNHCR, « Convention de Genève de 1951 relative au statut de réfugié », 2007. 56 p.

- UNHCR, « Profil éducationnel et professionnel des réfugiés au Maroc », 2017. 2 p.

- United States Department of State, « Rapport 2016 sur la liberté de religion dans le monde-Maroc », 2016, 14 p.

الدولة بين سؤال الهويات وإشكال المواطنة

إنشاء الله مصطفى
باحث في الفلسفة

ما من دولة إلَّا ومبناها على فكرةٍ جامعةٍ تبرِّر اجتماعها السّياسِيّ، وتكون بمثابة قـوة جاذبة وعامل أسـاس في تحقيق الاندماج الاجتِماعِيّ لأعضاء الدّولَة واستدامته. غير أنَّ هذا المشترَك، مهما اتَّسع نِطاقُه لا يعدم تعدُّدًا وتبَايُنًا هُويَّاتيًّا ثقافيًّا. الدّولَةُ المُتجانِسةُ أسطورةٌ غير مُتَحقِّقَةٍ، ولن تَتَحقَّق، كواقعةٍ تاريخيَّة؛ لأنَّ الإنسان كائن ثقافيٌّ مجبُولٌ على الاختلاف الثقافيِّ. وهذا درسٌ أوَّل تُعلِّمُنا إيَّاهُ الأنثروبولوجيا. ما من بُدٍّ، إذن، أمـام أيِّ دَولَـةٍ غير تبنِّي صيغةٍ للجواب عن سؤال تعدُّدها الهويَّاتي. والدولة حينَ تُجيُب عن هذه المعضلة، إنَّما تُحدِّد هويَّتَها الثَّقافِيّة والاجتماعية وتعرِّفُ بنظامها السّياسِيّ.

دولة اليوم، إذن، دولةٌ مبناها على التعدد. وبما أنّهَا كيان مركب: اقتصادي سِياسِيّ اجتماعيّ ثقافي، فإنّ التنوع فيها على هذه الصُّعُدِ كافّة. في الاقتصاد، من دون سوقٍ مفتوحةٍ على العالم لا يُتصوّر للدولة ازدهارًا (خذ الصين مثلًا). والسوق على حال واسعة من التنوع والتعدّد في السلع والتثمين يُضمن توازنها، في الغالب، من مِحْضِ آلية العرض والطلب. في السياسة، ليس ينتمي إلى النظام السّياسِيّ الحديث من لم تكن الدِّيمُقرَاطِيّة التعَدُّديّة نظامه في الحكم. كل نظام سِياسِيّ يزعُم أَنَّهُ دِيمُقرَاطِيّ إلا ويدَّعي أَنّه (كذلك) تعَدُّديّ غير إقصائيّ، باستثناء نُظمِ الحزبِ الواحدِ وما شاكلها، التي تضفي على الدِّيمُقرَاطِيّة معنًى توزيعيًّا اجتماعيًّا. أما في الثّقافَة والاجتماع، فإنّ التعدّد يبدو أصلًا ليست تُستثنى منه جماعة إنسانيّة؛ في الثّقافَة، خاصّة، يعثُر التعدّد على حِضِنه وبيئته، ويُفصح عن ذاته في وجوه لا تكادُ تُحصى. في الفرد أيضًا، كيف لا تكون الدّولَة متعدّدة والفرد/ المواطن فيها متعدّدٌ. في هويَّته يتقاطع الذاتيّ والسّياسِيّ والقومي؛ فهو إلى دولة ينتمي؛ أي إنّهُ مواطنٌ. وهو أيضًا ذَاتٌ قوميّة هي جزء من جماعةٍ لها ذاكرةٌ مشتركةٌ ولسانٌ جامعٌ وثقافةٌ معينةٌ. والفرد كذلك، ذاتٌ متفرِّدَةٌ هي حصيلةُ تنشئةٍ وتجاربٍ واختياراتٍ تجعل منهُ كائنًا فريدًا. من تنوع الأفراد والجماعات هذا ينجم التعدد الهوياتي في الدّولَة الواحدة، ويُفصح عن نفسه في أشكال متعددة.

إذا كان التعدد وسمًا للدولة المعاصرة فهو أيضًا - يُمكن أن يكون- عنصر تفخيخٍ للدولة كفيل بتشظيتها والقضاء عليها. يصير التعدد هكذا (أي خطرا على الدّولَة) حين ينقلب التنوع الثقافي للمجتمع إلى استقطاب عصبوي، سرعان ما يستحيل إلى تعدد إيديولوجي متدثر بعباءة الانتماء العرقي أو الثقافي.

أهمّيّة - أو قل خطورة - الظاهرة، التي ما فتئت تتفاقم مع تحديات العولمة وفـورة التكنولوجيا، حملتِ الفلسفة السياسة المعاصرة على اقتراحِ أجوبةٍ عنها، أظهرها ثلاثة: الجواب الليبراليّ، والجواب الجماعاتيّ، وجوابٌ توفيقيٌّ ثالثٌ خرج من الاثنين. وقد

جسّدتِ المواطنةُ المـدمـاكَ الـذي بهِ انْبَنت أطروحة التوفيق بين الليبراليين والجماعاتيين؛ بين الحُرّيّة والمساواة؛ بين الفرد والجماعة.

غير أنّ المواطنةَ لم تعدَم، هي الأخرى، حدودًا. بدتِ المُواطنةُ عاجزةً عن إقناعِ الأفراد بالتخلّي عن انتماءاتهم الجزئية لصالح الانتساب إلى الدّولَة. وانتصرت الحساسيّاتُ الثَّقافِيّة والانتماء إلى العرق أو الجغرافيا أو القومية على الانتماء إلى الوطن. وحتى الدِّيمُقرَاطِيّة (الإجرائيّة أقصد)، التي توسلتها المواطنةُ أداةً للتجسيد الفعلي للمشاركة السّياسِيّة وخدمة المصلحة المشتركة، أضحتِ – ويا للمفارقة – مبعث اضطراب الدولةِ ولحظةً للإفصاح عن تناقضاتها، بعد أنِ استحالتِ "الأعـراس الدِّيمُقرَاطِيّة"، في بعض الدّولَة المتعددة، إلى لحظات انقسام سِـيـاسِيّ وثقافي واجتماعي، وفي أحيان أخـرى، إلى شرارة انطلاق اقتتالٍ أهليّ عصبويّ يعصف بالدولة والمجتمع.

ليس صدفةً، إذن، أن تُمثل معضلة التعدد الهوياتيّ موضوعًا أساسًا في الفكر السّياسِيّ المعاصر، وأن تكون طرفًا لجملةٍ من التوتراتِ مع مفاهيم وأفكار سِياسِيّة حديثة ومعاصرة مركزية. هكذا، ما كان في الإمكان التفكير في التعَدُّديّة خارج النقاش حول مشكلة الحقوق بين الفرديّ والجماعيّ، والعدالة، والاعتراف، والمواطنة، والدِّيمُقرَاطِيّة... إلخ. ولا كان مُمكنًا الخوضُ في النزعة التعَدُّديّة من دون الانتباه إلى نتائجها على الدّولَة، على وحدتها أو فرقتها، وعلى الأفراد والجماعات ودرجة اندماجهم في - أو انعزالهم عن- الدولة.

على ذلك، تطرح هذه الورقة مسألة التوتر بين الـدول والنزعة التعَدُّديّة، وحـدود الأطـروحـات التي اقترحتها الفلسفة السّياسِيّة المعاصرة جوابًا عنها. كيف السبيل، إذن، إلى خَفْضِ شدّة التوتر بين الدّولَة، ذات المنزع الوحدويّ المركزيّ، وبين التعدّد الهوياتيّ الانكفائيّ التجزيئيّ المتشرنِق على الـذات؟ ما مثالبُ الحلولِ المعاصرة لهذه المعضلة؟ وإلى أيّ مدىً يمكن للمواطنة أن تَجْسُرَ الهوة بين الحُرّيّة والمساواة وبين الفرد والجماعة؟ تلك هي الأسئلة المفصلية لهذه الورقة، التي تُقارب مشكلة الدّولَة والتعدّد الهويّاتيّ والمواطنة، وفق منهجٍ تحليليّ نقديٍّ مقارنٍ. وعليه، تبحث الورقة، هذه، في المفصل (=المحور) الأول "الدّولَة ومُشْكِلاتُ التعدُّد" صِلاتِ الدّولَة والهويات الثقافيّة وما يُمكن أن ينجُمَ منها من تناقضٍ بينهما قد تكون أيلولتهُ تقويضَ وحدةِ الدّولَة وتهديدَ نسيجها الاجتماعيّ. وفي المفصلِ الثانيّ "الحقّ بين الفردي والجماعي" عرضٌ ونقدٌ للأجوبة المُعاصرةِ عن جدليّة الحُرّيّة والمساواة، أو الأولوية بين الفرد والجماعة، في المجتمعِ المُتعدِّد. أمّا في المفصل الأخير "التعدد الهوياتيّ وحـدودُ المواطنة" فيبحثُ في حدودِ المواطنة وآليتها (الدِّيمُقرَاطِيّة) باعتبارها، في الفكر السّياسِيّ المعاصر، فكرةً خَلاصيّةً من المشكلات الناجمة من التعدّد.

الـــدّولَـــة ومـشـكـلات التعدد

الدّولَة في ماهيتها، إذن، مجبولةٌ على تدبير الاختلاف بين مكوناتها، المتنوعة حُكمًا؛ فهي لا تعرف - ولا ينبغي لها أن تعرف- التجانس[1] على أساس عرقيّ أو ثقافي، وإلّا ما كانت كذلك (= دولة). ستكون، إن كانت متجانسة، عائلة أو قبيلة أو عشيرة لا دولَـة. وإذا كانت الدّولَة الحديثة قد نشأت على أساسٍ قوميّ جامعٍ يخرج بها من حال احتراب الجميع ضدّ الجميع، فإنها، في لحظتها المعاصر، باتت تُعرّف نفسها على قاعدة التعدّد، خاصّة بعد فشل التوحيد القسري الذي اقترحته الدّولَة الشمولية الكلانية، وتنامي الطلب على الحقوق بعد الحرب العالمية الثانيّة. غير أن هذا التعدد، الذي هو سمة الدّولَة المعاصرة، بات –ويا للمفارقة- مبعث تهديدها والفتك بلحمتها.

ما عـادت أنمـاط التعدد الهوياتيّ، اليوم، مقصورةً على التنوعات الثَّقافِيّة التقليدية، من قبيل العصبيّات الدينيّة والطائفيّة والعشائريّة واللغويّة والمناطقيّة... إلـخ. لقد انضافت إلى كلِّ هذه الانتماءات الهوياتيّة ما قبل الحداثيّة - أو ما قبل السّياسِيّة- صيغٌ من الهويّات معاصرةٌ وَلّدَتْها العولمة. فضلًا عن مشكلاتِ الهجرة - تحديدًا إلى الدول المُتقدمة، أو دول العبور- نشأت وتنامت جماعات ثقافِيّة جديدةٌ، ما فتئت تعثُر على مساحاتٍ، في الفضاء العامّ وما يُسمى المُجتمع المَـدَنِيّ، للإفصاح عن ذاتها. من تلك: جماعات السود، الحركة النسويّة، أنصارُ البيئة والمناخ... إلخ. هذا ولم تعدَمِ الدّولَة المعاصرة اليوم، "متخلِّفةً" كانت أو "متقدِّمة"، نصيبها من العصبيّات، تقليديّةً كانت أو حداثيّة. وليس صحيحًا أن الـدّولَـة المتقدّمة استعاضت عن العصبيّات التقليديّة بانتماءاتٍ وإيديولوجياتٍ حديثةٍ، فهذا محضُ مبالغة. وإلّا لما ازدهـر البحث في مشكلات التعدد في الدول تلك. ولنا في العودة الواضحة لليمين في الدول "الغربية" حُجة دامغة على استعصاء "الاجتماع السّياسِيّ الحداثي" على التحلُّل من عَصَبِيَّاتِه التقليديّة.

كلّ نمطٍ من أنماط التعدُّد، تقليديًا أو معاصرًا، يفرضُ على الدّولَة تحديًا تشتدّ حِدّتُهُ وتخفتُ حسب طبيعة هذا التعدّد وطبيعة الدّولَة ونظامها السّياسِيّ. تبدأُ مطالبُ الجماعةِ الهوياتيَّةِ بالدعوة إلى التسامح مع ثقافتها وحقِّها في حيّزٍ من الفضاء العام، إلى السعي إلى الاعتراف بها وبحقوقها، وصولًا إلى المطالبة بالحكم الذاتي أو الاستقلال السّياسِيّ، خاصّة إذا هي استحالت إلى نزعة قومية قوية كتلك المشيدة على الدين أو العرق أو اللغة. غير أن جماعات الانتماء التقليدية، التي مبناها على الدم أو العشيرة أو المذهب أو الطائفة أو اللغة أو المنطقة، هي أشد تهديدا لوحدة الدّولَة، إذا ما فشلت الأخـيرة في توفير أسباب اندماجها في المُجتمع. حينها تُفتش الجماعة الثَّقافِيّة عن أدوات تتوسلها في تحصين هويتها. وليست الأدوات تلك غير السُّلطَة. تتحول الجماعة الثَّقافِيّة إلى جماعة سِياسِيّة بغرض تحقيق مكاسب ثقافِيّة، غير أنّ حركتها الحقوقية المطلبية، قد تنقلب إلى حركة إيديولوجية تُوظف المسألة الثَّقافِيّة في الصراع على السُّلطَة.

الـصراع عـلى الـدّولَـة صراع على السُّلطَة، سُلطَة المال والسلطة السياسة. غير أن الدّولَة لا تُساسُ بهاتين السلطتين فحسب، إنمـا ثمّـة سُلطَة معهما من دونها لا يستتب للدولة أمر؛ هي سُلطَة الإيديولوجيا. ليس الرأسمال المادي ببعيد عن الرأسمال الرمزي. هذا ما نستفيده من درسِ بيير بورديو وقبله لوي ألتوسير وقبلهُما أنطونيو غرامشي. لحظات تصاعد خطاب الهويات الثَّقافِيّة هي، في الغالب منها، تعبيرٌ عن أزمة من أزمات المجمع السّياسِيّة و/أو الاقتصادية و/أو الاجتِماعِيّة، التي وجدت صدىً لها على صعيد الثّقافَة. تعتقد الأقليّات التي لا تعثر على نصيبٍ يُرضيها من السُّلطَة، أَنّهُ ما نيل المطلب المادي إلّا من طريق مطلب سِياسِيّ وهذا لا تُحقّقُه إلّا تعبئةٌ ثقافِيّة وتجييشٌ هوياتيّ يفتكُّ نصيبَ فئة ثقافِيّة بعينها من السُّلطَة والثروة. وليس أشدُّ من الحشد الهوياتيّ، فتكًا في معتركات السياسة. على هذا النحو، يُهدد الصراع على السُّلطَة، في رحاب الدّولَة، سلامها وديمومتها، طالما أن أدواتِ الصراعِ إيديولوجيّة ثقافِيّة. بهذا يصيرُ التعدّد تهديدًا للدولة وتقوضًا لغاياتِها. منطقُ الدّولَة توحيديٌّ يرمي إلى صناعة أقصى قدرٍ من التجانس والانسجام بين مكوناتها، بينما منطق النزعة التعَدُّديّة تجزيئيٌّ تفتيتيٌّ يرى في النزعة التوحيديّة للدولة خطرًا وجوديًا على الثقافي. على ذلـك، تصير النزعة التعَدُّديّة نقيضًا للدولة.

"تُهمة" تعريضِ الدّولَة إلى التفكُّكِ والوهن هي واحدةٌ من أشدّ مُشكلات النزعة التعَدُّديّة وطـأةً على المُجتمع المتعدد. أو ألم تتفكّك إمبراطوريّات وتسقطُ دول وتنشأ أخرى تحتَ وطأةِ نزعاتٍ ثقافويّة هويّاتيّة وقوميّة. لا تَعدمُ الدول المعاصرة، في الغرب والشرق، متقدمة كانت أو متأخرة، نقاشًا حول مسألة التعدد. تشهد حدَّة النقاش هذا مستوياتٍ تبدأ من التواطُئ المؤسَّس على حوار مجتمعيٍّ ديمقراطيّ، إلى احترابٍ عصبيٍّ أهليٍّ يعصفُ بالبلد وبنسيجه الثقافيّ والاجتماعيّ، مرورًا بمستوىً من

الهوامش

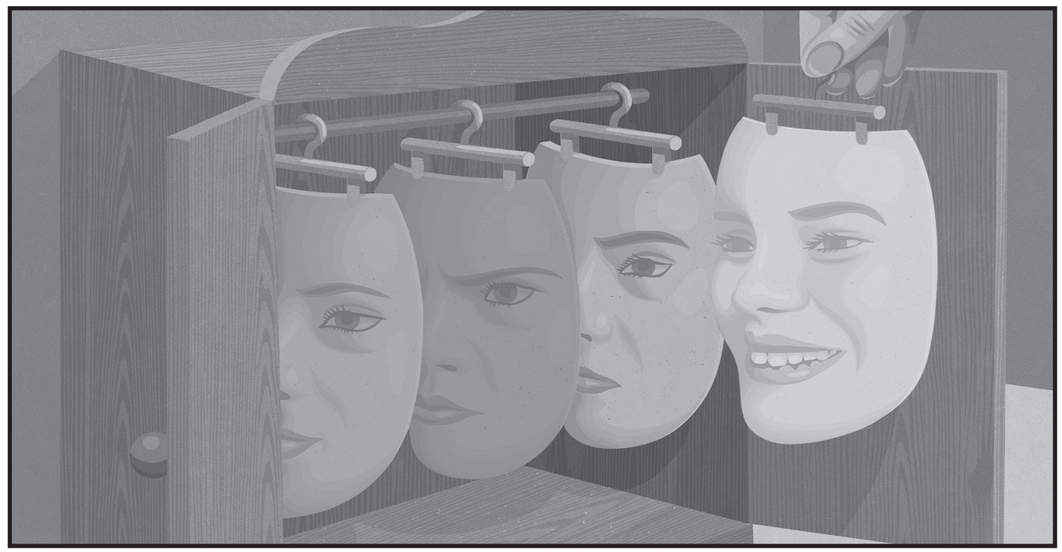
1 - يصدق التجانس أكثر في المجال الطبيعي وعلى النبات والحيوان، كما يصدق، على نحوٍ أقل، في الاجتماع الإنساني البسيط، في العائلة والعشيرة. أما في الاجتماع السّياسِيّ المَدَنِيّ فمن غير الوارد الحديثُ عن التجانس، فالأصل الاختلاف والتعدد في الإنسان والمجتمع.

التعايش المفروض كرهًا تحت وطأة سُلطَةٍ مهيمِنَة سياسيًّا وثقافيًّا، إذا كانت الدّولَة مستبدة.

إلى جانب مشكلة تشظية المُجتمع، تلاحق النزعة التعَدُّديّة نقودٌ تتصل بإسقاطها البعد الكوني في الإنسان، وتقسيم انتمائه إلى جماعة ثقافِيّة بعينها. فالإنسان لا تصنعه ثقافةٌ واحدةٌ ولا يُجسّدُ هويَّةً وحيدةً. مهما كان انتماء الفردِ إلى فئاتٍ ثقافِيّة ما، وانضوى تحت راية قومية عرقيّة أو دينيّة أو لسانيّة أو مناطقيّة، فإنّه، قبل كلّ هذه الانتماءات الجزئية -أو قل العرضية-، ينتمي الفرد/ الإنسان إلى الإنسانية، وهي جوهر كلّ انتماء. بل إن المواطنة ذاتها، بما هي سموٌّ بانتساب الفردِ إلى وطن، هي دون منزلة الكونيّة العابرة للحدود القطرية. بذلك تبدو النزعة التعَدُّديّة، في عيون "الكونيِّين"، ردّةً إلى ما قبل الحداثة ونكوصًا تقهقريًّا عنها.

مـن مشكلات الـتـعَـدُّديـّة، أيضًا، النزعة السُّكونِيَّة وواحديَّة النظرة إلى الهويَّة. تذهلُ هذه النزعة عن أنّ الفردَ تشتبك في تكوينه ثقافاتٌ وتَتفاعلُ فيه هويَّاتٌ. فضلًا عن هذا، ليست هويَّةُ الفردِ معطًى جامدًا لا حراك فيه، إلّا ما اتصل فيها بالدم والعرق؛ لأنَّ الثقافةَ سائلةٌ في تدفُّقٍ وتجدُّدٍ لا ينقطعُ، وإن كانت ديناميَّاتُها بطيئةً. يُسائل هذا التعصبَ إلى الانتماء إلى هويَّةٍ ثقافِيّةٍ بعينها، في عالمٍ مُعولمٍ شديد التحوّل. في الهوية، إذن، الثابت وفيها المُتحوّل، غير أن مساحة المُتحول تَتَّسِعُ كثيرًا وتجعل من هوية الفرد والجماعة، سيرورةً متجدِّدَةً على نحو دائمٍ. غير أنّ الزمن الاقتصاديّ والتكنولوجيّ أسرعَ، بكثيرٍ، من الزمن الثقافيّ. يميلُ زمنُ العالم الذاتيّ إلى الثباتِ والسُّكون، أو التطوُّر البطيء، بينما يشهد العالم الموضوعيُّ على تجدُّدٍ متواصل. يـؤول الثقافيُّ إلى المُحافظَة وإعادة إنتاج ذاته، في حين ينزعُ السُّوق وما يحوم في فلكه من تكنولوجيا وعلومٍ إلى التجدُّد. هذه النزعة السكونيَّة لدى الهويّات الثقافيّة، مثلبةٌ أخرى يوسم بها التعَدُّديّون؛ لأن الغلبة في هذا العالم "لهرقليطس"؛ الغلبة للتقدُّم والتطوُّر والتغيُّر، لا للمحافظة والثبات. بل إنّ التغيُّر قانونٌ لا يستثني حتّى الهويّة ذاتها، ذاتيّة أو فرديّة، على الرغم مما قد تُبديه من مقاومةٍ.

لا تقف مثالبُ النزعة التعَدُّديّة هنا؛ إذ من المؤاخذاتِ على المناصرين للهويّات الثقافيّة، أن هواجسهُم المَطْلَبِيَّة تركز على الحقوق الثقافيّة وتشيح



بانتباهها عن مسألة إعادة توزيع الثروة والسلطة. ليس يكفي الاعـترافُ بهويةٍ ثقافِيّةٍ بعينها لتحقيقِ العدالة والمساواة بين أفراد وجماعات الدّولَة المتعدِّدة. مجال الـصراع الفعلي ينبغي أن تدور رحاه على صعيد الثروة وعدالة توزيعها. ماذا تعني المساواة بين الهويَّات الثقافِيّة في ظلّ استمرار أو تفاقم التفاوتات الاجتماعيّة والاقتصاديّة؟ قد تلعب النزعة التعَدُّديّة، هنا، دورَ مخدِّرٍ يصرفُ النَّظر عن القضايا المُلِحّة والفعليّة، وعلى رأسها "العدالة الاقتصادية". ومن الداعمين لهذه الأطروحة نانسي فريزر وإكسيل هونيت[2].

في ظـل كـلِّ تلك المشكلات التي تُولِّدُها مُعضلةُ التعدُّد الهويَّاتِيِّ، في الدّولَة المعاصرة، سعت أطروحات في الفلسفة السياسيَّة إلى اقـتراحِ أجوبَة تخرجُ بالمجتمع المتعدّد من توتراتِه الحادَّة بين واقع تعدُّده الهوياتيِّ وطُموح الوحدة والتَّكاثُف بين أعضائه؛ بين قيمة الحُرّيَّة ومطلب المساواة.

الـحـقُّ بـيـن الـفـرد والجماعة

بعد الحرب العالمية الثانية وما أعقبها من سُقوطِ النُّظُمِ الكُلانيَّة، وطغيان النزعة الحقوقية في الخطاب السّياسِيّ المعاصر، كانت نظريَّة العدالة لجون راولز (John Rawls)، منذ مطلع السبعينيات من القرن الماضي، قدْ دشَّنتِ النِّقاش حول النمطِ الأمثل لتعاطي الـدّولَـة الليبراليَّة مع حقوقِ الأفـراد والجماعات. لكن التوتُّر، على قاعدة هذه النظريّة، بين أنصار الحقِّ الفرديِّ، من جهة، ومَن يمنحونَ الأولويَّة لحقوقِ الجماعات، من جهة ثانية، لم يشهد على بدايته الفعلية إلّا منذ نهاية ثمانينيَّات القرن الماضي، مع كلٍّ من تشالز تايلر (Charles Taylor)، ومايكل سندل (Michael Sandel)، ووايل كيمليكا وغيرهم. نجم من هذا النقاش تياران بارزانِ في الفلسفة السّياسِيّة المعاصرة: تيار الليبراليين؛ أي أولئك الذين يُرافعون عن الحقوقِ الفرديَّة ويرفعونها إلى درجةِ مبادئَ غير قابلةٍ للنقاش أو الخضوع لأي نمطٍ من التوافق أو الاحتكام إلى آلية الأغلبيَّة والأكثريَّة. كلُّ حديثٍ عن حقوق الجماعات، أقليةً كانت أو أكثريَّةً، حديثٌ لاحقٌ عن حقِّ الفرد لا سابقَ له. من زمرة هؤلاء جون راولز وروبرت نوزيك (Robert Nozick) وغيرهم. وهم على درجات متفاوتة من التطرف في الانتصار إلى الفردية ونبذ الحقوق الجماعيّة.

في مقابل هذه النزعة الفردانيّة، نشأ تيَّارُ الجماعاتيِّينَ. يعكس هذا التيار اتجاهَ المُفاضَلة بين حقِّ الفردِ وحقِّ الجماعة. يؤمن هؤلاء بأنَّ الفردَ لا يكون كذلك (أي فردًا) إلَّا في حضن جماعةٍ. الجماعة هي ما يمنحه هويَّتَه ويُلبسُه رداءَ ثقافةٍ بعيْنها. وخارجها، من غير الممكن أن يحيا إلّا إذا كان إلهً أو حيوانًا، على ذكر أرسطو؛ لأنَّ الفردَ لا يعرفُ نفسه إلّا في مرآة الآخرين. لا يقبل الجماعاتيون[3] اختزال الجماعة في مجموع إرادات أفرادها، أو اعتبار صالحها وخيرها بمثابة حصيلةِ رفاه وازدهار مجموع أفرادها. ومِمَّن حُسبوا في زُمْرة الجماعاتيِّين تشارلز تايلر ومايكل ساندل وماريون يونغ (Iris Marion Young) وغيرهم.

يتهم الليبراليّون الجماعاتيّين بتفكيك الدّولَة والنَّيل من لَحمتها، حين يُقدِّمون حقوق المكونات الهوياتيَّة داخل الدّولَة على حقوق الأفـراد. مـن شـأن هذه المُفاضلة أن تُشتِّتَ السُّلطَة داخل المُجتمع وتفُتَّ في عضُد الدّولَة. يردّ أنصار الجماعاتيّين هذه التُهمة بالادعاء بأنّ الدّولَة أضعفُ قوةً وأوهنُ عزيمةً حين تكون الفئات المكونة لنسيجها الاجتِماعِيّ مُغتربَةً عنها مُنكفئةً على ذاتها مُتشرنقة على هويَّتِها. حينها تمثل

الهوامش

2 - N. Fraser & A. Honneth, Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange (London: Verso, 2003).
Charles Taylor, Multiculturalism and the 'Politics of Recognition (New Jersey: Princeton University Press, 1992).

3 - Charles Taylor, Multiculturalism and the 'Politics of Recognition (New Jersey: Princeton University Press, 1992).

الدّولَة، بالنسبة إلى الجماعات، مصدرَ تهديدٍ لوجودها أو -في أقل تقديرٍ- كيانًا غريبًا عنها. فضلًا عن هذا، يعتقد الجماعاتيّون أن الباعث الفعليَّ على تفكك الدّولَة مأتاهُ من النزعة التذريريَّة التفتيتيَّة الليبراليَّة المصدر.

أما التوفيقيُّون، فـيَرُدُّون عنهؤلاءِ وأولئك بأنَّ أطروحتَيْهما تجلبُ مخاطرَ على الـدّولَـة والمُجتـمـع. قـد تـؤول الفرديَّة الليبراليَّة إلى فردانيَّة تُـذرّرُ المُجتمع، وتُوسع الـشروخ بين فئاته. كما قد تَستَحِيلُ التّعدُّديَّة إلى هويّاتيَّةٍ قاتلةٍ تُهدِّد بانقسام أهليٍّ في الدّولَة. ويقترحون، في المقابل، المواطنةَ بديلًا للانتماء إلى الدّولَة والوطن، يتسامى عن الانتماءات الجُزئيّة التقليديَّة، كما تعكِسُها النزعة التعدُّديَّة، ويُجنِّبُ، في الوقت عينه، مُجتمعَ التفاوتات، الذي تقترحه الليبرالية، لأنّها (المواطنة) تكفلُ التوفيق بين المصالح الجزئيّة (الخاصَّة) ومصلحة الكلِّ (العامّة). وإذا أَمْكَنَ تمثيل الليبراليِّين والجماعاتيِّين والتوفيقيِّين في نماذج بارزة[4]، فيُمكنُ الاقتصار، على الترتيب، على "عدالة" راولز الليبرالية، و"اعتراف" تايلر الجماعاتي، و"تداوليّة" هابرماس التوفيقية.

1 - الليبراليون: الفرد أولا

منذُ أفلاطون إلى جون راولز، حافظت فكرةُ العدالة على حيِّزٍ لها ضِمْنَ نقاشات الفلسفة السّياسِيّة. غير أنّ ما ميّز النقاش المعاصر حول المسألة هو أنَّ راولز أخذَ في حُسبانه، وهو يُفكِّر في الاجتماع السّياسِيّ المعاصر، معضلة التعدد بما هي الوسم الأبرز لمجتمعاتنا اليوم. فإذا كان هاجس كلٍّ من أفلاطون وراولز تشييدَ جمهورية (=دولة) مُحكمة التنظيم- على اختلاف دلالاتـهـما عـلى هـذا التنظيم وتلك الدولة-، فإنّ جمهوريّة أفلاطون ما كانت معنيّةً بجوابٍ ذي صلةٍ بسؤال التعدد؛ سؤالٌ غيرُ مطروحٍ في سياقٍ اجتماعيٍّ إغريقيٍّ تراتبيّ يميل إلى التجانس. أما راولـز، في المقابل، فقد مثّلت مشكلة التنوُّع الثقافيِّ والهوياتيِّ قلبَ التفكير في نظريته للعدالة. بل يمكن الزعم عندي، وباطمئنانٍ كبير، أن التنوع الهوياتيّ المُعاصرَ، هو الباعثُ الرئيسُ لراولز على التفكير في مسألة العدالة.

تجدّد التفكير في العدالة، إذن، بعد أن تهاوت النُّظُمُ الكلانيّة بعد الحرب العالميّة الثانيّة، ومعها كل مساعي التوحيد القسري لشعوب وجماعات شديدة التعدد في صُعده كافة. وقد حلّت نظرية العدالة المـعـاصرة في شكل نسخة مطوّرة من فكرة العقد الاجتِماعِيّ لتأسيس مجتمعٍ معاصرٍ محكم التنظيم، يأخذ في حُسبانه تعدد مفاهيم الخير في مُجتمع معاصر. على ذلك اقترحَ راولز صيغةً تأسيسيَّة تنطلقُ من تحديدٍ مُسبقٍ لمبادئ تُشيِّدُ مُجتمعًا متعددًا لكنّهُ، كذلك، ليبراليٌّ وعادلٌ في الآنِ نفسه. والمبادئ هذه ليس في المكن إدراكها من دون أخذ مسافةٍ بين الفرد وذاته الثَّقافِيّة وصيغِ الخيرِ التي يعتقد بها لحظةَ التفكير في المبادئ تلك؛ أي من دُون أن يَضع، ما سيميه راولز، حجاب جهلٍ يحجُب عنه هويّته ونوعه ووضعه الاجتِماعِيّ، لكي يقرّر، على نحوٍ "كونيٍّ" كانطي، مبادئَ تكفلُ العدالة لجميع أفرادِ المُجتمع ليبراليٍّ. يقترح علينا روالز مواطنة تَتقدم كلَّ الانتماءات الثَّقافِيّة والإثنيَّة السابقة وتَنسخها في انتماء واحد جامع.

هذا الوعي الراولزي الليبراليّ المعاصر بفكرة التعدد لم يكن في غفلةٍ عن التفاوتات الاجتِماعِيّة التي تُسائل نظرية العدالة وتمتحن مبادئها. مثّلت تلك الحدود، لراولز، باعثًا مُلِحًّا على تطوير المبادئ تلك حتّى تصيرَ العدالةُ أكثرَ إنصافًا، لكن من دون أن تطفوَ المساواة على الحُرّيّة. غير أن العدالة المُنصفة، على طريقة راولز، ما كانت كافية لأصحاب الأطروحة الجماعاتيّة؛ لأنَّ النزعة الكونيّة على النَّمط الكانطي، تَذهلُ عن فكرة أن الإنسان هو، ابتداءً، كائنٌ ثقافيٌّ. لذلك يلزمُ الأمرُ، عند الجماعاتيِّين، وعيًا مُجاوزًا لضيقِ التمثُّل الليبراليِّ لمسألة التعدُّد الهوياتيِّ، واعـترافًـا صريحًا بالحقوق الثَّقافِيّة والسّياسِيّة للجماعات.

2 - الـجـمـاعـاتـيـون: الـجـمـاعـة أولا

تعرَّضت فكرة الإنسان الكوني الحداثي إلى نقدٍ شديدٍ منذ بدايتها الأولى؛ أقصد منذ روسو إلى فرويد وماركس ونيتشه، وصـولًا إلى روَّادِ مدرسة فرانكفورت إلى فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيِّين. يبدو أن مُجملَ هذا النقد يمكن نعته بـ"النقد القاريِّ" لفكرة الإنسان الكوني وفلسفة الذات. غير أن الوجه المعاصر لنقد الكونيَّة جسَّدته النزعة التعَدُّديّة، حتّى أضحى التفكير في التعدد الهوياتي في صُلب النقاش حول الحداثة نفسها، وباتت النزعة التعَدُّديّة وجهًا متأخرًا من وجـوه ما بعد الحداثة. وما كان من الغريب أن تزدهر هذه النزعة في أمريكا الشماليَّة (كندا والولايات المتحدة الأمريكية تحديدا)، بحكم أسبابٍ تاريخيَّةٍ معروفةٍ تُعزى إلى تكوين تلك الدّولَة على الاستعمار والإبـادات والاسترقاق والهجرة. لذلك اشتدَّ التنوُّع العرقيُّ والثقافيُّ (الدينيّ والمذهبيّ واللسانيّ..) فيها أكثر من غيرها، وفرض نفسهُ على جـدولِ التفكير في مراكز البحثِ والجامعات في الدول تلك.

من الحُجَجِ التي يسوقها الجماعاتيون على مطلب التعدُّدِ الحاجةُ إلى الانعتاق من واحديَّة الثقافة المُهيمنة، غالبا، بوازع السلطَة. إذا كانت حاجة الدّولَة إلى توحيدِ السُلطَة والعنف "الشرعي" لتشييد اجتماعٍ سِياسِيٍّ، فإن هذه الحاجة الأمنية السّياسِيّة لا تستلزم، حُكمًا، توحيدًا ثقافيًا قسريًا أو فرضَ نمطٍ من الثّقافَة بعينه. من هنا قدّمت التعدديَّة نفسها سبيلًا إلى الانعتاق من التوحيد الهوياتيِّ القسريِّ[5].

ومثّل الاعتراف مدارًا التقت عنده كلُّ الأطروحات الجماعاتيّة.

إرث فلسفي عريض حول مسألة الاعتراف لم يبدأ مع هيغل ولن ينتهي مع ألكسندر كوجيف[6] (Alexandre Kojève) أو إكسيل هونيت (Axel Honneth). وقد وظَّفه تايلور[7] كحجة أساس ضِدَّ الليبراليين. الاعتراف حاجة إنسانيّة لا تتحقَّقُ خارجَ سياقٍ اجتماعيٍّ متعدٍّد، تتمايز فيه "الأنا" عن "الآخر". ليس من المُتاحِ للفردِ، بحسب تايلور[8] (Charles Taylor)، أن يستوعبَ الحداثة إلّا ضمنَ وعاءٍ قيميٍّ تُغذّيه ثقافته وجـماعـتُـه. مـن غـير المُمكن للحداثة، اليوم، أن تُنكرَ إخفاقها في صناعة إنسانٍ كونيٍّ مُنسلخٍ عن هويَّتِه الثقافيَّة، فالإنسان حيوانٌ ثقافيٌّ أولًا؛ هو كائنٌ أنثروبولوجيٌّ، لا يحيا إلّا ضمن جماعةٍ تتشارك قِيَمًا ومعتقداتٍ ونمطَ عيشٍ.

مثل المدخل السّياسِيّ، بالنسبة إلى

الهوامش

4 - تكاد لا تُحصى أعداد الباحثين الذين انشغلوا بسؤال التعدد ومشكلة الحق بين الفرد والجماعة. إذْ منذ فجر الفكر السّياسِيّ الحديث اهتجس المفكرون بمسألة الحُرّيّة والمساواة التوتر بينهما. ولو حصرنا النقاش في الفلسفة السّياسِيّة المعاصرة، وتحديدا في سؤال التعدد فيها، يمكن أن نُلحق بزمرة الليبراليين كل من فريديريك هايك (Friedrich Hayek) وروبير نوزيك (Robert Nozick) و جون راولز (John Rawls) وغيرهم. أما زمرة الجماعاتيين فينتسب إليها ألسدير ماكينتاير (Alasdair MacIntyre) مايكل ساندل (Michael Sandel) تشارلز تايلز (Charles Taylor) مايكل والزر (Michael Walzer) ماريون يونغ (Iris Marion Young) وآخرون. ناهيك بعدد مِمَّن اجتهدوا في العثور على أطروحة ثالثة خارج الزمرتين تينك. من أبرزهم يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) ووايل كيمليكا (Will Kymlicka)، وإن كان الأخير إلى الليبراليين أقرب.

5 - من بين من قال بهذه الحجة فرانك لوفيت (FrankLovett)، الذي اعتبر أن الانعتاق من السيطرة هي قيمة على درجة عالية من الأهمية لدى الإنسان، وأنّ أولويته القصوى هي التخلص من السيطرة. يُنظر:

Frank Lovett, A General Theory of Domination and Justice,(Oxford: Oxford University Press, 2010) ; and : Frank Lovett « Domination and distributive justice », The Journal of Politics [online] , 71(3), 2009, pp. 817-830. [accessed 17 February 2023]. Available: >https://bpb-us-w2.wpmucdn.com/sites.wustl.edu/dist/6/3556/files/2017/02/2009.-Domination-and-Distributive-Justice-1azm8u9.pdf <

6 - Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études (Paris : Gallimard, 1947).

من بين أبرز من قاربوا مشكلة الهويات في المُجتمع المتعدد، على نحوٍ كثيف، تشارلز تايلر. التعَدُّديّة والسياسة الاعتراف، هو واحدٌ من أمهات كتبه، الأكثر تأثيرا في النقاش المعاصر في المسألة؛ يُنظر:

7 - Charles Tayl,Multiculturalism, Op. cit.

8 - Cf: Charles Taylor, Multiculturalisme différence et démocratie (Paris: Aubier, 1993).

تايلر، منطلقًا إلى التفكير في التحدّي الذي تطرحه مسألة التعدّد في المُجتمع المعاصر. من شأن سياسات الاعتراف أن تكفل الكرامة والازدهار لكل أفراد المُجتمع المتعدّد. يتخطّى تصوُّر تايلر لواقع التعدُّد حدودَ التَّسامُح مع حقِّ الأقليَّاتِ في الوُجود والتعبير عن ذاتها والإفصاح عن هويتها. المسألة، عنده، تستوجبُ الاعتراف بالتنوع الهويَّاتيِّ وتثمينِه. يفترض هذا التزامًا فعليًّا بتثمين التعدُّد وتمكين كلِّ هوية ثقافية في النسيج الاجتِماعِيّ من المساهمة في تكون مُجتمعٍ مُتعدِّدٍ. تُتيح سِياسِيّة الاعتراف على هذه الصيغة، رفع الظُّلم التاريخيِّ الذي لحق بشعوب وجماعات رزحت قرونًا وعقودًا تحت وطأة طبقية ثقافوية غربوية عنصريَّة. ومن ذلك، طبعًا، تاريخ عريضٌ من الكولونياليَّة والإبـادات الثَّقافِيّة والمادية للسكان الأصليين، واستعباد البشر والاضطهاد الديني... إلخ.

من دون الاعتراف بالأقليَّات الثَّقافِيّة، في مُجتمعٍ متعدد، يتهدَّد تماسُك الدّولَة ويصير اندماجهم فيها شديد الهشاشة، تحت وطـأة شعورٍ مُزمنٍ بالتهميش والإقصاء أو الاضطهاد. يقع أثر التَّجاهُلِ أو الاعتراف بالأقليّات على الشعور الذاتيِّ للأفراد المُنتمين إليها، ليجد هذا الفعل "السّياسِيّ"، في المقام الأوَّل، صداهُ لديهم على صعيد اندماجهم في مُجتمعـ"هم"، أو الإحجام عن الاندماج في مُجتمع "ينبذهم". وفي الحال الأخيرة، قد تصير الأكلافُ، على المُجتمع، باهضةً، إذا ما انتقلت حالُ الشعور بالمظلوميّة إلى فعلٍ مطلبيٍّ و/أو احتجاجيّ يستهدفُ السِّلْمَ الاجتِماعِيّة.

ليس يعني الاعترافُ، عند تايلر، الإقرارَ بالتعدد الثَّقافِيّ للمجتمعوالتسامح معه، فحسب، بل أيضا - وخاصَّة-، تشييد مُجتمعٍ يُفسِح لأفراده، ذوي المرجعيَّات الثَّقافِيّة المتباينة، الإسهامَ -في تفاعلٍ مع بعضهم البعض- في إثراءِ نسيجه الثقافيِّ والاجتماعيِّ والاقتصاديِّ.

إلى جانب تايلور، قدمت ماريون يونغ[9] (Iris Marion Young) نقدًا للتصور الليبرالي لمسألة التعدد، مُمثّلًا في نظرية جون راولز. تركز نقدها، في العدالة وسياسات الاختلاف، على النزعة الفردانيّة لنظرية العدالة والمفهوم المجرد للإنصاف، الذي لا يأخذ في الحسبان كيف تُؤثِّرُ البنياتُ الاجتِماعِيّة والثقافية على تجارب العدالة عند الأفراد. ليس في وسع وضعية أصلٍ متخيَّلةٍ أو حجابِ جهلٍ مُفترضٍ أن ينفيَ، حسب يونغ، فعلَ هذه البنيَّات الماديّة. كما أنَّ العدالة يتجاوز إرساؤها مجرد صيغٍ ومبادئَ شكليّةٍ للإنصاف. إنّهَا تستوجب، برأيها، توزيعًا للسُّلطة والثروة لجبر الضَّرَرِ، الناجِم من اللاعدالة البنيويَّة، وتحفيزِ كُلِّ مواطني المُجتمع على المشاركة في صناعة خير مُجتمعهم، في إطار مواطنة مُتعدِّدَة الجماعات (group differentiated citizenship) كما تصفها. ما كان هذا التصوُّر ببعيد عن أطروحة هابرماس حول مواطنة تداولية، وإن كان نزوع هابرماس توفيقيا، في مقابل عقيدة جماعاتية عند يونغ.

بـين هـؤلاء الجماعاتيّين وأولئك الليبراليين نقاش عريض وأطروحاتٌ ونقيضاتُها ممَّا تَنُوءُ هذه الورقة بحمله. غير أنَّ هـذا التقاطبَ بين الفريقين سيوجِّهُ الانتباهَ إلى فكرة المواطنة. بَدَتِ المواطنةُ، منذ مطلع التسعينيَّات الماضيّة، مخرجًا توفيقيًّا من مأزق التوتر بين حقوق الفردي وحقوق الجماعة في مُجتمع متعدِّد. ولعلّ كتاب هابرماس الحق والدِّيمُـقـرَاطِـيّـة: بـين الوقائع والمعايير[10] واحدًا من أهمّ الأعـمال في سياق هذا النقاش. هل مثلت المواطنةُ حـلًا لمعضلة التعدد؟ وهـل أسدلت الستار عـلى النقاش بـين الليبراليين والجماعاتيين حول مسألة الحق بين الفردي والجماعي؟

3 - الـتـوفـيـقـيـون: المـواطـنـة حلا

قادت النقودُ الجماعاتيّة الشديدة للتصوُّر الليبراليِّ لمسألة التعدّد إلى تعديل المقاربة الليبراليّة للمسألة. تأتي محاولة وايل كيملكا، في هذا الاتجاه لصياغةِ تصوُّرٍ يُزاوجُ بين الاستقلاليّة والمساواة، من جهة، وقيمة الانتماء إلى ثقافةٍ بعينها، من جهة ثانية[11]. غيرَ أن محاولة تقليص هذا التقاطب بين حدَّي الفلسفة السّياسِيّة المعاصرة -الأنغلو أمريكية تحديدًا- سيقودُ إلى بلورة أطروحاتٍ تتجاوزُ ثُنائيّة النظر إلى مُعضلةِ التعدُّد وفق حدَّي الحُرّيَّة (الليبراليّة) والمساواة (الجماعاتيّة).

اختلف الليبراليون والجماعاتيّون في أيٍّ من الحقوق تحظى بالأولويّة، حقوقُ الإنسان الكونيّة الأساسُ: من حياةٍ وحريّةٍ وملكيّة..إلخ؛ أي حقوق الفردِ الخاصّة كما يُنافِح عنها الليبراليُّونُ، أو الحقوق الثَّقافِيّة للجماعة: من حقٍّ في المساواة، وحماية التراث التاريخيّ الثقافيّ والتعبير عنه، وحريّة الاعتقاد والتدين وغيرها من الحقوق الابتدائيّة عند الجماعاتيّين. غير أنّ صنفًا ثالثًا من الحقوق ، في نظر البعض -كهابرماس- يرأبُ الصّدع بين الفريقين ويتوسط بين منظومتي الحقوق الفردية والجماعية. إنّهَا حقوق المواطنة. تشمل حقوقُ الإنسان، في ما تشمل فضلًا عن الحقوق الفرديَّة والجماعيَّة، الحقوق السّياسِيّة. والحقوق السّياسِيّة: كحق المشاركة السّياسِيّة والتمثيل السّياسِيّ هي، عند هابرماس، أسمى أصناف الحقوق. هذا النمط من الحقِّ هو الأكثرُ تجسيدًا لفكرة المواطنة، لأَنَّهُ يُتيحُ ممارسة المشاركة السّياسِيّة، بحُسبانها جوهرَ الفعلِ المواطن.

هـابـرمـاس هـو واحـدٌ مـن أبـرز المفكِّرين السياسيِّين الذين اجتهدوا في بلورة أطروحةٍ توفيقيّة، في سياقِ معالجةِ الجدليَّة المُزمِنة، في الفكر السّياسِيّ، بين الحُرّيَّة والمساواة. وقد كان هبرماس في طليعة من نَصَّبُوا المواطنة مخرجًا من هذا المـأزق؛ مأزق المُفاضَلةِ بين حقّ الفردِ وحقِّ الجماعة؛ المصلحة الخاصة والصالح العامّ، الاستقلالية الفرديّة والاستقلاليَّة الجماعيَّة. تبرز "النزعة التوفيقيَّة" واضحةً في أعمال هابرماس، منذ ثمانينيّات القرن المـاضي؛ أي منذ اللّحظة التي اختار فيها تشييد الحقيقة على التداول والنقاش البين ذاتي، بدلًا من تبنِّي تصورٍ أداتيّ ذاتيٍّ للحقيقة. خاصّة في نظرية الفعل التواصليِّ[12] والخطاب الفلسفيِّ للحداثة[13] وصولًا إلى كتابه الحقّ والدِّيمُقرَاطِيّة[14] في مطلع تسعينيَّات القرن الماضي. وقد جسّد التداول والنقاش العموميّ، عنده، الآلية التي بتوسلها يتحقق التجاسر بين الحُرّيَّة والحقوق الفردية، والمـسـاواة في إطـار الحقوق الجماعية.

تعرضُ المواطنة نفسها كلحظةِ خروجٍ من المحلِّيِّ الذاتيِّ إلى المركزيِّ الموضوعيّ، ومن الثقافيِّ إلى السّياسِيِّ، ومن الفرد إلى المواطن. وهي، بذلك، "تدّعي" أنّهَا تجاوزٌ لضيق الهويَّاتيَّة إلى رحابة انتماءٍ إلى الوطنِ،عابرٍ للحدود الثقافويّة الوهميّة. كما تُقدّم نفسها ضامنًا لمصلحة الفرد الخاصَّة، وحريَّته، طالما أن الفرد/ المواطن هو عينه المعنيُّ بالمشاركة في صناعة مستقبله ومستقبلِ جماعته من نافذة السياسة. على هذا النحو، تصيرُ المواطنة الصعيد الذي عليه تلتئم المصالح الجزئيَّة والجماعيَّة، وتشتبك وتتقاطع، لتتوافقَ، في نهايَة الأمرِ، بفضل النقاش والتداول الحرِّ.

يقترحُ هابرماس نمطًا من الدِّيمُقرَاطِيّة يَسِمُهُ بـالتداوليّة. تتجاوزُ هذه حدودَ الدِّيمُقرَاطِيّة التمثيليَّة؛ حيثُ لا يُمثِّل

الهوامش

9 - Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference (New Jersey: Princeton University Press, 1990).

10 - Jürgen Habermas, Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy (Cambridge: MIT Press, 1996).

11 - Cf : Will Kymlicka, Liberalism Community and Culture (Oxford: Oxford University Press,1989); Will Kymlicka, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Oxford University Press,==1995); and Will Kymlicka, Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity (Oxford: Oxford University Press, 2005).

12 - Cf : Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society, Trans by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press 1984).

13 - Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, Trans by Frederick Lawrence (Cambridge : Polity Press 1987).

14 - Jürgen Habermas, Between Facts and Norms, Op. cit.

المُنتخبون، ضرورةً، مَـنِ انتخبهم، ويحرصون، حكمًا، على مصالحهم. كما تتجنَّبُ مثالبَ الدِّيمُقرَاطِيّة المباشرة "المُستحيلة" في مجتمعاتنا المعاصرة. وفضلًا عن تجاوزِها هذا لديمقراطيَّة القدامى (المباشرة) وديمقراطيّة المحدثين (التمثيليَّة)، فإنّ التداوليَّة -كما يزعُم صاحبها- تكفلُ محاسِنَهُما. إنّهَا تفسحُ المجال أمام الجميع، عبرَ نقاشٍ صاعدٍ من الأسفل، في فضاءٍ عامٍّ حرّ ومستقلٍّ، بـين أفـــرادٍ/ مواطنين، دون وساطةِ التمثيل ونُخبويَّتِه وموسميَّتِه. فتُؤَمِّن، بذلك، فضيلة الدِّيمُقرَاطِيّة المباشرة، حين يُقرِّر الفرد مصيرها بنفسه لحظة مساهمته في النقاش العامّ، ويخضع بحرِّيَّة للقانون الذي ساهم في صناعته. وتُصيب (التداولية)، في اللحظة ذاتها، فضيلة الدِّيمُقرَاطِيّة التمثيليّة، حين تحتفظ بمؤسسات الدّولَة الدِّيمُقرَاطِيّة مع إخضاعها لنتائج التداول العموميّ والرأي العام. في هذا الصنف التداولي من الدِّيمُقرَاطِيّة، يضطلع المُجتمع المدني، بوظيفة الوساطة بين الأفراد/ المواطنين وبين مؤسَّسات القرار السّياسِيّ.

ما كان هابرماس -وهو يرسمُ هذه الصورة "اليوتوبيّة" "الورديَّة" عن مواطنةٍ فعليَّةٍ أداتُها الدِّيمُقرَاطِيّة التداوليّة- ببعيدٍ عن المشكلات التي تعترض هذه الطوبى. كيف يكون النقاش حرًّا ومستقلًّا، في الفضاء العامّ؟ هل المُجتمع المَـدَنِيّ أهلٌ للقيام بمهمة الوسيط النزيه بين السُّلطَة والمُجتمع؟ ما الذي يضمن أن لا يستحيل المُجتمع المَدَنِيّ إلى وكرٍ لتكريس التفاوت واللامساواة أو خطرٍ يُهدِّد بِقَلْبِ التنوُّع الثقافيِّ الهوياتيِّ إلى تعدُّدٍ إيديولوجيٍّ هدّام؟ أليس في الدِّيمُقرَاطِيّة، هي الأخرى، ما يكفي من المُتفجِّرات لتفخيخ المواطنة المأمولة؟ كيف يمكن الحيلولة دون أن تستحيل الدِّيمُقرَاطِيّة، بما فيها التداولية، إلى أداة حادَّة تُمكن كلّ فئة أو ثقافَة أو هويَّةٍ أو إيديولوجيَّة من اقتطاع جزءٍ من السُّلطَة والنَّيل، في نهاية الأمر، من "السُّلطَة الكليّة"؛ سُلطَة الدّولَة؟

غيرُ محدُودةٍ هي الأسئلة النقديَّة التي تطرحها، ما يمكن وصفها بالمواطنة التداوليَّة لهبرماس، غير أنَّه لا المجال ولا الموضوع ملائمٌ لفحصها بالعنايَة التي تستحقها. استبق هابرماس بعض هذه الأسئلة بتأسيسٍ مسبقٍ لما يصفها أخلاقيّات المناقشة[15]، وأبرزُ مبادئها: خلوُّ المناقشة من إكراهِ سُلطتي المال والإدارة؛ والاحتكام إلى أقوى حجة؛ وحقِّ الجميع في المشاركة والتعبير الحرِّ دون أيّ تمييزٍ. غير أنَّ المعضلة تكمن في غياب الجهة التي في مُكْنِهَا تأمين قواعد النقاش العقلانيّ. وإذا افترضنا وجـود سُلطةٍ ضامنةٍ للتداول، ألن نقع، من جديدٍ، في تناقضٍ مع فكرة التداوليّة، بما هي انعتاقٌ من كلِّ سُلطَة، إلّا سُلطَة الحجة الأقـوى؟ لم تتحلّل أخلاقيّات المناقشة من يوتوبيتها، ولم تشفع لهذا البناء النظريّ-المتميّز في الواقع والطوبويّ في الآن عينه-لفكرة المواطنة التداولية من الصيرورة مُمارسةً مُمكنةً تضمن تمحيضَ الأفرادِ الولاءَ إلى الدّولَة وتكفلُإدماجهم في انتماءٍ جامعٍ متعالٍ عن ضيق النزعتين الفردانيّة والهويَّاتيَّة.

التعدد الهوياتي ومفارقات المواطنة

منذ تفكك الاتحاد السوفياتي مطلع العقد الأخير من القرن الماضي -يقول كيمليكا- "أصبحت المواطنة الكلمة الشائعة بين المفكرين من كامل ألوان الطيف السّياسِيّ"[16].

وإذا كان الليبراليّ يدعو إلى حياد الدّولَة تجاه الهويَّات المتعددة للمجتمع، في مقابل دعوة الجماعاتيِّ لها بحماية ثقافة الجماعات المكونة لبنيانها الاجتِماعِيّ والثقافي، فإنَّ المواطنة -كما تعرف نفسها- تكفل الأمرين الحياد واللاحياد. تُفصحُ المواطنة عن ذاتها، على نحوٍ مستقلٍّ عن الهويَّة، كرابطة تسمو على الهويَّات وعلى الانتماءات ما قبل السّياسِيّة. بهذا الولاءِ لكيان الدّولَة المتعالي عن الانتماءات الجزئية، تكفلُ المواطنة الحيادَ، من جهة. من جهةٍ ثانيةٍ، تتجسَّدُ المُواطنةُ في فعلِ المشاركة السّياسِيّة. بذلك تضمنُ حقَّ المواطن في الدّفاع عن هويَّة جماعته وثقافتها، فلا تكون محايدة كُلَّ الحيادِ إزاءَ حق الجماعة.

تُعبر المواطنة عـن هـويَّـة عامَّة (سِياسِيّة) عمادها الانتماء إلى دولة واحـــدةٍ، في مقابل هـويَّـاتٍ خاصّةٍ (ثقافِيّة) تُعبِّر عن مختلف الانتماءات

قبل السّياسِيّة للفرد. على هذا، يُمكنُ الاعترافُ بأسبقيّة المواطنة على الهويات الجُزئية أو المحليّة، بماهي مشتركٌ جامعٌ. مبعث سموّ المواطنة، هنا، مسائل ثلاثةٌ، على أقلِّ تقدير. الأولى، أنَّ المواطنة قاسمٌ مشتركٌ -أو هكذا يُفترض أن تكون- بين أفراد المُجتمع وجماعاته؛ الثانية، أن المواطنة ضامنٌ لحقِّ الجميع أفرادًا وجماعات في إطار دولة الحق والقانون. الثالثة -وهي غير منفصلة عن المسألة الثانية- أن المواطنة فضاءٌ للتفاعل بين المكونات المتعدِّدة للاجتماع السّياسِيّ وصـمّامٌ يحول دون استحالة التعدّد الهوياتي والاختلاف الثقافي إلى تنازع اجتماعي واقتتال أهـليّ. بهذا تُؤكد المواطنة على جدارتها كعامل توحيدٍ ودمجٍ اجتماعيٍّ.

على الرغم من هذا الإغـراء الذي يعرض به المناصرون فكرة المواطنة، إلّا أنَّ استعصاءها على الصيرورة واقعًا يضعها موضع مساءلة. هل مثّل التنظير للمواطنة طوبى منفصمة عن الواقع، أم أنّ الواقع لم ينضج بعدُ لاستيعاب فضائل هذا الانتماء الموضوعي (=المواطنة) إلى كيان الدّولَة؟ هل ما تزال قوة الجذب الهوياتية الذاتية في جماعة الانتماء الثقافي أو الإيديولوجي أقـوى من مُغريات الوحدة الوطنية؟

1 - المواطن فردٌ ابتداءً

ما من شكٍّ في أن العوامل الذاتية مؤثرة في اختيارات الفرد وميولاته. مَهما حازَ المواطنُ من حُقوقٍ سياسِيّةٍ ومارسها بالفعل فإنَّه يفعل ذلك، حُكمًا، من داخلِ منظومةٍ ثقافيَّةٍ بعينها وهويَّةٍ خاصّةٍ وجماعيّة يتمثَّلها ويُجسدها. حين يكون على هذا الفرد أن يتخذ موقفًا أو قرارًا، بصفة المُواطنَة التي يحتازُها من حقِّه السّياسِيّ، فما الذي سيُجبرهُ على التصرُّف للصالح العامّ للدولة بدلًا من خدمة مصلحته الخاصَّة أو مصلحة جماعة انتمائه؟ حين نتمثَّل المُواطَنة كفكرةٍ على الصعيد المفهومي، نعثر فيها

الهوامش

15 - Jürgen Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action (Cambridge: MIT Press, 1990).

16 - وايل كي مليكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة،ترجمة منيرالكشو)تونس:المركزالوطني للترجمة، 2010)، ص. 355.

على انتساب جديد للفرد الذي يصير مواطنًا في لحْظاتِ فاعليَّته السّياسِيّة. غير أنَّ اللحظات تلك تحكمها، إلى جانب الشروط الموضوعيَّة، شروطٌ ذاتية تشتبك فيها البنيات الثَّقافِيّة والاجتماعية والمادية للفرد. بكلمة أخرى، يجتمع في الفرد/المواطن الدّولَة والقومية والذات. هذه الانتماءات الثلاثة متفاعلة مع بعضِها تُوجه سلوك الفرد/ المواطن، وترسم حدود انتماءات وتمثله للصالح العامّ والمصلحة الخاصَّة.

بما أن الولاء الموضوعي للدولة، على النمط الهيغيليِّ، متعذِّرٌ بل مستحيلٌ، فعلى المواطنة التفتيش على أدوات تتوسلها في سبيل "إقناع" الأفراد بأن يصيروا مواطنين؛ أي إقناعهم بفضائل التفريط في ولاءاتهم الخاصة لهوياتهم المتعددة و"مبايعة" الدّولَة والوطن، وبقدرة هذا الولاء الجديد على إشباع حاجاتهم وكفالةِ مصالحهم. وعيلها أيضًا أن تقترح آلية من طريقها تتجسد المواطنة حقيقة على واقـع الممارسة السّياسِيّة. لن تجد المواطنة أفضل من فكرة القوميَّة والممارسة الدِّيمُقرَاطِيّة لتفي بغاياتها.

2 - المواطنة والقومية

تأسست الدّولَة الحديثة –خاصّة القاريَّة (=الأوربية) منها- على فكرة القوميَّة؛ الدّولَة الحديثة دولة قوميَّة، أو هي َالدّولَة-الأمَّة. وهي، كذلك، دولةٌ وطنيَّةٌ في بداياتها، حين تلتقي المُواطنةُ بالقوميَّة في مشروعٍ واحدٍ: مشروع توحيد الاجتماع السّياسِيّ في بوثقةِ كيانٍ جامعٍ، هو الدّولَة.يعثرُ مطلبُ القوميّة في تكوين الدّولَة الحديثة على مـبرِّره في حاجة الدّولَة إلى مشترك جامعٍ يلحَمُ"المقاديرَ" الثَّقافِيّة والهويَّاتيّة للمجتمع ويصهرها في قالب مجتمعيّ واحدٍ.

غير أنَّ القوميَّة، إذا كانَ مبناهَا على مشتركٍ ثقافيٍّ ما قبل سِياسِيّ (لغويّ، دينيّ، طائفيّ، تاريخيّ..)، أو طبيعيّ (عرقيّ، إثنيّ، قبليّ، عشائريّ..)، فإنها تكون قد استندت إلى رابطةٍ ما قبل حداثيّة؛ أي إلى نقيضٍ لفكرة المواطنة بدلالاتها الحديثة. وإذا كانت الحال كذلك، فإنّ القومية والمواطنة تصيران على طرفيّ تعارضٍ. وقدْ تناقضَا، فعلًا، ليُنجِبَا أحدَ أفظع أشكال الدول العنصريَّة في التاريخ، حين نهضت القوميّة على عصبيّة عنصريَّة طبيعيّة أو ثقافِيّة. بلغ هذا النمط من الدّولَة القوميِّ المتطرّفِ ذروتَه في الدّولَة التوتاليتاريَّة. ونجم منه ما نجم من هذه النزعات القومية من فظاعاتٍ وأهوالٍ، منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم، مرورًا بذروتها في الحربين العالميتين.

في وُسعِ القوميَّة أن تصير عاملَ توحيدٍ وعنصر إدماج اجتماعيّ فعَّالٍ، ودعامة للشعور بمواطنةٍ مبناها على مشتركٍ لغويّ أو إثنيّ أو ثقافيّ. كما في مُكنها أن تصير نزعةً انكفائيَّة تجري أشرعتها في عكس اتجاه سُفن المواطنة. قد تشهد الدّولَة على هذا التنابذ بين القومية والمواطنة في حالين: حين تفيضُ القوميّة عن حُدود الدّولَة، فتبدو الدّولَة القطرية حائلًا دون اكتمال نصاب الأمة المُمتدة واتِّحادها. وقد تكون كذلك تهديدًا للدولة، حين تتعدد قوميات المُجتمع الـواحـد في الدّولَة الواحدة. بذلك، يصح في القوميّة الوجهان: الوحدويُّ والتعَدُّديّ.

لكن المواطنةَ ليست ببعيدةٍ من أن تصير نزعةً قوميَّة وطنيَّةً، إذا تطرَّفَ الانتماءُ الوطنيُّ إلى حالة عنصريَّة ترفض الآخر. حينها، يَتَبَدَّدُ الفرقُ بين الانتماء التقليديِّ (إلى القبيلة أو الطائفة..)في النزعة القوميّة والانتماء الحديث (إلى الدّولَة والوطن) في النزعة المواطنِيّة، طالما كانت النتائج المترتِّبة عنهما واحدةً: إقصاءُ الأقليَّات واضطهادُها. حينها تستحيل المواطنة إلى شكلٍ من الانتماء العقديِّ اللاهوتيِّ العلمانيِّ الجديد، على النحو الذي اقترحه كارل شميت[17].

لكن حتّى مع فرضِ التقاطعِ الإيجابيِّ بين المواطنة والقوميَّة، بما يُعزِّزُ بنيان الدّولَة-الأمَّة كدولة وطنيَّة ويُجنبها ويـلات التعدد الهدام، فـإنَّ المُواطنة ليست في غناءٍ عن حاجتها إلى صيغةٍ إجرائيّة تُتيحُ للأفراد مُمارسةَ مُواطنتهم عبر المشاركة في تقريرِ مصيرهم في إطار الصالح العامّ. ولن تكون الأداة تلك غير ما يسمى "الدِّيمُقرَاطِيّة الإجرائية".

3 - المواطنة والديمقراطية

يفترضُ اقتراحُ المواطنة، كحلٍّ وسطٍ للتنازع بين الحُرِّيَّة والمساواة وحقِّ الفرد وحقِّ الجماعة في رحاب الدّولَة الحديثة، آلية عملية تنقلُ الفكرة إلى فعلٍ وتُلبس الفردَ أرديَةً المُواطنِ. تبدو الدِّيمُقرَاطِيّة[18] ناجعةً لإنجازِ هذه المَهَمَّة؛ إذْ لا يخفى ما بين الدِّيمُقرَاطِيّة والمواطنة من تواشجٍ. المواطنةُ انتماءٌ قانونيٌّ وسياسيٌّ إلى الدّولَة، والدِّيمُقرَاطِيّة تُتيحُ مشاركةً قانونيَّةً وسياسيَّةً تُترجِمُ هذا الانتماء إلى ممارسة. المواطنةُ دِيمُقرَاطِيّةٌ حـينَ تَتَجَسَّدُ، والدِّيمُقرَاطِيّة مُواطنةٌ حين تَتَجَرّد.

تبدو الدِّيمُقرَاطِيّة، هنا، جوابًا ناجعًا عن سؤال المواطنة، ومن خلفه التَّعَدُّد الهُوياتيُّ. غير أنَّا فْتحاصًا قريبًا لهذا الجواب يكشف عن توتُّرٍ مُزمنٍ بينها (الدِّيمُقرَاطِيّة) وبينه (التعدُّد). ما فتئتِ النَّزعةُ الهويَّاتيّة تتَّسِعُ، من جهةٍ، ما قام المطلبُ الهوياتيّ، في الدّولَة المتعدّدة، إلّا لأَنَّـهُ مُهَيْمَنٌ عليه من قِبَلِ هويَّةٍ ثقافِيّة، أو قل، بكلمة أخرى، لأَنَّهُ أَقَلِّيٌّ. وبالتالي، لن يُفيدَ منطقُ الأكثريَّة والأقليَّة الذي عليه تقوم الدِّيمُقرَاطِيّة (في جانبها الإجرائيّ) الأقليّاتِ في نيل مطلبها. بهذا تصيرُ الدِّيمُقرَاطِيّة مشكلةً لا حلًّا؛ مُشكلةً لفئةِ الثَّقافِيّة لأنَّها تُوظِّفُ كوسيلةٍ يُعاد بها إنتاجُ الهيمنة السّياسِيّة والاقتصادية والثَّقافِيّة للفئة القابضة على السُّلطَة على حساب باقي الفئات. تبدُو الدِّيمُقرَاطِيّة ظهيرًا للدولة، طالما أنّهَا نقيضُ الاستبداد والتَّنميطِ القسريِّ. لتجاوز هذه المعضلة، يقترح بعض الباحثين[19] إعـمالَ شكلٍ من اللّامساواة؛ أي من "اللاديمقراطيّة"، لتمكين الـجـمـاعـات الـصـغـرى من مطالبها.

من جهة أخرى، فإنّ الدِّيمُقرَاطِيّة، في ظـلِّ انتشارِ الخطابِ الحُقوقيِّ وتنامي الطَّلَب عليها، مثَّلَت بالنسبة إلى التعَدُّديّين نافذَةً لترجمةِ أجندتِها الثَّقافِيّة إلى جدول أعمالٍ سِياسِيّ يُفضي، في نهاية الأمر، إلى انتزاع حيِّزٍ لها داخل الفضاء العامّ. تعني الدِّيمُقرَاطِيّة، هنا، المساواة في حقّ الجميع في أن تَعْثُرَ هويّتُهُ الثَّقافِيّة على موطنٍ لها بين الهويّاتِ المُؤَثّثة للنسيج الثقافي والاجتماعيّ. بهذا المعنى، تبدُو الدِّيمُقرَاطِيّة ظهيرًا للتعَدُّديّة، طالما أنّهَا نقيضُ الاستبداد والتَّنميطِ القسريِّ.

الدِّيمُقرَاطِيّة، إذن، وعلى النقيض من ديناميَّة الدّولَة التوحيديَّة، قد تُولّد ديناميَّة تجزيئيَّة، خاصّة في "الدّولَة غير الدِّيمُقرَاطِيّة". بدلًا من أن تُجَسّد الدِّيمُقرَاطِيّة مناسبةً لتوطيدِ الرابطة الاجتِماعِيّة من طريق السياسة، يُمكنها- جـدًا- أنْ تصيرَ لحظةَ إفـصـاحٍ عن تناقضاتِ المُجتمع وإبرازِ ما في أحشائه من تباينات عصبويَّة وهوياتيَّة. في مثلِ تلك الحالات، يصيرُ الانكفاءُ على الذاتِ الثَّقافِيّة الحصنَ المنيعَ في صراعات السياسة، وتستحيلُ الأقليَّاتُ والأكثريَّات الهويَّاتيَّة الثَّقافِيّة، أقليَّات وأكثريَّات سِياسِيّة إيديولوجيَّة.

على سبيل الخلاصَة

سعت هذه الورقةُ إلى توجيه الانتباه إلى التوتُّر بين الدَّولة والتعدُّد الهويَّاتي من حيثُ الديناميّات المتناقضة بينهما بين التوحد والتنازع. وبَسَطَت تحليلًا نقديًّا للأطروحات المُعاصرة المُتنازعة في المسألة. بَرَزتِ المقالةُ الليبراليَّة، المُحايدةُ إزاء حقّ الجماعة، في مواجهة نظيرتِها الجماعاتيّة المُسْتَمْسِكَةِ بأولويَّة الهوية الجماعيّة للفرد، لتخرجَ من بينهما أطروحةٌ ثالثةٌ توفيقيَّةٌ تَضع المواطنة في قلْبِ الحلِّل لتقاطبِ الحدِّي بين المقالتين (الليبراليَّة والجماعاتيَّة). يُحاجِجُ التوفيقيُّونَ بأنَّ المُواطنةَ فيها الكفالةُ للحقوقِ الثَّقافِيّة

الهوامش

17 - Schmitt Carl, Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Trans by George Schwab (Chicago:University of Chicago Press, 1985).

18 - نوظّف كلمة "الدِّيمُقرَاطِيّة" هنا بكثيرٍ من التحفُّظ وبغرضٍ نقديٍّ يُعْنَى بجانبها الإجرائيِّ ويُبرِزُ حدودَ خِدمتها لفكرة المُواطنة. الدِّيمُقرَاطِيّة، في تعريف لينكولين الشهير لها، "حكم الشعب، بواسطة الشعب، من أجل الشعب"، وقد حافظت الدِّيمُقرَاطِيّة على معناها غير أنّهَا أسقطته ممارسة. لذلك بدى هذا التعريف بعيدًا، تمامًا، عمَّا يُوصفُ اليومَ بـ"الديمقراطيّة التمثيليّة"، التي ما توقَّف الفكرُ السّياسِيُّ المعاصرُ عن كشف معايبها. يُنظَر:إنشاء الله مصطفى، "الدّيمُقراطيّة: بدايةُ التاريخ ونهايَتُه" مؤمنون بلا حدود [على الأنترنت]، [تمت زيارته في 27فبراير 2023]، على الرابط:<https://www.mominoun.com/auteur/1771>.

19 - Michael Michael Walzer, Spheres of justice. A defense of Pluralism and Equality (New York: Basic, 1983).

لفئات المُجتمع كافَّة، من دونِ تفريطٍ في حريّة الأفرادِ، بما أنّهَا ضامنة الحقوق السّياسِيّة للفرد المواطن، وعلى رأسها حقُّ المُشاركة السّياسِيّة. بذلك تجتمع الحرية الفرديَّة والهويَّة الثقافيَّة لتُحقق اندماج الفرد والمواطن.

غير أنّ المواطنة، بما هي انتماءٌ محايدٌ إلى الوطن، ظلَّت مُستعصيَة على الصيرورة واقعًا، طَالما انتصر الانتماءُ الـذاتيُّ الهُويَّاتي في الفرد على الانتماء الموضوعيّ والمُحايِد إلى الوطن والدولة. وإذا مثلت القوميَّة المَلاذَ للمواطنة، في بداية الدّولَة الحديثة، فإنَّ المواطنة، التي على قاعدة القوميَّة مَبْنَاهَا، قضت على المُواطنَة وعلى حداثة الدّولَةِ على السَّواء، لما استحالت إلى نزعةٍ قوميَّة عُنصريّة، وسَعَتْ مُتَوَسِّلَةً كلّ بطش الدّولَة لإنجاز التَّوحيد القهري للمجتمع. لكن إذا كانتِ المواطنةُ على الدِّيمُقرَاطِيّة مبناها -يقول أنصارها- يمكن أن نتحاشى مَطَبَّاتها ونُشيِّد الدّولَة الحديثة، دولةَ المُجتمع المُتعدِّد. غيرَ أنّ الدِّيمُقرَاطِيَّةَ قد تصير -وقد صارت، فعلًا، في صِيَغها المُنحرفَة- أقصرَ السُّبلِ إلى تفكيكِ الدُّول وتفريخِ الأُمَمِ وصِناعَةِ الفَوضَى. باسم الدِّيمُقرَاطِيّة استحال التنوع العرقيّ والثقافيّ إلى تعدُّدٍ إيديولوجيّ هدَّام.

ليس يعني ما تقدَّم أنّ الورقة هذه دعـوةٌ إلى الكُفر بالمواطنة، إنَّما الغرضُ كان توجيه النظر إلى وجوه القُصورِ والخَلَلِ غير المُنتبه إليها، في غمرةِ الاحتفال بهذه الفكرة وبقدرتِها "الخَارقة" على خفضِ توتُّرِمُ زمنٍ عُمرُه من عمر الحداثة السّياسِيّة؛ هو التوتُّر بين الحُرّيَّة والمـساواة. لا تزعم هذه الـورقـةُ، وهي تُسدلُ ستارها، أنّ في وُسعها تقديم جوابٍ فَصْلٍ عن مشكلة الدّولَة والتعدّد والمواطنَة، يَجُبُّ كلّ هذا النقاش العريض حول المسألة في رحاب الفكر السّياسِيّ الحديث؛ فهذه مَهمَّةٌ ينوء بحملها فصلٌ أو مقال. مع ذلك، يبدو التفكير في التربية على مواطنة مُتَعَدِّدَةِ الثّقافات والتنشئةِ على ثقافاتٍ مُواطِنة أفقاً في مُمكنات تُضيئ مَساراتٍ لأجوبة أخـرى، لن تكون، هي أيضًا، معصومةً عن النقد.

يمكن للمجتمع المَـدَنِيّ أن يمثل الفضاء للتنشئة الاجتِماعِيّة، شرط أنْ لا يكون، هو الآخـر، المـلاذ للنزعات الثقافوية للتحول من جماعة ثقافيّة إلى إيديولوجيا هوياتية مسلحة بإسمنت "العمل المَدَنِيّ". ■

لائحة المراجع

■ العربية :

• إنشاء الله مصطفى، "الدّيمُقراطيّة: بدايةُ التاريخ ونهايَتُه" مؤمنون بلا حدود [على الأنترنت]، [تمت زيارته في 27فبراير 2023]، على الرابط: https://www.mominoun.com/auteur/1771>.

• وِايلكيمليكا،مدخلإلىالفلسفةالسياسيةالمعاصرة،ترجمةمنيرالكشو)تونس:المركزالوطنيللترجمة، 2010)، ص. 355.

■ الفرنسية :

• Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études (Paris : Gallimard, 1947).

• Charles Taylor, Multiculturalism and the 'Politics of Recognition (New Jersey: Princeton University Press, 1992).

• _____, Multiculturalisme différence et démocratie (Paris: Aubier, 1993).

• Frank Lovett, A General Theory of Domination and Justice(Oxford: Oxford University Press, 2010).

• _____, « Domination and distributive justice », The Journal of Politics [online] , 71(3), 2009, pp. 817-830. [accessed 17 February 2023]. Available: > https://bpb-us-w2.wpmucdn.com/sites.wustl.edu/dist/6/3556/files/2017/02/2009.-Domination-and-Distributive-Justice-1azm8u9.pdf<

• Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference (New Jersey: Princeton University Press, 1990).

• Jürgen Habermas, Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy (Cambridge: MIT Press, 1996).

• _____, Moral Consciousness and Communicative Action (Cambridge: MIT Press, 1990).

• _____, The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, Trans by Frederick Lawrence (Cambridge: Polity Press, 1987).

• _____, The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society, Trans by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press 1984).

• Michael MichaelWalzer, Spheres of justice. A defense of Pluralism and Equality (New York: Basic, 1983).

• N. Fraser & A. Honneth, Redistribution or recognition?: A political-philosophical exchange (London: Verso, 2003).

• Schmitt Carl, Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Trans by George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

• Will Kymlicka, Liberalism Community and Culture (Oxford: Oxford University Press,1989).

• _____, Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights (Oxford: Oxford University Press, 1995).

• _____, Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity (Oxford: Oxford University Press, 2005).

حوار العدد

حوار مجلة رهانات

حوار مع الفيلسوف "محمد المصباحي"

حول موضوع خطابات الهوية في المجتمع المغربي

محمد المصباحي باحثا مغربيا في الحقل الفلسفي، فهو حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، وأستاذ بجامعة محمد الخامس-الرباط، صدرت له مجموعة من الكتب: منها "من أجل حداثة متعددة الأصوات "، وكتاب " من الوجود إلى الذات، بحث في فلسفة ابن رشد"، وكتاب "جدلية العقل والمدينة".

مجلة رهانات: انطلق النقاش باكرا حول سؤال الهوية، منذ الفلسفة ما قبل السقراطية، بدء من سؤال العلاقة بين الواحد بالمتعدد، والثبات والصيرورة... ثم امتد بعد ذلك لكي يبحث عن إجابات جديدة، وكأن الإنسان لا يستطيع العيش دونما هوية؟ أو أنه يكتشف أن إجابات الأسلاف لم تعد مقنعة؟ ما الذي يجعل الهوية حيوية إلى هذه الدرجة ؟

محمد المصباحي : لا يمكن أن يعيش الإنسان بدون هوية، فهو مجبول على الاكتساء بهوية ما يعتقد أنها خلاصة لتاريخ وجوده في وطن ما أو جماعة ما تميزه عن غيره. وبهذه الجهة تكون الهوية بمثابة غريزة محفورة في طبيعته. أكثر من ذلك، إذا نظرنا إلى الهوية من خلال العقل العملي وبخاصة العقل السياسي، فسيكون معناها بالنسبة للإنسان قريبا من معنى الماهية والحقيقة، لذلك لا يمكن للمرء أن يعيش عاريا من دون هوية، عِلماً بأن الماهية أداة الوحدة داخل النوع البشري، بينما الهوية أداة التميز والاختلاف مع هويات الغير داخل الماهية المشتركة.

بيد أن الهوية لا يمكن أن تقوم بدور التمييز عن الآخرين ما لم تقم بدور التماثل بين الأفراد المنتمين لها في خصائصهم الثقافية، كاللغة والتاريخ والتراث المشترك والدين والتقاليد الاجتماعية. ذلك أن تماثل الأفراد داخل الجماعة في سماتهم ونزوعاتهم وأفكارهم هو الذي يجعلهم يتميزون عن هويات أخرى. وهذا الجمع بين التميز والتماثل هو الذي يفسر حيوية الهوية بالنسبة للأفراد والجماعات ويفسر حرصها على الدفاع عنها وعدم التفريط فيها.

بهذا بات واضحا وجها التشابه والاختلاف بين الهوية والماهية. لكن بينما نستعمل اسم الهوية في زمننا هذا بنكهة قريبة من الماهية وإن كانت تتعدد وتتغير، فإن المفكرين القدماء من أهلنا كانوا، على مستوى الفلسفة، يفهمون الهوية على أنها تدل على الموجود، وعلى مستوى المنطق تدل على التطابق. فحينما كان ابن سينا مثلا يتساءل ما هو الإنسان، فإنه يجيب "بئس.. من قال: إن الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة"، لأنه "مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن"، أي أن حقيقة الإنسان، أو الأنا عنده هي العقل؛ في مقابل هذه المقاربة الماهوية، فضّل آخرون، كابن رشد، المقاربة الوجودية معتبرين الإنسان جوهراً مركباً من البعدين الطبيعي والروحي، أي من الحياة والعقل (حيوان عاقل)، أو من الحياة والسياسة (الإنسان مدني بالطبع)، ما يعني أنه لا معنى لوظائف الإنسان الجسمية (كالنمو والغذاء والتناسل) والحيوانية (كالحركة والإدراك والشهوة والغضب) ما لم يمارس فعل التعقل لتحصيل المعرفة وتدبير المدينة. في حين أن العقل متصل بالإنسان به معرفيا، وليس جوهرا له كما قال ابن سينا.

أما الهوية التي تشير إليها أسئلتكم فتنتمي إلى مجال العقل العملي الذي تدبره الإرادة، وإن كان الأفراد لا يختارون هويتهم، وإنما يتلقونها جاهزة من جماعاتهم وأوطانهم من دون استشارتهم. لذلك تعتبر الجماعات والأوطان الهوية أداة تحصينها من الذوبان في هوية الأخرين، لكنها مع ذلك تبقى أداة حوار مع الهويات الأخرى سعيا وراء اقتباس عناصر مفيدة منها لإغناء هويتها سواء كان ذلك عن تصميم ووعي أو تلقائيا. وبحكم قابليتها للتفاعل مع هويات مغايرة فإنها تتعدد وتتغير، ومن ثم الهوية ليست هي ما هي، وإنما هي ما تصبو إليه.

بهذا نكون قد أثبتنا أن الهوية تنتمي إلى مجال الصيرورة بعد أن أثبتنا أنها تنتسب إلى مجال الوجود لا الماهية. والإقرار بانتساب الهوية إلى مجال الصيرورة سيجعلنا أمام مشكل الصراع بين الهويات، وهو عنصر آخر معزز لحيويتها.

مجلة رهانات: كيف تنسجم الهويات الفردية مع الهوية الجماعية، وكيف تتداخل الهويات العرقية؟ واللغوية؟ والدينية؟ وربما الأيديولوجية لكي تنتج هوية ما تسود كيان الفرد أو المجتمع؟

محمد المصباحي : قناعتنا أن الهوية الفردية في صيغتها الخام هي مرآة للهوية الجماعية بقيمها وتقاليدها وآفاقها وإكراهاتها. لكن ما أن يكتشف الفرد قصور هويته الجماعية أو يتعرف على قيم أخرى متقدمة تخفف من القيود التي تفرضها هويته الأصلية على تفكيره وشعوره وطموحه حتى يتمرد عليها بوجه من الوجوه. كأن يكتشف الفرد إيديولوجية معينة تلبي طموحه وتوسّع أفقه وتُغنيه عن انتماءاته التقليدية، أو على الأقل تلعب دور البوتقة التي تصهر العناصر الهوياتية التقليدية وتعيد صياغتها صياغة حداثية. فاعتناق الماركسية أو الإسلام السياسي مثلا من قِبل فرد ما يضفي على هويته بعداً إنسانياً يحرره من قيود القبيلة أو الإثنية أو الطائفة؛ والانخراط في جمعيات تؤمن بحقوق الإنسان أو بحقوق المرأة من شأنه أن يعرّفه على حدود هويته التراثية؛ بل يمكن فقط لمؤسسة الزواج من خارج الجماعة التي ينتمي إليها أن تفتح عيون الفرد للتعرف على قيم وعادات ومهارات جديدة يُطعّم بها هويته الأصلية، ويضفي عليها قدرا من المرونة تسمح له بالعيش في برزخ بين هوّيتين. هذا يعني أن الانسجام بين أفراد

الهوية لا يتعارض مع إرادة تجديدها وتطويرها وإثرائها.

والــرأي عندي أن الهويات التي يكتسيها الفرد قائمة على مبدأ التراكم بحيث تنضاف هوية على أخرى دون أن تتنافى فيما بينها. فكما قلنا يمكن أن تتعايش في الذات الواحدة الهوية البيولوجية والهوية النفسية والهوية الاجتماعية والثقافية والدينية. بهذا المعنى تكون الذات كالوجود لا تتحقق في الـواقـع إلا إذا امتلأت بالمقولات (الفعل والانفعال والزمان والمكان الخ.)، وبلغة الصوفية متأولين الآية الكريمة ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾، أن الذات لا تتحقق إلا إذا لبست لباسا فوق لباس. ولأنها كذلك، فهي على العكس من الماهية متحركة وقابلة لأن تتعايش بداخلها هويات متعددة، بل قد تكون متضادة، كالهويات العرقية واللغوية والدينية والثقافية.

مجلة رهانات: هل نحن أمام إشكالية حقيقة أم إن التفاوت بـين الوعي الفردي والجماعي، في ظل البيئة المحيطة، هو ما يجعل الإنسان مدعوا في كل مرة إلى إعادة طـرح هـذا الـسـؤال بالعلاقة مع التحديات التي يتفاعل معها؟ ولماذا تخبو خطابات الهوية لفترة، ثم تونع في فترات أخرى؟

محمد المصباحي : الهويات بطبيعتها تواجه أزمات بين الفينة والأخرى، ويكون سببها إما التفاوت بين الوعي الفردي والجماعي، أو طغيان المد الحداثي الذي يجرف في طريقه كل ما لم يعد صالحا للزمن الحاضر من مكونات الهوية التقليدية. وكما قلنا الجماعة تميل إلى التقيد بالماضي والمـوروث، وتخشى أن يصيب هويتها تيار التجديد. إضافة إلى هذا الخطر الموضوعي على الهوية والمتمثل في تفوق الثقافة الحداثية على الثقافة التقليدية، توجد تحديات يواجهها الفرد في حياته جراء انغماره في مجرى التطور والتي تضطره كل مرة إلى أن يُعيد النظر في هويته الأصلية. ذلك أنه إذا كانت الجماعة متشبثة بالتقليد، وكان التقليد لا يساير مبادئ العدالة والمساواة والحرية، فإن الفرد يشعر بأزمة تدفعه إلى الثورة عليه.

بعبارة أخرى، الهوية شيء والوعي بها في مواجهة قيم الحداثة شيء آخر. ومن البديهي أن يكون الفرد سبّاقا إلى الوعي بقصور ثقافة الهوية أمام ثقافة الحداثة. أما الجماعة فلا تسعى إلى هذا الوعي لأنه يهددها بالذوبان في الحداثة والتفريط في خصوصيتها. الوعي الفردي دائم التجدد لأنه أثناء خوضه لمعاركه الإيديولوجية أو السياسية أو الحقوقية يكتشف قصور هويته عن مواكبة القيم التحريرية. لذلك يكون مضطرا لمواجهة هـذه التحديات إمـا بالاستجابة لها وتكيف هويته التقليدية معها أو رفضها وتبنّي الثقافة البديلة. وعند احتدام الصراع بين الشعور الجماعي بضرورة المحافظة على تراث الهوية والتمسك به، والوعي الفردي بضرورة القيام بتنازلات أمام تحديات الثقافة الحداثية تزدهر خطابات الهوية الداعية إلى الانكفاء على الهوية ورفض أي بديل لها مهما كانت مزاياه مفيدة للجماعة. بهذه الجهة تبدو الهوية وكأنها عدوة لقيم التقدم من حرية وعدالة ومساواة، لذلك يتسم خطابها بالتعصب الذي يدعو إلى التقوقع ومواجهة كل دعوة للتجديد والتحديث.

والهوية لا تكون دائما فعالة وذات تجليات سياسية، لكنها متى تعرضت للاحتقار وللإهانة والمضايقة، أو شعرت بالإحباط والخذلان أمام قوة وجبروت الثقافة الحداثية، فإنها تخرج من كمونها وتعرب عن حضورها السياسي بطرح مطالبها علانية.

مجلة رهانات: تعيد أسئلة الهوية طرح نفسها اليوم في عالم ما فتئ يتعولم، في ظل تدفق الهجرات، وسيولة رؤوس الأمـوال والأفكار والصور داخل رحم سبيراني مشترك، يصعب معه فهم دواعي خطابات الهوية؛ واكتسائها ألوانا عرقية ودينية ومذهبية... هل هو مجرد بحث العالم عن توازنه، أو إن دينامية العولمة هي التي تقف من وراء هذا السعي للمراجعة؟

محمد المصباحي : في نظري الهوية التي لا تنفعل بخيرات الحداثة الثقافة، ولا تفعل فيها سلباً وإيجاباً، هي هوية ميتة ولا أمل يُرجى من ورائها. ومن مثالب النزعات الهوياتية مناهضتها للتنوير والحداثة والعلمانية أو حتى مقاومتها للهوية الوطنية. ولعلاج هذه الانحرافات يكون من الحكمة البحث عن حلول وسطى بين التنوير المتطرف والهوية المتعصبة، كأن نروم الاكتفاء بتنوير مرن لا يُفرّط في والكونية، ولا في ثقافة المَعِيّة والعيش المشترك. كما أنه من الحكمة تفادي سقوط النزعة "الهوياتة" في صراعات عقيمة لا أفق تاريخي لها، وفي الانكفاء على الذات.

لكن، وكما أشرتم في سؤالكم نقف حيارى أمام هذه المفارقة: من جهة كاد طغيان خطاب العولمة ووسائل التواصل أن يمحو الحدود والحواجز بين البلدان والثقافات، ومن جهة أخرى، وفي نفس الوقت، كاد ازدهـار خطابات الهوية بألوانها القاتمة، العرقية والطائفية والمـذهـبـيـة، أن يـردنـا إلى جاهلية الحداثة.

حقا، تبدو العولمة الثقافية نهاية لزمن الهوية والتعدد الثقافي لأنها وضعت على رأس أهدافها طمس الحدود الثقافية لفرض هيمنة ثقافة واحدة تمليها على جميع الأمـم هي الثقافة الغربية في طبعتها الأمريكية؛ لكنها في المقابل، تنصح الثقافات المحلية والوطنية أن تقبع في كهف تقاليدها المتحجرة وألاّ تطمع في اللحاق بالحداثة. هذا الموقف المتسم بالاستعلاء والعنصرية إزاء الثقافات السابقة على الحداثة يحملنا على إدراج العولمة في نطاق ما بعد الحداثة.

من ناحية أخرى، تحالفت الثورتان الرقمية والإعلامية على إعـادة صوغ هويتنا في اتجاهين، ترويض حواسنا وإخضاع عقلنا للأوامر الآتية من خارجنا، وإرغامنا على اصطناع خطاب هوياتي غير قابل للحياة. بهذه الاستراتيجية المزدوجة أمست الهجانة تطبع هويتنا وذاتنا، وحولت ثقافتنا إلى سوق استهلاكية للثقافة الغربية. ومما زاد الطين بلة أن شبكات التواصل الاجتماعي تعمل ليل نهار على الإسفاف بـأذواق وعلاقات وكيفيات نقاش جمهور العالم الثالث في اتجاه نشر ثقافة التفاهة.

الخلاصة من كل ما سبق أن العولمة بمعية منتجات الثورات الرقمية، إضافة إلى التغير المناخي وأزمات الرأس المال والسياسة النيوليبرالية، عملت على تأزيم الهويات المحلية وخلق هويات افتراضية، حرمت الإنسان من أن يعيش عالمه الواقعي. فالجار لم يعد هو الذي يسكن بقربك لأنك لا تعرف عنه أي شيء ولا يعرف عنك أي شيء إلى درجة لا تبادله ولا يبادلك حتى التحية، في مقابل ذلك أضحى الجار هو ذلك الإنسان الافتراضي الـذي يبعد عنك بـآلاف الكيلومترات أقـرب إليك من حبل الوريد بفضل الهاتف الذكي الذي يمكّنك من معرفته حق المعرفة لكن في برزخ افتراضي تتبادل معه يوميا معلوماته وشجونه الشخصية والعامة بكل تفاصيلها. من هنا بات من حقنا أن نسمي هذا الزمن العولمي السيبراني بزمن ما بعد الهوية.

مجلة رهانات: هل هذه الحاجة الدائمة إلى اكتساء هوية (على المستويين الفردي أو الجماعي) هو ضرب من فقدان الثقة في الذات؟ أو خوف من الآخر؟ أو سلاح أيديولوجي للمواجهة في سياق أطروحة صراع الحضارات؟

محمد المصباحي : الذات هنالك، إنها واقع لا يرتفع، إلا أنها تلجأ إلى تجديد هوياتها كلما شعرت بأنها مهددة في وجودها بالصراع بين الهويات الجامدة المتحجرة والهويات المتطورة. فالذات لا تكتسي رداء الهوية خوفاً من فقدان إنِّيتها طالما أن الهوية مشتقة من الذات أو إنها ملتقى الهويات. لكن يمكن أن يكون اكتساء الـذات للهوية نتيجة الخوف من الآخر، خصوصا إذا كان الآخر يمتلك قدرة هائلة على تدميرها في نطاق صراع الثقافات.

سبق أن قلنا إن الهوية ضرورة وجودية وتاريخية للفرد وللجماعة وللوطن، وأنها ترقى إلى منزلة الطبيعة الثانية للإنسان، ولو أنها أدخلُ في باب الأسطورة. وتتوسع هذه الضرورة لتنتقل

إلى ضرورة تبديل الهويات بأن يلبس الفردُ هوية فوق هوية لا لغرض محو السابقة، وإنما بهدف إغنائها. وكما هو معلوم الهويات أصناف، وكل صنف يلبي حاجة خاصة لا يلبيها الصنف الآخر، فالهوية الأصولية غير "الهوية" الحداثية، والهوية الوطنية غير الهوية اليسارية، والهوية القارية كالهوية الإفريقية غير الهوية العابرة للقارات كالهوية الإسلامية والهوية العربية، والهوية العابرة للبلدان كالهوية الأمازيغية غير هوية اللون؛ هذا عدا الهويات الجسمية والنفسية والاجتماعية.

مجلة رهانات: إلى أية درجة يمكن الحديث عن استمرارية للهوية الأندلسية في المغرب؟ وكيف يمكننا أن نقيم هذه الاستمرارية في المغرب المعاصر؟

محمد المصباحي : الكلام عن "الهوية الأندلسية" في المغرب ينطوي على مبالغة لا معنى لها في نظري. نعم، لا يمكننا أن ننفي وجود بعد أندلسي واضح في ثقافتنا خصوصا في بعض المناطق المتاخمة للجزيرة الإيبيرية؛ كما لا يمكن أن ننكر وجود بقايا سمات عربية- إسلامية في الجزيرة الأندلسية على عدة مستويات وبخاصة على مستوى اللغة وأسماء الأماكن والشوارع. لكنّي لا أميل إلى القول بوجود هوية أندلسية كامنة أو صريحة في المغرب، ولو أن الحنين إلى التجربة الحضارية الاستثنائية ما زال حاضرا في ذاكرة ومخيال المغاربة. إلا أنني لا أتفق مع الذين اعتادوا أن ينسبوا كل ما هو متقدم حضاريا في مجالات الطبخ واللباس والموسيقى واللغة والكياسة... إلى الأندلس. والصحيح عندي أن هذه المميزات الحضارية المذكورة مغربية الأصل لكنها منقوعة بشيء من الأندلس. فمثلا أرى أن من باب اللامعقول ترويج أن أكلة "البسطيلة" أصلها أندلسي، أو أن كل سكان مدن فاس وتطوان والرباط الخ. أندلسيون، لأننا لو تتبعنا أسماء أعرق الأسر الفاسية فإننا سنجدها تنتمي إلى أصول عربية وأمازيغية وجبلية (على سبيل المثال أسماء أسر التازي، بنحدو، الجامعي، المرنيسي، السغروشني، المريني، العلمي، القباج، بنكيران، بوطالب، السوسي، الدكالي...)، وكما قال لي ذات يوم مؤرخ التاريخ القديم المرحوم محمد التازي بأن فاس هي خلاصة أشراف البربر والعرب. نعم، هناك أسماء تحمل آثار المعجم الإسباني لبعض الأسر في هذه المدن، كالطريس وطريدانو وبرادة وبنيس... لكن هذا لا يبرر الكلام عن هوية أندلسية بالمعنى القوي للكلمة، وإنما يثبت وجود روافد أندلسية في الهوية المغربية كما عبّرت عنها ديباجة دستور 2011.

مجلة رهانات: 73 بالمئة من المغاربة لا يعرفون ماذا تعني "المذاهب الاربعة" (حسب إحدى الدراسات الميدانية)، وفي المقابل تقول وزارة الأوقاف: "اختار المغاربة منذ أربعة عشر قرنا المذهب المالكي مذهبا رسميا للدولة المغربية"، وبنفس المنطق يمكننا الحديث عن العقيدة الأشعرية أيضا. ألا ترون أن هناك تحديدا من الأعلى" للهوية الدينية للمغاربة" أم إن الأمر يتعلق بامتداد قاعدي لا واع؟

محمد المصباحي : لا شك أن الهوية "المغربية" المشار إليها في سؤالكم عمقاً تاريخياً وغاية سياسية معاصرة. فالقول الذي يتردد كثيرا لدى المسؤولين بأن الهوية المغربية هي ما عبّر عنه فقيه القرويين الشيخ عبد الواحد بن عاشر بالثوابت الثلاثة: "في عَقْد الأشعري، وفِقه مالك ... وفي طريقة الجُنيد السالك"، لا يعبّر عن الحقيقة المتغيرة للهوية المغربية الشاملة؛ فالهوية كأي كائن ثقافي وتاريخي لا تتوقف عن الحركة والتحول وإلا آلت إلى الفساد. ولا أعتقد أن تحديد فقيه عاش بين القرنين 16 و 17 "للهوية" المغربية صالحة لحد الآن، لأنها ليست شاملة لكل مقومات الشخصية المغربية وأبعادها.

ورأيُنا في مَسْألة "الهوية" الدينية ثلاثية الأبعاد المذكورة أنها لا تمثل سوى الجانب السردي والأسطوري من الهوية المعاصرة، لأنها غضت الطرف عن الجوانب الحية فيها، وهي الجوانب التاريخية واللغوية والثقافية وواجب الدفاع عن الأرض والتخوم التي هي الجوانب الحقيقية لما يمكن أن يكون الهوية المغربية.

ودليلنا على ذلك، أنه في الأزمنة الحديثة، وفي خضمّ مقاومة الاستعمار، ظهرت هوية وحّدت كل المغاربة على كلمة واحدة هي "الوطنية"؛ وبعد تحقيق الاستقلال أدركت بعض الفصائل التقدمية من المغاربة أن شعار "الوطنية" لم يعد يكفي للتعبير عن الهوية المغربية

حوار العدد : حوار مع الفيلسوف "محمد المصباحي" حول موضوع خطابات الهوية في المجتمع المغربي

الطموحة للتقدم، فتم الترويج للهوية اليسارية بألوانها المتنوعة لتكون بديلا للهوية الوطنية؛ أما في زمن العولمة الذي نعيشه منذ العَقدين الأخيرين فقد أحيا الإسلام السياسي الهوية العتيقة مطعّماً إياها بشيء من الوهابية التي تستمد روحها من المذهب الحنبلي؛ بل أكثر من ذلك، ظهرت حتى جيوب شيعية لها مراجع مذهبية مختلفة عن التي عرفها المغرب.

من هنا نفهم لماذا تنتفض السلطات العليا للبلاد للتذكير بالهوية الدينية للمغرب القائمة على الأركان الفقهية والكلامية والصوفية المذكورة. وهذا التذكير بهوية ابن عاشر له وظيفتين، أولاهما توجيه رسالة إلى جهات أجنبية بعدم التدخل والمس بالخريطة الدينية للمغرب على حد وزير الأوقاف الحالي، وثانيهما مواجهة أي تسرّب سواء من قِبل المذهب الحنبلي ذي الصبغة الوهابية، أو من قِبل المذهب الشيعي بفقهه وكلامه للفضاء الديني للمغرب المرتب منذ قرون. ومن ثم فإن المسؤولين عندما يرفعون شعار الهوية الثلاثية فإنهم لا يفعلون ذلك إلا في سياق ديني؛ أما حينما يكونون في سياق سياسي فإنهم يفضّلون الكلام عن هوية ثلاثية أخرى هي "الله الوطن الملك"، وفي سياق سياسي آخر قد يضيف المسؤولون سمات أخرى كالليبرالية والديمقراطية لمواجهة هذا الخصم أو ذاك.

أما عن عدم معرفة معظم المغاربة مثلا بأن نظام حياتهم الدينية (كالصلاة والصوم والزكاة والحج والصدقة...) وعلاقاتهم الاجتماعية (الملكية، الزواج، الإرث، الأخلاق..) خاضع لضوابط المذهب المالكي في الفقه التي تختلف عن ضوابط المذاهب الفقهية، وأن عدم معرفتهم بأن عقائدهم الفلسفية تحكمها الرؤية الأشعرية، وأن حساسيتهم الصوفية تُستمد من التصوف السُّني للجُنيد، فلا أعتقد أن لهذا الجهل أهمية كبيرة، ما دام المغاربة قابلين عموما بتنظيم الفقه المالكي لإيمانهم ولحياتهم العملية حتى لو لم يعرفوا اسمه، وما داموا في جوهرهم أشعريين لأنهم لا يؤمنون بأن أفعالهم صادرة عن بنات أفكارهم وقراراتهم وإرادتهم، وإنما هي تابعة لإرادة الله وأن ليس لهم منها إلا أنهم يكتسبونها، وما دام جمهور المغاربة يميلون للتصوف السني ويؤمنون بخرق العادة والسببية الطبيعية ويقيمون المواسم في كافة أرجاء المغرب على مشارف أضرحة الأولياء طيلة السنة. باختصار، المهم هو الممارسة لا المعرفة والوعي بأصولها.

مجلة رهانات: يرى البعض أنه يوجد في المغرب مشروع سياسي موحِّد، انبنى على فكرة الانتماء المزدوج (المحلي والوطني)؛ فالعربي، والأمازيغي، والحساني، واليهودي، إلخ، يشعرون شعورا عميقا بأنهم مغاربة، على الرغم من إعلانهم الانتماء إلى كيان ثقافي محلي معين، وهذا يجعل المغرب حالة متفردة في أفريقيا وفي العالم العربي. هل ترون هذا الكلام معبرا عن حقيقة أم مجرد كلام ينم عن كثير من الاختزالية؟

محمد المصباحي : ما سميتموه بالانتماء المزدوج للمغاربة إلى هويتين صغرى وكبرى، هوية محلية وهوية وطنية، هو حقيقة تاريخية وسياسية لا غبار عليها، ويمكن تفسير هذا الازدواج بعراقة الدولة المغربية (أو المخزن المغربي) التي حافظت على طبيعتها وعلى مقوماتها لعدة قرون بالرغم من اختلاف العائلات الحاكمة المتعاقبة، واختلاف مكونات المجتمع اللغوية والثقافية. وهنا علينا ألاّ ننسى أن من فضائل الربيع العربي في المغرب أن فرض إدخال تعديلات على الدستور عززت هذا الالتحام الوطني **بالاعتراف باللغة الأمازيغية واللهجة الحسانية بجانب اللغة العربية، والإقرار بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. بيد أننا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن التفاف جماعات مختلفة على الوطن لا ينفرد به المغرب، بل يميز كثيرا من الكيانات السياسية الراسخة في أنحاء مختلفة من العالم.**

مجلة رهانات: شهد الفضاء العمومي المغربي، خلال السنوات القليلة الماضية، نقاشات ذات طبيعة هوياتية وقيمية، في التدين واللغة والحريات الفردية مثلا. في

نظرك، هل ترتبط هذه النقاشات بالبحث عن توازنات سياسية واجتماعية؟ أم أن مسألة الهوية تتجاوز ذلك إلى حاجة بناء سمات المجتمع المغربي وتدبير انتقالات منظوماته القيمية واتجاهاته الثقافية والدينية، بما يتلاءم مع التطور الإنساني الحديث؟

محمد المصباحي : جوابا على سؤالكم نفضل أن ننظر إلى الهوية من زاويتين، أولا بوصفها مفهوما أونطولوجيا يشتغل بعدة لوازم ذاتية هي عبارة عن مفاهيم تلازمه كالخصوصية والأصالة والتعدد والوحدة والانفتاح على الآخر ومقاومة الذوبان في الغير، وعلاقة الهوية بالحداثة الخ. ومن شأن هذه اللوازم أن تثير كثيراً من النقاش بسبب سوء الفهم بين أهل الهويات المختلفة حولها. ثانيا ننظر إلى الهوية من زاوية كونها كائنا تاريخيا يتشكل عبر صراع بين الفاعلين في مجال الثقافة، لذلك من الطبيعي أن تشتد النقاشات بين الفينة والأخرى لتعديل بنية الهوية في كل مرة تطلبت الحاجة ذلك.

لكنني لا أستطيع أن أُخفي امتعاضي وسخطي من طغيان خطاب الهوية على حساب النضال السياسي والاجتماعي والإيديولوجي، لأن خطاب الهوية لا يستطيع أن يُلبي - إذا نجح في مسعاه- سوى مطالب ضيقة لفئة محدودة متعصبة لثقافتها والتي قد تهدد تماسك المجتمع؛ أما النضال السياسي فيسعى لتحقيق مكاسب ملموسة لجميع المواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم. وهذا ما يجعل الهوية عائقا جِدّيا لتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان، أي الاندماج في الحداثة.

من هذا الذي قلناه يتبين أن الهوية قوة حيوية دافعة، لكنها قد تدفع بنا إلى الوراء فتكون سببا في تصدع كيان المجتمع، كما قد تدفعنا إلى الأمام لمواجهة تحديات الحاضر وتلبية تطلعاتنا للمستقبل. بعبارة أخرى، الهوية قد تُحدِث البغضاء والتفرقة بين ناس ينتمون إلى فضاء واحد لكن لهم انتماءات مختلفة، كما قد تدفع إلى الوحدة والتلاحم بينهم.

النقاش في المغرب حول الهويات الآن غالبا ما لا يكون حقيقيا، بل إنه يثار لحسابات سياسية غايتها تحقيق مآرب خاصة لا تنتمي إلى الشعور العميق للمغاربة بالانتماء إلى هويتهم الوطنية، مما يؤدي إلى إضعاف الشعور الوطني بسبب التركيز على الانتماء الإثني أو الديني أو اللغوي.

في مقابل ذلك، كان النقاش حقيقيا في تاريخ المغرب القريب. ففي فترة الاستعمار الذي سعى بكل الوسائل للإجهاز على وحدة الهوية المغربية منها خلق النعرات بين العرب والأمازيغ، كان النقاش بين الحركات الوطنية يدور حول محتوى الهوية الوطنية؛ وفي الستينات والسبعينات من القرن العشرين كان النقاش يدور حول مشروعية الهوية اليسارية التي تواجه الاستبداد والظلم الذي تعاني منه الطبقات الكادحة برفع شعار العدالة اجتماعية ذات الأفق الأممي التحرري. لكن في الثمانينات، التي شهدت سقوط الأنظمة الشمولية وبمعيتها انهيار الحلم اليساري، انتقل النقاش بين أنصار الهوية الوطنية والهوية اليسارية وبين دعاة الهوية الإسلامية المحافظة المتشبثة بمُثُل الماضي لمحاربة الثقافة الغربية الحداثية، وبين التيارات الحقوقية المتياسرة التي أحيت الهويات الإثنية والثقافية المنسية والمكبوتة.

أما من جهتنا فنقول بأنه لا يمكن أن تتشكل هويتنا بما ليست هي، أو بنقيض ما يملكه أعداؤنا، لأننا عندئذ سنُعرّف ذاتنا بالعدم، بل يجب أن تظل هويتنا منفتحة على الضفتين معاً، ضفة التراث وضفة الحداثة، وأن تأخذ بعين الاعتبار وجهات نظر الجميع حفاظا على الوحدة الوطنية.

مجلة رهانات: هل ترون أن هناك هوية مغاربية؟ وهل بمستطاعها أن تصمد أمام إلحاح المشاريع القطرية؟

محمد المصباحي : قناعتي التي أتشبث بها في هذا الموضوع أنه توجد بالتأكيد هوية مغاربية قوية، وأرى أن حدودها تنتهي ثقافيا عندما يتوقف الناس عن الاستنارة والاسترشاد بأقوال عبد الرحمن المجدوب، وغذائيا حينما تختفي أكلة الكسكس بمعناها الحقيقي؛ كما أعتقد أن الهوية المغاربة قوية بحكم المشترك التاريخي واللغوي والصوفي. ولا يخفى أن الهوية المغاربية تتجلى بأنصع معانيها خاصة أثناء مشاهدة

الجماهير المغاربية مباريات كرة القدم. ومن الطبيعي أن تجري منافسة بين الهويات الوطنية في أكثر من مجال في العالم المغاربي، إلا أنه لا يخامرني شك أن المستقبل سينتصر لصالح سيادة الوحدة والتعاضد بين الوطنيات الثلاث.

مجلة رهانات: أدى بروز إشكالية "الهويات الجماعاتية" إلى موجة عدم استقرار بين الدول النامية، حتى في التي تمتلك اقتصادات متطورة، ومؤسسات ديمقراطية (بريطانيا، إسبانيا، بلجيكا، كندا ...) ما هي انعكاسات تصاعد هذه النزعات على المنطقة العربية؟

محمد المصباحي : أفضت العلاقة الإشكالية بين الحداثة والهويات الثقافية الجماعاتية إلى ظهور مفهوم "التعدد الثقافي" في البلدان الغربية متعددة الثقافات (ككندا وبريطانيا وبلجيكا الخ.)، وكان سببها دخول الحداثة في أزمة بعدما تساءلت مع نفسها فيما إذا كان بمقدور الدولة الحديثة "المحايدة" أن تذهب بمبدإ التعدد الثقافي إلى حد القبول بوجود أكثر من هوية واحدة داخل الهوية الوطنية، مجازِفَةً بقبول وجود دولة داخل دولة، أم أن عليها بالأحرى أن تعمل على تحقيق اندماج "مُنصفٍ" لجميع المواطنين بدون استثناء المنتمين للثقافات التقليدية في ثقافة واحدة.

يعلم الجميع أن الحداثة في أصلها كانت متعارضة مع الهويات الجماعاتية (كالهنود الحمر واليهود والمسلمين والسيخ في كندا) لكون هذه الأخيرة تستبطن ثقافات ما قبل حداثية أو مضادة للحداثة؛ لكن الحداثة بعد مراجعة نفسها لتصبح "ما بعد الحداثة" أعلنت عن مشروع مصالحة مع تلك الهويات التقليدية. بعبارة أخرى، حينما كانت الحداثة تقدم رؤية محايدة للعالم قائمة على مُثُل الحرية والعقلانية والإنسية دخلت في صراع مع ثقافات الهويات الجماعاتية لأنها طالبتها بالالتحاق بها، لكن بعدما صارت الحداثة مرنة وقابلة للتعدد خصوصا في مجال العلمانية بحثت عن حلول توافقية معها. إلا أن فرنسا شكلت استثناء في هذا المجال، إذ ما زالت غارقة في عنادها العلماني المتطرف الذي أفضى بها إلى أن تعامل هوية الجماعة الإسلامية بفظاظة، وأن تقدم ثقافتها وكأنها "هوية" متعنتة غير قابلة للنقد الذاتي ولا للمرونة مع الهويات المغايرة.

يتبين مما سبق أن المشكل المطروح في هذا الصدد هو التعارض بين الكونية التي تنادي بها الحداثة، والمحلية التي تدافع عنها الثقافات الإثنية والطائفية داخل الدولة الحديثة. من هنا كان الرهان هو البحث عن "كونية" ذات طابع محلي، أو "محلية" تصبو نحو الكونية، فتصبح الهوية سالكة إلى الحداثة بسلاسة بدون معاندة. ولعل مطلب التوفيق بين الكونية والمحلية هو ما حققته "ما بعد الحداثة"، مما جعلها "حداثة هجينة" قادرة على العبور من نظام ثقافي تراثي إلى نظام ثقافي ما بعد تراثي. لكن من أجل نجاح هذا الرهان سيكون من الضروري الاحتياط من أن تتحول الثقافة الجماعاتية إلى هوية مضادة للحداثة، أو يتحول مطلب الحق الاختلاف بين الثقافات، إلى رفض الحق في المساواة بينها.

وقد انعكست هذه الأزمة على البلدان السائرة في طريق النمو، بأن شرَعت الدول المتقدمة متعددة الثقافات تراقب وضع الثقافات الآيلة إلى الاندثار في البلدان الأخرى وتضغط بشتى الوسائل للحفاظ عليها. ومن بين تلك الوسائل تمويل الجمعيات، والتهديد بالعقاب الاقتصادي والحصار السياسي الخ. وعلينا أن نعترف بأن البلدان السائرة في طريق النمو ليس دائما مؤهلة ديمقراطيا لقبول مضاعفات وعواقب التعدد الثقافي أخطرها التسبب في بلبلة ثم تصدّع في كياناتها (انظر مثال السودان والعراق). ولعل هذا التصدع في كيانات دول العالم الثالث كان من بين أهداف الدول المتقدمة لفرض ثقافتها عليها.

مجلة رهانات: يقودنا الحديث عن التدبير الديمقراطي إلى الحديث عن المواطنة، بوصفها مدخلا مهما لإزاحة تهديدات الاحتراب بسبب

الدين أو المذهب أو العرق أو الطائفة وغير ذلك. إلى أي حد يمكن القول إن إرسـاء قيمة المواطنة سينتهي إلى تأصيل الإيمان بالتعددية والانتماء المشترك؛ ومن ثمة، ضمان الوحدة الوطنية وتحقيق السلم والتعايش الدائمين؟

نعتقد أن منشأ معظم الضغائن التي تفضي إلى الاقتتال بين الأديان والطوائف والأعراق يوجد في عدم اعترافها بالفرد باعتباره مواطنا. ذلك أن المواطنة في تقديرنا هي الفضاء المناسب لتجاوز تناحر الهويات فيما بينها، ذلك أنه من فضائل المواطنة أنها، مع اعترافها بالحق في الانـتـماء إلى المـذاهـب والطوائف والأعراق، تبحث عن ما هو مشترك بينها وبين الدولة الحديثة، وتحث المواطنين على انفتاح على علاقات "بينهوياتية" و"بينثقافية" بدل التشبث بالثقافة الواحدة.

بناءً على ما قلناه يتضح أن المواطنة تنقل الفرد من وضعية الرعية للجماعة الثقافية الخاضع لإكراهاتها، إلى مواطن مسؤول أمـام الـدولـة لا أمـام سلطة الجماعة الثقافية؛ كما أن تُـربِّي الفرد على فضيلة احترام الاختلاف الثقافي كي لا يتحول إلى مزاحمة ثم إلى احتراب بين الهويات لا منفعة فيه. ولا يمكن أن تتحقق العلاقة بين أفراد المجتمع على أساس "المواطنة" إلا في مجتمع سياسي الذي هو الدولة، لأنها تقوم مبدئيا على احترام قيمة المساواة في حرية الانتماء الثقافي بناءً على احترام الأسس القانونية والسياسية التي كانت ثمرة التفاوَض والتوافق عليها. على العكس من ذلك، تستند العلاقة بين الرعايا المنتمين للجماعة الثقافية على أسس ميثولوجية أو ثيولوجية مفروضة عليهم بدون مشاورتهم، وتُكرهم على طاعة تقاليدها وأخلاقياتها الموروثة والثابتة من دون مناقشة ولا اعتراض.

هكذا نخلص إلى أنه لتأصيل الإيمان بالتعددية والانتماء المشترك وضمان الـوحـدة الوطنية وتحقيق السلم والتعايش الثقافيين، على الدولة، من جهة، أن تضمن الحق في الحفاظ على الـتراث والتقاليد الثقافية للجماعات الموجودة داخلها، أي الحق في الحفاظ على "هوية جهوية" داخـل "الهوية العامة" أو "الوطنية"؛ ومن جهة ثانية، على الهويات الجماعاتية أن تتخلى عن الاعتقاد بأنها مكتفية بذاتها ومستغنية بهويتها عن قيم المواطنة. إذن المواطنة المطعمة بأبعاد ثقافية هوياتية هي السبيل لتحاشي الاحتقان داخل الدولة الديمقراطية الحديثة.

نفهم من هذا أن التوفيق بين تحدِّيَين متقابلين، تحدي الحداثة والتحديث، وتحدي الحفاظ على الهوية التراثية هو المسلك المضمون لتكريس الوحدة الوطنية وتعزيز الإيمان بالتعدد الثقافي تحت غطاء الديمقراطية والمواطنة. وبالتالي، كل تفريط في الحداثة أو في الهويات الثقافية، وكل نبذ للوحدة والانسجام، أو للتعدد والاختلاف، من شأنه أن يقوّض السلم ويهدد وحدة المجتمع والدولة. وكي لا تتحول الهوية الجماعية إلى أداة ابتزاز وإلى مِعْول لتفكيك أواصر الدولة وتقويض الإجماع على الهوية الوطنية، أو إلى محمية يرفض القائمين عليها كل تجديد لقيمها، وكيلا يتحول الدفاع عن الحداثة إلى ذريعة لتدمير الهويات الجماعية الهشة، ينبغي فتح نقاش علني وعقلاني وديمقراطي، لغاية الوصول إلى تـراضٍ يأخذ بعين الاعتبار حقوق الجميع، أقصد الأطراف المؤمنة بأسبقية الـوطـن، والأطـراف المؤمنة بأسبقية الخصوصية اللغوية والثقافية.■

سؤال الثقافة في النموذج التنموي الجديد

غسان اكويندي
باحث في العلوم الاجتماعية

"تكون التنمية أمرا محتوما في مطلع القرن الجديد فإننا نواجه ضرورة إضفاء معنى جديد على هذه الكلمة. لذا فإن تأمل التنمية هو أهم التحديات الفكرية في السنوات القادمة."
بطرس بطرس غالي

أصـدرت اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد في أبريل 2021، التقرير العام الذي يحمل عنوان: "تحرير الطاقات وبناء الثقة لتسريع المسيرة نحو التقدم والازدهار من أجل الجميع"، هذا العنوان الذي يؤكد على أهمية العنصر البشري في عملية التنمية، كما يؤكد "أن الاهتمام بالتنمية هو اهتمام بالتغير الاجتماعي وبالتحضر وهـذا ما يميز الاهتمام الحديث بالتنمية."[1]

لقد تطور وتوسع مفهوم التنمية، في النموذج التنموي الجديد يأخذ إذ لم تعد تهتم فقط بالنمو الاقتصادي وزيـادة الدخل...، بل باتت "التنمية تستدعي معطيات أخرى غير المعطيات الاقتصادية الـصرف، إن البعد الثقافي يحتل فيها مكانة أساسية، ودوره أساسي وكبير جـدا. يتعلق الأمـر بمعرفة كل حاجات السكان والاستجابة لها. وتلك الحاجات ليست حاجات مادية صرف، وإنمـا هـي حـاجـات نفسية وروحية بالأساس..."[2].

لـهـذا فـإن طـرح سـؤال الثقافة مشروعيته وأهميته إذن من الـدور الريادي الذي أضحت تكتسيه الثقافة في علاقتها بالتنمية، وهو ما أصبح يشكل "تحد آخر يتمثل في إيجاد طرق متعددة للتنمية يدعمها اعـتراف بأن العوامل الثقافية هي التي تشكل الطريقة التي تتصور المجتمعات بها مستقبلها وتختار الوسائل اللازمة لبلوغ أهدافها"[3].

لا شك أن دور الثقافة في التنمية يتعاظم- على الأقل كدرع واق للهوية والخصوصية الثقافية- أمام تحديات

الهوامش

1. كامل عبد المالك، ثقافة التنمية، دراسة في أثر الرواسب الثقافية على التنمية المستدامة، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2008، ص20.
2. حماني أقفلي، الثقافة والتنمية البشرية فكرة التنمية الثقافية، نشر عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة 1، سنة 2006، ص 39.
3. التنوع البشري الخلاق، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، الطبعة العربية، إشراف وتقديم جابر عصفور، المشروع القومي للترجمة عدد 27، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص9.

العولمة التي أصبحت قدرا محتوما وجب استحضاره والتعامل على أساسه، أمام التطور السريع والهائل الذي عرفه ميدان التكنولوجيا ووسائل التواصل بين الناس، أو لتحديث وسائل النقل والمواصلات الخاصة بالسلع والإنسان.

فإذا كان تغير أسعار البترول مثلا يرتبط بالصراعات التي تشهدها منطقة الشرق الأوسط مثلا، ويلقي بظلاله على مختلف اقتصادات الدول، بل على استهلاك المواطن العادي في هذه الدول، فإن الجائحة الأخيرة التي شهدها العالم (كوفيد 19) تؤكد أن العالم أصبح رقعة جغرافية واحدة، وما يحدث في أي دولة، بل في أية مدينة يصل تأثيره لباقي دول المعمورة، ويعم مدنها وقراها، وأن العالم أصبح فعلا قرية صغيرة.

يقع التقرير العام بالنموذج التنموي الجديد في حدود 150 صفحة، ويتكون من ثلاثة أقسام رئيسية هي:

1. مغرب اليوم وعالم المستقبل 2. النموذج الجديد 3. دعامات التغيير، ويمكن أن نضيف لها قسما رابعا هو: 4. الميثاق. وهي ذاتها الأقسام التي سينبني عليها هذا العمل، الذي ينطلق من وجهة النظر التي ترى أن "الثقافة ليست وسيلة للتقدم المادي فهي الغاية والهدف من التنمية إذ اقصد بها رفع مستوى الوجود البشري بكل صوره."[4]، وهي فرضية نتخذها كأرضية لإبداء مجموعة من الملاحظات التي تنصب حول مدى استحضار الثقافة بمفهومها الواسع في النموذج التنموي الجديد، وذلك انطلاقا من الأسئلة التالية:

- ما المفهوم الذي أخذته الثقافة في النموذج التنموي الجديد؟
- ما موقع الثقافة ضمن هذا النموذج التنموي الجديد؟
- ما طبيعة العلاقة بين التنمية والثقافة؟
- لماذا غدت الثقافة من مقومات التنمية الشاملة والمستدامة؟

1. مغرب اليوم وعالم المستقبل

انطلاقا من عملية الإنصات التي قامت بها اللجنة المكلفة بإعداد النموذج التنموي الجديد، واعتمادا على عدد من التقارير الوطنية والدولية، تمكنت اللجنة من رصد واقع وراهنية مغرب اليوم، وذلك بإبراز نقط القوة التي أوردتها في تقريرها العام ضمن الإطار رقم3 والذي يحمل عنوان: دينامية إصلاحية ساهمت في إذكاء عملية التنمية بالمملكة خلال عقد 2000. [5]

حيث تم التشديد على أهمية المنجزات التي حققها المغرب في عدد من المجالات، وكان من أهم ما جاء فيها:

- على الصعيد السياسي: تهدئة المناخ السياسي...
- على المستوى الاقتصادي: التحديث الاقتصادي (الطرق السيارة والسكك الحديدية والموانئ والمطارات، تحرير الاقتصاد والخوصصة...) مما ساهم في دعم حيوية النمو (5%)...
- في المجال الاجتماعي: تنفيذ إصلاحات طموحة (المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، التامين الإجباري عن المرض، السكن الاجتماعين محاربة مدن الصفيح...)، تفعيل شبكات الأمان الاجتماعي (نظام المساعدة الطبية "راميد" وبرنامج تيسير)...
- في مجال التنمية المستدامة: إطلاق العديد من البرامج المتعلقة بالحفاظ على التنوع البيولوجي والموارد المائية ومحاربة التلوث والتغيير المناخي.
- على المستوى المجتمعي: تنفيذ إصلاحات جريئة (مدونة الأسرة، إصلاح قانون الجنسية المغربية، النموذج المغربي في تدبير الحقل الديني...)

كما عملت اللجنة في مقابل ذلك على إبراز أهم نقط الضعف والتي تلتقي خلالها مع ما أورده المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي في تقريره المتعلق بمساهمة المجلس في النموذج التنموي للمغرب، الصادر سنة 2019، والذي لخصها في النقط التالية:

1) لا يملك المواطنون الشروط والوسائل المساهمة في التنمية. 2) النساء على هامش التنمية. 3) وسط قروي يعاني. 4) نظام للامتيازات غير عادل. 5) إكراهات أمام المقاولات والمقاولون. 6) سياسات عمومية غير واضحة.

خلصت اللجنة إلى أن أهم معيقات النموذج الحالي يمكن أن "تتلخص في عدم وضوح المسؤوليات، ضعف انسجام والتقائية عمل الفاعلين، إيقاع بطيء للإصلاحات" [6] وهي المعيقات التي أدت حسب ما أورده المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي إلى محدودية النموذج الحالي، فهو غير قادر على تحقيق:

1) الرخاء الاقتصادي. 2) تنمية الفرد وتعزيز قدراته. 3) الإدماج. 4) التضامن. 5) تكافؤ الفرص. 6) الاستدامة.

انطلاقا من تحديد وضعية المغرب الراهنة، وحسب نتائج التشخيص القائم على عمليتي الإنصات والاطلاع على التقارير السابقة. وكذلك استشرافا منها لمواصفات مغرب المستقبل بناء على ما تفرضه ضغوطات العولمة من تحديات ثقيلة تخيم ليس فقط على المنطقة، بل على العالم بأسره. وكذلك استحضارا منها لتأثير جائحة كورونا ومخلفاتها في شتى مجالات الحياة.

عملت اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد على تحديد معالم مغرب المستقبل، بل وترجمة هذه الملامح إلى هدف عام ورئيسي اختزلته في العبارة الآتية: "في أفق 2035، يتعزز المغرب كبلد ديمقراطي يمتلك فيه جميع المواطنين القدرة الكاملة على تولي زمام أمورهم وتحرير طاقاتهم والعيش بكرامة في مجتمع منفتح ومتنوع وعادل ومنصف." [7]

2. النموذج التنموي الجديد

لا شك أن الحديث عن النموذج التنموي الجديد، وتحديد المعنى المقصود به، يدفعنا إلى تحديد دلالات مصطلحي التنمية لغة واصطلاحا من جهة، والنموذج من جهة أخرى، قصد تعرف المراد بهما، وبالنموذج في مجال التنمية.

أ - منهج النموذج التنموي الجديد

عندما نتحدث عن النموذج التنموي الجديد فهذا يعني أننا نتوفر على نموذج سابق عليه (قديم)، لكن بالنظر إلى مسار التنمية بالمغرب نجد أنه مبني على مجموعة من المخططات الخماسية وغيرها، أو الخطط الإصلاحية القطاعية المعزولة عن بعضها البعض، ما يعني غياب النموذج بمفهومه العلمي والأكاديمي الذي يؤكد على وجود فلسفة ونظرية واضحتين يستند إليهما النموذج لتأدية مهامه بشكل ناجع وفق منظور شمولي للتنمية في جميع أبعادها.

إن افتقار المغرب لنموذج تنموي متوازن ومنسجم، هو ما عبرت عنه اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد حين أقرت بأن العائق الأول في طريق عملية التنمية الحالية يتجلى في "غياب رؤية تنموية شاملة ومندمجة تشكل محددا لضمان التقائية وانسجام الاختيارات وتيسير التملك الجماعي لرهانات التنمية من قبل مختلف الأطراف المعنية"[8].

لا شك أن اختيار المغرب تبني نموذج تنموي جديد، يضعنا أمام سؤال صعب وهام في الوقت نفسه، هذا السؤال الذي يمكن أن نطرحه وفق الصيغة التالية: هل نقصد بالنموذج ذلك المثال الجاهز المستورد الذي يحتذى به، مع إدخال بعض التعديلات عليه قصد تكييفه مع

الهوامش

4. التنوع البشري الخلاق، التنوع البشري الخلاق، مرجع سابق، ص22و23 (مقدمة بقلم مارشال سالينز، ص-19 30)
5. اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام للنموذج التنموي الجديد، 2021، ص23.
6. اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام للنموذج التنموي الجديد، 2021، ص29.
7. نفس المرجع، ص 49.
8. ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 5، تحقيق محمد عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1979، ص479.

بيئة الاستنبات الجديدة؟ أم أن لكل بلد نموذجه الخاص الذي يجب أن يعمل على خلقه انطلاقا من تجربته الفريدة المتميزة، مع الأخذ بعين الاعتبار كل نقط ضعفها وقوتها؟

هنا نستحضر ما جاء في خطاب جلالة الملك محمد السادس بمناسبة عيد العرش 29 يوليوز2019، حين قال: "إن الأمر لا يتعلق بإجراء قطيعة مع الماضي، وإنما نهدف لإضافة لبنة جديدة في مسارنا التنموي، في ظل الاستمرارية." وهذا ما ينسجم تماما مع رأي (كوتجر فستيفان، 1987) الذي يعتبر التنمية" سيرورة متعددة الأبعاد، تشمل إعادة تنظيم المنظومة الاقتصادية والاجتماعية برمتها وإعادة توجيهها. يقتضي ذلك تحسين الدخل، والمردودية، وتغييرا جذريا في البنية الاجتماعية والإدارية، وكذا في مواقف الناس، وأعرافهم، ومعتقداتهم[9]."

يتضح إذن أن النموذج التنموي الجديد يأتي كحلقة جديدة في مسلسل التنمية التي بدأها المغرب منذ استقلاله، فهو بمثابة عملية إصلاح شاملة تهم مجموعة من المجالات، وما يزال بعيدا عن النموذج بمفهومه العلمي الدقيق، حيث تبدو الجسور بين مختلف المجالات المراد إصلاحها غير واضحة بدقة كافية. هذا رغم الجهد الكبير المبذول في عملية التشخيص انطلاقا من وصف الوضعية الراهنة، والتي أدت إلى تحديد المعيقات بشكل دقيق، ورسم الأهداف وتحديد الأولويات بكل عناية، إلا أن طريقة تنزيل الإصلاحات المطلوبة بشكل متناغم ومنسجم في ارتباط مع بعضها البعض هو ما ينقص هذا النموذج، الذي يبدو أنه يفتقد البوصلة المتمثلة في التوفر على فلسفة وتصور واضحين.

على الأقل هذا ما يتضح من خلال اعتماد اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد على المنهج التواتري كمقاربة لإنجاز هذه العملية الإصلاحية، والذي تعرفه بما يلي: "المنهج التواتري لحل المشاكل هو مقاربة جديدة لإنجاز الإصلاحات.[10]"

إن المقاربة التواترية التكرارية ليست سوى واحدة من المنهجيات الرشيقة التي تسمح بتكرار التدخل عند توفر معلومات أو معطيات جديدة، عكس مقاربة «الشلال» التي تعني أن الانتقال إلى مرحلة جديدة من المشروع لا يتم إلا عند الانتهاء كليا من المرحلة التي تسبقها، وبالتالي يصعب إضافة التعديلات والتغيرات، هذه الميزة التي تميز المقاربة التكرارية هي ما مكنت اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي الجديد من "المزج المتفاعل (ذهابا وإيابا) لجلسات الإنصات الميدانية وآراء الخبراء وأعمال التشخيص المؤسساتية"[11].

إذن فاختيار المقاربة التكرارية يتناسب وطبيعة المشاريع التي لا يمكن التحكم خلالها في المتغيرات من جهة أولى، كما يتلاءم وطبيعة المشاريع التي تعطي أهمية للتدخل وإدخال التعديلات في شتى فترات إنجاز المشروع من جهة ثانية، أما من جهة ثالثة فالمقاربة التكرارية هي الحل الأنسب حين لا نمتلك رؤية واضحة تماما عن التصور النهائي الذي يمكن أن نصل إليه. تبقى الإشارة إلى أن هذا المنهج يقوم على أربعة مبادئ:

1.حلول محلية لمشاكل لمحلية.

2.النهوض بالحياد الايجابي الملائم للمشاكل في إطار بيئات محمية.

3.التجريب والتعلم والتكرار والتكيف.

4. التعميم عن طريق النشر[12].

يظهر من خلال استعراض مبادئ هذا المنهج أو هذه المقاربة، أنها تشبه إلى حد بعيد طريقة حل المشكلات، فهل يتعلق الأمر بنفس المنهج لكن تحت اسمين مختلفين؟ كما يتضح من خلال المبدأ الأول الذي يقوم عليه هذا المنهج، هو أن أول مشكلة ستقف في وجهه هي تلك المتعلقة بالجهوية التي لم تطبق بعد بشكل فعلي كما أريد لها، حتى يتسنى حل المشكلات محليا.

إذا كان المقصود بهذا المنهج التواتري حل كل مشكلة وفق منهجية تكرارية رشيقة، فهل سيتم معالجة كل مشكل على حدة دون الأخذ بعين الاعتبار المنظور الشمولي للتنمية؟ وما المفهوم الذي يمكن أن تأخذه التنمية ذاتها في ظل هذا النموذج التنموي الجديد وفق هذا المنهج التواتري؟

ب - أهداف التنمية

تتحدد التنمية على أنها سيرورة وصيرورة في الوقت نفسه تتجه نحو الأفضل، طالما أنها تعني كذلك "العملية التي يمكن بها توحيد الجهود لكل من المواطنين والحكومة لتحسين الظروف الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات المحلية لمساعدتها على الاندماج في حياة الأمة والمساهمة في تقدمها بأقصى ما يمكن.[13]"

وعطفا على ذلك، فإن أهدافها يمكن تلخيصها في السعي إلى رفاهية الإنسان وإسعاده عبر تلبية حاجاته المختلفة والرفع من مستوى عيشه ومساعدته على تحقيق طموحاته، وذلك انسجاما مع الرأي الذي يقول بأن "الهدف النهائي للتنمية هو الخير المادي والعقلي والاجتماعي لكل إنسان.[14]"

واتساقا مع معنى التنمية الذي تتبناه اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، فإن تحديدها لأهداف التنمية لن يخرج عما عرضناه في عمومه، وبالفعل نجدها تحدد أهداف التنمية بشكل عام في "تحقيق الرخاء والتمكين والإدماج والاستدامة والريادة الجهوية."[15]

هي أهداف نبيلة لا شك في ذلك، لكن يبقى سؤال تنزيلها وتحويلها من مجرد شعارات إلى حقائق مادية واقعية ملموسة مطروحا بقوة، بل لعله السؤال الذي يشكل جوهر عملية التنمية، حتى نكون أمام عملية تدخل منظمة ومخطط لها انطلاق من عملية التشخيص إلى عمليتي التنزيل وتتبع مدى تحقق الأهداف المسطرة على أرض الواقع، وفق نظرة شمولية تحرص على الانسجام بين القدرات والفرص.

وبالتالي نصبح أمام نموذج حقيقي يعرف من أين ينطلق؟ وإلى أين يتجه؟ بل ويمتلك فلسفة وتصورا واضحين ينيران ويرسمان خارطة طريقه بوضوح. وذلك تماشيا مع ما جاء في تقرير الخمسينية الذي نجده يؤكد فيما ينص عليه كما يلي: "لا تسعى التنمية الإنسانية إلى زيادة القدرات والفرص فقط، ولكنها تسعى أيضا إلى ضمان توازنها المناسب، من أجل تحاشي الإحباط الناجم عن فقدان الاتساق بينهما.[16]"

3. أبعاد التغيير

في بداية هذه الفقرة، لا بد من التأكيد على أهمية التمييز بين أسس ومرتكزات التنمية من جهة، ودعامات أو محاور أو رافعات التنمية من جهة أخرى. حيث يقصد بأسس ومرتكزات التنمية تلك الشروط الضرورية لقيام أية عملية تنموية، والتي هي أشبه بعملية التهيئة التي تسبق فلاحة الأرض واستغلالها. أما الرافعات أو الدعامات التنموية فيقصد

الهوامش

9. نفس المرجع، ص479.
10. محمد مبارك الصوري، الكويت دراسة في التنمية العلمية والتعليمية والثقافية والإعلامية، الجمعية الكويتية للدراسات والبحوث المتخصصة، الكويت، سنة 1999. ص25
11. إبراهيم بدران، مقال السياسات الثقافية واستراتيجيات التنمية، ص (23/49)، ريتا عوض وآخرون، 2003، أوراق ندوة: تشكيل السياسات الثقافية 2000، ص29.
12. حمانى أقفلي، الثقافة والتنمية البشرية (فكرة التنمية الثقافية)، مرجع سابق، ص 40
13. ا لجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام للنموذج التنموي الجديد، مرجع سابق، ص 40
14. نفس المرجع، ص 30
15. الحسين سحبان، مقال: من أجل أخذ القافة في التنمية مأخذ الجد، ص (87/117)، مجلة الربيع، العدد 10، أي موقع للثقافة في النموذج التنموي 2020، ص 98.
16. ا للجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام للنموذج التنموي الجديد، مرجع سابق، ص59

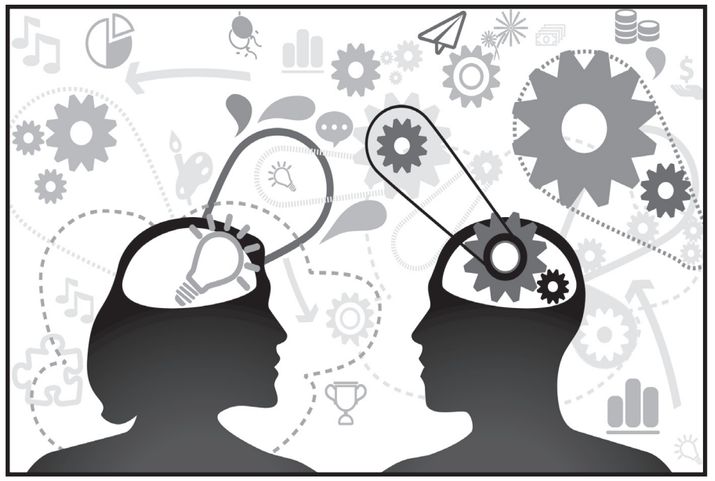
بها تلك المحاور والمداخل، أي تلك المجالات التي يتم الاشتغال عليها وفق برامج معينة وخطط موضوعة بإحكام قصد تحقيق أهداف نوعية مجالية محددة بدقة.

إن الخلط بين أسس ومرتكزات التنمية التي هي الشروط الأساسية لقيام أية عملية تنموية، وبين الرافعات والدعامات التنموية التي هي مجالات التدخل العملي التطبيقي، يمكن أن يأتي من التداخل بينها أثناء سيرورة العملية التنموية، ففي بعض الأحيان يكون ما تفتقده العملية التنموية هو أحد الشروط الأساسية التي كان ينبغي التأكد من وجودها قبل إطلاق عملية التنمية. وبالتالي تصبح بعض الرافعات أو المحاور التنموية عاجزة عن تحقيق الأهداف المسطرة لها لانعدام الشروط الضرورية المؤدية إلى تحقيق النتائج المنتظرة، وتصبح بالتالي عائقا أمام العملية التنموية الشاملة برمتها.

لهذا نجد أن بعض الرافعات أو الدعامات إنما تهم بالأساس توفير شرط من الشروط الأساسية التي يجب توفرها قبل بدء إطلاق العمل الفعلي لأية رافعة من الرافعات أو ربما العملية التنموية ككل.كما يمكن أن يأتي الخلط واللبس كذلك من ذلك التقسيم الذي وضعه كارل ماركس، حين قسم الثقافة إلى بنى فوقية وبنى تحتية ثم أعاد الربط بينهما عن طريق تلك العلاقة الجدلية بينهما. وهي قسمة، لا يمكن الأخذ بها كقاعدة عامة، إذ لا ينبغي استخدامها في غير محلها لأنها تعضية تقسم الذي لا ينقسم. وعلى هذا الأساس فعندما نطلق هنا مصطلح أبعاد التنمية فإن المقصود به هو ذلك الكل المركب من أسس ومرتكزات التنمية إلى جانب رافعاتها ودعاماتها. على أن الفصل بينهما هو إجراء منهجي لا أقل ولا أكثر.

أ. أســس ومــرتــكــزات التنمية:

التنمية لا بدلها من شروط أساسية قصد ضمان انطلاقها أولا، ثم التأكد من الانخراط الفعلي والايجابي فيها ثانيا. هذه الشروط التي يمكن ان نحددها أساسا في حضور الثقة من خلال توفير مناخ مناسب يسوده الأمن والحرية والإنصاف والمساواة إضافة إلى التمكين، وهي كلها عوامل مساعدة لتحرير الطاقات وظهور القدرات الإبداعية.



إن ضرورة هذه الشروط لإطلاق أية عملية أو مشروع تنموي، يذكرنا نوعا ما بهرم "ماسلو"، وهذا ما يدعونا للتساؤل، هل استحضرت اللجنة مثل هذه الشروط لإطلاق النموذج التنموي الجديد؟

وهكذا تظهر الشروط الضرورية لتنزيل النموذج التنموي الجديد من خلال رافعات التغيير (الأوراش التحولية لإطلاق النموذج التنموي الجديد) وفق المحاور التالية:

- الرقميات
- الجهاز الإداري
- تمويل النموذج
- مغاربة العالم
- الشراكات الدولية للمغرب[17]

لا شك أن اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي راهنت على بناء الثقة اتجاه النموذج التنموي الجديد من خلال الاهتمام بالتكنولوجيا والتحديث بما فيه تحديث الهيكلة والمعاملات الإدارية قصد تحسين جودة الخدمات المقدمة. كما راهنت على التدبير المالي اللازم لتنزيل النموذج، مع العمل على اشراك مغاربة العالم وفق مقاربة تؤكد الخيار التعددي الذي تنهجه المملكة، وهو خيار ييسر التعايش بشتى أنواعه ليس فقط داخل المملكة ولكن خارجها أيضا، كما حرصت اللجنة على الاستفادة من الشراكات والتجارب الدولية في إطار الانفتاح على العالم.

إن الشروط التي تقترحها اللجنة قصد إنزال النموذج التنموي الجديد تبقى شروطا تعكس وجهة نظر ورؤية اللجنة للنموذج التنموي الجديد، وكيفية تنزيله، هذه الرؤية التي تشدد الاهتمام وتجعله شبه محصور بما هو مادي وملموس، ويركز على الموارد المالية والوسائل اللوجستيكية والفرقاء والشراكات، أي حاجيات انجاز المشروع، فهل توفر هذه الوسائل والحاجيات كفيل بضمان تنزيل سلس للنموذج التنموي قصد تحقيق اهدافه؟

ب. دعــامــات ورافــعــات التنمية

بعد أن اتسع مفهوم التنمية وأضحت تتضمن" من منظورها العام كلا من التنمية الاقتصادية والتغيرات الاجتماعية والثقافية المصاحبة لها.[18]" أصبح تنزيل النماذج التنموية عموما يقوم على عدة مداخل في نفس الوقت وبشكل متواز، يسعى التدخل في كل مجال إلى تحقيق أهداف إجرائية محددة بدقة، ولكنها في نفس الوقت تعمل وفق خطة عمل منسجمة تضمن الالتقائية بين المجالات بعضها ببعض.

إذن فاللجوء إلى تقسيم الهدف العام من التنمية إنما يكون بمثابة إجراء منهجي يسهل الوصول إلى الهدف المنشود عبر تقسيمه إلى أهداف إجرائية أصغر، وذلك قصد ضمان الوصول إلى النتائج المطلوبة بشكل جيد، كما قد يتم ترتيب الأهداف حسب الأولوية، حين تكون أهداف بعض المجالات مرتبطة بتحقق أهداف بعضها الآخر، وربما تنبني عليها. وهكذا نجد أن اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد سعت إلى تحديد أهم المحاور الإستراتيجية للتحول في:

- اقتصاد منتج ومتنوع قادر على خلق قيمة مضافة، ومناصب شغل ذات جودة.
- رأسمال بشري معزز وأكثر استعدادا للمستقبل.
- فرص الإدماج للجميع وتوطيد الرابط الاجتماعي.
- مجالات ترابية قادرة على التكيف: فضاءات لترسيخ أسس التنمية.

من الواضح إذن أن النموذج التنموي الجديد يركز بالأساس على أربع دعامات رئيسية كمداخل للتنمية وهي:

◄ أولا: البعد الاقتصادي كمدخل للتنمية

يرى البعض أن البعد الاقتصادي يجب أن يأخذ مكانة جوهرية خاصة في عملية التنمية، يمكن تشبيهها بدور القلب بالنسبة للجسم، فوفق هذا الطرح تصبح التنمية بالأساس" هي عملية نمو اقتصادي وزيادة ثابتة في الإنتاج والإنتاجية ودخل الفرد.[19]"

الهوامش

17. ا للجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، ملحق رقم 1، تقديم نتائج الاستماعات والمساهمات المنظمة من طرف اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي، 2021، ص18.
18. اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام للنموذج التنموي، مرجع سابق، ص59.
19. كامل عبد المالك، ثقافة التنمية، دراسة في أثر الرواسب الثقافية على التنمية المستدامة، مرجع سابق، ص20

وبالرجوع إلى الاقتصاد المغربي فنجد أنه اقتصاد معقد في بنيته، فهو مزيج من الاقتصاد الرأسمالي المبني على الاقتصاد الاجتماعي واقتصاد الريع، كما يبدو تدخل الدولة واضحا في النموذج الاقتصادي المغربي وهذه أعظم مشكلة تحد من مردوديته. لأنه اقتصاد بعيد عن منطق اقتصاد السوق الذي يحتم عدم تدخل الدولة فيه وفق ما يفترضه نموذج الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي.

إن الاقتصاد المغربي بهذا الشكل يبدو بعيدا حتى عن الاقتصاد الرأسمالي الذي وضع أسسه "آدم سميت"، وربطه بمفهوم اليد الخفية، التي تعني تمكين الأفراد قصد الدفاع عن مصالحهم الشخصية التي تدفع بالضرورة قدما مصلحة المجتمع ككل، بعيدا عن تدخل الدولة في ذلك. لهذا السبب تقترح اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي التقليل من آثار اقتصاد الريع بدل التخلص منه.كما تحاول المراهنة على القطاعين الخصوصي والثالث كشريكين أساسين إلى جانب القطاع العمومي في التنمية.

كما تؤكد اللجنة على علامة صنع في المغرب، مما يستدعي في نظرنا الاهتمام بقطاع الصناعة بشقيها الحديثة والتقليدية، وأن يعمل المغرب على خلق بعض الصناعات الأساسية التي تؤمن بعض الحاجيات الضرورية التي كان يتم استيرادها من الخارج، لأن غلق الحدود أمام السلع بسبب جائحة «كوفيد 19»، أثبت للعالم وليس للمغرب فقط خطر وخطورة جعل الصين مصنعا للعالم.

◄ ثانيا: البعد الإنساني كمدخل للتنمية

إذا كنا نعتبر التنمية نشاطا يقوم بالأساس على رفاه الأفراد وإسعادهم وتحسين مستوى معيشتهم في شتى جوانبها، باعتبار" أن التنمية لا تشمل الوصول إلى السلع والخدمات وحسب، بل هي أيضا فرصة لاختيار أسلوب حياة كامل وله قيمته والرقيب الوجود الإنساني بكل أشكاله.[20]" فهذا يعني أن الإنسان هو الغاية والهدف من التنمية. لهذا نجد أصواتا ترتفع منادية بعدم اختزال مفهوم التنمية وحصرها في البعد الاقتصادي الصرف وحده على أهميته، كما تؤكد على أن التنمية يجب أن تكون عامة، بحيث تغطي جميع مجالات وجوانب حياة الإنسان حتى تستحق نعتها بالشاملة.

لا شك أن ضرورة الانتباه إلى جعل الإنسان في قلب وصلب العملية التنموية هو ما راهنت عليه اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي، حين اعتبرت أن "المغرب قوة رائدة بفضل قدرات مواطنيه وفي خدمة رفاههم"[21]، وهنا يتضح لنا أهمية التمكين كشرط أساسي لإطلاق النموذج التنموي، والتمكين يحيل هنا على السعي إلى تحسين الحالة الصحية للمواطنين (بدنيا ونفسيا وعقليا)، مع الارتقاء بهم اجتماعيا، كما يحيل على خلق مواطن ذي كفاءة من خلال حصوله على قدر كاف من المعارف والمهارات وتمكينه من التقنيات والوسائل التي تساعده في حياته اليومية، وتيسر اندماجه في الدراسة كما في العمل مهما كانت طبيعة هذا العمل.

أ. البعد الصحي:

يعاني القطاع الصحي المغربي بقطاعيه العام والخاص من عدة مشاكل، يأتي في مقدمتها الخصاص الملحوظ في الموارد البشرية، وكذلك النقص الواضح على مستوى التجهيزات والمعدات الطبية، ناهيك عن انعدام وجود المستوصفات والمراكز الطبية في عدد من المراكز القروية، أو بعدها عن المواطنين في بعض الحالات. هذه الوضعية التي أدت إلى عدم ثقة المواطنين في جودة الخدمات الطبية المقدمة عموما.

كما أن جائحة «كوفيد 19» عملت على تكريس انعدام الثقة، بما خلفته من اضطراب واضح على مستوى التعامل مع الوباء، وخصوصا ضعف الإمكانات ومحدودية عدد الأسرة المخصصة لذلك، مع تفاقم مشاكل قطاع الصحة ليس في المغرب فقط ولكن على مستوى العالم ككل.

ب. البعد التربوي والتعليمي كمدخل للتنمية:

تتجلى أهمية وضرورة التمكين أيضا من خلال اعتبار " الرأسمال البشري الثروة الحقيقية لكل بلد، لأنه إمكان غير مادي، قابل للاستمرار والتجدد والتطوير، من خلال التربية والتكوين والتأهيل، ومستجدات البحث. [22]"

لقد أثبتت بعض التجارب العالمية أن الاستثمار في الرأسمال البشري هو البوابة الرئيسية للتنمية، ويمكن أن نأخذ هنا كمثال تجربة بعض الدول الأسيوية التي لا تتوفر على موارد طبيعية كاليابان مثلا. وفي مقابل ذلك نجد تجارب بعض الدول العربية التي تزخر بلدانها بثروات طبيعية هامة، لكنها أهملت الجانب البشري،وكيف أنها مازالت تعاني ضمن خانة الدول السائرة في طريق النمو رغم ارتفاع الدخل الفردي والعام فيها.

إن إلقاء نظرة بسيطة على النظام التربوي التعليمي باليابان تبين لنا كيف استطاعت هذه الدولة جعل المدرسة قاطرة تجر المجتمع في مسيرته التنموية وتدفعه إلى الأمام، وذلك من خلال إيمانها بأن "التربية أساس التوجه إلى زيادة المعرفة عند الفرد، بل إلى خلق الرفاهية في المجتمع.[23] " وهذا عكس تماما ما يحدث في الدول التي مازالت فيها المدرسة تنتظر من المجتمع أخذها معه نحو طريق التنمية، وتشكل بالتالي عائقا حقيقيا في وجه التنمية، ولهذا السبب "هناك إجماع اليوم على أن مؤسساتنا لم تعد لها قيمة. إلا أن مرد ذلك ليس إليها هي، بل إلينا نحن.[24]"

نعم مرد ذلك إلينا نحن، لأننا لم نحدد بوضوح ما نريده وما ننتظره من المدرسة كمؤسسة ثقافية وتربوية تعليمية، أضحى جل ما نترقبه منها هو الحصول على درجات تقديرية عليا، وشهادة تثبت ذلك، في حين أن وظيفة المدرسة أكبر من هذا "إذ ليس المقصود تعليم معرفة بل التربية على سلوك، وعلى طريقة حياة.[25]"

ومن هذا المنطلق يمكن القول إن التنمية الشاملة والمستدامة الحقيقية هي تلك التي تركز على الرأسمال البشري وحسن استثماره، وتراهن على "إن التعليم هو العمود الفقري لكل مشروع تنموي. وهو المحرك الأساس الذي تعتمده الدول لتحقيق الانتقالات النوعية الهادفة إلى الرقي والتقدم وبناء مجتمع الديمقراطية والمعرفة وتكافؤ الفرص. [26]"

لا شك أن حديثنا عن نموذج تنموي جديد يجعلنا ملزمين أولا وقبل كل شيء بإعادة النظر في نظامنا التربوي التعليمي ككل، واستحضار نموذج تعليمي جديد أيضا ينسجم ويتوافق مع متطلبات المرحلة الجديدة، لأنه بات واضحا وكما يؤكد

الهوامش

20. التنوع البشري الخلاق، التنوع البشري الخلاق، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، الطبعة العربية، إشراف وتقديم جابر عصفور، ص14
21. اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام للنموذج التنموي الجديد، مرجع سابق، ص 50.
22. اللجنة المديرية، المغرب الممكن إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك، تقرير الخمسينية، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006، ص15.
23. اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام للنموذج التنموي الجديد، مرجع سابق، ص137.
24. شارلوت سيمور-سميث، موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثربولوجية، 1986، ترجمة تحت إشراف محمد الجوهري، المشروع القومي للترجمة، عدد 61/2، الطبعة الثانية، سنة 2009، ص238.
25. التنوع البشري الخلاق، التنوع البشري الخلاق، إشراف وتقديم جابر عصفور، مرجع سابق، ص20.
26. التنوع البشري الخلاق، التنوع البشري الخلاق، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، الطبعة العربية، إشراف وتقديم جابر عصفور، مرجع سابق، 13

ذلك الدكتور «عبد الله العروي» أن "الحل في التربية. وهناك من سيقول ودور الدولة؟ حل التربية هو في إطار الدولة، وفي إطار العائلة، وفي إطار الحزب، والفئة، والجمعية، والمعمل، إلى آخره.[27]"

إن المراهنة على المدرسة باعتبارها مؤسسة حاملة وناقلة للثقافة في نفس الوقت، يؤكد "أن منظومة التربية والتكوين هي عماد التنمية بمختلف أبعادها وتجلياتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ضمن مشروع مجتمعي متكامل يتوخى بناء دولة الحق والقانون، تسود فيه الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص والمساواة.[28]" أمامها وهي منكبة على أعداد هذا النموذج؟

◄ ثالثا: الإصلاح الاجتماعي كمدخل للتنمية

يرد في تصدير دستور المملكة المغربية لسنة 2011، أن المغرب "دولة ديمقراطية يسودها الحق والقانون، تواصل بعزم توطيد وتقوية مؤسسات دولة حديثة، مرتكزاتها المشاركة والتعددية والحكامة الجيدة، وإرساء دعائم مجتمع متضامن، يتمتع فيه الجميع بالأمن والحرية والكرامة والمساواة، وتكافؤ الفرص، والعدالة الاجتماعية، ومقومات العيش الكريم في نطاق التلازم بين حقوق وواجبات المواطنة."

يتضح من خلال هذه الفقرة المراهنة على مفهوم الدولة الاجتماعية، التي يسود بين أفرادها ومؤسساتها التضامن والتكافل. وعليه سارعت الدولة إلى تنزيل عدد من الإجراءات الرامية إلى ترسيخ قيم التضامن والتكافل الاجتماعيين كتعميم التامين الإجباري على المرض، وخدمة «الراميد»، ودعم الاقتصاد الاجتماعي من خلال الأنشطة التي خلقتها المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.

كما أوصت اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد بضرورة الاهتمام بالمرأة وإشراكها في الأنشطة الاقتصادية، وخصوصا المرأة القروية. لكنها أهملت أو غفلت عن العديد من النقط التي تشكل عائقا حقيقيا قد يقوض كل الجهود والمساعي التي تروم تحقيق الدولة الاجتماعية بشكل سليم، ونذكر هنا على سبيل المثال:

- وضعية الأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة.
- وضعية اللغة الأمازيغية في الإدارة المغربية.
- الاحتقان الاجتماعي بسبب تطبيق نظام التعاقد وتقليص سن المترشحين.
- الزيادة في سن التقاعد.
- إضافة إلى وضعيات طارئة أخرى خلفتها جائحة كورونا.

إن السعي إلى إرساء أسس الدولة الاجتماعية المبنية على التكافل والتضامن، وبالتالي المراهنة على الإصلاح الاجتماعي كمدخل للتنمية يجب أن ينطلق من الثقافة ثم يعود إليها، "فالناس يتكافلون لكونهم يشتركون في قيم مشتركة تعاضدها الطقوس"[30]، فرغم أهمية الاقتصاد الاجتماعي، إلا أن التضامن يعد "ظاهرة ثقافية أكثر منها اقتصادية[31]"

تبقى الإشارة في نهاية هذه الفقرة إلى أن الاقتصاد الاجتماعي يعد ركيزة قوية في بناء الدولة الاجتماعية، لكن الدولة كان لها رأي آخر عندما قررت تحرير بعض السلع المدعمة من طرف صندوق القاصة، وتحرير أسعار هذه المادة الحيوية تحديدا كان أثر كبير على أسعار باقي المواد، كما انعكس على زيادة مصاريف تنقل الأشخاص.

◄ رابعا: البعد المجالي والبيئي كمدخل للتنمية

تراهن الدولة ومعها اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد على الجهوية المتقدمة كخيار استراتيجي للنهوض بالجهات وتنميتها على جميع المستويات. انطلاقا من أن الجهوية ليست فقط خيارا سياسيا، بل هي كذلك خيار ثقافي يسعى لضمان التنمية المستدامة والشاملة من خلال البعد الإداري، والاقتصادي والاجتماعي، والتربوي التعليمي والصحي...

فإذا كانت «الثقافوية» نظرية ترى أن الوسط الثقافي يؤثر بقوة في الفرد، فهي نظرية ترى كما يقال: ان الإنسان ابن بيئته. فإنها بالمقابل تسعى لتنظيم العلاقة بين الإنسان وبيئته، بحيث تتيح للإنسان ترشيد الموارد الطبيعية المتاحة له، وعدم استنزافها وحرمان الأجيال القادمة منها، في إطار ما يسمى بالعدالة الجيلية.

إن غاية هذا البعد وأهميته تتجلى في حث الإنسان على "استخدام الموارد المتجددة والقابلة للتجدد لدفع النمو الاقتصادي، مع المحافظة على التنوع البيولوجي وأصناف النوع الحيواني، والالتزام بالمحافظة على نظافة الهواء والماء والأرض.[32]"

يلح الميثاق الوطني للتربية والتكوين، كما الرؤية الاستراتيجية على أهمية انفتاح المدرسة على محيطها الخارجي، ولم تخرج اللجنة المكلفة بإعداد النموذج التنموي الجديد على هذا الطرح عندما اقترحت تجربة مدرسة «أيت بوكماز»، وهي تجربة تظهر مدى انفتاح المدرسة على أنشطة المنطقة الموجودة بها، كما أنها عملت على تقوية تعلم وتعليم اللغة الأمازيغية التي هي لغة أبناء المنطقة ورواد المدرسة. وهنا نعيد التساؤل حول اختيار اللغات الأجنبية المفروضة في النظام التعليمي، خصوصا وأننا نعلم مكانة اللغة الاسبانية في مناطق الشمال المغربي مثلا.

سعت اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد إلى الإحاطة بمختلف المحاور والأبعاد التي يمكنها أن تساهم في خلق تنمية حقيقية شاملة ومستدامة حسب منظورها الخاص، لكنها أسقطت من حساباتها بعض الأبعاد كمداخل لا تقل أهمية عن سابقاتها في التنمية الشاملة والمستدامة، لأن التنمية نسق متكامل يشتغل في انسجام تام، وأن إغفال بعض المداخل سيؤدي إلى خلل في طريقة اشتغال النسق نفسه وهو هنا التنمية الشاملة المستدامة. هذه الأبعاد أو المداخل التي أُهمِلت أو لنقل لم تأخذ حقها كاملا هي ما سنحاول الاقتراب منها وملامستها في المحاور القادمة قبل حديثنا عن البعد الثقافي. ويأتي على رأسها البعد القانوني والحقوقي والبعد الإيديولوجي السياسي والبعد الديني.

◄ خامسا: البعد القانوني والحقوقي كمدخل للتنمية

يكتسي هذا البعد أهميته من ضمانه للأمن والأمان، وتوفيره المناخ اللازم من الحرية للأفراد والجماعات، وضمان المساواة بين الجميع في الحقوق كما في الواجبات دون تمييز مهما كان نوعه. هذه الشروط أو معطيات تعمل مجتمعة على زيادة منسوب الثقة كما تجعل إمكانية الإبداع والابتكار متاحة بشكل أفضل. لأن "دعم وتعزيز الحرية الإنسانية هو في آن واحد الهدف الرئيسي والوسيلة الأساسية للتنمية.[33]"

إن منسوب الثقة يتراجع في غياب الأمن، وتقلص مناخ الحرية، وعندما نقول الحرية فإننا نقصد بها الحرية الخاصة بالأفراد كما الحرية الخاصة بالدولة في اختياراتها بعيدا عن

الهوامش

27. اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام للنموذج التنموي الجديد، مرجع سابق، ص48
28. المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والارتقاء، رؤية استراتيجية للإصلاح 2015/2030. ص88.
29. هربرت ريد، التربية عن طريق الفن، 1943، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، 1996، ص 398.
30. فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، مطبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، سنة 2008.ص92
31. جان - ماري مولر اللاعنف في التربية، ترجمة محمد علي عبد الجليل، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة 1، سنة 2009. ص 17
32. لحسن مادي، التربية على القيم الإنسانية وسبل بنائها، دار السلام للنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2020.ص 7.
33. عبد الله العروي، عوائق التحديث، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2006. ص55.

الضغوطات والإملاءات الخارجية.

إن الحديث عن البعد القانوني والحقوقي يعني استحضارنا لحقوق الإنسان عموما، وحقوق الأقليات بشكل خاص، وهو ما يحيلنا بدوره على مسألة التعددية التي تمجد الحريات الثقافية بشتى أنواعها وتدافع عنها، بما أن التنمية الثقافية العامة تعني " التدبير المعقلن للتعدد الثقافي الذي يتميز به مجتمع من المجتمعات. [34]"

كما يجعلنا هذا البعد القانوني والحقوقي نقف عن بعض النقط التي مازالت محل تشكيك وتخوف أو محل خلاف من قبيل:

- استقلالية القضاء ونزاهته.
- قانون الإرهاب.
- قانون الأحزاب السياسية والنقابات.
- قانون الإضراب.
- قانون الجريمة الإلكترونية.
- تنفيذ عقوبة الإعدام.

◄ سادسا: البعد الايديولوجي والسياسي كمدخل للتنمية.

يرتبط هذا البعد ارتباطا وثيقا بالبعد السابق، نظرا للتداخل الشديد بين ما هو ايديولوجي وسياسي مع ما هو قانوني وحقوقي. لكن الفصل بينهما جاء كإجراء منهجي للمساعدة أكثر على التحكم في مكونات كل بعد، ولإعطاء كل بعد حقه قدر الإمكان.

- المستوى الايديولوجي:

لعل المعنى الأعم والأكثر شيوعا للإيديولوجيا هو ذلك الذي يربطها بعلم الأفكار، الذي يجسد أفكار وتصورات المجتمع حول طريقة تنظيم الحياة العامة فيه. فكيف تدبر الدولة المغربية أمورها على المستوى الإيديولوجي؟ هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أن، المغرب يشكل فسيفساء ثقافية، ويتميز بتعدد ثقافاته وتنوعها بشكل لا تخطئه العين، وعلما كذلك " أن التنوع الثقافي، هو تعدد الأفكار واختلاف التصورات حول الوجود والحياة، وتعدد التعابير الثقافية.[35]"

إذا كان الدستور المغربي لسنة 2011 يؤكد على أن المملكة المغربية دولة دينها الإسلام، كما يحيل على أن المملكة دولة ديمقراطية تسعى لتبني التعددية كخيار سياسي لتجسيد التنوع الثقافي الذي يميز البلاد، فكيف يمكن فهم توجه الدولة المغربية هذا؟

إذا كانت الليبرالية ترتبط ارتباطا وثيقا بالحريات، وتعلي من شأن الفرد وتعطيه حق الأولوية والمبادرة، ألا يعني هذا الطرح أن المغرب دولة ليبرالية؟

ثم ألا تحيل العلمانية كمسألة تتعلق بالحكم على التعددية ورفض فرض الرأي الواحد المتمثل أساسا في رأي الدولة؟ وبالتالي كيف يمكن التوفيق بين إعلان الدولة الدينية الإسلامية مع خيار التعددية الذي يعني تدبير التنوع الثقافي بما فيه الديني، قصد الإعلاء من قيم الاختلاف وجعله مصدر ثراء وغنى للثقافة المغربية، وإظهاره على أنه التنوع في إطار الوحدة؟

- المستوى السياسي:

يكاد يجمع جل المتتبعين للشأن السياسي بالمغرب على أن البلاد تعيش أزمة سياسية حقيقة تتجلى أهم مظاهرها في العزوف السياسي عن الانتخابات من طرف المواطنين. هذا العزوف الذي يظهر انعدام الثقة في الأحزاب السياسية والنقابات كذلك، والأخطر من ذلك هو فقدان الثقة في المؤسسة البرلمانية التي من المفترض أنها تضم نواب الأمة وممثلي الشعب، وهذا ما حاولت رئاسة مجلس النواب في الولاية السابقة تداركها عندما أصدرت إحالة إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي بتاريخ 26 يوليوز 2018، من أجل إعداد دراسة حول المقاربة النيابية للنموذج التنموي الجديد للمملكة، وهو ما استجاب له المجلس بإصداره للتقرير الذي يحمل الإحالة الذاتية رقم 24/2019.

تنطلق اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد من الدستور المغربي

كمرجعية أساسية لبناء نموذجها، لكنها لم تنتبه إلى تلك الأصوات التي تعبر عن عدم رضاها بمقتضيات الدستور نفسه، وتطمح إلى تعديله ومراجعته. كما أنها أهملت أصوات المغاربة الذين يذهبون إلى ضرورة تبني الملكية البرلمانية بدل الملكية الدستورية.

وشجاعة.

◄ سابعا: البعد الديني كمدخل للتنمية.

نفهم كيف أن الفصل 41 من الدستور المغربي لسنة 2011 يحد من

(جلالة الملك محمد السادس في خطابه بمناسبة عيد العرش 29يوليوز 2019)، حين قال: "وإننا ننتظر منها أن تباشر عملها، بكل تجرد وموضوعية، وأن ترفع لنا الحقيقة، ولو كانت قاسية أو مؤلمة، وأن تتحلى بالشجاعة والابتكار في اقتراح الحلول."

مثل هذه الأسئلة وغيرها، وإن باتت تطرح بقوة في الآونة الأخيرة، خصوصا مع تزايد الإقبال على وسائل التواصل الاجتماعي وانتشارها، إلا أننا نجد صمتا رهيبا حولها بدل أن يتم توضيح توجه الدولة وموقفها منها، أو حتى على الأقل طرحها للنقاش العمومي بكل جرأة

إمكانية الخوض في بعض الأمور الدينية، كما يجعل عملية طرح الحلول منافية للدستور نفسه، الذي تتخذه اللجنة إطار مرجعيا للنموذج التنموي الجديد ككل. لكن الأمانة العلمية تقتضي نقل الصورة كاملة وكما هي، وهذا ما ألح وأكد عليه

وعليه ينبغي أن يطرح كل شيء قد يعتقد وقوفه كعائق أمام تحقيق التنمية للنقاش، لا أن تبقى بعض القضايا متوارية في إطار المسكوت عنه، وتصبح بالتالي ألغاما قابلة للانفجار في أية لحظة مهددة بنسف كل الجهود التنموية السابقة. ويأتي في مقدمة هذه القضايا

الهوامش

34. لحسن مادي، التربية على القيم الإنسانية وسبل بنائها، مرجع سابق، ص7.

35. John dewey, démocratie education, introduction à la philosophie de l'éducation, presentation de gérard dlabelle, p277

مسألة تجديد الخطاب الديني ككل، إضافة إلى بعض النقط التي تطفو على السطح بين الفينة والأخرى من قبيل: الإجهاض والتبرع بالأعضاء والعلاقات الرضائية والمثلية والإرث والجهر بالإفطار في شهر رمضان...

◄ ثامنا: البعد الثقافي كمدخل للتنمية.

تظهر لنا الثقافة في النموذج التنموي الجديد في سياق الخيار الثالث ضمن المحور الثالث، فهي تبدو كآلية أو وسيلة لا أكثر، وذلك لأن جل التركيز منصب على البعد الاقتصادي. "فالثقافة في الرأي الذي يركز على النمو الاقتصادي، لا تلعب دورا مهما، بل ليست إلا أداة ووسيلة تساعد على دفع النمو الاقتصادي أو عرقلته.[36]" هذا في الوقت الذي اتسع فيه مفهوما الثقافة والتنمية معا، واتضح "إنها العمل اليومي من أجل تلبية الحاجات الروحية والنفسية والثقافية المتنوعة للإنسان، وتوفير الشروط المعنوية الضرورية لإسعاده.[37]"

إن بروز الثقافة في النموذج التنموي الجديد بهذا الشكل الباهت والمختزل، يعكس تصور «كولين ميرسيه» الذي يرى أن "مشكلتنا الكبرى في السياسة الثقافية - في رأيي- ليست نقص المصادر، بل هي نقص الإرادة والالتزام، بل ونقص تزامن السياسة مع الوقت الذي تتم فيه، إنها مشكلة سوء بلورة أو سوء تعرف على موضوع السياسة ذاته ألا وهو: الثقافة. [38]"

بات من الضروري إذن أن نحدد ما نعنيه بلفظة "ثقافة"، هل هي فقط "نسق يُكسب الفرد المعارف والمهارات والأفكار والمعتقدات والأذواق والمشاعر، بالاحتكاك مع الآخرين أو بأشياء وموضوعات كالكتب والأعمال الفنية.[39]" أم أنها تتعدى ذلك إلى التطبيق الفعلي بحيث تأخذ الثقافة معناها كاملا كوعي وممارسة في نفس الوقت، وإلا ما فائدة الوعي دون ممارسته؟

4. الميثاق

الميثاق هو تعاقد قد يكون صريحا أو ضمنيا بين طرفين على الأقل حول موضوع محدد بعينه، يكون التعاقد مبنيا أولا على الثقة والتوافق على مضامين العقد، مع تحديد واجبات ومسؤوليات كل طرف، كما ينبغي أن يقوم التعاقد على المنفعة ثانيا، أما من جهة ثالثة فإن التعاقد ينبغي أن ينطلق من مبدأ الولاء، فهذه المرتكزات مجتمعة هي ما يضمن الالتزام الحقيقي بتفعيله.

يشكل النموذج التنموي الجديد في هذه الحالة موضوع التعاقد، أما طرفا العقد فهما الدولة بمختلف أجهزتها ومؤسساتها الحكومية كطرف أول يسعى لاقتراح وتنزيل مضامين النموذج التنموي الجديد، أما الطرف الثاني فهو فعاليات المجتمع المدني أفرادا ومؤسسات كشريك ومستفيد في نفس الوقت.

أ. الثقة:

نعلم حسب مقتضيات الدستور المغربي لسنة 2011، أن مهمة اقتراح وتنزيل مضامين النموذج التنموي الجديد موكولة للمجلس الوزاري، وعليه فإن الملك بصفته رئيس هذا المجلس قد كلف لجنة خاصة للقيام بهذه المهمة "لقد قررنا تكليف لجنة خاصة، مهمتها تجميع المساهمات، وترتيبها وهيكلتها، وبلورة خلاصاتها في إطار منظور استراتيجي، شامل ومندمج.[40]"

لا شك أن هذه اللجنة تحظى بثقة صاحب الجلالة، لكن هل تحظى بنفس الثقة لدى الطرف الآخر من التعاقد؟

هنا نستحضر تصريح الأستاذ «خالد الجامعي» قبيل وفاته رحمة الله عليه، الذي أكد على أن المغاربة لهم ذاكرة قوية، وأنهم يتذكرون جيدا ما وقع في عهد رئيس اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد إبان فترة توليه وزارة الداخلية. فكيف نطلب منهم التجاوب معه والثقة فيه؟ وحتى إذا ما تجاوزنا هذه النقطة، ونظرنا في لائحة أعضاء اللجنة التي يبقى بعضهم غير معروف للعامة، فإننا نلاحظ خلوها من أسماء شخصيات تمثل الفن والأدب والرياضة وممثلي الأحزاب والنقابات...

ليس الغرض هنا هو التقليل من شأن أعضاء اللجنة المكلفة بإعداد وصياغة النموذج التنموي الجديد أو التشكيك في كفاءاتهم، بقدر ما هو استغراب من عدم حضور بعض الأسماء والشخصيات التي كان من الممكن أن تقدم إضافات نوعية متميزة لعمل اللجنة. طالما أن عدد أعضاء اللجنة وصل 35 عضوا، وأن الهدف هو الانفتاح على أكبر عدد ممكن من ممثلي جميع فئات المجتمع المغربي، وإشراكها في عملية إنتاج النموذج المقترح، لا الاكتفاء بالإنصات لها فقط، قصد ضمان التزامها الفعلي بالميثاق بكل طواعية.

وربما كان السعي إلى إشراك أكبر عدد من المواطنين والمؤسسات خلال مرحلة الإنصات من بين النقط المضيئة التي ميزت عمل اللجنة قصد استرداد أو بالأحرى إعادة بناء الثقة لدى المواطنين وكافة الشركاء والفرقاء، باعتبار أن الإنسان عموما يثق في كل ما أنتجه بنفسه أو شارك فيه، وهذا ما عبر عنه »ماكس فيبر« بقوله: "الإنسان كائن يتشبث بشبكة المعاني التي نسجها بنفسه.[41]"

ب. المنفعة:

يجب أن يشعر كل مواطن أنه هو الغاية والهدف من المشروع التنموي، بمعنى أن المشروع هو مشروعه هو، ومشروع عائلته، ومشروع مجتمعه، وبالتالي فإن دوره فيه لا يقل عن دور أي شخص آخر، كما أنه سيستفيد من ثماره كغيره تماما. أما في حالة الشراكات الدولية أو استدعاء الخبرات ورؤوس الأموال الأجنبية للاستثمار في البلاد والانخراط الايجابي في نموذجها التنموي فلا بد من التركيز على الثقة أولا، ثم ثانيا على مبدأ المنفعة المتبادلة بين جميع الأطراف في إطار علاقة رابح/رابح.

إن إبداء المنفعة المتبادلة بين جميع الأطراف هو السبيل لخلق حس المسؤولية والمصير المشتركين لدى الجميع، ومعه ضمان الولاء للقضية الكبرى التي تواجه الجميع ألا وهي الحرص على نجاح المنافع الخاصة المؤدية بدورها إلى إنجاح النموذج التنموي الجديد برمته كتحصيل حاصل، وهذا ما يؤكد عليه «آدم سميت» من خلال طرحه لمفهوم اليد الخفية، حين تصبح رعاية وخدمة المصالح الفردية الشخصية تعني خدمة المصالح العامة، حيث العائد العام للمجتمع هو مجموع عوائد الأفراد.

ج. الولاء:

تراهن اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد على إذكاء قيم المواطنة والحس المدني، وتقترح من أجل ذلك (الإطار10 مواطنة متجددة: قيم مشتركة، الحريات والحس المدني). مؤكدة في ذات الوقت على أنه "لا يمكن الارتقاء نحو مستقبل مشترك دون جذور مشتركة يمكن الارتكاز عليها.[42]"

لا شك أن الانخراط الفعلي والايجابي في المشروع التنموي الجديد يقتضي الانتقال من المواطنة كمبدأ قيمي إلى

الهوامش

36. جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، 2006، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، سنة 2009، ص109.
37. نفس المرجع، ص 109.
38. انتوني غدنز، علم الاجتماع، الطبعة الرابعة، سنة 2001، ترجمة وتقديم فايز الصيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى سنة 2005. ص640
39. أمارتيا صن، التنمية حرية. مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، 2000، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 303، سنة 2004. ص70.
40. حماني أقفلي، الثقافة والتنمية البشرية فكرة التنمية الثقافية، مرجع سابق، ص70
41. حماني أقفلي، الثقافة والتنمية البشرية فكرة التنمية الثقافية، مرجع سابق، ص 52.
42. التنوع البشري الخلاق، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، الطبعة العربية، إشراف وتقديم جابر عصفور، مرجع سابق، ص21.

الولاء كمبدأ أخلاقي، بمعنى الانتقال من القيم إلى الأخلاق. وعندما نقول الأخلاق فإننا نقصد ترجمة القيم إلى سلوكات وأفعال ملموسة عمليا على أرض الواقع. أي الانتقال من الجانب النظري إلى التطبيقي العملي.

إن الولاء كما يحدده (جوزايا روس، 1930) لا يرتبط بالحرب فقط بل يتخذ صورا متعددة. إنه بحث عن قضية كبرى تربط مجموعة من الأفراد في حياة واحدة، والعمل على خدمة هذه القضية بتفان[43]. ما يفيد أن الولاء لا ينبني على الخوف أو الترهيب، وإنما على الترغيب المبني على الثقة والمنفعة، وهذا ما يضمن الانخراط الطوعي اللامشروط.

عطفا على ما سبق يمكن الجزم بأن التزام الفاعلين والمتدخلين وعموم المواطنين في تنفيذ توصيات النموذج التنموي الجديد ينبغي أن يكون محكوما بسلطان الثقافة نفسها، مستحضرين طبعا مفهوم الثقافة باعتبارها وعيا وممارسة أولا وأخيرا.فإذا كنا ننعت شعبا أو جماعة ما بأنها تتمتع بثقافة الاختلاف مثلا، فإننا في الواقع نصدر مثل هذا الحكم بناء على تلك السلوكات والأفعال التي تدل عمليا على هذه الثقافة، لا على المعارف والمعلومات التي يتم تداولها داخل هذا المجتمع عن الاختلاف كمفهوم نظري فقط.

5. ملامح النموذج التنموي المنشود

انطلاقا من الفرضية التي ترى أن أية "سياسة للتنمية ينبغي عليها أن تكون حساسة بعمق للثقافة ومستوحاة منها.[44]" أصبح من المستحيل تصور مشروع تنموي حقيقي لا يتخذ من الثقافة وسيلة وغاية في الوقت نفسه، فما طبيعة العلاقة القائمة بينهما؟

إذا كانت التنمية تحيل على الزيادة والكثرة والارتفاع والانتقال من مكان إلى آخركما رأينا سابقا، فإننا نجد في القواميس اللغوية الجذر (ث. ق. ف) كلمة واحدة إليها ترجع الفروع، وهو إقامة درء الشيء[45].

ما يعني أنهما معا التنمية والثقافة تهتمان بإصلاح الإنسان وتهذيبه والرقي بمستوى معيشته في جميع جوانبها، على الأقل هذا ما يؤكده هذا البيت لكثير عزة: "ألا إنما يكفي الفتى عند زيغه من الأود البادي ثقاف المقوم[46]".

هذه الغاية المشتركة بين الثقافة والتنمية تتضح أكثر من خلال حديثنا عن التنمية الشاملة والمستدامة، الذي هو في جوهره حديث عن الثقافة، باعتبار مداخل التنمية هي ذاتها مكونات الثقافة في نفس الوقت. طبعا إذا أخذنا الثقافة بمفهومها الأنتربولوجي الواسع كما صاغه (ادوارد تايلور، 1871).

إن اختزال الثقافة وحصرها في الآداب والفنون والأنشطة الذهنية والفكرية عموما هو ما يحجب حقيقتها وأهميتها، وبالتالي يخفي الوظيفة الحقيقية التي تلعبها الثقافة في حياة الإنسان اليومية، بما أنه كائن ثقافي. والثقافة هنا تحيل على كل ما نفعله أو نفكر فيه أو نعتقده أو نشعر به ونحسه أو نستخدمه أو نمتلكه...

لا شك أن اختزال مفهوم الثقافة هو نتيجة لكون الآداب والفنون هي رسائل محتواها بالأساس هو مكونات الثقافة المختلفة (لغة، دين، اقتصاد، سياسة، تقاليد وعادات، طب، علوم...)، تبعث من مرسل إلى متلقي يتلقاها عبر إحدى حواسه أو أكثر، لكنها تخاطب الذهن والفكر بغية إدراك معناها أولا، ثم التصرف على أساسها عمليا من خلال السلوكات والأفعال التي نمارسها بشكل يومي في شتى المجالات الحياتية.

تسعى التنمية إذن إلى الرقي والارتقاء بالأفراد والمجتمعات، وهو ذاته مسعى وهدف الثقافة وكأنهما وجهان مختلفان لنفس العملة، بما أن غايتهما واحدة. يتأكد لنا هذا الطرح عندما نجد «أرنولد» يعتبر "الثقافة هي دراسة الكمال والتي من شأنها أن تقود إلى كمال متناسق بتطويرها لكل جوانب إنسانيتنا إلى كمال عام بتطويرها لكل أجزاء المجتمع. والناس يصبحون مثقفين باتباعهم طريق الكمال.[47]"

إن النظر إلى الثقافة وفق منظور المقاربة الوظيفية يجعلنا نرى "الثقافة قبل كل شيء جهاز آلي، يسمح للإنسان حل المشاكل والخاصة التي يجب أن يصادفها في وسطه أثناء تلبية حاجاته.[48]" وهنا يصبح الحاجز بين الثقافة والتنمية رفيعا جدا.حيث أن كل تغيير في أي مجال أو مدخل من مداخل التنمية التي هي مكونات الثقافة يؤدي بالضرورة إلى تغير في بنية الثقافة العامة نفسها التي تميز المجتمع ككل، ما يستوجب إعداد الذهنيات قصد التكيف مع الثقافة الجديدة. كما أن التغيير الذي ننشده في مجال ما قد يؤدي إلى تغيير في مجال آخر، وربما قد يتعداه إلى غيره.

يرى ماكس فيبر أن الرأسمالية هي وليدة روح الأخلاق البروتستانتية وهذا يعطينا مثالا عن تأثير الجانب الديني في العامل الاقتصادي، هذا الأخير الذي يؤثر بدوره في الجانب الاجتماعي بعلاقاته المتشعبة حسب النظرية الماركسية. إن النمو الاقتصادي إذ يعني زيادة الدخل الفردي والعام، فإنه يعني كذلك ظهور طبقة جديدة بعادات وقيم وأخلاق جديدة تفرض نمط حياة وأسلوب عيش جديد وجب التكيف معهما بالنسبة للأفراد كما للمجتمع ككل.

يجب أن يقوم الرهان التنموي الحقيقي على الثقافة وتحديدا التعليم بما هو عملية تثقيف بالأساس وهو الرهان الذي أطلقه صاحب الجلالة في خطابه الذي ألقاه بتاريخ 30 يوليوز 2015: "يظل إصلاح التعليم عماد تحقيق التنمية ومفتاح الانفتاح، والارتقاء الاجتماعي، وضمان لتحصين الفرد والمجتمع من آفة الجهل والفقر، ومن نزوعات التطرف والانغلاق." حيث تتجسد وظيفة المدرسة الحيوية باعتبارها "حاملة للثقافة وناقلة لها في نفس الوقت"[49].

صحيح أن انتقال وامتصاص الثقافة تأتي من احتكاك الإنسان بغيره أو بالأشياء من حوله كيف ما كان نوعها، لكن التنشئة الثقافية التي تتم عبر قطاع التربية والتعليم يكون له أثر أكبر في حياة الفرد، لأنها تأتي بشكل محدد ومدروس بعناية، فهي تنشئة تسعى لمقاربة السؤال الصعب الذي سبق أن طرحه «نيتشه»، وهو: "كيف يمكن وضع الفرد في مكانه ليكون طباق الثقافة الشخصية والحياة العامة، كيف يمكن أن يكون اللحن السائد واللحن المصاحب في ذات الوقت؟"[50].

وبالتالي فإن التنشئة الاجتماعية الثقافية الموجهة يكون لها وقع ونفع أكبر على صاحبها كما على المجتمع ككل، وهذه هي الوظيفة الاجتماعية الثقافية الموكولة للمدرسة في جميع المجتمعات، طالما أن "التنشئة الاجتماعية إذا هي عملية ثقافية أساسا فهي التي يتم بواسطتها انتقال الثقافة من جيل إلى جيل، والطريقة التي يتم بها تشكيل الأفراد منذ طفولتهم حتى تمكينهم من المعيشة في مجتمع ذي ثقافة معينة.[51]"

الهوامش

43. حماني أقفلي، الثقافة والتنمية البشرية فكرة التنمية الثقافية، مرجع سابق، ص96.
44. التنوع البشري الخلاق، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، الطبعة العربية، إشراف وتقديم جابر عصفور، مرجع سابق، ص261.
45. Radcliffe brown, structure et fonction dans la société primitive traduction françois et louis marin, édition minuit, 1968,p 60
46. من خطاب جلالة الملك محمد السادس في افتتاح الدورة الأولى من السنة التشريعية الثالثة من الولاية التشريعية العاشرة بتاريخ 12 أكتوبر 2018.
47. تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي بيروت، الطبعة 1، سنة 1999، ص17.
48. ا للجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام، 2021، ص 9
49. عن جوزايا روس، فلسفة الولاء، 1930، ترجمة أحمد الأنصاري ومراجعة حسن حنفي، المشروع القومي للترجمة، عدد 337، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة 2002.
50. التنوع البشري الخلاق، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، الطبعة العربية، إشراف وتقديم جابر عصفور، ص263
51. ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، تحقيق محمد عبد السلام هارون، 1979، ص382

إذا كانت اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد تراهن على إعادة بناء الثقة، فليس أمامها إلا بوابة الثقافة من خلال التربية والتعليم، لأن الثقافة لا تطلب من شخص، وإنما تعطى من شخص لآخر بناء على معطيات وتجارب سابقة. بمعنى أن الميثاق الذي تقترحه اللجنة يجب أن يكون ميثاقا ثقافيا بالأساس يتطلب تغييرا في الذهنيات كما في الممارسات والأفعال. وكأن الأمر يتطلب إعادة برمجة، ذلك لأن الإنسان كائن "يبرمج علاقته بنفسه وبالعالم، وعملية البرمجة هذه هي الثقافة."[52]

بناء على ما تقدم، وباستحضار العلاقة الجدلية بين التنمية والثقافة تأثيرا وتأثرا،يمكن القول أن النموذج التنموي المنشود يجب أن ينطلق من جعل الثقافة وسيلته وغايته، طالما أن التنمية لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل شروط معينة تتظافر لخلق ثقافة مجتمعية مفعمة بالتسامح والتعددية وقبول الآخر... وهنا نلاحظ أن الثقافة تكون خادمة وميسرة للتنمية، بل هي سبيلنا الوحيد إليها، كما تصبح الثقافة في نفس الوقت غاية التنمية التي تسعى إلى تطويرها وتعديلها.

إن التنمية الشاملة والمستدامة تعني في المقام الأول أحداث تغيير ثقافي مجتمعي يستلزم بدوره عملية تكيف ثقافي لدى الأفراد لتمكينهم من احتلال مكاناتهم في الحياة العامة، وبالتالي أداء أدوارهم بكل فعالية، وذلك انسجاما مع الطرح الذي يرى أن "التكيف الثقافي هو العملية الاجتماعية التي تُكسب شخصا ما العادات والمميزات الذهنية التي تسمح له باحتلال مكان في الحياة الاجتماعية وتجعله قادرا على المشاركة في أنشطتها. "[53]

لا يتعلق الأمر هنا بطرح بديل أو حتى بتصحيح أو تصويب مقترحات وتوصيات النموذج التنموي الجديد، بقدر ما حاولنا فقط أن نبرز كيف أن الثقافة اختزلت كمفهوم، أو أن المفهوم الذي نعطيه للثقافة هو في الأصل ناقص أو بالأصح غير دقيق تماما. لأن الثقافة باعتبارها هدفا وغاية في الوقت نفسه، بما أنها أسلوب عيش ونمط حياة، يفرض أن التنمية الثقافية ينبغي أن تكون أعم وأشمل، فهي التنمية العامة التي يجب أن يدخل في نطاقها كل من التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية والتنمية الاجتماعية والتنمية السياسية... لا أن تدخل التنمية الثقافية تحت غطاء أي تنمية فرعية أخرى.

والخلاصة أنه يجب التأكيد مجددا على أن الهدف هنا،ليس هو تقديم قراءة نقدية للتقرير العام الذي أصدرته اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي الجديد، لأن ذلك يقتضي إلماما واسعا بشتى مكونات الثقافة التي هي في ذات الوقت مداخل أو محاور التنمية، بل يصعب أن يتمكن منه شخص واحد، بل يستدعي عمل فريق متكامل. وإنما القصد هو إسماع صوت لم تتح الفرصة للإنصات له. صوت يعتقد أن "ما يعوزنا هو التعرف على الثقافة وتحريرها نحو عالم الفعل."[54]

وأن الثقافة ليست محددات فكرية وذهنية فقط، وإنما هي بالأساس ممارسة وسلوك يجسدان المعارف والمهارات والعادات والتقاليد والأعراف وغير ذلك مما يكتسبه الفرد بصفته عضوا في مجتمع ما.

يولي الدستور المغربي لسنة 2011 مكانة خاصة للمسألة الثقافية، إذ ترد لفظة ثقافة ومشتقاتها فيه حوالي 20 مرة مقابل ورودها فقط في دستور 1996. وهذا ما يعكس التطور الحاصل في الكيفية التي صرنا ننظر بها للثقافة ومعها الطريقة التي بات من الواجب اعتمادها في التعامل معها، حيث غدت الثقافة الغاية والوسيلة باعتبار أن الإنسان كائن ثقافي بامتياز، وأن الثقافة حولنا وأمامنا ومن ورائنا، بل أن الثقافة هي المسؤولة عن كيفية نظر الإنسان للعالم والحياة ولنفسه، وتتجلى هذه المكانة المحورية للثقافة في حياتنا من خلال تلك الاتفاقيات والمعاهدات والتقارير الدولية التي تؤكد أهمية الثقافة في العملية التنموية، كما في إرساء دعائم التعددية وترسيخ قيم التسامح والاعتراف بالاختلاف.

لهذا صرنا نرى اليوم تزايد عدد المفكرين المنادين بثقافة إنسانية كونية، تنطلق من ضرورة الاحتفاء بجميع الثقافات دون مفاضلة بينها، على أساس أن تنوع واختلاف الثقافات يعد مصدر ثراء وغنى للثقافة الإنسانية الكونية نفسها. لكن للآسف نجد أن نظرة اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد مازالت بعيدة عن جعل الثقافة غاية لها، وأنها تحصرها في خانة الأداة والوسيلة.

ينبغي إذن تغيير نظرتنا للعلاقة القائمة بين الثقافة والتنمية، وأن ندرك أن اعتبار الثقافة بعدا من أبعاد التنمية، إنما هو اختزال لمعنى الثقافة، ولكن ينبغي استحضار التنمية باعتبارها عملية ثقافية في جوهرها، إذ نسعى من خلالها إلى تطوير الثقافة في كليتها بما أنها نسق في غاية التعقيد والتركيب. ما يعني أن التنمية الشاملة لا يمكن أن تكون إلا تنمية ثقافية، بما أن الثقافة هي ذلك الكل المركب والمعقد الذي يحيط بنا من كل الاتجاهات، بل ويحدد نظرتنا لأنفسنا وللعالم والحياة، ويحدد حتى سلوكاتنا وتصرفاتنا.

إن التنمية بهذا الشكل تصبح مرادفا لتطوير الثقافة الراهنة من حالة أولى محدودة وغير مريحة إلى حالة أخرى أفضل وأحسن للجميع. وهنا تصبح التنمية عملية تحضر وفق المعنى الواسع للحضارة كما نفهمها. ■

الهوامش

52. ديوان كثير عزة، جمع وشرح إحسان عباس، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، 1971. ص 335.
53. هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سنة 2010. ص 40.
54. Bronislaw malinowski, une théorie scientifique de la culture: et autres essais, traduit par pierre clinquart, p 127.

الهوامش

1. دستور المملكة المغربية لسنة 2011.

■ **الخطب الملكية:**

2. خطاب صاحب الجلالة الذي ألقاه بتاريخ 30 يوليوز 2015
3. خطاب جلالة الملك محمد السادس في افتتاح الدورة الأولى من السنة التشريعية الثالثة من الولاية التشريعية العاشرة بتاريخ 12 أكتوبر 2018.
4. خطاب جلالة الملك محمد السادس بمناسبة عيد العرش 29يوليوز 2019

■ **المراجع باللغة العربية:**

أحمد حيدر، الجمالية والميتافيزيقا، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سنة 2004.
5. أمارتيا صن، التنمية حرية. مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، 2000، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 303، سنة 2004.
6. انتوني غدنز،علم الاجتماع،الطبعة الرابعة، سنة 2001، ترجمة وتقديم فايز الصيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى سنة 2005.
7. تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي بيروت، الطبعة 1، سنة 1999.
8. جابر عصفور، التنوع البشري الخلاق، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية، الطبعة العربية، المشروع القومي للترجمة عدد 27، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
9. جان - ماري مولر اللاعنف في التربية، ترجمة محمد علي عبد الجليل، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة 1، سنة 2009.
10. جوزايا روس، فلسفة الولاء، 1930، ترجمة أحمد الأنصاري ومراجعة حسن حنفي، المشروع القومي للترجمة، عدد 337، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة 2002.
11. جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، 2006، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، سنة 2009.

12. حماني أقفلي، الثقافة والتنمية البشرية (فكرة التنمية الثقافية)، تقديم عبد الكريم غريب، نشر عالم التربية، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة1، سنة 2006.

13. سمير إبراهيم حسن، الثقافة والمجتمع، دار الفكر، دمشق،2007.

14. شارلوت سيمور-سميث، موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثربولوجية، 1986، ترجمة تحت إشراف محمد الجوهري، المشروع القومي للترجمة، عدد 61/2، الطبعة الثانية، سنة 2009.

15. عبد الله العروي، عوائق التحديث، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2006.

16. فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، مطبعة افريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، سنة 2008.

17. فريديريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، الطبعة الثانية، سنة 2010، افريقيا الشرق الدار البيضاء.

18. كامل عبد المالك، دراسة في أثر الرواسب الثقافية على التنمية المستدامة، ثقافة التنمية، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2008.

19. كثير عزة، ديوان،جمع وشرح إحسان عباس، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، 1971.

20. اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، التقرير العام للنموذج التنموي الجديد،تحرير الطاقات وبناء الثقة لتسريع المسيرة نحو التقدم والازدهار من أجل الجميع، أبريل 2021.

21. اللجنة الخاصة بإعداد النموذج التنموي الجديد، ملحق رقم 1، تقديم نتائج الاستماعات والمساهمات المنظمة من طرف اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي، أبريل 2021.

22. اللجنة المديرية، المغرب الممكن إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك، تقرير الخمسينية، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006.

23. لحسن مادي، التربية على القيم الإنسانية وسبل بنائها،دار السلام للنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2020.

24. مايكل تومبسون وآخرون، نظرية الثقافة،1990، ترجمة علي سيد الصاوي ومراجعة وتقديم الفاروق زكي يونس، عالم المعرفة، العدد 223، سنة 1997.

25. المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والارتقاء، رؤية إستراتيجية للإصلاح 2015/2030.

26. محمد مبارك الصوري، الكويت دراسة في التنمية العلمية والتعليمية والثقافية والإعلامية، مراجعة وتقديم غانم سلطان أمان، الجمعية الكويتية للدراسات والبحوث المتخصصة، الكويت، سنة 1999.

27. هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية،ترجمة حاتم حميد محسن، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سنة 2010.

28. هربرت ريد، التربية عن طريق الفن، 1943، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة طه حبيب، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، 1996.

المقالات:

29. إبراهيم بدران، السياسات الثقافية واستراتيجيات التنمية، ص (23/ 49)، أوراق ندوة: تشكيل السياسات الثقافية 2000، ريتا عوض وآخرون، صدر عن وزارة الثقافة الأردنية، مطابع الجزيرة، الأردن سنة 2003.

30. الحسين سحبان، من أجل أخذ القافة في التنمية مأخذ الجد، ص (87/ 117) مجلة الربيع، العدد 10، أي موقع للثقافة في النموذج التنموي؟، مركز محمد بنسعيد أيت إيدر للأبحاث والدراسات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2020.

■ المراجع باللغة الفرنسية:

31. Bronislaw malinowski une théorie scientifique de la culture : et autres essais, traduit par pierre clinquart, françois maspero, paris 1968.

32. John dewey, démocratie et education, introduction à la philosophie de l'éducation, presentation de gérard delabelle, tendancs actuelles, paris, 1975.

33. Radcliffe brown, structure et fonction dans la société primitive, traduction françois et louis marin, édition minuit, 1968.

قراءات

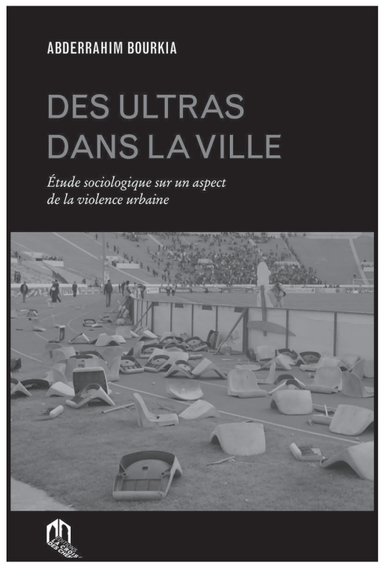
قراءة في كتاب «الالتراس في المدينة » للباحث عبد الرحيم بورقية

عبد الواحد خواضي
باحث في العلوم الاجتماعية

ملخص

تتوخى هذه القراءة البحث عن الروابط الاجتماعية التي تتأسس عليها مجموعات الالـتراس، وفي مرحلة ثانية تحديد تلك التي تنتجها في شكل هوية موحدة بين عدد من المشجعين يجمعهم حب الفريق. فانطلاقا من التحليل الذي قدمه عبد الرحيم بورقية في كتابه الالـتراس في المدينة، نحاول استخراج مختلف العلاقات والروابط التي تجمع بين مجموعة من المشجعين والتي يمكن أن تشكل بدائل للروابط «التقليدية» القائمة على منطق القرابة أو القبيلة، من أجل تأسيس روابط «جديدة»؛ كالصداقة وحب الفريق وتقاسم فضاءات الملعب. وقد خلصنا إلى أن الانتماء إلى إحدى مجموعات الالـتراس يتجاوز مجرد حب أحد الفرق الرياضية، بل هو انتماء إلى تنظيم اجتماعي يعمل على بناء هوية متفردة والدفاع عن حيز مجالي محدد، ويمكّن الشباب من تحقيق الانتماء الهواتي ونسج روابط اجتماعية جديدة، وبناء نمط عيش مختلف من خلال الانتماء إلى هوية جماعية مختلفة عن الآخرين.

الكلمات المفتاحية: الالـتراس، الرابط الاجتماعي، الانتماء الهوياتي، المرئية الاجتماعية، مواقع التواصل الاجتماعي.



مقدمة :

عرفت إشكالية الرابط الاجتماعي اهتمامًا في الدراسات السوسيولوجية، نظرا للتحولات التي شهدتها أغلب المجتمعات منذ الثورة الصناعية. فالرابط الاجتماعي هو كل ما يربط الأفـراد داخـل الجماعات، وبين الجماعات في إطار علاقات التبادل [1]. كما يحيل هذا

الهوامش

1- BAJOIT, « Vers une théorie du lien social », In Le mouvement et la forme : Essais sur le changement social en hommage à Maurice Chaumont, Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 1989. http://books.openedition.org/pusl/5786

المفهوم على رؤية تاريخية تنظر من جهة إلى الروابط التي تنسج بين الأفراد والمجموعات التي ينتمون إليها، ومن جهة أخرى إلى شروط التحول الاجتماعي على المدى البعيد[2]. وهنا تأتي أهمية التحولات الاجتماعية وآثرها على أشكال الرابط الاجتماعي. فقد برز نوع من توزيع السلطة بين أفراد الأسرة، خاصة مع بروز الأسرة النووية[3]، والتي تعبر عن جيل جديد من العلاقات الاجتماعية. وتكشف هذه التغيرات عن تفكك الرابط الاجتماعي «التقليدي»، والذي يقوم على أساس روابط الدم، والعلاقات «الجماعوية» (communautaires)، وفي المقابل تم الانتقال إلى نسج روابط اجتماعية قائمة على أسس مغايرة كالصداقة والجوار وعلاقات العمل إلخ[4]. وهذا ما يؤدي إلى التراجع التدريجي للقيم الاجتماعية «المتقادمة» وبروز قيم جديدة وتنامي الفردانية[5]،حيث أصبح الأفراد يتوجهون نحو الاستقلالية وتحمل مسؤولية قراراتهم الشخصية[6].

إن استقلال الشباب بفعل ارتفاع معدل التمدرس أدى إلى خلق مسافة بين الشباب وأسرهم، وكنتيجة لذلك تراجعت أهمية الرقابة الأبوية[7]. وهذا ما جعل الحديث عن الرابط الاجتماعي يتجاوز دائرة الأسرة، لينفتح على أشكال أخرى؛ حيث جاء في البحث الوطني الذي أجراه المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية[8] أن الرابط الاجتماعي أصبح يعرف أنماط مختلفة، فرغم أن المغاربة مازالوا يفضلون الروابط العائلية، إلا أن هناك انفتاح على أشكال أخرى من الروابط، خاصة تلك المتعلقة بالجوار والصداقة والعمل. ومن هنا صار الحديث عن أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية ممكنا، والتي تتجاوز منطق الانتماء القبلي أو العائلي وتنفتح على أشكال جديدة من الانتماء[9] .

وفي هذا السياق يشكل الالتراس أحد الأجوبة على سؤال الأزمة التي عرفها الرابط الاجتماعي. ففي المجتمعات الأوربية تنتمي هذه المجموعات إلى الثقافات الفرعية (على شاكلة مجموعات الروك أو الراب)، والتي تندرج ضمن الحراك العام الذي يمس جل المجتمعات الأوروبية، والذي يأتي في سياق بروز أزمة الدولة الاجتماعية، وانهيار السياسات العمومية، ثم نهاية التمثلات القائمة على الطبقات الاجتماعية، وبروز القيم الفردانية، ثم اختلال الهوية الذكورية[10].

من هنا نأتي لطرح الإشكالية التالية: ما هي الروابط التي تتأسس عليها مجموعات الالتراس؟ كيف تنتج هذه المجموعات أشكال جديدة من الروابط وهوية جديدة قائمة على الانتماء إلى الفريق؟ ما هي تمظهرات هذه الروابط الجديدة لدى الشباب؟ كيف تتحول مجموعات الالتراس إلى فضاءات للانتماء الهوياتي؟

للإجابة على هذه الأسئلة، سنستثمر أساسا النتائج التي توصل إليها كتاب الالتراس في المدينة[11]. وتكمن أهمية هذا الكتاب في كونه يشكل إحدى الدراسات السوسيولوجيا الأولى حول موضوع الالتراس في السياق المغربي، خاصة أنه يشمل جملة من الجوانب في وصفه وتحليله لهذه الظاهرة، مع التركيز على إشكالية العنف الذي لازم ظهور هذه المجموعات، وصار في نظر وسائل الاعلام والسلطات العمومية مرتبط بها دون أي تمييز أو فصل بين المشجعين، بل يتم تصنيفهم في خانة واحدة ووصمهم بتهمة العنف والتخريب، وذلك من خلال القول بأن كل المشجعين ينتمون إلى فئة «الهوليكنز» (hooliganisme)، وهذا ما حاول الكتاب انتقاده، إذ ركز أساسا على أسباب العنف ومحدداته، وخلص إلى أن الذي يجعل المشجع ينتقل إلى ممارسة العنف هو أوضاعه الاجتماعية والاقتصادية؛ كالفقر، والهشاشة، والوضعية الصعبة للأسرة، والانقطاع الدراسي، والبطالة، وغياب الأمل في المستقبل[12].

مجموعات الالتراس كشكل جديد للرابط الاجتماعي

تأسست أولى مجموعات للالتراس في المغرب سنة 2005، وتحديدا في شهر يونيو من نفس السنة، حيث جرى تأسيس مجموعة «غرين بويز» (Green Boys) باعتبارها أولى هذه المجموعات[13]، وهي من بين المجموعات النشيطة التي تشجع فريق الرجاء الرياضي البيضاوي. وتلتها مجموعة «ويـنرز» (Winners) التي تشجع فريق الوداد الرياضي البيضاوي. ثم تأسست باقي المجموعات المشجعة للفرق الرياضية المغربية.

لم تتأسس هذه المجموعات صدفة، كما أنها لم تنبثق من المجلس المسير للفريق؛ بل إنها تولدت بشكل مستقل عن إدارة الفريق الذي تقوم بتشجيعه. فقد كانت روابط الصداقة المحرك الأساسي لتأسيس هذه المجموعات؛ حيث جسد الملعب ذلكالمجال للالتقاء الذي يتعارف فيه الأفراد فيما بينهم ويبنون فيه علاقات الصداقة، تنبني على حب الفريق والشعور بالحماس تجاهه، لتنتقل فيما بعد إلى نواة صلبة للمجموعة. وهذا ما يؤكد أهمية رابط الصداقة في بناء مجموعات الالتراس بالمغرب،باعتباره عنصر قبْلي ومؤسس لهذه المجموعات[14].

أكد أحد أعضاء مجموعة «الكرين بويز» أن ولادة هذه المجموعة، جاء بعد اجتماع مجموعة من الأصدقاء الذين يحضرون بشكل دوري في اللقاءات الكروية التي يشارك فيها فريق الرجاء الرياضي، سواء في مدينة الدار البيضاء أو في مدن أخرى. فهؤلاء الأصدقاء ينتقلون لحضور مختلف المقابلات ويتقاسمون نفس الأفكار، ويعلقون على المباريات، ويسترجعون ذكريات الفريق ومبارياته التاريخية، ويعملون على إعادة بناء أسطورة فريقهم[15]. وهنا تُنسج شبكة من الروابط الاجتماعية التي تتجاوز العرض الكروي، ليتم تنظيم مواعد للانتقال بشكل جماعي للحضور في المباريات التي تقع خارج الميدان.

من هنا تأتي أهمية «النواة الصلبة» (noyau dur) لمجموعات الالتراس، ففي هذا المستوى يتم اتخاذ القرارات

الهوامش

2 -PAUGAM, S. (2008). Le lien social. Paris : PUF.

3 -Bourqia, R., El harras, M. et Bensaïd, D. (1995). Jeunesse estudiantine marocaine : valeurs et stratégies. Rabat : Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

4 - الهراس، المختار. (2000). بروز الفرد داخل العائلة في أنجرة: الهوية الاقتصادية، وصراعات الجنس والأجيال. أطروحة لنيل دكتوراة الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب.

5 - شريكي، هناء. (2017). الشباب المغربي والقيم. مجلة رهانات، 41، 20-1.

6 - إلياس، نوربرت. (2014). مجتمع الأفراد. (ترجمة: هاني صالح). سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ص 154.

7 - Bourqia, R., El harras, M. et Bensaïd, D., op.cit.

8 - Institut Royal des Etudes Stratégiques. (2012). Rapport de l'enquête nationale sur le lien social au Maroc.

9 - Mabrouk, A. & Skalli, L. (2018). Le lien social au Maroc : quel avenir ? Revue Économie, Gestion et Société, décembre, 18. http://revues.imist.ma/?journal=REGS

10 - Mignon, P. (1995). La violence dans les stades : supporters, ultras et hooligans. Les Cahiers de l'INSEP, 10. https://www.persee.fr/doc/insep_1241-0691_1995_num_10_1_889

11 - (Des Ultras dans la ville : étude sociologique sur un aspect de la violence urbaine) للباحث والصحفي المغربي عبد الرحيم بورقية، وقد صدر هذا الكتاب سنة 2018 عن دار النشر «مفترق الطرق» (La Croisée des Chemins)، ويقع في 307 صفحات من الحجم المتوسط. يحتوي الكتاب على سبعة فصول إضافة إلى افتتاحية ومقدمة وخاتمة وقائمة المصادر وخمسة ملاحق.

12 - Bourkia, A. (2018). Des Ultras dans la ville : étude sociologique sur un aspect de la violence urbaine. Casablanca : Editions La Croisée des Chemins, p 265.

13 - Ibid., p 138.

14 - وهو ما يتماشى مع نتائج البحث الوطني حول الرابط الاجتماعي، الذي أكد على أهمية رابط الصداقة لدى الشباب (24-18)، خاصة الذي يتم نسجه خارج إطار العائلة. أنظر Institut Royal des Etudes Stratégiques. Rapport de l'enquête nationale sur le lien social au Maroc,2012, p 38.

15 - Bourkia, op.cit., p 138.

الخاصة بالمجموعة (تنظيم السفريات والتنقل مع الفريق، وضع التصور الخاص بـ «المنتجات»، واقتراح الأفكار الخاصة «بالتفوات»، والشعارات والأغاني واللافتات إلخ)، مما يجعل الأفراد المنتمين لهذه النواة يكتسبون شكل من سلطة والقوة والتأثير لا يتوفر لهم خارج الملعب، فهم معروفين لدى الجميع سواء المشجعين أو اللاعبين وكذلك إدارة الفريق، لكونهم يعملون بشكل جماعي لتشجيع الفريق[16].

تنسج روابط اجتماعية قوية منذ اللقاءات الأولى بين المشجعين، ويشكل التضامن أحد المظاهر الأساسية لهذه الروابط، فباعتماد مفهوم «فردناند تونيز» حول الجماعة (communauté)، ينتقل المشجعين من جماعة المكان، التي تتميز بالقرب الجسدي والمجالي للأفراد، إلى جماعة ذهنية لها نفس الأهداف والتوجهات[17]. فجماعة المشجعين تشترك في نفس الفكرة، وهي حب الفريق ودعمه ومساندته طول الوقت وبغض النظر عن النتائج الذي حققها.

يشكل المجال بدوره أحد المستويات التي تؤسس للرابط الاجتماعي لدى مجموعات الالتراس؛ فالمجال من منظور سوسيولوجي هو «منتوج مادي لكنه يندرج دائما في علاقة مع عناصر مادية وغير مادية من بينها الانسان الذي ينخرط في علاقات اجتماعية محددة تعطي للمجال شكلا ووظيفة ومعنا اجتماعيا»[18]. وهنا فقد استعمل عبد الرحيم بورقية مفهوم «النزعة الترابية» (territorialité) ليشير إلى أهمية المجال بالنسبة للمجموعات الالتراس، وتعني المطالبة والدفاع عن التراب، حيث يتم تحويل المجال إلى تراب ليتم تملكه من طرف الفاعلين[19].

يعتبر الحي المنطلق الذي تنبع منه هذه المجموعات؛ حيث أن لكل منها حي أصلي يضم أغلب المنخرطين. فإذا أخذنا كمثال على ذلك مجموعة «درب سلطان» التي يعود تاريخها إلى سنة تأسيس فريق الرجاء الرياضي سنة 1949، والتي لا تشكل ألتراس بالمعنى المتعارف عليه، بل هي «مجموعة مشجعين» (Groupe de supporters) من أبناء حي «درب السلطان» الذين يساندون فريقهم بشكل مادي ومعنوي. ولكن تأسيس هذه المجوعة كان سنة 2005، ولم يتم قبول انخراط المشجعين الذين يقطنون خارج الحي إلا سنة 2009، لكون الانخراط انحصر من قبل على المشجعين الذين ينتمون إلى حي درب سلطان دون غيرهم[20].

نفس الشيء نجده لدى مشجعي فريق الوداد الرياضي، حيث تم تأسيس «إلترا كرياتور» (Ultra Creators) من طرف أبناء الحي المحمدي، حيث قاموا ببناء هوية جديدة لأنفسهم تتلخص مهمتها في المساندة غير المشروطة لفريق الوداد و«تمجيده» مهما كانت النتائج المحققة. وهذا ما يبين كيف يشكل الحي الأرضية التي ينطلق منها المشجعين لتأسيس مجموعات الالتراس، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن توزيع الجمهور في المدرجات لا يقوم على تمييز بسيط بناء على ثمن التذاكر، بل ينطلق من تنظيم معقد يتدخل فيها السن والمهنة والحي، مما يجعل كل جزء من المدرجات مجال رمزي خاص بمجموعة انتماء متميزة[21].

إذا استحضرنا الصراع بين مشجعي فريقي الرجاء والوداد، فإنه يترجم فكرة قديمة مفادها أن الصراع قائم بين الأحياء الغنية التي تشجع فريق الوداد والأحياء الشعبية التي تساند فريق الرجاء. فعندما يفتخر هؤلاء بانتمائهم إلى الفئات الشعبية والبسيطة التي تقطن في الأحياء الهامشية للمدينة، فإن أولئك يفتخرون في المقابل بانتمائهم إلى الطبقة المتوسطة للمجتمع[22].

أما بالنظر إلى الشعارات والأهازيج التي يتم تداولها في الملاعب الرياضية، يتضح هذا الفرق في تصور جمهور الفريقين، حيث ينعت جمهور الوداد الرياضي خصمهم الأخضر بكونهم قرويين، ولا ينتمون إلى مدينة الدار البيضاء. وقد أورد الكاتب مقاطع كثيرة من الأغاني والأهازيج التي تبين هذا الوصم لدى جمهور الوداد، ويمكن أن نذكر منها: «أُو المَكَانة دُوَّار كُولْهَا أُو الكَار للِي جَابُّو»؛ «أُويَاحطُّو لامزيغ منها بْغَاو إهربو»؛ «أُونسِيتُو لُوبَّاصي أُونسِيتُو كيف كنتو»؛ «كبرْتُو في البادية أُو دَابَا تْبلدتُو»[23].

فهذا الوصم ظل ملتصقا بجمهور الرجاء من وقت طويل حسب الباحث عبد الرحيم بورقية. وفي المقابل نجد الجمهور الأخضر يطلق وصم مضاد على جمهور الوداد. إنه صراع من أجل زرع صورة معينة عن الآخر، مما يجعلنا أمام تقابل بين فريقين ينتميان إلى مجالين اجتماعيين مختلفين، وهو تقابل على المستوى الأيديولوجي يرتبط بالتمثلات التي يرسمها كل طرف عن الطرف الآخر.

في نفس الإطار المتعلق بالمجال، تأتي أهمية الدفاع عن المجال المخصص لكل مجموعة، وهنا فإن الباحث بورقية يعتمد مفهوم التراب بشكل حصري، لكونه يتضمن مفهوم السلطة، فلكي يضمن فصيل الالتراس وجوده لابد من حيازة مجال محدد داخل الملعب ومنع المجموعات المنافسة من دخوله. فإذا كان فصيل «الوينرز» يتموقع في الجهة الشمالية (virage nord) لملعب محمد الخامس، فإن جمهور الرجاء يجدون مكانهم في الجهة الجنوبية للملعب المسمى «مكانة»[24].

إن هذه النزعة الترابية، تجعل من فصائل الألتراس ترتبط بالمجال بشكل قوي، إذ يشكل احتلال تراب محدد أول خطوة نحو تأسيس المجموعة. فقد اعتمد مجموعة من مشجعي فريق الرجاء التجمهر كل أيام الأحد في ملعب محمد الخامس ليقرروا في أحد الأيام تأسيس فصيل إلتراس بنفس الطريقة التي تم بها الأمر في إيطاليا منذ الستينات. وهذا ما يبين دور المجال في خلق الروابط الاجتماعية التي تقوم عليها مجموعات الألتراس، فالمجال هنا يشير إلى وسط للاتقاء والتفاعل وبناء وحدة اجتماعية متميزة ولها خصوصيات محددة[25].

الالتراس بين الهوية الفردية والهوية الجماعية

يعتبر الانتماء إلى هوية مشتركة أحد الأسس التي تقوم عليها ظاهرة الالتراس، حيث يتم داخل هذه المجموعات بناء هوية فردية وجماعية. فالانتماء إلى أحدها يخرج الفرد من دائرة المجهول (anonymat) ويمنحه إمكانية الانتماء الهوياتي إلى فريق معين. فبمجرد أن يصبح الشخص مشجعا لفريق الرجاء أو الوداد الرياضي، يخرج من الحشد، ليضمن بذلك نوع من المرئية الفردية في ظل وضعية اجتماعية تتميز بالإقصاء وغياب الفرصة لإثارة الانتباه أو كسب الاعتراف[26].

إن الانتماء إلى أحد فصائل الالتراس يقوي هذه المرئية الاجتماعية، حيث تصير لكل مجموعة هوية بصرية خاصة تميزها عن الفصائل الأخرى، إذ يعمل

الهوامش

16 - Ibid., p 120-121.

17 - Ibid., p 51-52.

18 - المالكي، عبد الرحمان. (2015). الثقافة والمجال: دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب. فاس: منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية- جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ص 55.

19 - المرجع نفسه، ص 55.

20 - Bourkia, op.cit., p 149.

21 - Bromberger, C. (1995). Le match de football : Ethnologie d'une passion partisane à Marseille. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

22 - Bourkia, op.cit., p 41.

23 - Ibid., p 262.

24 - Ibid., p 107.

25 - Remy, J. & Voyé, l. (1981). Ville ordre et violence : Forme spatiales et transaction sociale. Paris : PUF, p 33-34.

المشجعون المنتمون إلى مجموعات الالتراس على خلق فضاءات للتباين قبل وأثناء وبعد المباراة. وهنا يتم التركيز على بناء هويات بصرية متمايزة تدعم التجانس الداخلي للفصائل وتعكس الصراع القائم فيما بينها داخل فضاء المدرجات.

من هنا أصبحت مجموعات الالتراس فضاءات للمؤانسة وبناء الرابط الاجتماعي الذي يتجسد في التعبير عن الانتماء إلى فصيل محدد والافتخار به، ومواجهة الفصائل الأخرى المنافسة، إنه صراع بين «نحن» و«هم»، والذي يتخذ تمظهرات «حربية» و«قبلية» بين المشجعين.

توجد داخل هذه المجموعات قواعد وضوابط يجب احترامها؛ حيث يتم وضع «قانون» خاص بالاعتماد على أقلمة (مغربة) الضوابط التي حددتها الالتراس في إنجلترا وإيطاليا[27]. ومن بين الضوابط المنظمة لعالم الألتراس هناك عملية الانخراط (Adhésion)، والتي تخرج المشجعين من دائرة المجهول (anonymat) وتمكنهم من اكتساب هوية بصرية، والحصول على دور محدد داخل مجموعة معترف بها، وتتم هذه العملية عن طريق أداء واجب الانخراط في كل سنة. يمنح الالتزام بالمشاركة في الفعل الجماعي لمجموعات الألتراس مجموعة من الامتيازات؛ فعلاوة على المرئية داخل المجموعة واعترافها، يحصل المنخرطون على تخفيض عند شراء منتوجات المجموعة والمشاركة في الرحلات إلخ[28]. وهذا ما يجعل من الالتراس مجالا للاندماج الاجتماعي؛ حيث يمنح نمطا للعيش تؤطره قيم وقواعد محددة، ويضع أنماط للتصرف، ويمنح الانتماء إلى هذه المجموعات جملة من القدرات الشخصية للمنخرطين؛ كتقدير الذات والقدرة على العمل في إطار فريق والتعاون مع الآخرين، كما يمكن أن يشكل عامل أساسي من أجل تحقيق الاندماج الاقتصادي للشباب، حيث يمكن أن يحصل الشاب على فرصة عمل من خلال العلاقات التي نسجها في المدرجات إلخ[29].

بخصوص مفهوم الهوية لدى مجموعات الالتراس يتساءل الباحث بورقية: لماذا البحث عن هوية أخرى؟ ألا يكفي الانتماء إلى الهوية الجامعة المتجسدة في الانتماء الوطني؟ نجد جوابا لهذه الأسئلة عند حديث الباحث عن ظاهرة العنف داخل الملاعب، خاصة حين يركز على الصراعات التي تتم بين المجموعات، حيث يؤكد أنها صراعات قائمة على ثنائية «الأنا» و«الآخر»، وتشكل المعارضة بين هذه المجموعات أحد الركائز الأساسية في عالم الالتراس، وهذا ما جعل الباحث عبد الرحيم بورقية يربط بين ظاهرة الالتراس والعنف الحضري.

عندما قرر جمهور الرجاء الانتماء إلى هوية جماعية موحدة أثر ذلك على جمهور الوداد الذي رغب في الحذو حذوهم؛ حيث أدى تأسيس مجموعة «الكرين بويز» إلى ولادة «الوينيرز». وقد أثر هذا أيضا على المنافسات بين الفريقين، حيث صار الصراع بينهما يوازي الصراع بين الجمهورين. إن وجود الذات أو «نحن» يستوجب حضور الآخر «هم»، فالصراع هنا ليس ملازما فقط للتأسيس والانتماء إلى المجموعات، بل

أيضا معيار لإبراز القوة. وبالتالي فللعدو وظيفة محددة «ولا يمكن فصله عن الحياة نفسها، إنه "الآخر" والتهديد المستمر والخطر "المتخيل" أو الحقيقي في العقل الجمعي، لكنه في نفس الوقت عدو "مفيد"، إذ يمكنه أن يرسخ أواصر التضامن والوحدة في الجماعة»[30].

تنخرط مجموعات المشجعين، أو الألتراس في نزاع دائم، فككل المجموعات التي تخوض نزاعا، يقسم المشجعين العالم إلى قسمين: الأصدقاء والأعداء، ويتم تحديد الروابط بناء على قاعدة «عدو عدوي هو صديقي، وصديق عدوي هو عدوي»[31]. ومن هنا ساهمت كرة القدم في تقوية الروابط الاجتماعية بين أشخاص لا يتقاسمون الانتماء الثقافي أو الاجتماعي، بل يجمعهم الانتماء إلى مجال معين وطبقة اجتماعية بعينها.

اعتمد الباحث بورقية موقفا من العنف للتمييزبين فئتين: المنتمين للفئة الأولى يرفضون السلوكات العنيفة مستندين على فكرة الخصوصيات الثقافية للمجتمع المغربي، والانتماء إلى التقاليد الإسلامية التي تنبذ العنف[32].

ومن هنا فهؤلاء المشجعين يحملون شعار «لا للعنف» ويعملون على حل الخلافات التي تقع بين المشجعين في المدرجات واعتماد آليات الوساطة لتفادي الوقوع في الصراعات بينهم، إنهم يتصورن الملعب باعتباره وسط للتعايش والتفاهم.

في المقابل، هناك فئةأخرى من المشجعين تدافع على السلوكات العدوانية داخل الملعب. فقد أكد أحد أعضاء «ألتراس إكلز» (Ultras Eagles) وهو يشير إلى مجموعة مغايرة من مشجعي فريق الرجاء الذين سُرقت منهم لافتة المجموعة (bâche)، على ضرورة تبني ثقافة العنف. فعلى حد تعبير هذا المبحوث، فإن هذه المجموعة

الهوامش

26 - Bourkia, op.cit., p 67.

27 - Ibid., p 70.

28 - Ibid., p 123.

29 - Hourcade, N. (décembre 1998). LA FRANCE DES ULTRAS. Sociétés & Représentations, 7, p 258. https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-1998-2-page-241.htm

30 - عماد، عبد الغاني. (2017). سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 225.

31 - Mignon, op.cit., p 10.

32 - Bourkia, op.cit., p 76.

33 - Ibid., p 78-79.

لا تستحق أن تنتمي إلى مجال الالتراس، ولا إلى أسرة الرجاء، لأنها مسالمة وليست مؤذي [33] (Il ne sont pas méchants)، بمعنى لا تؤمن بخيار العنف. فمن خلال هذا التصور يشكل العنف الشرط الأساسي للانتماء إلى مجال الالتراس، والانتماء إلى مشجعي الرجاء.

من جهة أخرى، هناك صراع مستمر بين جماعة المشجعين والسلطة متمثلة في رجال الشرطة وقوات التدخل التي تحيط بالملاعب. فقد تحدث سعيد بنيس في هذا الصدد عن الفردية الجماعية باعتبارها تشكل «مفهوما يمكن من تتبع ثقافة وأسلوب جديدين للاحتجاج ورصد منظومة احتجاجية لها منطلقاتها ومقوماتها ووقعها التعبيري والسلوكي على الفرد والجماعة.

كلتا الصيغتين سواء صيغة المفرد (الفردية) أو صيغة الجمع (الجمعية) تركزان على انتماء يتماهى فيه الفرد مع الجماعة، وتتماهى الجماعة فيه مع الفرد. فهذا التعبير الاحتجاجي الجديد يعكس خطابا يتداخل فيه الانتساب إلى جماعة بعينها (الألتراس)، والشعور بالانتماء إلى المجتمع المغربي من خلال سلوك الفاعلية والرغبة في الانخراط في الدينامية المجتمعية، والتأثير في السياسة العامة للبلاد مع ما يتطلبه ذلك من تضحية وفراق الأهل و«الأمهات» وشعور بالمغامرة الفردية والجماعية في سبيل حب وعشق الفريق»[34].

الالتراس في مواقع التوصل الاجتماعي

يمنح العالم الافتراضي إمكانيات متجددة من أجل تحقيق مرئية اجتماعية واسعة تتخطى حدود الحي والمدينة وتنفتح على العالم. وتشكل مواقع التواصل الاجتماعي، وشبكة الأنترنيت بشكل عام، فضاء للتشجيع الرقمي والذي يتم وراء الشاشات؛ حيث يناقش فيه المشجعون نتائج الفريق، ويتابعون أخبار الفرق الأخرى التي تنافس في الدوري، وهنا يسعى كل مشجع إلى تقديم صورة الفريق القوي عبر استثمار النتائج التي يحققها سواء في المرحلة الراهنة أو بالعودة إلى النجاحات المحققة في مسار الفريق.

ينتقل الصراع بين المشجعين من أرض الواقع إلى الفضاء الافتراضي، حيث يتم توظيف الصور والرسوم الكاريكاتورية والتعاليق والمنشورات من أجل التهكم على الفريق المنافس. وبالتالي، صار هذا الفضاء مجالا تحتدم فيه نقاشات طويلة بين المشجعين، حيث يتابع الآلاف منهم الصفحات الرسمية الخاصة بفريقي الرجاء والوداد. كما تُستعمل هذه المواقع من أجل التذكير بالإنجازات التي حققتها الفرق في الماضي، وذلك لبناء هوية جماعية والافتخار بها، خاصة عبر عقد مقارنات بين الفريقين.

تحدث الباحث عبد الرحيم بورقية عن استعمال مواقع التواصل الاجتماعي من أجل كسب اعتراف الجمهور من طرف المشجعين الذين لا يتنقلون مع الفريق خارج مدينة الدار البيضاء، حيث يقوم هؤلاء بالتعليق على المباريات وتقديم ملخصات عنها ونشرها على صفحاتهم. فبالنسبة لهؤلاء المشجعين تشكل مواقع التواصل الاجتماعي طريقة للارتباط بباقي المشجعين والتأثير بالانفعال الجماعي دون الحاجة للخروج من البيت.

يشكل المجال الافتراضي أحد القنوات الأساسية لبناء هوية متفردة بالنسبة للالتراس، خاصة من خلال خلق فرص الالتقاء بين المشجعين وضمان فضاء دائم للتواصل ومعرفة مستجدات فريقهم والفصائل التي ينتمون لها. ومن ثم، فإن عالم الالتراس يمنح للمشجعين الشباب كل الإمكانات من أجل تحقيق الانتماء إلى جماعة معترف بها من طرف الخصم، كما تمنحهم فرصا للتأطير دون تمييز وإقصاء اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي[35].

خلاصة

ليس الانتساب إلى عالم الالتراس كباقي الانتماءات السياسية والفكرية والقيمية الأخرى. فالانتماء إلى مجموعات الالتراس ليس مجرد انتساب إلى مجموعة مُحبي فريق رياضي معين، بل هو إعلان هوياتي شبابي من سكان المدن الكبيرة أو المتوسطة ومن المنتمين إلى الطبقات الفقيرة والمتوسطة، وهو إعلان عن

الانتماء إلى إطار احتضان اجتماعي من خارج سياقات العمل المؤسساتي سواء كان في إطار حزبي، أو جمعوي، أو مدني، أو خيري؛ بل هو انتماء يقع خارج هذه السياقات التنظيمية «المعترف بها». «بهذا المعنى يتحول الفريق الرياضي إلى إطار انتماء اجتماعي يملأ فراغات الانتماءات الاجتماعية التقليدية المبنية على علاقات الجيرة ورفقة الدراسة وزمالة العمل والاشتراك في القناعة السياسية والتماثل في الإيمان الديني والتقارب في الاعتقاد المعياري والتساند في الالتزام القيمي»[36].

يعمل الالتراس كتنظيم اجتماعي على بناء هوية متفردة والدفاع عن حيز محدد، ويمكّن الشباب من تحقيق الانتماء الهواتي ونسج روابط اجتماعية جديدة تخرج على المنطق التقليدي (علاقات القرابة). إن مجموعات الالتراس بهذا المعنى هي جماعات متخيلة بتعبير بندكت أندرسون. فرغم أن هذا الأخير اهتم أساسا بكيفية تشكل القوميات، لكن هذا لا يجعل الجماعات المتخيلة حصرا على القومية، بل إن الجماعة (الطائفة) عندما تتخطى حدود القرية ويستحيل على أفرادها أن يعرفوا بعضهم البعض،تصير مجموعة الالتراس جماعة متخيلة، وهذا ما يجعلنا هنا نسقط هذا المفهوم على مجموعات الالتراس، لكونه يمكننا من تحليل الروابط الاجتماعية التي تجعل المشجعين داخل هذه المجموعات مستعدين للتضحية بحياتهم وحريتهم في سبيل المجموعة والفريق.

في خاتمة الكتاب، يعود الباحث عبد

الهوامش

34 - بنيس، سعيد. (مايو/أيار 2019). تمثلات الخطاب الاحتجاجي للألتراس في المغرب وتأثيراته السياسية. مجلة لباب، 2، ص 151-150.

35 - Ait mous, F. & KADIRI, Z. (2021). Les jeunes au Maroc, entre espaces publics et expressions culturelles in les jeunes au Maroc : Comprendre les dynamiques pour un nouveau contrat social (p. 279-305). Rabat : Economia-HEM Research Center, p 292.

36 - سعيداني، منير. (مايو 2018). أن تكون ألتراس يعني أن يكون وجودك الاجتماعي منشقا. مجلة الفيصل.

الرحيم بورقية ليتساءل: هل يشكل الملعب انعكاسا للمجتمع؟ وهل يكشف العنف الذي يقع حول ملاعب كرة القدم الأمراض التي يعاني منها المجتمع؟ يؤكد صاحب الكتاب ازدواجية العلاقة بين الملعب والحياة الاجتماعية، إنها علاقة قائمة على القطيعة والاستمرارية في نفس الوقت. إن الملعب يشكل فضاء للقرب يعمل على خلق الروابط الاجتماعية بين عدد من الشباب يجمعهم الشغف وحب الفريق، والاستعداد للتضحية بالوقت والجهد والمال من أجل تشجيعه.

يتجلى هـذا الارتبـاط العاطفي بالفريق في التضامن الذي يمكن ملاحظته بين أعضاء إحدى المجموعات الالتراس ضد المجموعات الأخرى. لذلك نجد أن المجموعات تعلن نوع من العدوانية تجاه الآخر/ العدو. لكن هذا لا ينفي أن يلعب العنف هنا دورا أساسيا في الاندماج الاجتماعي وتوطيد الهويات الفردية والجماعية بين المشجعين. فالانخراط في إحدى مجموعات الالتراس يمكن المشجعين من اكتساب هوية خاصة، وبناء نمط عيش مختلف من خلال الانتماء إلى هوية جماعية مختلفة عن الآخرين.

سجل الباحث عبد الرحيم نقدا للتصور الاختزالي التي تتبناه السلطات العمومية في تعاملها مع العنف داخل ملاعب كرة القدم؛ حيث تجمع كل المشجعين في نمط واحـد، وتجعل من التشجيع والالتراس مرادفا «للهولكنز» الذي يتبنى العنف كمبدأ في التشجيع. فهذا الخلط يجعل السلطات العمومية تتجه نحو الحل الأسهل المتمثل في تعميم صورة واحدة على جميع أشكال التشجيع الجماعية. وفي المقابل، ذكر الباحث بورقية بالعوامل الاجتماعية التي تحفز الانتقال إلى العنف الفعلي؛ كالأوضاع العائلية الصعبة، والفقر، والبطالة، والانقطاع الدراسي، والسكن غير اللائق إلخ.

هذا التفسير السوسيولوجي للعنف داخل ملاعب كرة القدم، والذي ينطلق من متغيرات سوسيو اقتصادية متنوعة، تجعل اهتمامنا بالرابط الاجتماعي لدى الشباب المنتمي إلى فصائل الألـتراس يخلص إلى أن الأزمات الاجتماعية التي يعرفها الشباب اليوم، وتفكك الروابط الاجتماعية يتمظهر في ظاهرة العنف الحضري. كما يشكل هذا الأخير وسيلة للتعبير بالنسبة للفئة الشبابية التي تم إقصاؤها من النسق الاجتماعي[37].

يتبين أن الالـتراس هو تعبير عن الأزمة الاجتماعية التي يعيشها الشباب المغربي، خصوصا على مستوى الرابط الاجتماعي. وهذا يعني عدم إمكانية تجاوز التناقض الـذي أحدثه تفكك البنيات والمعايير والقيم الاجتماعية، حيث كان من الصعب على هذه الفئة المـرور من الجماعة إلى الفرد، فمازال الشباب مرتبطا بالجماعة، فالشاب (المشجع) لا يوجد إلا كعضو في جماعة بمعنى داخل الجماعة بواسطة الجماعة ومن أجل الجماعة[38].

تتأسس مجموعات الالـتراس على روابط اجتماعية قبْلية، تشكل المنبع الأســاسي الــذي انبثقت منها هذه المجموعات. فعلاوة على تشجيع نفس الفريق، يتقاسم المشجعون الانتماء إلى نفس الحي، والجلوس في مكان محدد من الملعب وعلاقات الصداقة والتعارف بينهم إلـخ. فهذا المستوى يبين أن الألتراس هو استمرارية لروابط اجتماعية بين مشجعي كرة القدم. ومن جهة ثانية، أوضح الباحث عبد الرحيم أن الالتراس تؤسس لروابط اجتماعية جديدة بين المشجعين تنتج عنها انتماءات هوياتية متفردة، ومتصارعة فيما بينها، تعمل على اكتساب الاعـتراف الاجتماعي من خلال تحقيق المرئية الاجتماعية. ■

الهوامش

37 - Ait mous & Kadiri, op.cit., p 293.

38 - شقرون، محمد. (1989) أزمة علم الاجتماع ام ازمة المجتمع؟. في نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 68.

لائحة المراجع

■ **المراجع باللغة العربية:**

• الهراس، المختار. (2000). بروز الفرد داخل العائلة في أنجرة: الهوية الاقتصادية، وصراعات الجنس والأجيال. أطروحة لنيل دكتوراة الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب.

• المالكي، عبد الرحمان. (2015). الثقافة والمجال: دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب. فاس: منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية-جامعة سيدي محمد بن عبد الله.

• عماد، عبد الغاني. (2017). سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

• إلياس، نوربرت. (2014). مجتمع الأفراد. (ترجمة: هاني صالح). سورية: دار الحوار للنشر والتوزيع.

• شقرون، محمد. (1989) أزمة علم الاجتماع ام ازمة المجتمع؟. في نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة (ص 81-69). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

• سعيداني، منير. (مايو 2018). أن تكون ألتراس يعني أن يكون وجودك الاجتماعيمنشقا. مجلة الفيصل،https://www.alfaisalmag.com/?=10043

• بنيس، سعيد. (مايو/أيار 2019). تمثلات الخطاب الاحتجاجي للألتراس في المغرب وتأثيراته السياسية.مجلة لباب، 2، 172-143.

• شريكي، هناء. (2017). الشباب المغربي والقيم. مجلة رهانات، 20-1،http://www.madacentre.ma.41

■ **المراجع باللغة الفرنسية:**

• Ait mous, F. & KADIRI, Z. (2021). Les jeunes au Maroc, entre espaces publics et expressions culturelles in les jeunes au Maroc : Comprendre les dynamiques pour un nouveau contrat social (p. 279-305). Rabat : Economia-HEM Research Center.

• BAJOIT, G. (1989). Vers une théorie du lien social. In Le mouvement et la forme : Essais sur le changement social en hommage à Maurice Chaumont. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis. http://books.openedition.org/pusl/5786

• Bourkia, A. (2018). Des Ultras dans la ville : étude sociologique sur un aspect de la violence urbaine. Casablanca : Editions La Croisée des Chemins.

• Bourqia, R., El harras, M. et Bensaïd, D. (1995). Jeunesse estudiantine marocaine : valeurs et stratégies. Rabat : Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

• Bromberger, C. (1995). Le match de football : Ethnologie d'une passion partisane à Marseille. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

• Hourcade, N. (décembre 1998). LA FRANCE DES ULTRAS. Sociétés & Représentations, 7, 241-261. https://www.cairn.info/revue-societes-et-representations-1998-2-page-241.htm

• Institut Royal des Etudes Stratégiques. (2012). Rapport de l'enquête nationale sur le lien social au Maroc. https://www.ires.ma

• Mabrouk, A. & Skalli, L. (2018). Le lien social au Maroc : quel avenir ?. Revue Économie, Gestion et Société, décembre, 18. http://revues.imist.ma/?journal=REGS

• Mignon, P. (1995). La violence dans les stades : supporters, ultras et hooligans. Les Cahiers de l'INSEP, 10, 3-44. https://www.persee.fr/doc/insep_12410691_1995_num_10_1_889

• PAUGAM, S. (2008). Le lien social. Paris : PUF.

• Remy, J. & Voyé, l. (1981). Ville ordre et violence : Forme spatiales et transaction sociale. Paris : PUF.

لعبة كرة القدم بين مقاصد ودلالات الفرجة ويوطوبيات الغرب

أسامة الزكاري
باحث في التاريخ

هل نجح مونديال قطر 2022 في إعادة رسم معالم لحمة الشعور القومي العربي؟ بتعبير آخر، هل حلت الرياضة محل السياسة في تعاطيها مع تفاصيل الواقع العربي المعقد؟ سؤال مدخلي يفرض نفسه بإلحاح عند التأمل في ارتـدادات المسار العام الذي اتخذته الأحداث على امتداد الشهر الأخير من سنة 2022، عقب نجاح دولـة قطر في تنظيم حـدث عالمي مبهر بتوابل هوياتية فريدة من جهة أولى، ثم عقب نجاح المنتخب المغربي لكرة القدم -من جهة ثانية- في تحقيق انتصارات غير مسبوقة أوصلته إلى دائرة المربع الذهبي بعد الانتصار على فرق كبرى في مجال لعبة كرة القدم، مثل إسبانيا وبلجيكا والبرتغال.

أعترف، في المنطلق، أن ثقافتي الكروية ضعيفة، واهتماماتي بكرة القدم أضعف إن لم أقل منعدمة. ومع ذلك، فإثارتي للموضوع يستهدف الوقوف على الأبعاد القيمية للحدث وعلى دوره الكبير في تعبئة نفسانيات الجماهير العربية في سياق مواجهتها لنكباتها وتفاعلها مع صدماتها جراء انكسار حلم تحقيق الوحدة المنشودة والمؤجلة. لقد استطاع الفاعل الرياضي مسح غبار اليأس عن خطابات القومية العربية الكلاسيكية، فقام -من حيث لا يدري- ببلورة خطاب عقلاني، فاعل، مؤثر، غير مرتهن لنزوعات التنظير الطوباوي الذي يذكرنا باجتهادات الرعيل المؤسس، وعلى رأسه أسماء مثل ميشيل عفلق وصلاح البيطار... أثبت الفاعل الرياضي أن التعبير عن وحدة الشعور ووحدة الانتماء ووحدة المصير، لا يحتاج إلى شعارات رنانة، ولا إلى تنظير الصالونات المتحلقة حول لازمة بعثية مشروخة مضمونها "أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة"، ولا إلى ديماغوجية التدافع الإيديولوجي الفاقع في مواجهة أعداء افتراضيين متجددون. كما أنه لم يكن في حاجة إلى صورة الزعيم الملهم بخطبه الرنانة وبكاريزمته الجذابة التي تدغدغ عواطف الجمهور بشعارات حالمة لكنها فارغة من قبيل "سنلقي بإسرائيل في البحر". وفي المقابل، استطاعت أجواء مونديال قطر إعادة وضع النقاط على الحروف بخصوص حقيقة الانتماء العربي المشترك، وبخصوص طاقاته الهائلة التي لم يقع استثمارها بالشكل المناسب إلى اليوم.

تقوم العناصر المتحكمة في هذه الرؤية على نقاط متكاملة نجملها على الشكل التالي:

أولا- بعيدا عن كل التصنيفات والتقييمات التقنية، أمكن القول إن دولة قطر نجحت في كسب رهان تنظيم دورة رياضية عالمية، بتوابل هوياتية خالصة. اتخذت هذه "التوابل" مظاهر متعددة، لعل أبرزها الحرص على تدعيم مكانة اللغة العربية، وعلى الاعتزاز بالانتماء الإسلامي، وعلى التمسك بالحلم الوحدوي العربي. وقد برزت تعبيرات دالـة على هـذا المنحى، قبل انطلاق فعاليات المونديال، باتخاذ قـرارات صارمة، مثل منع تعاطي الكحول، ومنع

استعمال ألـوان المثليين الجنسيين،... وعلى الرغم من حدة الحملة الشعواء التي قادتها جهات غربية ضد دولة قطر وضد حقها في تنظيم المونديال تحت مبررات متهافتة، مثل التباكي المخادع على الحريات الأساسية واحترام حقوق العمالة الأجنبية، فإن هذا الخطاب لم يقنع حتى محيطه الأوربي الضيق. فظل مجرد صراخ متهافت يعكس عجرفة الغرب في تعاطيه مع قضايا العالمين العربي والإسلامي. لقد عكست هذه الحملة أبعادا عميقة في بؤس صورة الغرب المتغطرس والمحتقر لكل ما سواه، في مقابل انبثاق انزياح هوياتي عارم نحو خطابات الانتماء والخصوصية. فكانت الـرسـالـة واضـحـة، بمضامين محددة نجحت دولة قطر في تبليغها بلغة العصر وبخطابات تمتح أسسها من نفس المنطلقات النظرية التي بنى عليها الغرب قيمه المهيكلة لحياته الاجتماعية والسياسية والثقافية، مثل الحرية والحق والواجب والقانون والهوية والعائلة والأمة...

ثانيا- لم يستوعب الغرب بعد ناموس التحول في العلاقات الدولية، بعد سقوط نظرية المركز والهامش. فما كان "هامشا" بالأمس، أضحى اليوم "مركزا". ومن كان مصدر الإنتاج، أضحى اليوم تابعا. ومن كان أساس التمركز والتسلط والهيمنة، أضحى اليوم يواجه ما سماه أمين معلوف بـ"الهويات القاتلة". لذلك، حمل مونديال قطر في كرة القدم عناصر التحدي الحضاري، ما دامـت الدولة المنظمة قد نجحت في إعـادة طرح أولويات الرأي العام العالمي، وانتظاراته، وأسئلته الحضارية الكبرى. لم تعلن دولة قطر الحرب ضد المثلية الجنسية، ولا أصدرت قوانين الرجم في حق مستعملي الكحول أو في حق مستعملي اللباس الفاضح، ولكنها حملت رسالة حضارية أعتقد أنها عكست هوية المحيطين العربي والإسلامي، الأمر الذي يفسر هذا التعاطف الواسع الذي استحقه مونديال قطر على الضفاف الواسعة للعالمين العربي والإسلامي.

ثالثا- ترسخ هذا المنحى العام مع النجاح الباهر الذي حققه منتخب المغرب في كرة القدم ببلوغه مرحلة النصف نهائي. لم يكن أكثر المتفائلين يتوقع أن يحقق شباب المـغـرب ما حققوه من مجد كروي سيظل خالدا بكل تأكيد. وإذا كنت -في هذا المقام- لا أتحدث عن الجانب التقني لمباريات كرة القدم مما لا أعرف عنه شيئا، فإني -في المقابل- أود العودة لإثارة ملاحظات عامة مرتبطة بهذا الاحتضان الكبير الذي حظي به المغرب داخل محيطه العربي الواسع. نكاد نجزم أن المغرب نجح في جمع شمل العرب بشكل غير مسبوق، حيث توحدت القلوب والتقت النوايا ورشـدت المـواقـف. لقد تحقق حلم الوحدة العربية داخل قلوب الجماهير، واتضح أن الانتماء ثابت والأصل خالد والوجدان خافق. والمثير في الأمـر، أن القمة العربية الأخيرة التي احتضنتها دولة الجزائر أسابيع قليلة قبل انطلاق المونديال تحت شعار "لم الشمل"، مرت من دون أثر يذكر، ومن دون أن تحقق أي مكسب، ومن دون أن تحمل أي إضافة. انعقدت قمة الجزائر لجامعة الدول العربية وانتهت من حيث بدأت، مخلفة زوابع إعلامية لا تنتهي، وملفات عالقة تأبى الحل، ومشاكل مزمنة تنشد الخلاص. فإذا كان الرأي العام العربي ظل يتجاهل وقع هذه القمة، فإن روحه الوحدوية سرعان ما تحركت بعفوية وبتلقائية مع الانتصار الأول للمنتخب المغربي، وتوالت مع توالي الانتصارات. وفي لحظة فارقة، تحول الحلم المغربي إلى حلم عربي واسع، انخرط فيه الجميع، واهتز له الجميع، وتفاعل معه الجميع. وبذلك، نجح المنتخب المغربي في تجسيد شعار "لم الشمل" على أرض الواقع. ولا أتصور أن حجم التفاعل في دول مثل مصر أو العراق أو بلدان الخليج أو فلسطين أو سوريا، مع ما حققه المنتخب المغربي، يمكن أن يظل شيئا هامشيا. تحركت هذه الشعوب بعفوية، انطلاقا من إيمانها بوجود عناصر الانتماء المشترك في بعده الإنساني الواسع.

رابـعـا- لم تتحرك الشعوب الأخـرى في إفريقيا أو آسيا أو غيرهما تفاعلا مع انتصارات المنتخب المغربي،

لاعتبار وجـداني يختص به المنتمون لهذا البعد العربي المركب في الهوية الحضارية لشعوب المنطقة. يستغرب البعض كيف تفاعل المواطن الإماراتي أو السعودي مع الإنجاز المغربي، لكن هذا الاستغراب سرعان ما يتبدد عندما تنجلي حالة اليأس المعمم من واقع التشرذم العربي جراء انكسار الحلم الوحدوي بشعاراته الرنانة وبآفاقه الملتبسة. لقد اتضح للجميع حجم الطاقة الوحدوية التي فجرها الفرح الجماعي، واتضح أن تعزيز المشترك سيفتح الباب واسعا أمام إمكانيات واسعة لبلورة معالم الحلم الجماعي بالاستناد إلى طاقة الشعوب التي تعيش وحدتها الهوياتية بعيدا عن حسابات الفاعل السياسي، وعن إكراهات الحدود وأحقاد الداخل والخارج.

خامسا وأخـيرا- لعل من أهم دروس مونديال قطر، عودة الروح إلى الذات العربية. لن نكون أقل شأنا من هذا الغرب المتعجرف والمغالي في احتقار هويتنا وثقافتنا وتقاليدنا. فبإمكان الإرادة الصادقة إحداث التغيير الضروري في موازين القوى العالمية على مستوى إنتاج القيم الرمزية والثقافية وتسويقها عالميا في إطار انفتاح عقلاني يعيد أنسنة ثوابت العولمة وتوجيه نهرها الهادر والجارف.

يفرض منطق التحول الراهن استثمارا في إواليات التأثير في العولمة، بالابتعاد عن موقف الخوف والارتياب من تمظهراتها، في مقابل الانفتاح على عمق تراثنا الإنساني الذي به نحيا، وعبره نساهم في تقديم صورتنا للعالم. ■

ترجمات

الهويات الثقافية والديموقراطية[1]

• كاتب المقال:
ميشيل فيوفيوركا[2] Michel Wieviorka

• ترجمة:
عبد العالي صابر[3]

هناك ثلاث طرق أساسية للتعامل مع النقاش بخصوص الهويات الثقافية، على الأقل وفق الصيغة التي تبلور بها هذا النقاش نهاية الستينيات في عدد من المجتمعات الغربية.

تتمثل الطريقة الأولى في الفحص السوسيولوجي للانطلاقة الجديدة أو المتجددة للهويات الثقافية الباحثة عن نيل الاعـتراف بها في الفضاء العمومي لهذا البلد أو ذاك. وسواء تعلق الأمر بتأكيد لهويات إثنية أو دينية أو جهوية، أو بنشاط لحركات تمثل النساء أو المثليين، أو حتى بفاعلين يطالبون باعتبار إعاقة بدنية معينة بمثابة اختلاف ثقافي، فإن أشكال التعبئة الجمعية لا حصر لها، وهي بشكل أو بآخر تجدد بشكل قوي مشهد النزاعات داخل مجتمعات تنحو في اتجاه أن تصبح مجتمعات ما بعد صناعية كما لاحـظ ذلـك حينها دانييل بيل Daniel Bell وآلان تورين AlainTouraine. وهكذا اقتحمنا عصر الحركات الاجتماعية الجديدة، وهو تعبير يشير إلى أشكال التعبئة الاجتماعية التي عرفتها سـنـوات السبعينيات والثمانينيات، ممثلة في الحركات النسوية، والإيكولوجية، والجهوية، والطلابية، والحركات المناهضة للأسلحة النووية، إلخ، لكنه تعبير ينطبق بشكل سيء على احتجاجات نهاية التسعينيات، وكمثال احتجاجات مناهضي العولمة.

هناك مدخل ثانٍ يمكن من خلاله مقاربة هذه النقاشات، ويتمثل في التأمل في الطريقة التي تتعامل بها الفلسفة السياسية مع هذه الأسئلة، وتجعل منها إحدى الثيمات المركزية الأكثر حسما ربما في تطور هذا الحقل من المعرفة. وإلى حدود نشر "جون راولز" JohnRawls لمؤلفه الرئيسي نظرية عن العدالة A Theory of Justice سنة 1971،

الهوامش

1- Michel Wieviorka, « Identités culturelles et démocratie », Cahiers des Amériques latines [En ligne], 45 | 2004, mis en ligne le 12 août 2017, consulté le 03 avril 2023. URL : http://journals.openedition.org/cal/7490 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cal.7490

2 - ميشيل فيوفيوركا سوسيولوجي فرنسي، شغل منصب مدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، وترأس الجمعية الدولية للسوسيولوجيا من 2006 إلى 2010. من مؤلفاته "اليهود والمسلمون والجمهورية" (2017)، و"التنوع" (2008).

3 - أستاذ باحث بجامعة شعيب الدكالي بالجديدة (شعبة علم الاجتماع وعلم النفس)، عضو فريق البحث "المجتمع وقضايا التغير" E.R.S.E.Q.C

كانت الفلسفة السياسية نسبيا مُهمَلة، لتكتسب منذ ذاك حيوية كبيرة، ثم بسرعة استثار مؤلفه ذاك أجوبة أرست دعائم البحث في ثيمة الهويات الثقافية، على الرغم من أنه لم يكن على الإطلاق مكرسا لمعالجة مسألة الهويات الثقافية. ومنذ ذلك الحين تم الانخراط في نقاشات مهمة في العالم الأنجلو- ساكسوني أولا، مع إقرار مبدإ بنينة صراعية، إذ برز في هذه النقاشات التعارض بين اللبراليين liberals وبين الطائفيين communitarians. فأما اللبراليون فلا يرون في الفضاء العمومي سوى مجموعة أفراد يتوجب أن يكونوا أحرارا ومتساوين في الحقوق، وملتزمين بالقيم الكونية (الحق، العقل)؛ أما الطائفيون فيرون في ذلك نوعا من التجريد يتجاهل الواقع، ويتجاهل بشكل خاص التموقعات الثقافية للأفراد، وبالتالي يطالبون باحترام هذه التموقعات والاعتراف بها.

وأخيرا، هناك مدخل ثالث لمقاربة هذه النقاشات يتمثل في فحص مقترحات المعالجة الدستورية ذات الصلة بالموضوع، وهي المقترحات التي رأت النور منذ ستينيات القرن الماضي لمواجهة صعود موجة الاختلافات الثقافية داخل عدد من البلدان. وكان هناك تعبير سرعان ما فرض نفسه؛ وهو التعددية الثقافية، وكثيرا ما استخدم بشكل غير دقيق، والمفترض ألا يتم استخدامه إلا في ارتباطه بالسياسات التي تأخذ بعين الاعتبار الهويات الجمعية لتمنحها حقوقا ثقافية، وبالتالي نوعا من الاعتراف بها المصحوب بإجراءات اجتماعية، وفي هذه الحالة سنتكلم عن تعددية ثقافية مندمجة للإشارة إلى هذه التدابير التي تجمع بين الاعتراف الثقافي وبين الفعل الإرادي لمساعدة الأفراد المنتمين لأقلية ما على مواجهة الظلم الاجتماعي. وسنجد أن دولا ككندا، حيث تم نحت هذا المفهوم ثم إدماجه في الدستور على شكل ميثاق، بالإضافة إلى أستراليا والسويد، تعتبر الدول التي تستطيع إلى حد كبير تجسيد فكرة التعددية الثقافية المندمجة. أما في الولايات المتحدة الأمريكية في فضل الحديث عن تعددية ثقافية متفجرة éclaté ما دامت سياسات الاعتراف الثقافي تتميز بوضوح عن السياسات الاجتماعية لصالح الأقليات، وهو ما نسميه التمييز الإيجابي l'affirmativeaction.

ومهما يكن المدخل المختار لمقاربة موضوع الهويات الثقافية، فيجب أن نقر أن هذا الموضوع تمت صياغته أو إعادة صياغته منذ ما يربو على الثلاثين سنة، وخلال هذه الفترة تغيرت أشياء كثيرة يحيل معظمها على النقاش المرتبط بالفلسفة السياسية. فهذه الأخيرة وجدت نفسها في الواقع مستهلَكة، ليس فقط لأن المشاكل التي تناقشها لم تُحَلَّ (حتى ولو نظريا)، ولكن أيضا لأن النقاشات لا تحقق أي تقدم، ولا تظهر أية أفكار جديدة، والكثير ممن ينخرطون في هذه النقاشات يثبتون على مواقف هي جامدة مسبقا بشكل مبكر جدا، ولذلك منذ ثمانينيات القرن العشرين، وبعد الوعي بهذا العائق الفكري، عمل البعض جاهدا على التنقل بين الموقفين الرئيسيين: اللبرالي والطائفي. وقد كان هذا بشكل خاص هو حال "ميشيل والزر" Michael Walzer، الذي أوضح أنه يحب الاقتراب من وجهة النظر اللبرالية كلما حاور طائفيين، والعكس صحيح.

لا تزال سياسات التعددية الثقافية قيد المناقشة، والطريقة التي يتم بها اتخاذ مواقف ضدها بشكل متزايد، وفي الولايات المتحدة على وجه الخصوص، غالبًا ما يتم تفسيرها على أنها علامة على التحول إلى اليمين. ولعل كندا كانت الدولة التي تماهت مع سياسات التعددية الثقافية بشكل أوضح، ومنذ فترة أطول، ولم تتخل عن تبنيها إلى حد اليوم، إلا أن هذه السياسات لم تعد تبدو كحل سحري، وأصبح يُنظر إليها عموما على أنها ثانوية. ولا شك أنه بات من الواضح أنها لم تعد تُعنى لا بقضية الكيبيك la question du Québec، وبالتالي القضية الوطنية، ولا بقضية الشعوب الأولى التي يمثلها الهنود. وفي كندا لا تكون تقييمات التعددية الثقافية إيجابية، وبالتالي لا تحمس بخصوصها إلا عندما تتعلق بأقليات تشكلت عبر الهجرة، بحيث إن هذه التقييمات اليوم تجعل من التعددية الثقافية تدبيرا ثانويا، وفي نفس الوقت لا جدال كبير حوله.

وأخيرا، ومنذ نهاية الستينيات، فأقل ما يمكن قوله إن الاختلافات الثقافية ازدهرت، وزاد تنوعها في ظل الديموقراطيات الغربية، وبعض من هذه الاختلافات تم استجلابه من الخارج، أما البعض الآخر فقد تم إنتاجه أو إعادة إنتاجه من داخل هذه الديموقراطيات نفسها. وكانت هناك صيغ أولى أطرت التفكير في الاختلافات الثقافية في الإطار الضيق للدولة- الأمة، وقد حاولت هذه الصيغ أن تجعل الاختلافات الثقافية عبارة عن مجموعات محددة نسبيا قبل أن تنضاف إليها اليوم عناصر أخرى. وسنرى، من جهة، أن إطار الدولة- الأمة ضيق، ويبدو غير كافٍ لكي نفكر من خلاله في هذه المسائل. وهذا ما يبدو عليه الحال مثلا إذا أخذنا بعين الاعتبار مناطق حدودية كتلك التي تفصل المكسيك عن الولايات المتحدة الأمريكية، أو نظرنا بعين الاهتمام لمختلف ظواهر التنقل عبر المكان، والتي لا يمكن اختزالها فقط في صورة الشتات diaspora، وهي الظواهر التي اهتم بدراستها "آلانتاريوس" Alain Tarrius في المنطقة التي تضم جنوب فرنسا وإسبانيا ومختلف الدول المتوسطية، وكذلك إذا فكرنا في الطريقة التي يتم بواسطتها انتشار وتداول المواد الثقافية والأفكار والمعلومات. ومن جهة أخرى تبدو الاختلافات الثقافية بحد ذاتها كمجموع متنوع إلى أقصى حد، حيث يمكننا التمييز فيه بين اختلافات ثقافية محددة نسبيا، بل وثابتة، وفي المقابل هناك اختلافات ثقافية خاضعة للتغير المستمر واللاَّثبات والاختلاط، ولذلك ينبغي التفكير من جديد في هذه المسائل انطلاقا من التحليل الأكثر واقعية للهويات الثقافية اليوم.

الهويات الثقافية

انطلاقا من المقاربات التقليدية للثقافة، تعتبر الهويات الثقافية مجموعة من القيم والخصائص العابرة للزمان، والعابرة ربما أيضا للمكان (من خلال الهجرات)، وذلك بشكل يجعلها تعيد إنتاج نفسها. وتعتبر الثقافة، انطلاقا من المنظورات الكلاسيكية، شيئا ثابتا، وتمثل إرثا تتلقاه الأجيال الجديدة من الأجيال القديمة وتعمل على ضمان استمراريته. وبالتالي فالثقافة خاضعة لمنطق إعادة الإنتاج، وقد يحدث للثقافة خلال هذه العملية أن تذوب أو تتغير، لكن من حيث المبدإ يتم نقلها من جيل لآخر بشكل متطابق، وفي عالمنا المعاصر يحدث أن يتحقق هذا المنطق. لكن من الواضح أنه منطق يخضع أكثر فأكثر لمنافسة سيرورات تعبر عن التغير يلعب فيها الابتكار (الفردي) دورا معتبرا. وقد تذهب هذه السيرورات إلى أبعد مدى، إلى حد أنه في حالات قد نشهد اعتراضا على فكرة الهوية الثقافية نفسها، والتي تحيل بالضرورة على شعب أو جماعة؛ ويفضَّل بالتالي إبراز صورة التغيرات التي لا يمكن فهمها إلا على المستوى الفردي، كما لو أنه بات من غير الممكن الحديث عن هويات جمعية، ولكن فقط منطق شخصي للإبداع والابتكار الثقافي. وهكذا يبدو ممكنا القول إن الهويات الثقافية يمكن نظريا اعتبارها قائمة على محور له طرفان متقابلان: الطرف الأول يعبر عن منطق إعادة الإنتاج الجمعي الخالص المتطابق à l'identique، والطرف الثاني يعبر عن منطق الإبداع الشخصي الخالص.

1 - إن منطق إعادة الانتاج المتطابق ليس مسنودا على الإطلاق من الذاتية الشخصية لأعضاء الجماعة. والواقع

الوحيد الملموس هو استمرارية الجماعة، واستمرارية قيمها ومرجعياتها الهوياتية. وهنا لا تجد الفردانية أي مكان لها، وتعتبر الهوية، على غرار ما يقول "لويس ديمون" LouisDumont، مقاربة ذات أبعاد شمولية. وهكذا، فلمعرفة ثقافة جماعة معينة، فإن وجهة نظر المجموع وحدها تكون ذات أهمية.

2 - في الطرف الآخر من هذا المحور النظري، نجد في المقابل أن منطق التفرد الخالص singularité pure يحيل على أشخاص ليس لهم أي انتماء جمعي. وبالتالي فالواقع الوحيد الملموس في هذا الإطـار هو إنتاج الأنـا، وتأسيس هذا الأنا بوصفه كائنا قادرا على الخلق وعلى التعبير، وبالتالي التبلور كفاعل ثقافي مفرد، فالفنان الذي يجعل جسده يشتغل، وكذلك الرياضي، وغير هؤلاء، هم أشخاص عند محاولة فهمهم تبدو وجهة نظر الـذات المُفردة هي الأكثر فائدة والأكثر حسما.

إن هـذيـن الـطـرفـين المتقابلين هـما عـلى الأرجـح مـثـالان نموذجيان idéalstypiques أكثر من كونهما شيئا واقعيا ملموسا. وفي العالم الحديث، من الصعب أن نتصور وجود هويات ثقافية بعيدة كل البعد عن أي تغيير إلى حد النظر إليها باعتبارها خاضعة فقط، وبشكل كلي، لمنطق إعادة الإنتاج؛ ويبدو من السهل ملاحظة أن الفردانية الحديثة تؤدي إلى إفراز منطق لإعادة إنتاج الذات متحرر تماما من أي انتماء هوياتي. وفي الواقع، فإن هذين الطرفين المتقابلين يخلقان في المسافة بينهما مجالا يمكن داخله تحديد نقاط وسيطة points intermédiaires هي بلا شك مناسبة لمحاولة التفكير بشكل ملموس في الهويات الثقافية اليوم. وهناك نقطتان وسيطتان تسترعيان بشكل خاص نوعا من الفحص.

3 - النقطة الوسيطة الأولى تحيل على هويات جمعية، وبالتالي مجموعات ثقافية يجب أن يتم فهمها من خلال ما تعبر عنه من دينامية. وفي هذه الحالة سيتم تعريف الهوية، ليس انطلاقا من الطريقة التي "تعيد" بها إنتاج نفسها، ولكن من خلال الطريقة التي "تنتج" بها نفسها. وبالتالي سترتبط الهوية الجمعية بالإبداع، وهذه الهوية ستكون بحد ذاتها عبارة عن عملية خلق،وفي هذه الحالة سيكون ممكنا ملاحظة عدد من الفوارق أو أوجه التمايز. وفي حالات أخرى نجد أن منطق الإنتاج لا يمنع حضور واشتغال منطق إعـادة الإنـتـاج، بحيث نرصد استمراريته القوية. وعلى سبيل المثال، فإن الإسلام في أوروبا، وفي فرنسا تحديدا، هو في جزء كبير منه عبارة عن إرث بالنسبة لأولئك الذين قَدِمُوا عبر الهجرة من العالم العربي الإسلامي، وكون الإسلام موروثا هو تحديدا ما يعبر عن هذا البعد الذي سميناه إعادة الإنتاج. لكن في المقابل، إسلام هؤلاء المهاجرين مختلف عن إسلام أجدادهم، فهو يُعزى بشكل كبير إلى العنصرية التي تمارس عليهم في المجتمع الذي يستضيفهم، وإلى التمييز الاجتماعي الذي يتعرضون له، فتكون ردة فعلهم العمل على أنفسهم بشكل يجعلهم يحققون نوعا من التجديد الديني، وهو ما يتطابق مع منطق الإنتاج logique de production. وبالتالي فإن الإسـلام الأوروبي ،أو إسلام فرنسا على سبيل المثال، هو في الوقت ذاته إسلام مختلف لأنه مُنْتَجٌ produit، ومتطابق identique لأنه مُعادُالإنتاج، لكنه يظل في جميع الأحـوال إسلاما. وفي حالات أخرى نجد أن منطق الإنتاج هو الذي تكون له الغلبة إلى حد أن يغطي على ما عداه. وهكذا فهناك دائما حضور للإبداع الخالص حتى ولو تعلق الأمر بعملية بريكولاج bricolage، إن شئنا استخدام هـذا التعبير الشهير لـ "كلود ليفي سـتروس"، ومعنى ذلك أن هناك خلقا لهوية جديدة انطلاقا من عناصر جرى استعارة بعضها من التقاليد وتم إلحاقها بغيرها في نوع من البريكولاج.

إن إنـتـاج الـهـويـات هـو سـيرورة فوضوية لا تنتهي ولا تكتمل، ويمكن أن تنتج عنها سيرورات أخرى. ويعمل البعض على تمديد منطق الإنتاج من خلال التجزيء، ويحدث هذا مثلا في حالة وجـود انشقاقات داخـل هوية معينة بهدف إبراز مجموعات هوياتية فرعية داخلها تتميز بكونها أكثر تعقيدا، وعلى سبيل المثال فالحركة الأمريكية التي ينضوي تحتها الصم البكم تمايزت داخلها مجموعة فرعية هي الصم والبكم المثليون، ثم داخـل هـذه المجموعة نفسها برزت مجموعة فرعية أخرى هي الصم والبكم المثليون المتطلعون لعيش يهوديتهم. وهكذا، فهناك أشكال أخرى لتمديد منطق الإنتاج تحيلنا على مثل هذه الحالات، وبالتالي تقربنا من النقاط القصوى في محورنا ذي الطرفين المتقابلين الـذي تقوم عليه الهويات الثقافية. ونلاحظ من جهةأن إنتاج هوية جمعية يمكن أن ينتهي بتكوين مجموعات هوياتية فرعية ستعمل جاهدة على تجميد الثقافة الهوياتية التي هي في طـور الإنـتـاج، وبالتالي دمجها ضمن منطق إعادة الإنتاج. ومن جهة أخرى فإن إنتاج هوية جمعية يمكن أن يسمح لأفراد بالانفصال عن الجماعة التي تطبق على نفسها مقتضيات الإنتاج الجمعي للأشكال الثقافية، وهؤلاء الأفراد إذن يمكنهم بشكل كبير أن يجدوا أنفسهم قريبين من منطق الإنتاج الفردي للأنا، والذي يشكل، كما سبق ووضحنا، طرفا أقصى في محورنا التحليلي.

4 - نقطة ثانية وسيطة في هذا المحور الذي يتقابل فيه إعادة الإنتاج والإبـداع الفردي؛ وهي نقطة معقدة ومتنوعة إلى حد أنه يمكن التعبير عنها بتعبيرات مختلفة من قبيل: التمازج الثقافي métissage culturel، والهُجْنَة hybridité، والخليط mélange. وهنا في الواقع نجد أنفسنا أمام منطق حيث يصبح من الصعب توظيف كلمات أو تعبيرات تحيل على الهويات الجمعية، لكن في نفس الوقت لا مجال لاختزال التغير الثقافي في سيرورات فردية بحتة.

إن الثقافة تتغير في هذه الحالة، لكن دون أن تغلق على نفسها في أطر الهويات المبنينة بقيمها وبمرجعياتها القابلة لأن تكتسب نوعا من الثبات. وهكذا نبتعد عن منطق إعادة الإنتاج بمختلف صوره وندخل في إطار منطق الإنتاج بمختلف صوره. لكن على خلاف النقطة السابقة، فمنطق الإنتاج هنا، بمختلف أشكاله، لا يؤدي إلى أشكال من الهوية الثقافية محددة بشكل واضح، ولكنه بالأحرى يؤدي إلى سيرورات للتغير

إن التمازج الثقافي أو الهجنة تتوقف عن مطابقة معناها ومفهومها عندما يَجْمُدُ الفاعلون المعنيون بها عند هيأة الهجين بحيث يقبلون الاعـتراف بهم بوصفهم مُشَكِّلِين لجماعة ذات سمات محدودة délimités نسبيا. ولا يمكن أن يكون للهُجنة وجود إلا بوصفها تحولا وخليطا مستمرين. وتعتبر الإبداعية أكثر شيء إيجابي تعبر عنه الهجنة الثقافية، سواء تحققت هذه الإبداعية عبر الذات أو عـبر الثقافة مـن خـلال الاختلاط والاتـصـالات واللـقـاءات والصدمات الخلاقة. وحتى في هـذه الإبداعية ترتكز الهجنة الثقافية أساسا على ذاتية الفاعلين لتكون في نفس الوقت شرطا ونتيجة لتذويت الأفراد subjectivation des individus الذين يجسدونها، لكن هذا لا يعني أن ذلك يتحقق دائما وبانتظام. ويمكن للهجنة الثقافية أيضا أن تكون مصدرا لمـآسٍ نفسية كبيرة، ومشاكل وجودية تجعل الشخص يواجه صعوبة في تعريف ذاته، لكن، ولجعل هذا التحليل أكثر تعقيدا، يجب أن نعترف أيضا بأن الفضل يعود لهذا النوع من الصعوبات للتهيئة لعملية انتهاك القواعد، وهو ما يقود للإبداع الشخصي، وفي جميع الأحـوال الإعـداد لسيرورة تذويت محتملة.

إذا نظرنا للمحور التحليلي الذي اقترحناه من منظور الفاعل ومن منظور التذويت، سنلاحظ أنه يُظهر بوضوح عملية تطور؛ فكلما اتجهنا من إعادة إنتاج الهويات الجمعية، إلى إنتاج هذه الهويات، ثم إلى الهجنة الثقافية، وأخيرا إلى المنطق الشخصي البَحْتِ، كلما وجدنا أن ثيمة الفاعل تغزو الواقع، وتفرض نفسها كفئة تحليل مركزية.

الـعـبـور إلى مـا هـو سياسي

على مدار الثلاثين سنة الأخيرة، كانت النقاشات المرتبطة بالاختلافات الثقافية مشحونة وجدانيا إلى حد أنه ترتبت عنها تبعات سياسية فورية ذات أثر معتبر. وفي الواقع إذا اتبعنا المحور التحليلي السابق توضيحه، سنرى أن كل نقطة من النقاط التي توقفنا عندها تؤدي إلى مشاكل سياسية ترتبط بها، وهنا أيضا لا يوجد تناول سياسي وحيد، ولكن حالات متعددة ممكنة. إن هذا اللاتجانس يمنع اقتراح طريقة فضلى وحيدة أو نموذج سياسي وحيد يصلح في نفس الوقت لمنطق إعـادة الإنتاج ومنطق الإنتاج،

وكذا للظواهر الثابتة والمحدودة، وتلك التي تبدو متحركة غير ثابتة.

1 - في عدد من الحالات، يسعى الفاعلون المعبرون عن منطق إعادة الإنتاج إلى منح ثقافتهم شكلا سياسيا خاصا بها تستقل به، ويميلون في هذه الحالة إلى الانفصال عن جماعة أكبر تشملهم. وبالنسبة لهؤلاء فإن السياسة تعني القطيعة، وهذا ما يكون عليه الحال عندما تعمل حركة وطنية على تعبئة تقاليد ومرجعيات ثقافية قديمة محاولة بذلك أن تختص نفسها بدولة مستقلة. ولهذا فإن التعددية الثقافية، كآلية مؤسساتية تسمح في المقابل بدمج الاختلافات في كل واحد تعبر عنه الدولة، تبدو غير ملائمة إطلاقا للتعامل مع التوجهات الداعية ليس إلى إشراك أقلية ما سياسيا أو الاعتراف بها سياسيا، ولكن تدعو إلى تمكينها من درجة معينة من الاستقلالية لا تنفك ترتفع بحيث تقود في النهاية إلى الاستقلال التام.

في حالات أخرى، نجد الفاعلين الذين يسعون إلى إعادة إنتاج ثقافة معينة بشكل متطابق، في مجتمع أكبر يعيشون فيه ولا مجال للانفصال عنه، يطلبون التمتع بحق التعامل معهم سياسيا بشكل يسمح لهم بالقيام بعملية إعادة الإنتاج، بل وتسهيل ذلك لهم. وبالتالي سيكون لهؤلاء ميل للمطالبة بحقوق أو بتسهيلات تسمح لجماعتهم بأن تحتفظ بتحكمها في الأعضاء المكونين لها حتى لا ينفصلوا عنها، وحتى يتجنبوا الزواج المختلط خارج الجماعة على سبيل المثال، وبشكل عام الإبقاء على هذا السور العالي الذي يفصل داخل الجماعة عن خارجها. وسيكون سهلا بالنسبة لهم أن يفرضوا على أنفسهم عيش ثقافتهم التي لا تطرح أي مشكل بالنسبة لباقي المجتمع، وأن يتملكوا هذه الثقافة حتى بالمعنى المادي، وذلك بأن يتوفروا على مناطق خاصة بهم، وأن تكون الحقوق السياسية التي يطالبون بها إما للاستخدام داخل جماعتهم حصريا، أو أن تكون حقوقا تمنح للجماعة المعنية تمثيلية يمكن القول إنها مشروعة أو مقبولة من طرف باقي مكونات المجتمع والوطن، وذلك في إطار اتفاق سياسي شبيه بذلك الذي نجده في لبنان بين الطوائف الدينية المختلفة.

2 - إن الفاعلين الذين يرتبطون بهويات جمعية محدودة نسبيا، ومحددة، ومندرجة ضمن منطق الإنتاج، ينتظرون الكثير من عملية المعالجة السياسية لقضيتهم، وهذه المعالجة السياسية إما أن تكون مطلوبة ومرغوبا فيها، أو أن تكون ممنوحة، وذلك على الأقل وفق طريقتين متمايزتين: إما أن يرغب الفاعلون في أن يتم التعامل معهم بتسامح كبير يمكنهم من عيش ثقافتهم بحرية كبيرة، لكن من دون أن يطالبوا بحقوق محددة، أو أن يطالبوا بإقرار سياسة اعتراف بهم تمنحهم حقوقا ثقافية. إن ما ندعوه تعددية ثقافية هو مأسسة لهذا النوع من السياسات، وبالتالي مأسسة لمبدإ الاعتراف.

إن كلا من هذين التوجهين له مخاطرهأو له حدوده. ففي الحالة الأولى يكون أعضاء الجماعة المعنية معرضين للاستضعاف في صميم وجودهم، ويمكن دائما للسلطة السياسية أن تعيد النظر في تسامحها مع جماعة معينة دون أن تشرح ذلك أو تبرره. إن التسامح يجعل المتسامَحَ معهم مواطنين من الدرجة الثانية، ويمكن لهذا التسامح أن يتقلص مجبرا الأقلية المعنية على أن تظل رهينة هاجس الاضطهاد، أو في جميع الحالات التضييق على ثقافتها إلى حد منع بروزها في الفضاء العمومي. وفي الحالة الثانية نجد أن الفاعلين المنتمين لجماعة مختلفة ثقافيا عن المجموع يكونون عرضة للسيناريو المقابل، وهو الميل للانغلاق الهُوِيَّاتِيِّ. فالحقوق المكتسبة يمكن أن تشجع على الانغلاق داخل إطار من الانحرافات تقود الجماعة إلى تكريس منطق إعادة الإنتاج، وتوجه الجماعة بشكل خاص نحو الطائفية. هناك إذن خطران متماثلان يتربصان بالفاعلين المعبرين عن منطق الإنتاج الجمعي للهوية عندما يعيشون في مجتمع مفتوح نسبيا. ويتمثل الخطر الأول في الاستبعاد الناتج بحد ذاته عن الكونية التي تميز المجتمع، إذ إن هذه الكونية متسامحة، لكنها تصبح متصلبة في رفضها منح أي مشروعية في الفضاء العمومي لجماعة ذات هوية ثقافية مستقلة. أما الخطر الثاني فيتمثل في الديموقراطية التي تمنح حقوقا ثقافية يتم تشويهها وتحويلها إلى طائفية.

وسواء تعلق الأمر بتسامح أو باعتراف، ففي الحالتين معا يحتاج الفاعل إلى مرونة كبيرة في اشتغالية النظام السياسي إن توجب عليه الاستمرار في ارتباطه بمنطق الإنتاج، وبالتالي منطق المصالحة بين الانتماء الجمعي وبين الاختيار الشخصي، أي الذاتية الفردية لأعضاء الجماعة الهوياتية المعنية. ويحتاج الفاعل أيضا إلى الديموقراطية والحس الديموقراطي حتى يتم تقييم سلوكه دون أن يخضع لديكتاتورية الأغلبية، وحتى يجد هذا التوازن الهش ويدعمه، وهو التوازن الذي يجعله يعيش بشكل مثالي idéale على حد السكين بين مخاطر الانشقاق ومخاطر الانغلاق الطائفيين.

3 - إن التمازج الثقافي ليس لديه ما ينتظره من سياسة اعتراف جمعي تتناقض مع منطقه القائم على التغير والمزج. إن الاعتراف الثقافي، أو بالأحرى الحقوق الثقافية، لا يمكن إلا أن تُجَمِّدَ في التمازج الثقافي ما يتوجب أن يتغير بشكل مستمر حتى يمكننا فعلا الحديث عن تمازج ثقافي. وبعبارة أخرى، فالفاعلون المعنيون بالتمازج الثقافي، بوصفهم كذلك، ليس لديهم ما يكسبونه بالتخبط على المستوى السياسي سوى فقدان ذواتهم. وبرغم ذلك، وحتى يذهب منطق التمازج الثقافي إلى أبعد مدى، فإن هؤلاء الفاعلين في حاجة إلى ظروف سياسية مواتية، وانفتاح كبير للمجتمع، وإمكانات كبيرة تتيح كثافة التنقل والتواصل. ويمثل الحس الديموقراطي بلا شك شرطا ليس فقط ضروريا، ولكن أيضا مواتيا لتمازج الثقافات ووجود الابتكارية. ويتعلق الأمر هنا بالسماح لأي أحد، كفرد، بأن يبني ذاته عبر المزج بين مختلف الإسهامات الثقافية، وليس السماح لجماعات مهما كانت بأن توجد على الوضع الذي هي عليه. وفي نفس الوقت، إذا لم يكن لهذه الجماعات حد أدنى من إمكانات الوجود possibilités d'existence، فسيكون من الصعب تصور مصادفتها.

4 - أخيرا، هل يجب القول إن الشخص، بوصفه كذلك، يحتاج إلى توفر ظروف سياسية معينة، إن لم يكن لغرض التأسيس لذاته بعيدا عن أي انتماء هوياتي، وبغض النظر عن أية ثقافة، فعلى الأقل للتعبير عن نفسه، والتحول إلى فاعل وحيد على مستوى وجوده الشخصي، وذلك حتى يتمكن قدر المستطاع من التحكم في تجربته الخاصة.

إذا قمنا بتلخيص هذه الملاحظات سنطرح نوعين من المشاكل، وكلاهما سيستدعي بالتأكيد إجابات متمايزة.

فمن جهة، عندما لا تكون الهويات الجماعية ميالة إلى الانشقاق، سواء كانت خاضعة لمنطق الإنتاج أو لمنطق إعادة الإنتاج، فمن المحتمل دائما أن تطالب بحقوق ثقافية، وأن تسعى للاستفادة من تمثيلية معينة في المجال السياسي، ومن المحتمل أن تكون الديمقراطية هنا موضع تساؤل باعتبار أنها يجب أن تكون ديموقراطية تمثيلية. ومن جهة أخرى، فإن ممارسة الذاتية الفردية، سواء في إطار التمازج الثقافي أو في إطار الفردانية، ليس لها سبب يدعوها لأن تنتظر شيئا من أي تمثيلية ديموقراطية، إذ نجد من الصعب هنا تحديد أي هوية، وهي بالضرورة هوية جمعية يمكن أن يتم تمثيلها. وبالتالي هل سيتم صياغة الرهان على أساس الديمقراطية التشاركية؟ إن هذا سيحدث جزئيا فقط، وبالقدر الذيسيرغب وفقه الفاعلون في المشاركة في تحديد وتهيئة الشروط التي ستسمح لهم بنشر منطق للفعل، أو التأكيد على وجودهم الشخصي من خلال ذاتيتهم. ولكن فيما وراء ذلك، يمكن للفاعلين أن يتمنوا وجود هذه الشروط دون الاضطرار إلى العمل ضمن مستوى سياسي معين. وهكذا يعمل التمازج الثقافي والفردانية على اتخاذ مسافة مما هو سياسي، على الأقل فيما يتعلق بالقيم وبالثقافة.

يمكننا الآن أن نرى بشكل أفضل عددا من المآزق التي ارتبطت بالنقاشات سنوات الثمانينيات والتسعينيات، إذ لم يقتصر الأمر على التقليل من حجم الصعوبات المرتبطة بالتفكير في المسألة الثقافية دون الانغلاق في الإطار الضيق للدولة القومية، ولكن أيضا غالبا ما تمت مقاومة التفكير في الاختلافات داخل الاختلافات les différences au sein des différences إن جاز التعبير. وفي الواقع، لقد كان الفاعلون منجذبين أساسا إلى توليف كل شيء، وربما حتى الخلط بين أشياء مختلفة في إشكالية واحـدة، كما لو أن التحديات التي أطلقتها الحركة القومية الاستقلالية، والمطالب التي صاغتها جماعات ثابتة، وانتظارات الجماعات المهيمن عليها من طرف تحولات معتبرة كتلك المتعلقة بأشخاص مرتبطين بمنطق التمازج الثقافي واللقاء بالآخر، أو الأفراد المتطلعين لأن يكونوا صانعين لمساراتهم الشخصية، ومتحكمين في تجربتهم الثقافية؛ لقد تم الخلط بين كل هذه الأشياء كما لو أنها لا تعبر سوى عن اختلافات ضئيلة. وفي الـواقـع، من الـضروري هنا ليس فقط الاعتراف بوجود رهانات ومشاكل متمايزة، ولكن بالإضافة إلى ذلك إدراك أن كل ذلك يتداخل ويختلط ببعضه البعض عمليا، بحيث لا يخضع لنماذج سوسيولوجية خالصة. ولتعقيد هذا المنظور أكثر، يمكننا التساؤل: ألا يجب أن نتذكر أن جماعة ما أو شخصا ماهو دائما عرضة للتغير ولإدخـال تعديلات على توجهاته الشخصية؟ إن النقاش لن يكون مثمرا إذا تم فيه الخلط بين أشياء مختلفة، أو استعارة مبادئ تفكير مرتبطة بنوع مشاكل معين لمعالجة أنواع أخرى من المشاكل. ولهذا فبالرغم من أن الفلسفة السياسية تسمح لنا بتوضيح بعض الأشياء، فإنه لا يمكنها إطلاقا أن تحل محل المعرفة الواقعية بالوضعيات الواقعية والتاريخية. ■

إبداعات

قصيدة

سِفْر الأَنَا

الشاعر **عبدالله العثماني**

شدوتُ وما الشدو عندي
مُفْتَعَل
وشعوب بالشـــدو
تَقْـــتَتِلُ
عَبَرتْ آهاتي الآفـــــاق
واجتزتُ كل مَوْكِبٍ
يَرْتَحِلُ
سَلَوْتُ وما السَّلْوُ مني بعيـــد
آمِلاً لا يغيب عني
الفَـــأَلُ
صَدِئَتْ نفوس تَلَهَّـــتْ
لم يصقل تَجْدِيفَها
طَـــوْل
نَسِيَتْ عفو الرحيم وما انتظرت صفحا
وغاب الأمـــل
نَامتْ جروح الأسى أزمانـــا
وانْقَضَت والجرحُ لا يَنْدَمِلُ
شَبَّتْ نار الشوق
فَحَـــرَقت جمْرات العشق فلا
قَـوْلُ
رَقَصَتْ على أهدابـــها مدامع
مُحرقة هَوَاطِـــل
وخرَّتْ عَكوفا تأمل أوبة عطوفا
تَتَهَـــلَّلُ
بَحَّتْ حناجرنا من غصـــة
تفاقم غَوْلُها وهم قبائـــل
و الشكوى لغير اللـــه مذلة
ولَهُ المنة والفضـــل

آذانهم صُمَّت عن السمـــــــع
وَجُودُ لســـــــانهم الدَّجَـــلُ
أنفقوا ما أنفقوا لا كرمـــــــا
فخصالهم لـــؤم وخَبَـلُ
درْكاتهم في البؤس شاهدة
على حمق الفعال المُتَأَصِّـلُ
جماجمهم منسية في المتاحف
ولسان الحال يقول: أين الخـــــلل!؟
إن كانت لكم نخوة ســـَـــابِقِ الزمانَ
وكن أنت البطـــــل
فلا تترك لغيرك ما يُجَلِّلْـــــه
وأنت في غياهبٍ وأعـــــزل
إذَا شَكَرْتُ فَالشُّكْرُ مَحْمَدَةٌ
وَالنُّكْرَان يَدحضه العدل
تَتَّهِمْ سِوَاكَ وَأَنْتَ مُتَّهَمُ مغبطا
مَنْ بِهِ خَطَلُ
نفوسهم بكل مدح تنشرح وتنتشي
مثل خَيْطَل ثَمِلُ
يَستفِيقُ لَحظَة الَصَّحوِ
عَلَى بُؤْسٍ رأسه الْجَهْلُ
غابت الحكمة في كل ركن
ويطوى الصفحة الزلل

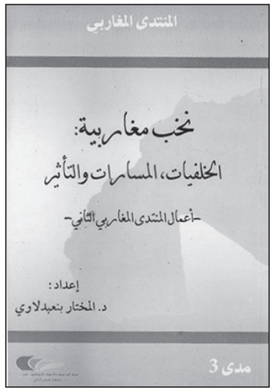
شاهت وجوه تَمَلَّتْ بِطَلْعة
لم يكسها عقل ولا خجل
نغمات أصواتهم ضجيج
وفَحِيحُ هواهم خَبْثٌ هَلْهَلُ
قذفتْ ألسنتهم نارا
فهْي صواعق أبابيل
وفَتَحَتْ كُنُوزاً عُنْوَةً وَهْي للطغاة
مشرب سائغ ومنهل
تجوب قوافلها دولا
تُسَرْبِلُها الأباطيل
نسجت خيالا بِسُخْفٍ
تحتالبه ثم لا تَنْفُلُ
شَرَّدَتْهَا المفاخر يوم أصابها
الكِبْرُ ثم الغَوْلُ
صَوَّبَتْ سهامها نحو أخلا جُرْم له
إلا البذل
الكل يشهد خفة الريش مُوهِماً
أن موقفها جلل
تَتَبَاكَى أَنَّ سِيرَتَهَا عَظِيمَةٌ لم يُسْبَقْ
لَهَا مَثَلُ
تَسْطُو كُلَّمَا أَبْهَجَتْهَا تُحُفٌ
سَيْرٌ حَثِيثُ دَائِبٌ عَجِلُ

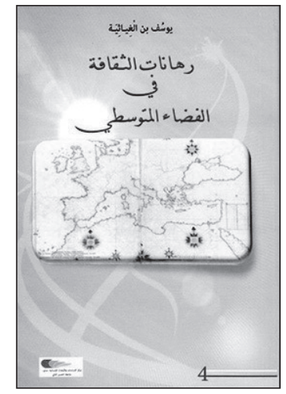
إبداعات : قصيدة "سِفْر الأَنا" للشاعر «عبد الله العثماني»

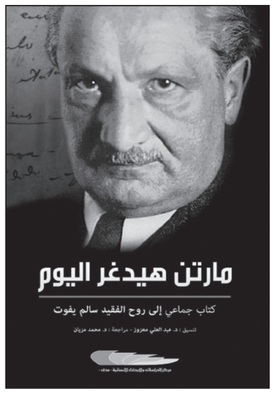
آملا جَلْو صدَإِ الوصال
بتسامح مُتَرَفِّقٍ يَتَوَسَّلُ
لَا شَدْوٌ ولَا سَلْوٌ
وتبقى الآهات

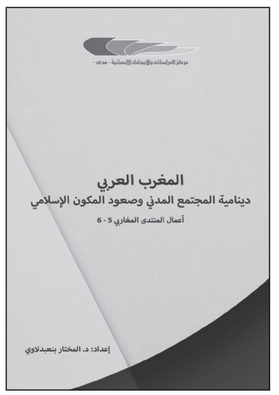
إذا جثت على الصدور آلام
لها وقع على النفس
هي سِفر الأنا ودليل.

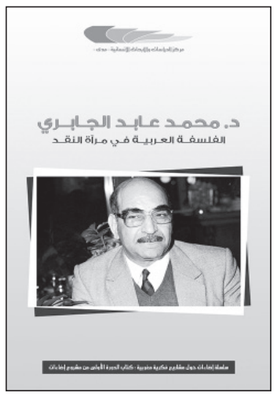
منشورات مدى







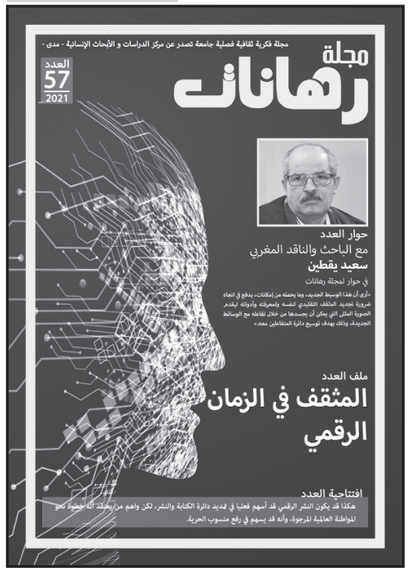




آخر أعداد مجلة رهانات

العدد 56

العدد 57



العدد 58

العدد 59