سلسلة "في سبيل الأمازيغية" ⑨

محمد بودهان

قضايا مغربية

منشورات تاويزا - 9 -

سلسلة "في سبيل الأمازيغية" ⑨

قضايا مغربية

محمد بودهان

منشورات تاويزا TAWIZA ـ 9 ـ

الكتاب: **"قضايا مغربية"**

المؤلف: **محمد بودهان**

رسم الغلاف: **الفنان حفيظ أسفظ**

التصفيف والإخراج الفني: **المؤلف**

منشورات: **"تاويزا" ـ 9 ـ**

Dépôt Légal : 2019MO2764

ISBN : 978-9954-9404-4-0

ISSN : 2665-8631

الطبعة الأولى: **2019**

طبعة إلكترونية

*****

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

تقديم:

هذه مجموعة من مقالات الرأي سبق أن نُشرت، ما بين يونيو 2012 ويناير 2019، بموقع "تاويزا" (http://tawiza.byethost10.com)، وبالجريدة الإلكترونية "هسبريس"، وبمواقع إلكترونية أخرى. وقد ارتأيت تجميعها، بعد مراجعتها وتنقيحها، وعلى غرار كتبي السابقة، وضمن سلسلة "في سبيل الأمازيغية" التي تصدر باسم "منشورات تاويزا"، في كتاب واحد هو التاسع من هذه السلسلة، بعد أن صدرت ثمانية منها، ستة بالعربية لمحمد بودهان واثنان بالفرسية للدكتور حسن بنعقية.

ويضمّ هذا الكتاب الجديد، في طبعته الإلكترونية، أفكارا وتحليلات تتناول قضايا متفرقة ومختلفة، كالتي ترتبط بالدين، والأحزاب، والريع والفساد، والقضاء والعدالة، والحكامة في علاقتها بالدولة المخزنية، والتنمية والنموذج التنموي، والفرانكوفونية، والعَلمانية والإسلام...

ولأن الموضوعات التي تتناولها هذه المقالات مستقلة بعضها عن بعض، فإن هذه الأخيرة هي كذلك مستقلة بعضها عن بعض، كما تدلّ على ذلك كتابتها في تواريخ مختلفة. وهذا ما جعلني احتفظ على نفس الترتيب الزمني الذي نُشرت به للمرة الأولى، وذلك بالإشارة إلى تاريخ هذا النشر في نهاية كل مقال.

سلوان في 20 ـ 05 ـ 2019

محمد بودهان

*****

لمحاربة آفة الرشوة بفعالية،
ألا يكفي إلغاء تجريم الراشي أو المرتشي؟

غني عن البيان أن الرشوة والفساد بالمغرب، أصبحا، لتفاقمهما واستشرائهما وانتشارهما الواسع، جزءا من الحكامة وتسيير شؤون الدولة، وبالتالي أضحيا عنصرا مكوّنا لهذه الدولة وركنا فيها وخاصية ملازمة لها. وهذا يؤكد الطابع السياسي لآفة الرشوة والفساد ببلادنا، وهو ما يعني أنه لا يمكن القضاء عليهما عمليا، ولا حتى الحدّ منهما، إلا بتوفر الإرادة السياسية لذلك (انظر موضوعنا حول «فلسفة الفساد بالمغرب» ضمن كتاب «في الهوية الأمازيغية للمغرب»). وحتى النكت الشعبية حول استفحال ظاهرة الرشوة بالمغرب، تبرز المضمون السياسي الدولتي لهذه الرشوة، مثل تلك النكتة التي تقول إن مجموعة من المواطنين التمسوا من مسؤول سياسي كبير أن يتخذ، بناء على ما يتوفر عليه من سلطة سياسية، إجراءات للحدّ من الرشوة، فكان جوابه: «كم تدفعون لي من رشوة لأقضي على الرشوة».

هذا الطابع السياسي الدولتي للرشوة بالمغرب، هو ما يجعل محاربتها أمرا صعبا لأنه يعني محاربة للدولة وتغييرا في بنيتها ومؤسساتها، وإعادة النظر بشكل جذري في أساليب الحكامة وأنماط تسيير الشؤون العامة.

لكن بغض النظر عن هذا الطابع السياسي لظاهرة الرشوة إذن، فإنه من الممكن محاصرتها والحدّ من انتشارها، بل حتى الأمل في القضاء عليها، وذلك بتشريع قوانين ملائمة لهذه الغاية التي هي محاربة هذه الآفة.

كيف ذلك؟

الرشوة في القانون المغربي:

القانون الجنائي المغربي يعاقب على أفعال الرشوة بالفصول 248 و249 بالنسبة للمرتشي، و251 بالنسية للراشي.

ينص الفصل 248 على ما يلي: «يعد مرتكبا لجريمة الرشوة، ويعاقب بالحبس من سنتين إلى خمس وبغرامة من ألفي درهم إلى خمسين ألف درهم، من طلب أو قبل عرضا أو وعدا أو طلب أو تسلم هبة أو هدية أو أية فائدة أخرى من أجل:

1 ـ القيام بعمل من أعمال وظيفته بصفته قاضيا أو موظفا عموميا أو متوليا مركزا نيابيا أو الامتناع عن هذا العمل، سواء كان عملا مشروعا أو غير مشروع، طالما أنه غير مشروط بأجر. وكذلك القيام أو الامتناع عن أي عمل ولو أنه خارج عن اختصاصاته الشخصية إلا أن وظيفته سهلته أو كان من الممكن أن تسهله.

2 ـ إصدار قرار أو إبداء رأي لمصلحة شخص أو ضده، وذلك بصفته حكما أو خبيرا عينته السلطة الإدارية أو القضائية أو اختاره الأطراف.

3 ـ الانحياز لصالح أحد الأطراف أو ضده، وذلك بصفته أحد رجال القضاء أو المحلفين أو أحد أعضاء هيئة المحكمة.

4 ـ إعطاء شهادة كاذبة بوجود أو عدم وجود مرض أو عاهة أو حالة حمل أو تقديم بيانات كاذبة عن أصل مرض أو عاهة أو عن سبب وفاة، وذلك بصفته طبيبا أو جراحا أو طبيب أسنان أو مولدة.

إذا كان مبلغ الرشوة يفوق مائة ألف درهم تكون العقوبة السجن من خمس سنوات إلى عشر سنوات والغرامة من خمسة آلاف إلى مائة ألف درهم».

وينص الفصل 249 على ما يلي: «يعد مرتكبا لجريمة الرشوة، ويعاقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات وبغرامة من خمسة آلاف إلى خمسين ألف درهم كل عامل أو مستخدم أو موكل بأجر أو بمقابل، من أي نوع كان طلب أو قبل عرضا أو وعدا، أو طلب أو تسلم هبة أو هدية أو عمولة أو خصما أو مكافأة، مباشرة أو عن طريق وسيط، دون موافقة مخدومه ودون علمه، وذلك من أجل القيام بعمل أو الامتناع عن عمل من أعمال خدمته أو عمل خارج عن اختصاصاته الشخصية ولكن خدمته سهلته أو كان من الممكن أن تسهله».

أما الفصل 251 الخاص بالراشي فجاء فيه: «من استعمل عنفا أو تهديدا، أو قدم وعدا أو عرضا أو هبة أو هدية أو أية فائدة أخرى لكي يحصل على القيام بعمل أو الامتناع عن عمل أو على مزية أو فائدة مما أشير إليه في الفصول 243 إلى250 ، وكذلك من استجاب لطلب رشوة ولو بدون أي اقتراح من جانبه، يعاقب بنفس العقوبات المقررة في تلك الفصول، سواء أكان للإكراه أو للرشوة نتيجة أم لا».

عندما نحلل هذه المقتضيات القانونية التي ترمي إلى زجر الرشوة، نستنتج أنها لا تساهم بالفعل في زجر الظاهرة والحدّ منها، بل يمكن

القول إنها، على العكس من ذلك، تشجع عليها وتوفر الحماية لها. لماذا؟

الرشوة كجريمة «ثنائية»

لأن جريمة الرشوة هي من الجرائم «الثنائية» التي لا يمكن أن تتحقق عمليا إلا بمشاركة طرفين اثنين فيها: المرتشي الذي يتسلم الرشوة من جهة، والراشي الذي يسلمه هذه الرشوة من جهة ثانية. فمشاركة كل من الراشي والمرتشي في عملية الرشوة، على الرغم من أن الفعلين يشكلان جريمتين مستقلتين في القانون المغربي، هي إذن من العناصر المكوّنة لجريمة الرشوة.

وأين هو المشكل في هذه «الثنائية»؟

المشكل أن تجريم فعل إعطاء رشوة (أو تقديم وعد أو عرض أو هبة أو هدية أو أية فائدة أخرى، حسب ما جاء في الفصل 251 من القانون الجنائي)، مع ما يترتب عن ذلك من عقوبة جنائية للراشي صاحب الفعل، هو «تأمين» حقيقي للمرتشي، متسلم الرشوة المستفيد منها (طلبها أو قبل عرضا أو وعدا أو طلب أو تسلم هبة أو هدية، حسب ما جاء في الفصلين 248 و249 المذكورين أعلاه)،

«يضمن» له أن الراشي لن يبلّغ عنه ويشهد ضده، لأن ذلك التبليغ سيكون تبليغا عنه هو نفسه (الراشي) أيضا، وشهادة تدينه وتورّطه في جريمة الرشوة هو كذلك، بناء على الفصل 251. كما أن تجريم فعل تسلم الرشوة بالنسبة للمرتشي، هو «تأمين» حقيقي كذلك للراشي، «يضمن» له بأن المرتشي لن يبلّغ عنه ويشهد ضده، لأن ذلك التبليغ سيكون تبليغا عنه هو نفسه (المرتشي) أيضا وشهادة تدينه وتورّطه في جريمة الرشوة هو كذلك، بناء على الفصلين 248 و249.

هكذا يكون التجريم المزدوج لكل من الراشي والمرتشي هو «حماية» لكل منهما من الآخر، الذي هو الشاهد الوحيد الذي يمكنه توريط شريكه في جريمة الرشوة. هذه «الحماية القانونية» المتبادلة بين الراشي والمرتشي، تجعل من الصعب إثبات تعاطيهما للرشوة لتقديمهما إلى العدالة، لأن فعل الرشوة يبقى سرا بينهما، ولا علم ولا دليل لدى الشرطة القضائية والنيابة العامة على حصول هذه الرشوة حتى تقدم الفاعليْن إلى المحاكمة.

وهذا ما يفسر أن الحالات القليلة التي يُضبط فيها الراشي والمرتشي ويقدمان إلى المحاكمة، هي في الغالب تلك الحالات التي يوثّق فيها طرف ثالث، عن طريق آلة تسجيل بالفيديو، عمليةَ تسليم

وتلقي الرشوة بين شخصين، كما فعل «صياد تاركيست» الذي صوّر دركيين يتلقون رشاوى من السائقين وعرضها على موقع «يوتوب»؛ أو تلك الحالات القليلة كذلك، والتي يلجأ فيها من طولب بدفع رشوة إلى إخبار السلطات المختصة فتتدخل، بتنسيق معه، للإيقاع بالمبلَّغ عنه لضبطه متلبسا بتلقي رشوة.

هذه الحماية «القانونية» للرشوة، والمتمثلة في التجريم المزدوج لكل من الراشي والمرتشي كما سبق شرح ذلك، «حتى» لا يبلّغ أحدهما عن الآخر، هي التي تسهّل وتشجع على انتشار الظاهرة بشكل كبير مهول، وفي بيئة توفر أصلا الشروط السياسة لتنامي آفة الرشوة واستفحالها.

فما هو الحل إذن لمحاربة الآفة والحدّ منها؟

تشديد العقوبات وحماية المبلّغين مجرد صيحات في وادٍ:

إن تشديد العقوبات الجنائية المخصصة للراشي والمرتشي، والتي قد يلجأ إليها المشرع في بعض الحالات، مثل القانون رقم 79.03 المتعلق بتغيير وتتميم مجموعة القانون الجنائي (الجريدة الرسمية عدد 5248 بتاريخ 16 سبتمبر 2004)، الذي رفع من الغرامات المالية

المقررة للراشي والمرتشي، هو إجراء لا يجدي نفعا إلا إذا كانت العقوبة الأولى مفيدة ورادعة أصلا قبل تشديدها. لأن ما يشجع على انتشار الرشوة ـ بغض النظر عن أسبابها السياسية كما سبقت الإشارة ـ ليس مقدار العقوبة المقررة، بل هو صعوبة إثبات اقترافها من طرف الراشي والمرتشي، لأن كلا منهما يحمي الآخر ولا يبلّغ عنه، كما سبق أن أوضحنا وشرحنا.

وهنا لا نرى فائدة كذلك من إصدار قانون يحمي المبلّغين عن الرشوة (القانون رقم 37.10 المغير والمتمم للقانون رقم 22.01 المتعلق بالمسطرة الجنائية في شأن حماية الضحايا والشهود والخبراء والمبلغين فيما يخص جرائم الرشوة والاختلاس واستغلال النفوذ وغيره ـ الجريدة الرسمية عدد 5988 بتاريخ 20 أكتوبر 2011)، ما دام أن هذا المبلِّغ، الذي يفترض أن يكون هو الراشي أو المرتشي، يمتنع عن القيام بهذا التبليغ للأسباب التي سبق أن شرحناها.

إذا كانت مثل هذه «الحلول» غير مفيدة، كما بيّنا، في مكافحة ظاهرة الرشوة، فما هو الإجراء الأنسب، بناء على «ثنائية» جريمة الرشوة، لمحاربة الآفة والحدّ عمليا منها؟

إعفاء الراشي أو المرتشي من المسؤولية الجنائية:

إذا عرفنا وفهمنا، كما شرحنا ذلك، أن المقتضيات الجنائية الزاجرة للرشوة هي التي ـ بسبب الطبيعة الثنائية لجريمة الرشوة ـ «تحمي» هذه الأخيرة بشكل غير مباشر، وذلك من خلال تجريمها المزدوج، لكل من الراشي والمرتشي، إذا عرفنا وفهمنا ذلك، فإن الحل ينتصب أمامنا بسيطا وواضحا، ويتمثل في عدم متابعة ومعاقبة أحد طرفي عملية الرشوة، أي إلغاء تجريم إما الراشي أو المرتشي لتصبح مشاركته المادية في فعل الرشوة، كراشٍ أو كمرتشٍ، فعلا شرعيا وغير مخالف للقانون. وآنذاك فقط يمكن لهذا الطرف، الذي لم يعد في نظر القانون مرتكبا لأية جريمة لتلقيه أو لتسليمه رشوة، أن يبلّغ عن الطرف الآخر، دون خوف من أية متابعة أو مساءلة جنائية لأنه لم يرتكب أي فعل يجرّمه القانون، عكس القوانين الجاري بها العمل حاليا.

هذا الإعفاء لأحد طرفي الرشوة من المتابعة الجنائية، يبدو هو الوسيلة الوحيدة لتكسير أحد عنصري الحلقة المفرغة التي تظل، في إطار القوانين الحالية المعاقبة لكلا الطرفين في الرشوة، دائرة مغلقة بإحكام بين الراشي والمرتشي، ولا يمكن لطرف ثالث خارج هذه

الدائرة معرفة ما يجري بداخلها حتى يمكنه التبليغ عن الراشي والمرتشي.

فإذا كان القانون الحالي، بتجريمه لكل من الراشي والمرتشي ـ كما تفعل بلا شك قوانين كل بلدان العالم ـ يحمي أحدَهما من الآخر، كما سبق أن شرحنا، فإن إلغاء تجريم أحدهما سيصبح مصدر تهديد حقيقي للطرف الثاني، وهو ما سيثنيه عن ممارسة الرشوة لعلمه أن بإمكان الطرف الآخر، المعفى من المسؤولية الجنائية، أن يبلّغ عنه ويشهد ضده لإدانته بجريمة الرشوة.

من يُعفى من المسؤولية الجنائية، الراشي أم المرتشي؟

يبقى السؤال حول أي من طرفي الرشوة، الراشي أم المرتشي، يجب إعفاؤه من المسؤولية الجنائية، بالشكل الذي يجعل هذا الإعفاء فعالا في مكافحة الظاهرة.

يجب أن نعي ونعرف أن إلغاء تجريم الراشي أو المرتشي لن يكون مفيدا ولا فعّالا في محاربة الرشوة، إلا إذا أصبح معه تبليغ الطرف المعفى من المسؤولية الجنائية عن الطرف الآخر، أمرا ممكنا وواردا.

وهنا يكون من المنطقي أن يلغى تجريم الطرف (الراشي أو المرتشي) الذي تكون له المصلحة في التبليغ عن الطرف الآخر. فمن له مثل هذه المصلحة في التبليغ عن شريكه في جريمة الرشوة، الراشي أم المرتشي؟

يبدو للوهلة الأولى أن الراشي هو من له المصلحة، أكثر من المرتشي، في التبليغ عن شريكه (نقول «شريكه» رغم أن الفعلين يعتبران جريمتين مستقلين في التشريع المغربي كما سبقت الإشارة، وليس جريمة واحدة فيها فاعل أصلي وآخر شريك)، مما يجعل إعفاءه من المسؤولية الجنائية أكثر فائدة في محاربة الرشوة، فضلا على أن حصر المسؤولية في المرتشي وحده هو عقاب له على مخالفته للقانون الذي يفترض فيه أن يطبقه ويلتزم به كموظف عمومي (حالة الفصل 248). إلا أن مصلحة الراشي في التبليغ عن المرتشي قد لا تتجاوز ما هو شخصي مثل الرغبة في الانتقام منه لأنه سلبه جزءا من ماله الذي دفعه كرشوة. لكن لا يعقل سنّ سياسة جنائية لمحاربة الرشوة استنادا إلى افتراض أن الراشي، الذي أصبح غير مسؤول جنائيا عن تسليمه رشوة، سيبلّغ عن المرتشي بدافع الانتقام منه.

فلكي يكون هذا التبليغ ممكنا وواردا، كما سبقت الإشارة، وحتى يكون رادعا حقا للمرتشين، فإنه من الضروري خلق مصلحة عملية يجنيها الراشي من ذلك التبليغ، ليصبح مجرد أن هذا التبليغ ممكن وارد سيفا مسلطا على رقبة المرتشي يمتنع معه عن قبول الرشاوى للقيام بأعمال غير قانونية. وهذا الامتناع هو الغاية من القانون الجديد الذي يعفي الراشي من المسؤولية الجنائية، لأنه (الامتناع) يعني أن محاربة الرشوة قد أعطت أكلها عندما أصبح الموظفون يتخوفون من الرشوة المعروضة عليهم ويرفضونها.

وبناء على طبيعة العلاقة التي تربط بين الراشي والمرتشي، لا نرى أي نوع من المصلحة قد تدفع الراشي، بغض النظر عما هو شخصي وانتقامي، إلى التبليغ عن المرتشي من غير الرغبة في استرداد ما دفعه له من رشوة. وهذا هو العنصر الجديد الثاني (العنصر الأول هو إلغاء تجريم الراشي) في هذا التصور الجديد لمكافحة جريمة الرشوة: فزيادة في محاصرة المرتشي وتشديد الخناق عليه، وتحفيزا للراشي على التبليغ عنه، يجب أن ينص القانون على أنه يجوز للراشي مطالبة المحكمة بالحكم على المرتشي بإرجاع ما دفعه له من أموال على سبيل الرشوة، بعد إلغاء أو تعديل الفصل 255من القانون الجنائي الذي

ينص على أنه «لا يجوز مطلقا أن ترد إلى الراشي الأشياء التي قدمها ولا قيمتها...».

لكن هذا المحفّز غير كافٍ لحمل الراشي على التبليغ عن المرتشي، وخصوصا في الحالة التي سيخسر فيها مصالحه التي حصل عليها بالرشوة، والتي تفوق قيمتها قيمة الرشوة التي سيسترد مبلغها. وهنا لا بد من إضافة العنصر الجديد الثالث في هذا التصور، وهو ضمان مصالح الراشي التي حصل عليها بالرشوة، ما لم تلحق تلك المصالح ضررا مباشرا بالآخرين من غير الدولة، أو تشكل تهديدا لأمن هذه الأخيرة. فالذي بنى مثلا دارا بدون رخصة قانونية بعد دفعه رشوة، لا ينبغي أن يكون مهددا بهدم داره عندما يعترف بدفعه رشوة للمسؤولين. كما أن المهرّب الذي يبلّغ أنه أعطى رشوة للجمركي لإدخال سلع بشكل غير قانوني إلى المغرب، لا يجب أن تصادر منه تلك السلع إلا إذا كانت أسلحة أو مواد ضارة بالصحة العمومية. كذلك التاجر الذي يبلّغ أنه رشا مفتش الجبايات حتى لا يدفع ما بذمته من ضرائب للدولة، لا ينبغي أن تحتسب تلك الضرائب ضمن ما يجب أن يؤديه من مبالغ للدولة.

بعض الصعوبات والإشكالات:

هذا الضمان لمصالح الراشي يثير ملاحظات ويطرح في الحقيقة أسئلة وإشكالات:

ـ لقد اخترنا التضحية بحقوق الدولة (ما لم تلحق تلك المصالح ضررا مباشرا بالآخرين من غير الدولة) التي ضاعت منها بسبب الرشوة، والتي لا يسمح لها القانون الجديد باستردادها عندما يعترف الراشي بتلك الرشوة. لماذا؟ ليس لأن هذه الحقوق ثانوية أو لا تهم أمام حقوق الأفراد، بل لأن حماية هذه الحقوق العامة للدولة هي الغاية النهائية من هذا التعامل الجديد مع جريمة الرشوة. فلأن الدولة تتكبد سنويا خسارة تقدر بالملايير بسبب الرشوة، ويدخل في ذلك طبعا التراجع في الاستثمار والبطء في التنمية والنقص في الموارد الجبائية، فلذلك تتحمل هي نفسها هذه «التضحية» مؤقتا من أجل القضاء، وبصفة دائمة، على أسباب هذ الخسارة التي تتكبدها سنويا بسبب الرشوة. فمنطق المشروع المقترح لمحاربة الرشوة يقتضي أن تقبل الدولة بالخسارة مؤقتا، من أجل أن تربح دائما، بدل أن تربح مؤقتا عندما تضبط راشيا ومرتشيا حسب القانون الحالي، لكن لكي تخسر دائما مع دوام آفة الرشوة واستمرارها.

ـ فعالية ونجاح هذا المشروع يتوقفان على مدى تهديد الراشي للمرتشي بشكل حقيقي، يردع هذا الأخير عن قبول الرشوة، ويمنعه بالتالي من القيام بأي عمل مخالف للقانون طمعا في رشوة. هذا التهديد ـ للمرتشي من طرف الراشي ـ لن يكون له أثر حقيقي وفعّال بمجرد إعفاء الراشي من المسؤولية الجنائية، بل لا بد من ضمان مصالحه، التي جناها بالرشوة، بعد تبليغه عن تسليمه رشوة للمرتشي. فهذا الضمان لمصالح المبلِّغ، المعفى من المسؤولية، هو الشرط الواقف للقيام بهذا التبليغ.

ولهذا فضلنا أن تخسر الدولة حقوقها ومصالحها المرتبطة بممارسة رشوية ـ عندما لا يكون في ذلك تهديد لأمنها وأمن المواطنين كما سبق أن قلنا ـ تشجيعا وتحفيزا للراشي على التبليغ عن المرتشي. وليست الغاية هي هذا التبليغ في حد ذاته، بل ما يشكله من خطورة حقيقية على المرتشي، تردعه وتثنيه من اقتراف الرشوة خوفا مما ينتظره من عقوبة حبسية، إذ يكفي أن يكون هذا التبليغ ممكنا، بسبب إعفاء تجريم الراشي من المسؤولية الجنائية، ليرفض الطرف الآخر، المرتشي، ما يعرضه عليه ذلك الراشي من رشوة، لأنه يعلم أنه، بقبوله لهذه الرشوة، سيصبح رهينة حقيقية في يد الراشي

المشارك معه في تلك الرشوة، لكن المعفى من المتابعة والمساءلة، قد يمارس عليه الابتزاز بالطريقة التي يريد. فمن هذا العاقل، الحريص على مصلحته، وزيرا كان أو قاضيا أو جمركيا أو دركيا أو عمدة مدينة أو رئيس جماعة أو مسؤولا عن صفقات عمومية أو مقدما...، الذي يقبل أن يعيش، ولمدة لا تقل عن خمس سنوات (أجل التقادم)، تحت الابتزاز والتهديد من طرف من رشاه؟

ـ المشكل في هذا الشرط الخاص بالتضحية بحقوق الدولة، لضمان مصالح المبلِّغ ـ الراشي ـ التي حصل عليها بالرشوة، عندما «لا تلحق تلك المصالح ضررا مباشرا بالآخرين من غير الدولة، ولا تشكل تهديدا لأمن هذه الأخيرة»، كما سبق توضيح ذلك، المشكل هو أنه لا توجد، في حالة الرشوة، أضرار تتحملها الدولة بصفة حصرية ومطلقة دون أن يتضرر منها الأفراد والخواص بشكل مباشر أو غير مباشر:

فالأضرار المترتبة عن بناء دار بدون رخصة قانونية بعد دفع رشوة، كما في المثال السابق، لا تخص الدولة وحدها لأن ذلك البناء يخالف سياستها المتبعة في السكن والتعمير، بل قد تمس الجيران كخواص وأفراد، عندما يصبح حيهم مشوها ببناء مخالف لضوابط التعمير. بل قد تهدد سلامة من سيسكنون تلك الدور التي بنيت

خارج أية مراقبة، في حالة تشققها أو انهيارها كما حدث ذلك مرات كثيرة بالنسبة للأبنية غير القانونية.

كما أن الخاسر في حالة تهريب السلع الأجنبية بإرشاء مسؤولي الجمارك، ليست هي خزينة الدولة وحدها، بل الخاسر كذلك هم التجار الخواص الذين يجدون أنفسهم أمام منافسة غير مشروعة، لانخفاض أثمان السلع المهربة بسبب انخفاض تكلفتها نتيجة عدم دفع الرسوم الجمركية الواجبة، كما يفعل التجار الذين استوردوا نفس السلع بطريقة قانونية.

لكن، نظرا أن إمكان تبليغ الراشي عن المرتشي هو الشرط العملي الضروري لنجاح هذا المشروع لمحاربة الرشوة، ونظرا أن ضمان مصالح هذا الطرف المبلِّغ ـ فضلا عن إعفائه من أية مسؤولية جنائية إلى جانب إمكان استرداده لقيمة ما دفعه رشوة ـ هو الشرط العملي الضروري كذلك ليصبح هذا التبليغ ممكنا، فإن تحمل بعض الخسارة من طرف الخواص، فضلا عن الدولة، التي تسببت لهم فيها الرشوة، أمر لا مناص منه كمرحلة ضرورية لإنجاح مشروع محاربة الرشوة.

لأن الغاية من هذا المشروع ليس هو محاربة هذه الحالة من الرشوة أو تلك، كما يجري العمل بذلك في إطار القانون الحالي، بل الغاية هي محاربة كل حالات الرشوة مستقبلا عندما يصبح المرتشي مهددا بإمكان التبليغ عنه من طرف الراشي، حسب ما سبق شرحه وتوضيحه.

يجب الاعتراف أن ضمان المنافع المتحصلة من الرشوة بالنسبة للراشي المعفى من المسؤولية الجنائية، كمكافأة وتحفيز له على التبليغ عن المرتشي، بقدر ما يبدو ضروريا لفعالية محاربة الرشوة ومحاصرة المتعاطين لها، بقدر ما يطرح صعوبات وإشكالات تتطلب من المشرّع، الذي يريد تعديل القوانين الجنائية لمحاربة الرشوة بالشكل الذي عرضنا له، التمييز بين أصناف مختلفة من هذه المنافع المتحصل عليها من الرشوة، ليحدد نوع هذه المنافع التي يجب ضمانها لصاحبها كوسيلة لمحاصرة ظاهرة الرشوة، والمنافع التي لا يطالها هذا الضمان نظرا لطبيعتها أو خطورتها على الدولة والمجتمع.

فمن الواضح مثلا أن مرتكب جريمة قتل، إذا اعترف أنه دفع رشوة لجهة قضائية ليفلت من العقاب، فإنه لا يمكن ضمان

مصالحه المتمثلة في هذا الإفلات من العقاب. ونفس الشيء يصدق على الكثير من الأحكام القضائية التي يكون المستفيدون منها قد دفعوا رشاوى لاستصدارها لصالحهم. ففي حالة تبليغهم عن ذلك، كراشين يعفيهم القانون من أية متابعة جنائية، فإنه لا يمكنهم الاستمرار في الاستفادة مما تقرره تلك الأحكام التي حصلوا عليها بالرشوة من آثار لصالحهم. ولهذا لن ننتظر من مثل هؤلاء الراشين أن يبلغوا عن المرتشين الذين دفعوا لهم رشاوى، إذا كانوا سيخسرون ما جنوه من مكاسب بفضل تلك الرشاوى.

لكن، مهما كانت هذ الصعوبات المرتبطة بمسألة ضمان مصالح الراشي لتحفيزه على التبليغ، فإن مبدأ إعفاء تجريم الراشي من المسؤولية الجنائية، سيحدّ، وبشكل كبير، من انتشار الآفة واستفحالها، وخصوصا عندما يسمح القانون للراشي، كما سبق توضيح ذلك، أن يسترد ما دفعه من رشوة للمرتشي.

حالة «الرشوة الانتخابية»:

يمكن أن نعمم هذه الإجراءات المقترحة لمحاربة الرشوة، على حالة شراء أصوات الناخبين، التي يتناولها الفصل المائة (100) من مدونة

الانتخابات، الذي يقول: «يعاقب بالحبس من سنة إلى خمس سنوات وبغرامة من 50.000 إلى 100.000 درهم كل من حصل أو حاول الحصول على صوت ناخب أو أصوات عدة ناخبين بفضل هدايا أو تبرعات نقدية أو عينية أو وعد بها أو بوظائف عامة أو خاصة أو منافع أخرى قصد بها التأثير على تصويتهم سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو بواسطة الغير، أو استعمل نفس الوسائل لحمل أو محاولة حمل ناخب أو عدة ناخبين على الإمساك عن التصويت. يحكم بالعقوبات المشار إليها أعلاه على الأشخاص الذين قبلوا أو التمسوا الهدايا أو التبرعات أو الوعود المشار إليها أعلاه وكذا على الأشخاص الذين توسطوا في تقديمها أو شاركوا في ذلك».

فرغم أن المشرّع لا يعتبر شراء أصوات الناخبين رشوة لغياب صفة الموظف العمومي (الفصل 248) وصفة المستخدم الذي يعمل لمصلحة مشغّله (الفصل 249) في هذه الممارسة التي تفسد الانتخابات، إلا أنه يمكن محاربتها بنفس الأسلحة التي اقترحنا استعمالها في محاربة الرشوة. لماذا؟ لأن شراء أصوات الناخبين هو نفسه، مثل الرشوة، جريمة «ثنائية» يتوقف تحققها العملي على اشتراك فاعليْن اثنين، مرشح يشتري أصوات الناخبين، وناخب يقبل

أن يبيع صوته لهذا المرشح. كما أن كلا الفاعلَيْن، تماما كما في جريمة الرشوة، وكما هو واضح من الفضل 100 المشار إليه، هما معا موضوع تجريم يعرّضهما للمساءلة الجنائية. وهو ما يترتب عنه بالتالي، وكما رأينا في جريمة الرشوة، أن لا أحد من الطرفين (بائع أو مشتري الأصوات) يجرؤ على التبليغ عن الطرف الآخر، لأنه سيبلغ عن جريمة هو نفسه طرف فيها.

لكن، عكس ما رأينا في جريمة الرشوة، حيث يكون الأفيد والأنجع لمحاربتها هو إلغاء تجريم الراشي والإبقاء على المسؤولية الجنائية للمرتشي وحده، فإن نجاعة وفعالية محاربة المتاجرة في أصوات الناخبين، تقتضي إلغاء تجريم الناخب الذي يتسلم مالا مقابل بيع صوته، كما يفعل المرتشي، ليبقى المرشح الذي دفع مالا للحصول على ذلك الصوت، كما يفعل الراشي، هو وحده المجرَّم في عملية المتاجرة في أصوات الناخبين. لماذا تجريم مشتري الأصوات وليس بائعها؟ لأن الأول، ومهما كانت المبالغ التي سيحصل عليها الثاني الذي يبيع صوته، يبقى هو المستفيد الأكبر من عملية هذه المتاجرة في الأصوات لأنها ستمكّنه من الفوز، وبطريقة غير قانونية، في الانتخابات. وبما أنه هو الرابح الأكبر في حالة الفوز، فهو من له المصلحة أكثر من

الطرف الآخر، في أن لا يبلغ عنه هذا الأخير الذي باعه صوته. وهو ما يجعل أن الأفيد والأنجع لمحاربة استعمال المال الحرام في الانتخابات، إلغاء تجريم الناخب الذي يبيع صوته، حتى يشكل ذلك الإلغاء تهديدا رادعا للمرشح الذي سيتكبد الخسارة الأكبر في حالة التبليغ عنه من طرف من باعه صوته.

ورغم أنه لا يبدو أن هناك مصلحة عملية يجنيها الناخب المبلِّغ عن المرشح الفاسد، على غرار ما رأينا في مسألة الرشوة، إلا أن إعفاءه من المسؤولية الجنائية، بجانب إقرار جواز احتفاظه بما تلقاه من مبالغ مقابل صوته، حتى لا يشكل الأمر بحجز تلك المبالغ مثبطا له عن التبليغ، سيكون كابحا قويا لإرشاء الناخبين من طرف المرشحين الفاسدين، إذ الغاية ليست هي التبليغ في حد ذاته، بل الغاية، وكما رأينا في حالة الرشوة، أن يكون هذا التبليغ ممكنا ما دام المبلّغ لم يعد في نظر القانون مقترفا لأي جرم ببيعه لصوته للمرشح الذي يدفع أكثر.

وسائل الإثبات:

لماذا لم تنجح القوانين الحالية الزاجرة للرشوة وللمتاجرة في أصوات الناخبين في الحدّ من انتشارهما وتناميهما؟ لأنه من الصعب جدا، في إطار هذه القوانين الحالية التي تعاقب كلا من الراشي والمرتشي، وكلا من بائع ومشتري الصوت في الانتخابات، إثبات الفعل المادي لممارسة رشوية جرت بين الراشي والمرتشي، أو متاجرة في الأصوات جرت بين الناخب والمرشح، اللذيْن (الراشي والمرتشي أو بائع ومشتري الصوت) لا يرغبان في الاعتراف بفعلهما، لأن مثل ذلك الاعتراف يجعل منهما مجرمين يحاكمان جنائيا على جرمهما. مع أنهما الوحيدان اللذان يملكان الأدلة المباشرة على ارتكابهما لجنحة الرشوة أو جنحة بيع وشراء الأصوات الانتخابية. وهي أدلة تبقى سرا بينهما ولا تصل إلى النيابة العامة لتقديمهما للمحاكمة. ومن هنا صعوبة ومشكلة إثبات اقتراف الرشوة أو المتاجرة في أصوات الناخبين، لأن لا أحد من مقترفيْ هذين الجرمين ـ الراشي والمرتشي أو بائع ومشتري الصوت في الانتخابات ـ يجرؤ على التبليغ عن جريمة هو نفسه ضالع فيها، حسب ما سبق شرحه وتوضيحه.

أما في هذا التصور المقترح لمكافحة الرشوة والمتاجرة في أصوات الناخبين، والذي يقوم على مبدأ إلغاء تجريم الراشي والبائع لصوته في

الانتخابات، فلن تطرح مسألة إثبات فعل الرشوة أو المتاجرة في أصوات الناخبين أية صعوبة أو مشكلة، إذ يكفي أن يقرر الطرف المعفى من المسؤولية الجنائية، المشارك في الرشوة أو المتاجرة في أصوات الناخبين، أن يبلّغ عن الطرف الآخر، حسب ما سبق شرحه، لتكون الأدلة على توريط المبلَّغ عنه قائمة ومتوفرة، لا نحتاج معها إلى تحقيق طويل، ما دام أن أهم هذه الأدلة هي المبلِّغ نفسه الذي كان حاضرا وطرفا ماديا في هذه الرشوة أو المتاجرة في أصوات الناخبين. وهو ما يسمح له بالتالي أن يقدم كل البيانات حول زمان ومكان تسليمه رشوة أو تلقيه مالا مقابل صوته الانتخابي، وطبيعة ما دفع في ذلك (نقود، هبة، هدايا، منافع أو خدمات أخرى كمكافأة على إنجاز الفعل الممنوع قانونا)، ودوافع وأهداف العملية، والفوائد التي جنيت منها... وهو ما يسهل التأكد منه بشكل لا يترك للطرف الآخر أي مجال للإنكار أو النفي.

لا يطرح إذن إثبات جنحة الرشوة أو المتاجرة في أصوات الناخبين، في هذا المشروع، أية صعوبة ما دام أن أحد طرفيهما (الرشوة والمتاجرة) هو نفسه وسيلة لهذا الإثبات.

خاتمة:

إذا كانت قوانين كل الدول، حسب علمي، تجرّم كلا من الراشي والمرتشي، وكلا من بائع ومشتري الأصوات الانتخابية، كما يفعل القانون المغربي الحالي، فلماذا هذا الخروج عن قاعدة كونية باقتراح مشروع «شاذ»، يلغي تجريم أحد طرفي الرشوة وأحد طرفي المتاجرة في الأصوات الانتخابية؟

لأن الرشوة، في المغرب، وكذا صنوتها المتاجرة في أصوات الناخبين، هي نفسها ليست رشوة «عادية» كما في الدول التي تنتشر فيها هذه الآفة. بل أصبحت، نظرا لتفاقمها المهول وخطورتها الكبيرة على الاقتصاد والتنمية والوطن وثقة المواطن في الدولة وفي هذا الوطن، حالةً مغربية بامتياز، تشكل خصوصية يكاد ينفرد بها المغرب، مما يجعل منها، في المغرب دائما، ظاهرة «استثنائية» لا علاقة لها بالرشوة كظاهرة «عادية» في البلدان الأخرى التي تنتشر فيها هذه الآفة. وهذا «الاستثناء» هو ما يتطلب، كوسيلة لمكافحتها وتطويقها، إجراءات استثنائية تتناسب مع خصوصية الظاهرة كحالة مغربية خاصة كما قلت. هذه الإجراءات الاستثنائية، هي هذه التي تلغي تجريم أحد طرفي الرشوة، خلافا للقاعدة العامة التي تجرّم كلا الطرفين.

(2012_07_05)

*****

لماذا سكت "رجال الدين"

عن مسألة العفو عن مغتصب الأطفال المغاربة؟

أصبح السيد أحمد عصيد، منذ محاضرته حول المضامين المدرَّسة لمادة التربية الإسلامية في 19 أبريل 2013 بالرباط، والتي أشار فيها إلى رسالة الرسول (صلعم) إلى بعض ملوك عصره، أصبح موضوعا لفتاوى الفقهاء ولخطب ـ بل خطوب ـ الجمعة ولمقالات الكتبة من "رجال الدين". الجميع، فقهاء وخطباء و"رجال دين"، أبلوا البلاء الحسن في تكفير السيد عصيد والتحريض ضده، ووصفه بـ"الحقير"، و"الوغد"، و"عدو الله"، و"الأفّاك"، و"البغيض"، "لعنه الله"... وكل هذه الحملة المسعورة ضد السيد عصيد كانت مسوّغة باسم الغيرة على رسول الله (صلعم) والدفاع عن الإسلام. ولهذا فقد قادها المحسوبون على "رجال الدين" من فقهاء ومفتين وخطباء. وقد استمرت، وبلبوسها الديني الإسلامي، شهرين تقريبا.

من حق "رجال الدين" أن يردوا على السيد عصيد ويجعلوا منه موضوعا للفتاوى و"خطوب" الجمعة، تعبيرا منهم عن الاهتمام، كما يدّعون، بالقضايا التي تشغل الرأي العام وتثير أسئلة لدى

المواطنين، وهو ما يجعل منهم "فقهاء" منخرطين عن قرب في القضايا التي تهم الناس، وليس فقط القضايا الغيبية مثل الحشر والنشور، وعذاب القبر، وأخبار الجنة والنار.

اليوم (نحن في 8 غشت 2013)، وقد مر أزيد من أسبوعين على اندلاع فضيحة مدوية بالمغرب، تتعلق بالعفو الملكي عن معتصب أطفال القنيطرة "دانييل" الحامل للجنسية الإسبانية. لقد حرّكت هذه الفضيحة الشارع المغربي الذي خرج في تظاهرات احتجاجية ضد العفو عن المجرم "دانييل"، وهي التظاهرات التي واجهتها قوى الأمن بوحشية أسالت دماء كثيرة.

لقد تحولت هذه الفضيحة إلى حديث الساعة لدى القاصي والداني، باستثناء "رجال الدين" وخطباء الجمعة الذين انعقدت ألسنتهم وخرست أفواههم حول هذه الفضيحة، وهم الذين عوّدونا على خطابات التحريض والتكفير، كما فعلوا مع السيد عصيد، وسرعة وسهولة إصدار الفتاوى في أمور تافهة وغريبة، مثل جواز جماع الرجل لزوجته الميتة...

فهل الإفراج على مغتصب الأطفال المغاربة المحكوم بثلاثين سنة سجنا، أهون وأقل شأنا من انتقاد مضامين التربية الإسلامية من لدن

السيد عصيد، الذي حوّله "رجال الدين" إلى موضوعهم المفضل لمدة شهرين؟ فأين هي غيرتهم، التي يدعونها، على الإسلام والدين والأخلاق، والرسول (صلعم) الذي يزعمون انهم يقتدون به في سلوكاتهم وتصرفاتهم؟

هل كان الرسول (صلعم) سيسكت عن العفو عن مجرم اغتصب أكثر من عشرة أطفال أبرياء؟ فأين قدوتهم بالرسول الكريم؟ بل أين غيرتهم على الدين والأخلاق والأعراض؟ أليس اغتصاب أحد عشر طفلا مغربيا هو بمثابة انتهاك لأعراض كل المغاربة؟ فكيف يجوز السكوت عن العفو عمن اقترف هذا الاغتصاب وهذا الانتهاك؟ إذا كان ما قام به المجرم "دانييل" هو اغتصاب لأحد عشر طفلا، فإن العفو عنه هو بمثابة اغتصاب مرة أخرى، ولكن ليس لهؤلاء الأطفال فحسب، بل لكرامة كل الشعب المغربي. فكيف يسكت "رجال الدين" عن هذا الانتهاك لكرامة كل المغاربة؟

لماذا لم تتحول خطب الجمعة، كما فعلت الكثير منها بصدد السيد عصيد، إلى تنديد بالإفراج عن المجرم المغتصب، وتبيان أن ذلك مخالف للشرع لأن فيه تنازلا عن صون الأعراض، التي جعل الشرع حفظها وحمايتها من الضرورات الخمس التي رتّب الله على انتهاكها

عقوبات صارمة؟ ولو فعل الخطباء و"رجال الدين" ذلك لكانوا على صواب وحق، ولما لامهم أحد على موقفهم، وخصوصا أن الملك نفسه تراجع عن ذلك العفو، مما يبيّن أن تمتيع المجرم "دانييل" بهذا العفو كان خطأ وجب تصحيحه.

لماذا لم يصدر المجلس العلمي الأعلى، صاحب الفتوى الشهيرة حول جواز قتل المرتد، فتوى تدين العفو عن مغتصب الأطفال بناء على ما تنص عليه الأحكام الشرعية بخصوص هذه المسألة؟

لكن ربما قد يحسن بنا أن نحمد الله على أن "رجال الدين" لاذوا بالصمت حول هذه المسألة، وإلا لو تكلموا فيها، كما كان منتظرا منهم، لما قالوا أكثر من صاحب فتوى جواز استعمال المرأة الجزر للاستمناء، الذي قال، عندما سئل عن موقفه من عفو الملك عن المجرم "دانييل": «إن الملك محمدا السادس لا يمكنه أن يقدم على قرار ضد المصلحة الوطنية» (تصريح له لموقع "لكم" بتاريخ 3 غشت 2013). فمتى كان في العفو عن مجرم في حق الوطن مصلحة لهذا الوطن؟

عندما تكون الدولة ديموقراطية وحداثية، يكون لـ"رجال الدين" دور هام في ترسيخ هذه الديموقراطية وهذه الحداثة. لكن عندما

تكون هذه الدولة مستبدة ومخزنية، كما هو حال المغرب، فإن دورهم في دعم استبداد الحكم وحماية طابعه المخزني التقليدي، يكون كبيرا وقويا. لهذا فإن من شروط الديموقراطية، في بلد كالمغرب، ليس هو فصل الدين عن الدولة كما يذهب المدافعون عن العلمانية، وإنما فصله عن "رجال الدين" الذين يستعملونه، ليس لحماية الناس من الضلال ووساوس الشيطان، وإنما لحماية استبداد الحكام وتسلطهم، والتحريض، باسم هذا الدين، ضد المعارضين لهذا الاستبداد والتسلط.

إن سكوت "رجال الدين" عن فضيحة العفو، وفي شهر (رمضان) يتكلم فيها هؤلاء أكثر من غيرهم، مبرر كافٍ للمطالبة بتحرير الدين من هؤلاء الذين يحتجزونه داخل خطابات التحريض والتكفير، والحديث عن "عذاب القبر"، والفتاوى الجنسية التافهة والمضحكة، ليستعيد حريته كملك للمؤمنين، وليس ملكا لـ"رجال الدين"، حتى يقوم بوظيفته الروحية ودوره التعبوي لهؤلاء المؤمنين لمناهضة القرارات الخرقاء، الظالمة والمزاجية، مثل قرار العفو عن مجرم استباح حرمات المغاربة وعبث بأعراضهم وشرفهم.

(08 ـ 08 ـ 2013)

❊❊❊❊❊

خطب (بتسكين الطاء) الجمعة

كذب يقال على المنابر دائما ** أفلا يميد لما يقال المنبرُ؟

(أبو العلاء المعرّي)

صلاة الجمعة فريضة نص عليها القرآن الكريم الذي يقول: «يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلي ذكر الله و ذروا البيع ذلك خير لكم إن كنتم تعلمون». ولهذا تكتظ المساجد بالمصلين يوم الجمعة، وتمتلئ في حالات كثيرة حتى أفنيتها وجنباتها. ومن شروط صلاة الجمعة الاستماع إلى خطبة يلقيها الخطيب.

إنه شيء جميل أن يستمع المصلون، بخشوع وتدبّر، إلى خطبة كلها وعظ وتوجيه وحمد لله وصلاة على سوله. لكن هل هذا هو مضمون خطب الجمعة؟

ليس من الضروري حضور كل خطب الجمعة التي تلقى بمساجد المملكة بالمغرب، للجزم أن مجموعة من هذه الخطب تبتعد كثيرا عن المضمون الديني والروحي المفترض في خطبة الجمعة، لتتحوّل إلى خطابات تمارس السياسة الصغرى، وأقصد بها السياسية التي تفرّق وتباعد، تسبّ وتهجو، تحرّم وتمنع، تكفّر وتلعن، تهدد وتتوعّد،

تحرّض وتهيّج، تنشر الكراهية والضغينة والتطرف، تختار العسر وتغفل اليسر، تزرع الفزع والخوف، تعارض الحداثة وأسباب التقدم، تسفّه الديموقراطية وتعادي حقوق الإنسان، تصفّي الحسابات الشخصية وتخلق الأعداء الوهميين... في حين أن المطلوب، ما دام لا يمكن دائما فصل الدين عن السياسة كما في المغرب، أن تكون خطبة الجمعة مناسبة لممارسة السياسة الكبرى، أي تلك ـ عكس السياسة الصغرى ـ التي تجمع وتوّحد، تصالح وتقارب، تزرع الأمن والسكينة، تهدّئ النفوس وتطمئن القلوب، تيسّر ولا تعسّر، تسهّل ولا تصعّب، تدعو إلى الودّ والمحبة، تنشر الرحمة والسلام والتسامح، تناصر حقوق الإنسان وتدافع عن قيم الحداثة والديموقراطية والتقدم...

فهناك بعض ـ أقول بعض ـ الخطباء لا يتورّعون عن التحريض على من يخالفهم الرأي، فيجعلون من مهاجمته والتأليب ضده موضوع خطبهم، كما فعلوا عندما سبّوا الأستاذ عصيد على منابر الجمعة، أو كما يفعل آخرون عندما يهاجمون الأمازيغية ويصفون المدافعين عنها بأنهم أصحاب "دعوى ضالة".

وهناك مفاهيم وألفاظ تتردد لدى بعض الخطباء بشكل متكرر، مثل "الجهاد"، الكفار"، "المشركون"، "أعداء الإسلام"... كأننا لا نزال في بداية ظهور الإسلام بمكة في عهد الرسول (صلعم)، حيث كان الكفّار والمشركون وأعداء الإسلام يحاربون الدعوة المحمدية. ففي غياب شجاعة حقيقية في تناول موضوعات حقيقية تهم المسلم المغربي، يُظهر هذا البعض من الخطباء شجاعة فائقة في التنديد بـ"المشركين" الوهميين، و"الكفّار" المتخيَّلين، و"أعداء الإسلام" غير الحقيقيين. أقول "أعداء الإسلام" غير الحقيقيين، لأن الحقيقيين منهم موجودون ومعروفون، لكن هذا البعض من الخطباء يتجنبون الحديث عنهم، أو الإشارة إليهم، أو التنديد بهم كما يفعلون بأعداء الإسلام غير الحقيقيين. فمن هم أعداء الإسلام الحقيقيون اليوم في المغرب؟ أليس ناهبو المال العام هم أعداء للإسلام، الذي يحرّم هذا النهب، وأعداء للوطن والمواطنين ضحايا هذا النهب؟ فلماذا لا يتحدث هذا البعض من الخطباء عن ناهبي المال العام، ويبيّنوا ما أعدّ الله لهم من عذاب، ويدعوا إلى فضحهم والتنديد بهم؟ هؤلاء هم "أعداء الإسلام" الحقيقيون الذين يهمّ المسلمَ المغربيَّ الكشفُ عنهم والتشهير بهم، وليس "الولايات المتحدة" ولا "الغرب" الذي يصفه

هذا البعض من الخطباء بأنه "عدو الله"، مع أن بفضل تكنولوجية هذا الغرب وجد ذلك الخطيب جهاز مكبر الصوت، الذي يستعمله لسبّ هذا الغرب بشكل مسموع على بعد عشرات الأمتار.

وكم يطنب هذا البعض من الخطباء في الكلام عن "الانحلال الخلقي" الذي يعيشه الغرب، حسب زعمهم، والذي يسميه هذا الغرب، كما يشرح هؤلاء الخطباء، "الحرية" و"العلمانية" و"حقوق الإنسان"، مستشهدين بإباحة الشذوذ الجنسي، وسفور المرأة وحقها في التصرف في جسدها بكل حرية، ومشاهدة الأفلام الخليعة...، متباهين أن الله يحمي المسلمين من هذا "الانحلال الخلقي" المدمّر الهدّام. لنفرض، مسايرة لهؤلاء الخطباء ـ مع أن ذلك غير صحيح قطعا ـ، أن هذا "الانحلال الخلقي" غير موجود بدول إسلامية مثل المغرب. لكن ما الأكثر انحلالا في الأخلاق، بالنظر إلى آثاره الفتّاكة على المجتمع والاقتصاد والحكامة والدولة، الشذوذ الجنسي وسفور المرأة ومشاهدة الأفلام الخليعة، أم تزوير الانتخابات، واختلاس أموال الشعب، وتعاطي الرشوة والفساد، وممارسة الظلم والاستبداد، واحتكار السلطة والثروة، واعتماد الديكتاتورية والحكم الفردي اللاديموقراطي منهجا للحكامة وتسيير الشؤون العامة...؟ ما هو

الشذوذ الجنسي الأكثر خطورة على الدولة والمجتمع والهوية والدين والأخلاق؟ الشذوذ الجنسي للأفراد أم الشذوذ الجنسي لدولة بكاملها غيّرت جنسها الأمازيغي الإفريقي بجنس عربي أسيوي؟

هذا هو الانحلال الخلقي الأكبر، المنتشر، ليس ببلدان الغرب، بل في بلدنا المغرب. لكن هذا النوع من الخطباء يتجنبون، كعادتهم، الكلام عن هذا الانحلال الخلقي الأكبر الذي يخص الدولة والحكم، ليركزوا على الانحلال الخلقي الأصغر، الذي يخص الأفراد والأشخاص، وهو شيء موجود ومنتشر عندنا أيضا.

هذا البعض من الخطباء لا يفعلون أكثر من ترديد تلك الأفكار العامّية والخاطئة، المنتشرة عن الغرب الذي "لا أخلاق له ولا دين". لكن عندما تحلل واقع بلدنا، وخصوصا فيما له علاقة بما هو عمومي يخص الشعب والهوية والمجتمع والدولة والحكامة والمال العام، نجد أن الابتعاد عن مقاصد الدين وانتهاك الأخلاق حاضران لدينا، كانحلال خلقي سياسي وشذوذ جنسي هوياتي، أكثر من حضورهما بدول الغرب التي اختفى بها هذا الانحلال الخلقي الأكبر. ولأن هؤلاء الخطباء لا يجرؤون على إثارة الانحلال الخلقي الأكبر، فإنهم يخصصون خطبهم للكلام في الهوامش والتوافه والصغائر، أي

في الانحلال الخلقي الأصغر، المتفرع عن السياسة الصغرى التي تدور حولها خطبهم، مع تعليق كل الشرور على سفور المرأة وعدم التزامها بالحشمة والحجاب، وهو الموضوع الذي لا تكاد تخلو منه أية خطبة لدى هذا البعض من الخطباء.

وعلى ذكر موضوع المرأة في علاقته بخطب الجمعة، أشير إلى ما جاء في خطبة يوم الجمعة الأخير من رمضان 2013 بأحد مساجد بلدتي سلوان، حيث نعت الخطيب النساء اللواتي يتعطّرن عندما يخرجن من منازلهن بـ"الزانيات"، موردا الحديث الذي يقول: «أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا من ريحها فهي زانية». ثم استفاض في شرح الحديث، مؤكدا أنه حديث صحيح، وموضحا أن صفة "الزانية" للمرأة التي تستعمل العطر، حكم ملازم لها ولا يمكن تغييره لأنه حكم للنبي (صلعم).

لا شك أن العديد من المصلين شعروا، مثلي، أن الخطيب يسبّهم ويمسّهم في أعراضهم وكرامتهم، لأنه قد يستحيل أن يوجد مصلّ بذلك المسجد ليست له أمّ أو زوجة أو أخت أو بنت سبق لها أن استعملت عطرا وهي تغادر البيت. فهل كان من الضروري أن يثير الخطيب موضوع تعطّر المرأة، وبهذا الشكل الفجّ والمباشر، الفظ

الغليظ، والمحرج للمصلين والمصليات اللواتي وضعت العديد منهم الطيب أو العطر عند خروجهن من البيت إجلالا لقدسية المسجد ولصلاة الجمعة، دون أن يخطر ببالهن أن الخطيب سيجعل منهن زانيات وعاهرات؟ أليس هذا خطْبا (بتسكين الطاء) وليس خطبة؟

وعلى فرض أن ذلك الحديث الذي استند إليه الخطيب حديث صحيح، كما قال، فهل لا بد من التطبيق الحرفي لمضمونه لتبقى صفة "الزانية" مرادفة للمرأة المتعطّرة خارج بيتها، لأنه كلام النبي (صلعم) كما جاء في تعليق الخطيب؟ وماذا يقول هذا الخطيب عن الحدود الشرعية التي قررها القرآن الكريم للسارق والزاني؟ هل تُطبّق هذه الحدود بالمغرب؟ طبعا لا. فلماذا أُلغي تطبيقها بالمغرب رغم أنها أحكام إلهية قرآنية يقينية ({وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...}، {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ})، وليست مجرد كلام للنبي (صلعم) اختلف الكثيرون في صحة نسبته إليه؟ إذا كان المغرب لا يلتزم بالحدود الشرعية التي أوجبها القرآن، ودون أن يجعل منه ذلك بلدا غير مسلم، فلماذا تصبح المرأة زانية لمجرد أنها خالفت قولا للرسول (صلعم) فيه نقاش ونظر؟ إذا كانت هذه المرأة "زانية"، بمنطق هذا الخطيب، فعليه إذن، حتى يكون

موقفه منسجما وغير متناقض، أن يعلن، ومن أعلى المنبر الذي يتهجم فيه على المرأة بسبب قطرة عطر، أن المغرب دولة كافرة لأنها لا تلتزم بشرع الله الذي غيّرته بشرع البشر، أي بالعقوبات الوضعية المطبقة على السارق والزاني.

نعرف أن غالبية ربات البيوت يقضين الجزء الأكبر من وقتهن داخل المطبخ، الذي هو مكان لتجمّع مختلف الأدخنة والأبخرة والروائح، ومنها ما هو كريه لا يزول بسرعة وسهولة، مثل الرائحة التي تنتج عن تنظيف الدجاج أو الأسماك. ولهذا تلجأ هؤلاء النساء، عندما يخرجن من بيوتهم لقضاء بعض الأغراض، إلى استعمال العطر لإخفاء روائح المطبخ غير المرغوب فيها، أو فقط لمقاومة رائحة العرَق في فصل الصيف، وما تسببه من إحراج للمرأة، وحتى للرجال. فأين هو الزنا في هذا الاستعمال للعطر؟

إن هذه الحالة، التي اختار فيها الخطيب حديثا منسوبا للرسول (صلعم) يحكم على المرأة المتعطرة بالزانية، مع شرح حرفي لا "تفاوض" فيه، هي نموذج لاستعمال الدين لأغراض السياسة الصغرى، وهي المتمثلة هنا، كما سبق شرح ذلك، في توعّد المرأة

المتعطّرة وترويعها والتشهير بها كزانية، وفي إبراز الإسلام كدين حظر ومنع وتشدد...

وسبق لنفس الخطيب، وكما يفعل الكثيرون غيره، أن أثار مرارا موضوع الحجاب، شارحا أنه فريضة على النساء المسلمات، وأن المرأة السافرة هي امرأة لا تصون عرضها، تعصي أمر الله، وتثير الفتنة والرغبة في الحرام، ويستعملها الشيطان للغواية والضلال.

عندما نسمع هذا النوع من الخطب من أعلى منابر الجمعة، وفي بلد يحكمه أمير المؤمنين، يلتبس علينا الأمر ونحتار ولا نعرف ما نختار. لماذا؟ لأن هذا الخطيب، بعد أن يكيل للمرأة التي لا تضع حجابا كل أنواع الذم الذي يربطها بالضلال والغواية والشيطان، والفتنة والرغبة في الحرام، يختم كل ذلك بالدعاء لأمير المؤمنين حامي الملة والدين. فما هذا التناقض وما هذا النفاق؟ لماذا أعتبر ذلك تناقضا ونفاقا؟ لأن أمير المؤمنين، الذي يدعو له الخطيب ويعتلي المنبر باسمه، له زوجة وبنت وأخوات لا يضعن حجابا على رؤوسهن. فهل هناك من هو أحرص على حماية الدين وصون الأعراض والتزام حدود الله من أمير المؤمنين، وبشهادة الخطيب الذي يدعو له؟ فلو كان يرى في سفور الأميرات أمرا معارضا للدين وللأخلاق، لفرض الحجاب

عليهن. فمن نصدّق ومن نتّبع؟ هل نصدّق ونتّبع الخطيب الذي يشيطن المرأة غير المتحجبة، أم أمير المؤمنين الذي لا يرى الحجاب فريضة دينية وإلا لأوجبه على زوجته؟ فممن ستقتدي نساؤنا وبناتنا؟ بالزوجة غير المتحجبة لأمير المؤمنين، حامي الملة والدين كما يعترف بذلك كل الخطباء في دعائهم للملك، أم بالمرأة كما يريدها ويتصورها خطيب وخطاب الحجاب؟ فالمنطق يقضي أن تكون المرأة الأولى، باعتبارها السيدة الأولى للمملكة، هي القدوة والنموذج، لأنها زوجة «أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين» كما ينص على ذلك الفصل 41 من الدستور. ومن جهة أخرى، وحتى لا يكون هناك تناقض في موقف الخطباء الرافضين لسفور المرأة، إذا كان هؤلاء الخطباء مقتنعين بأن المرأة غير المتحجبة امرأة لا تصون عرضها، تعصي أمر الله، وتثير الفتنة والرغبة في الحرام، ويستعملها الشيطان للغواية والضلال كما يكررون دائما، فلماذا يدعون لملك لا ينهى عن منكر زوجته ـ والسفور منكر كما يقول لنا هؤلاء الخطباء ـ ليفرض عليها الحجاب باعتباره حامي حمى الملة والدين؟ بل كيف يجوز لهؤلاء الخطباء أن يدعوا لملك زوجته يستعملها الشيطان للغواية والضلال كما يقولون عن المرأة غير المتحجبة؟

هذه هي التناقضات والمآزق والإحراجات التي يقع فيها بعض الخطباء بسبب السياسة الصغرى التي يمارسونها بإثارتهم لموضوعات تافهة، فارغة وشكلية، لا تنفع ولا تجدي، مثل مسألة الحجاب.

البعض الآخر من الخطباء يتخذون من المهرجانات التي تنظم في العديد من المدن في فصل الصيف، موضوعا لخطبهم التي يتهجمون فيها على هذه المهرجانات التي يصفونها بمهرجانات العهر والفجور والفاحشة والشيطان، مقدّمين، مرة أخرى، الإسلام كدين لا يقبل الفرجة والفرحة والغناء والمرح... إن ما نؤاخذه على هذا النوع من خطب الجمعة، ليس انتقادها للمهرجانات في حد ذاته، وإنما حصر هذا النقد في السياسة الصغرى التي تربط هذه المهرجانات بالعهر والفجور والفاحشة والشيطان، متغاضية عن السياسة الكبرى، التي تهم المواطنين، والتي كان يجب أن تتناول تبذير المال العام ـ مال هؤلاء المواطنين ـ في هذه المهرجانات، هذا المال الذي كان يفترض استعماله لخدمة ومصلحة المواطنين، مثل توفير الإنارة العمومية في الأماكن التي تحتاج إليها، أو توفير الأطر والتجهيزات الطبية بالمستشفيات العمومية، أو توفير الموارد البشرية في الإدارات التي

تعاني من خصاص في هذه الموارد، أو تزفيت الطرق العمومية.. إلخ. وهذا ما تحدث عنه خطيب مسجد بدر بالناظور يوم الجمعة 23 غشت عندما قال في خطبته بأن المرضى لا يجدون أطباء ولا أدوية ولا أسرّة ولا آلات لتصفية الكلي بالمستشفى العمومي بالناظور، بسبب نقص في الأطر والأدوية والأسرّة والتجهيزات، ومع ذلك يقام مهرجان تنفق فيه أموال طائلة على الرقص والغناء بدل تخصيصها لتحسين الخدمات الطبية بالمستشفيات. فالتطرق للمهرجانات، أو غيرها من الموضوعات، لكن في إطار السياسة الكبرى، لا يُخرج الخطبة عن سياقها الديني عندما يشرح فيها الخطيب الأحكام الشرعية في ما يخص تبذير المال العام في ما لا يعود بالنفع على المسلمين، وما ينتظر المسؤولين عن ذلك التبذير من حساب أمام الله.

خطباء آخرون لا يجدون حرجا في التهجم، ليس على المهرجانات فحسب، بل على أجهزة التقاط القنوات التلفزيونية (البارابولات)، كما فعل خطيب بحي الداوديات بمراكش يوم الجمعة 23 غشت 2013، حسب ما نقله موقع "كود ـ goud.ma"، والذي توعد المصلين بحساب عسير ينتظرهم أمام الله بسبب توفرهم على البارابول. أليس هذا خطْبا (بتسكين الطاء) وليس خطبة، كما سبق أن قلت؟

تحدثت عن خطباء وأمثلة من مضامين خطبهم، مع التنصيص كل مرة على كلمة "بعض"، تأكيدا أن الأمر يتعلق بقلة من الخطباء. لكن الآن سأتحدث عن نوع من الخطباء دون استعمال لفظ "بعض"، لأنهم يشكّلون كثرة. هؤلاء الخطباء الكثيرون هم الذين لا ينسون الدعاء المعروف على "الأعداء": «اللهم اجعل أموالهم ونساءهم غنيمة للمسلمين». فهل تأمل هؤلاء الخطباء في دلالة هذه العبارة؟ هل حللوها ليروا هل هي مطابقة لمبادئ الإسلام وتعاليمه؟

لماذا هذه الأسئلة؟ لأن تعامل المنتصر مع نساء العدو كغنائم حرب عمل لاإنساني تجرّمه القوانين الدولية المتعلقة بأسرى الحرب، وتمنعه الأخلاق، وفيه انتهاك جسيم لحقوق الإنسان ودوس على كرامته، وقد يعرّض المسؤولين عنه للمثول أمام المحكمة الجنائية الدولية. لهذا فإن هذا التعامل اللاإنساني مع نساء المنهزم كغنائم، هي ممارسة بدائية وهمجية لا تختلف عن أعمال قطّاع الطرق في الجاهلية، الذين كانوا يعترضون سبيل القوافل ويغيرون على الخيام لاختطاف النساء والتصرف فيهن كغنائم. فهل بهذه الصورة المخيفة والهمجية، المتخلفة واللاإنسانية، البدائية والجاهلية، التي تسوّقها عن الإسلام هذه الأدعيةُ النارية للخطباء، سيدافع هؤلاء عن هذا

الإسلام؟ أليس في مثل هذه الأدعية إساءة واضحة وصارخة للإسلام الذي تقرأ هذه الأدعية الجهنمية باسمه؟ أليس هذا خطْبا (بتسكين الطاء) وليس خطبة، كما قلت؟

من حسن الحظ أن الله لا يستجيب لهذه الأدعية التي تُردّد في المئات من المساجد، لأن الاستجابة لها تعني استباحة نساء الغير المعتبر عدوا، والعبث بالأعراض، وانتهاك المحرمات التي نهى الله عنها. وبالمقابل نجد اليهود، المعنيين على الخصوص بهذه الأدعية، يحتلون أرض فلسطين. لكن لا يتعاملون مع النساء الفلسطينيات كغنيمة مستباحة. فبعد أزيد من نصف قرن من احتلال فلسطين لم نقرأ ولم نسمع أن جنديا إسرائيليا اغتصب فلسطينية وعبث بعِرضها لأنها غنيمة حرب، علما أن ذلك لو حدث، فإن السلطات الإسرائيلية ستعاقب الجندي المعتدي طبقا للقانون، كما فعلت السلطات الأمريكية مع بعض جنودها بأفغانستان والعراق. فرغم أن إسرائيل معتدية ومحتلة وغانمة للأرض وما تحويه من خيرات، إلا أنها لم تعامل نساء هذه الأرض كغنيمة، كما يتمنى صنف من خطباء المغرب أن يفعلوا بنساء العدو، وبمساعدة من الله.

ما هو المضمون الديني والروحي الذي يستفيده المواطن المسلم من دعاء يقول: «اللهم أهلك الكفرة والمشركين وأعداء الدين، اللهم فرق جموعهم، اللهم شتت شملهم، اللهم خرّب ديارهم، اللهم أهلك زرعهم...؟» ألا يحرّض هذا الدعاء على كراهية الأقوام والشعوب الأخرى المختلفة في الدين واللغة والثقافة؟ ألا يزرع ثقافة العداء والتباغض والتحارب؟ ألا يخلق شروط تكفير وشيطنة كل رأي مغاير لرأي أصحاب هذا الدعاء؟

مع أن الدعاء المناسب لحالة المغرب، والذي يهم المواطن ويفهمه لأن له علاقة بما يعيشه ويعانيه ويراه، والذي كان يجب على الخطباء أن يدعوا الله الاستجابة له، هو: «اللهم أهلك ناهبي المال العام، والمرتشين الفاسدين، ومزوري الانتخابات، والظالمين المستبدّين الطغاة، وأعداء الديموقراطية وحقوق الإنسان، والمنتهكين لكرامة المواطنين، والمتسببين في غلاء المعيشة وارتفاع الأسعار، ومستعملي الدين لأغراض السياسة الصغرى...».

وعندما نسمع الخطيب يقول: «اللهم انصر المسلمين في أفغانستان والعراق وفلسطين ومصر وسوريا...»، قد يتبادر إلى أذهانا التساؤل التالي: من هم المسلمون الذين يدعو الخطيب اللهَ أن

ينصرهم: هل المسلمون الطالبان بأفغانستان أم أعداؤهم المسلمون الموالون للرئيس حامد كرزاي؟ هل المسلمون السنة أم أعداؤهم المسلمون الشيعة بالعراق؟ هل مسلمو حماس أم أعداؤهم مسلمو فتح بفلسطين؟ هل المسلمون الموالون للرئيس المخلوع بمصر أم أعداؤهم المسلمون الموالون للجنيرال السيسي؟ هل المسلمون المشكّلون للمعارضة بسوريا أم أعداؤهم المسلمون الموالون للرئيس الأسد؟

لماذا هذه الأسئلة الثنائية؟ لأن اليوم لا يوجد مسلمون في مواجهة كفار ومشركين وأعداء لله معروفين، كما كان الأمر في معركة بدر، بل يوجد مسلمون في مواجهة مسلمين، كما في أفغانستان والعراق وفلسطين ومصر وسوريا، مع إعلان كل فريق الحرب على الفريق الخصم باسم الإسلام. فمن أحق بنصر الله؟ هذا الفريق المسلم أم ذاك؟

إن خطورة خطبة الجمعة لا ترجع فقط إلى أنها موجهة إلى مئات المصلين، بل لأنها كلام معفى من أي نقاش أو حجاج أو رد. فإذا كان من الطبيعي أن لا نتفق مع كل أفكار هذه الخطبة للجمعة أو تلك، كما لا نتفق مع كل الأفكار التي استمعنا إليها في هذه المحاضرة أو

تلك، إلا أن الفرق ـ وليس بالهيّن ـ بين الخطبة والمحاضرة هو أن الأولى لا تناقش، في حين أن الثانية يفتح فيها عادة، بعد الانتهاء من إلقائها، باب المناقشة والردود. لا أقصد بهذه المقارنة القول بأن خطبة الجمعة يجب أن تخضع هي أيضا، مثل المحاضرة، للنقاش والردود. لا، أبدا. لأن هذا غير وارد ولا ممكن ولا مناسب ولا حتى متصوَّر بالنسبة لخطبة الجمعة. وإنما ما أقصده هو تبيان خطورة خطبة الجمعة كخطاب في اتجاه واحد، من الخطيب إلى المصلي المتلقي. وهذا ما تكون له نتائج خطيرة: فإذا كانت الخطبة تضمّ أفكارا غير صحيحة، وغير سليمة، وبعيدة عن الحقيقة والصواب، فإن الكثير من المصلين، ولغياب مناقشة تكشف عما قد تتضمنه هذه الخطب من ثغرات ونواقص كما يحدث بالنسبة للمحاضرات العادية، قد يعتبرون كلام الخطيب هو الحقيقة كاملة، يرددونها ويستشهدون بها وقد يطبقونها بالقيام بأعمال "جهادية" عندما تكون تلك الخطب تدعو إلى "الجهاد". كل هذا يبيّن الخطورة الكبيرة التي تكتسيها خطبة الجمعة، مما يفرض عدم تركها في أيدي متهورين مندفعين، ومتعالمين متفيهقين، ومتعالين متعجرفين.

هكذا تحوّلت بعض خطب الجمعة إلى خطْب (بتسكين الطاء) حقيقي كما لو أنها خطَب خاصة بمساجد الضرار التي أشار إليها القرآن الكريم: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ». في الحقيقة، تشكّل هذه الخطَب خطْبا (بتسكين الطاء) لأن المرجعية التي تنهل منها لا تزال هي مرجعية الأمويين، الذين جعلوا من خطبة الجمعة أداة سياسية فعالة لمواجهة خصومهم والتشهير بهم ولعنهم فوق منابر الجمعة (لعن علي وذريته). ومنذ ذلك الوقت ابتعدت خطبة الجمعة عن السياسة الكبرى، التي تهمّ كل الأمة، لتنحصر في السياسة الصغرى التي قلنا إنها تفرّق وتباعد، تسبّ وتهجو، تكفّر وتلعن، تهدد وتتوعّد...، بجانب دفاعها عن الحكام وتبرير استبدادهم وتسلطهم.

منذ التفجيرات الإرهابية بالدار البيضاء يوم 16 ماي 2003، ونحن نسمع الحديث عن إصلاح الحقل الديني. لكن هذا الإصلاح، ما لم يحرر خطبة الجمعة من مرجعيتها الأموية، أي من السياسة الصغرى، لتعود أداة دينية وروحية لممارسة السياسة الكبرى التي تهم كل الشعب، وكل الوطن، وكل الأمة، فإن ذلك الإصلاح لن يكون

إلا وجها آخر لنفس السياسة الصغرى بخصوص الاستعمال السياسي للدين.

إن خطبة الجمعة تقدّم وتلخّص فهما خاصا للدين. هذا الفهم الذي يمكن أن يكون عامل تطرف وتخويف وتفرقة وبغضاء وتخلف...، أو عامل تسامح وطمأنينة ووحدة ومحبة وتنمية... نعم الدين قد يكون عاملا قويا للتنمية أو التخلف حسب فهمنا وممارستنا لهذا الدين. وكمثال على ذلك نشير إلى أن الدين المسيحي ظل لقرون طويلة عائقا أمام نهضة أوروبا، لكن بمجرد قيام إصلاح ديني داخل المسيحية نفسها (البروتستانتية) حتى أصبحت الطريق إلى النهضة والتقدم متيسرة وسهلة. وقد بيّن السوسيولجي والاقتصادي الألماني "ماكس فيبر" Max Weber في دراسته المنشورة، في جزئن، سنتي 1904 و 1905، والتي أعاد نشرها عام 1920 في كتاب تحت عنوان "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" (L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme)، (بيّن) كيف أن الفهم البروتستانتي الخاص لفكرة الخلاص في المسيحية كان وراء نشأة الرأسمالية بأوروبا، مع ما صاحبها من نهضة علمية وصناعية وديموقراطية.

إذا كان الإسلام لا يمكن فصله، اليوم، عن السياسة في دولة كالمغرب، فهذا ليس مانعا ليكون عامل تنمية وتقدم، لأنه يكفي أن ننتقل به من السياسة الصغرى، ذات المرجعية الأموية كما سبقت الإشارة، إلى السياسة الكبرى التي تهم كل الشعب وكل الوطن وكل الأمة كما قلت. وكما أن خطبة الجمعة كانت هي الأداة الدينية التي أدخلت الإسلام في السياسة الصغرى منذ الأمويين، فكذلك لا يمكن أن يخرج من هذه السياسة الصغرى إلى السياسة الكبرى إلا بإصلاح جذري لخطبة الجمعة.

(06 ـ 09 ـ 2013)

*****

العدالة والتنمية، هبة من السماء للنظام المخزني

ظل النظام المخزني، منذ تشكّله بالمغرب إلى سنة 1912، يعيش تحت حصار القبائل (بلاد السيبة) التي كانت تهدد وجوده، وتحدّ من نفوذه الذي لم يكن يسري إلا على أقل من سدس الأراضي المغربية، كما جاء في الكتاب الاستخباراتي لـ"شارل دو فوكو" Charles De Foucault الذي كتبه سنة 1884 تحت عنوان "استكشاف المغرب" Reconnaissance au Maroc. وقد كان هذا المخزن مضطرا، لضمان استمراه وبقائه، إلى عقد تحالفات، هشة وظرفية، مع جزء من هذه القبائل التي كانت هي عدوه التاريخي اللدود.

لكن مع فرض الحماية الفرنسية في 30 مارس 1912 على المغرب، التي رحّب بها النظام المخزني الذي وقّع على شروط هذه الحماية، التي حي حماية له، سيدخل هذا النظام المخزني مرحلة جديدة من تاريخه، إذ ستنشئ له فرنسا دولة حقيقية بمؤسسات حقيقية، وتضمن له، لأول مرة في تاريخه، السيطرة على كامل التراب المغربي بعد أن كان الجزء الأكبر من هذا التراب، قبل 1912، تحت سيطرة القبائل.

ورغم الصراعات السياسية التي تلت الاستقلال، والتي كانت بطلتها "الحركة الوطنية" وحزبها (حزب الاستقلال) الذي كان يشكل تهديدا حقيقيا للسلطة المخزنية، إلا أنه مع تولي الحسن الثاني السلطة خلفا لأبيه محمد الخامس ابتداء من 1961، استطاع، بذكائه ودهائه ومكيافيليته، أن ينتصر على الجميع، وبجميع الطرق والوسائل، ويعطي للنظام المخزني ولادة جديدة، بأسس جديدة وشرعية جديدة. وحتى المحاولتان الانقلابيتان في 1971 و1972، أعطيتا دعما جديدا للنظام المخزني، إذ نبّهتا الحسن الثاني إلى ما تشكله مؤسسة الجيش من خطر محتمل على النظام، فسارع إلى تحييد هذه المؤسسة بإلغاء وزارة الدفاع وفسح المجال لرجالات الجيش، حتى لا يهتموا بالسياسة، للاشتغال بالأعمال والتجارة والمال.

آخر منجزات الحسن الثاني لتحصين النظام المخزني وتقوية صرحه وأسسه، كانت هي تنصيب حكومة التناوب في أبريل 1998، والتي كانت عنوانا على نهاية المعارضة الحزبية للنظام المخزني، ودخول الجميع تحت خيمته الواسعة، والأكل من خيراته والتمتع بنعمه وعطاياه.

سار النظام المخزني في عهد محمد السادس على هذا النهج الذي رسمه الحسن الثاني، باعتماد نفس الطرق والأساليب في تدبير الشأن العام للدولة، مع تغييرات طفيفة في الشكل والمظهر، دون المساس بروح النظام المخزني وجوهره.

كانت الثورات الشعبية، التي انطلقت من شمال إفريقيا بتونس في 2010، قبل أن تنتقل إلى أقطار أخرى بالمشرق العربي، وما صاحبها من ظهور لحركة 20 فبراير بالمغرب، أول امتحان عسير يمر به النظام المخزني في عهد محمد السادس. كان امتحانا عسيرا لأن الأمر لا يتعلق بالمعارضة التقليدية التي كانت تصارع القصر من أجل الظفر بنصيبها من السلطة، بل الأمر يتعلق بوجود وشرعية هذه السلطة نفسها، والتي جرفتها الثورات الشعبية بتونس ووضعت حدا لها بشكل فاجأ كل المراقبين والمحللين السياسيين. هذا ما كان يخشاه النظام المخزني بالمغرب. كان يخشى أن تتحول حركة 20 فبراير إلى ثورة شعبية جارفة، لا تهدأ ولا تتوقف إلا بتغيير نظام السلطة على غرار ما حدث بتونس.

توفّق النظام المخزني، بفضل ما يتوفر عليه من آليات دفاعية فعّالة وملائمة، من التخفيف من وطأة حركة 20 فبراير، وذلك بخلق

نوع من الانتظارية والانشغال بمناقشة مضامين الدستور الموعود به، بعد الإعلان في خطاب 9 مارس 2011 عن اعتزام وضع دستور جديد للمملكة، ظن الجميع أنه سيكون قطيعة مع الدساتير السابقة التي تكرس الاستبداد والحكم الفردي. ما بين 9 مارس وفاتح يوليوز 2011، تاريخ الاستفتاء على الدستور الجديد، كانت العاصفة قد هدأت، و"الخطر" قد تراجع وابتعد، واستعاد المخزن زمام المبادرة والسيطرة على الوضع.

وفي 25 نوفمبر 2011، ستجرى الانتخابات التشريعية التي ستعطي النصر الكبير لحزب العدالة والتنمية الإسلامي. وبناء على مقتضيات الدستور الجديد، سيعيّن الملك، في 29 نوفمبر 2011، الأمين العام لهذا الحزب، السيد عبد الإله بنكيران، رئيسا للحكومة، التي ستُنصّب في 3 يناير 2012.

وفي الوقت الذي كانت فيه التوقعات تذهب إلى أن العدالة والتنمية، إذا أصبح هو الحزب الحاكم، سيقف عقبة كأداء في طريق المخزن، بسبب ما يعرف به الحزب من رفض للتسلط، ودعوة إلى تطبيق الشريعة، ودفاع عن المحرومين والضعفاء والفقراء، فإذا بهذا الحزب سيثبت، من خلال ممارسته "للسلطة"، أنه المذلل لكل العقبات التي

كانت تقف في طريق المخزن منذ خروج حركة 20 فبراير إلى الشارع، وأنه الداعم للتسلط المخزني، والمعادي للمحرومين والضعفاء والفقراء الذين لم تزدهم حكومة بنكيران، بما قررته من زيادات في الأسعار، إلا فقرا وضعفا وحرمانا. ففي عهد هذه الحكومة، تمت الزيادة في الأسعار، والزيادة في سجن الصحفيين، والزيادة في ضرب المعطّلين، والزيادة في التطبيع مع إسرائيل، والزيادة في عدد الوزراء... وفي عهدها اعتقل قاصرون بسبب قبلة حب، وصدر العفو على مغتصب الأطفال العراقي صلاح الدين، الحامل للجنسية الإسبانية باسم دانييل كالفان.

عندما نتأمل منجزات ومواقف حكومة بنكيران الأولى، في علاقتها (المنجزات والمواقف) بالنظام المخزني، منذ تنصيبها إلى حين تنصيب الحكومة الثانية في العاشر من أكتوبر 2013، نخلص إلى أن حزب العدالة والتنمية، الذي يقود الحكومة، هو، بالنظر إلى ما يمثّله من دعم وما يقدمه من شرعية للسلطة المخزنية لا يخفيان على أحد ، بمثابة هبة من السماء جاءت خصيصا لإضفاء المزيد من الشرعية والمشروعية على المخزن، اللتيْن فقد الكثير منهما جراء ثورات الربيع الديموقراطي وانتفاضة 20 فبراير.

الأدهى في العلاقة التي تجمع العدالة والتنمية بالمخزن، أن هذا الأخير أصبح اليوم يمارس سياسته المخزنية، بمضمونها التقليدي اللاديموقراطي، باسم الديموقراطية، أي باسم صناديق الاقتراع التي حملت حزب العدالة والتنمية إلى "الحكم". ومعلوم أن أخطر أشكال الاستبداد هي التي تمارس باسم الديموقراطية، لأن رفضها سيعني رفض الديموقراطية ومعارضة الإرادة الشعبية التي اختارت العدالة والتنمية.

وبفضل هذا الحزب سيسترجع المخزن كل هيبته، التي كانت حركة 20 فبراير قد زعزعتها، ويعود إلى إدارة شؤون الدولة بأساليبه المخزنية التقليدية المعروفة، كما يبدو ذلك جليا من خلال تشكيلة أعضاء الحكومة الجديدة للعاشر من أكتوبر 2013، والتي هي علامة بارزة، وبالبنط العريض، على العودة المظفرة للهيمنة المطلقة للمخزن من جديد، ضدا على زخارف دستور فاتح يوليوز 2011 التي لم تنجح في إخفاء هذه الهيمنة أو حتى التخفيف منها. فالمخزن لم يمت، كما قال القيادي في حزب "الاتحاد الاشتراكي" السيد محمد اليازغي، بل هو حي، وبعافية وصحة جيدة.

إن طبيعة تشكيلة حكومة بنكيران الجديدة، والتي هي نتيجة لانسحاب حزب الاستقلال من الأغلبية الحاكمة، قد تدفعنا إلى التساؤل عما إذا لم يكن ذلك الانسحاب أمرا مدبّرا لفسح المجال لعتاة رجالات دار المخزن للسيطرة على الحكومة باسم الديموقراطية المفترى عليها. لأن الرابح الأول من هذا الانسحاب هو المخزن الذي أصبح حضوره طاغيا في هذه الحكومة الجديدة، من خلال المناصب التي يشغلها خدامه المعروفون، من غير رئيس الحكومة، الخادم الأول للسلطة المخزنية بلا منافس ولا منازع.

إذا كانت "الحماية" الفرنسية قد أنقذت المخزن المغربي من القبائل المتمردة عليه والرافضة لسلطته (بلاد السيبة)، والتي كانت تشكّل تهديدا حقيقيا لوجوده واستمراره، فإن حزب العدالة والتنمية يشكّل "الحماية" الثانية لهذا المخزن، الذي أنقذه هذا الحزب من تبعات ثورات الربيع الديموقراطي التي اجتاحت بعض بلدن شمال إفريقيا، وخصوصا أنها انتزعت الخوف من المواطنين الذين خرجوا إلى الشارع يحتجون مطالبين بإسقاط الاستبداد والفساد، وهو ما كان يشكّل تهديدا جديا للنظام المخزني الذي اعتاد ضبط الشارع بإشاعة الخوف من الاعتقالات والهراوات. لكن فوز حزب العدالة والتنمية

وتوليه "الحكم"، أعاد الهيبة ـ كما قلت ـ إلى المخزن، والخوفَ إلى المواطنين من الخروج إلى الشارع، وذلك باستعماله المفرط للهراوات، وللاعتقالات، وللمحاكمات.

إذا كان بعض المحللين يعتبرون حكومة بنكيران الثانية تعبيرا عن قمة العبث السياسي بالمغرب، فذلك لأنهم لا يدركون المعنى الذي يخفيه هذا العبث الظاهر، والمتجلي (المعنى) في تقوية السلطة المخزنية كغاية الغايات. عندما نأخذ هذه الغاية بعين الاعتبار، فإن كل ما يبدو عبثا يصبح ذا معنى ودلالة.

إذا كان للنظام المخزني أن يختار، من بين كل الأحزاب المغربية، الحزب الذي يخدمه أكثر وأفضل وأفيد وأحسن وأسرع وأخلص وأصدق، فلن يختار غير العدالة والتنمية الذي يمثّل، سياسيا، "البركةَ" التي يكلأ بها اللهُ المخزن المصون. وإذا كان له أن يختار، من بين كل مناضلي هذا الحزب/البركة، الشخص الأقدر على استثمار هذه البركة بشكل أفضل وأحسن وأفيد، فلن يختار غير السيد عبد الإله بنكيران، الرجل المعجزة الذي حقّق للمخزن، بالزيادات المتتالية في المحروقات بهدف التخفيف، وعلى حساب جيوب المواطنين طبعا، من وطأة الأزمة الاقتصادية والمالية التي تسبب فيها التدبير المخزني

نفسه، (حقق) له ما لم يكن يحلم به هذا المخزن نفسه، ودون أن يكون هناك احتجاج شعبي في الشارع كما حدث في يونيو 1981 بعد الزيادة في ثمن الخبز، أو "الكوميرة" كما سماه إدريس البصري آنذاك.

قد تخطئ التحاليل التي ترى أن حزب العدالة والتنمية، بانضمامه إلى صف المخزن، قد خسر رأسماله الشعبي. وهو ما سيجعل المغاربة لا يصوتون عليه في الانتخابات القادمة. هذا تحليل خاطئ لأنه ينظر إلى مسألة الربح والخسارة الانتخابيين بمنظار المنطق والعقلانية كما هو الشأن بالنسبة لأحزاب ألمانية أو فرنسية أو هولندية أو أمريكية...، حيث يعاقب الناخبون أحزابهم التي أساءت التدبير والتسيير في فترة توليها المسؤولية. لكن في بلد كالمغرب، حيث لا تخضع السياسة لنفس المنطق والعقلانية المعروفين، ولا تعتمد الانتخابات، كنتيجة لغياب هذا المنطق والعقلانية، على نفس المعايير المنطقية والعقلانية، فإن فوز حزب العدالة والتنمية بالرتبة الأولى، مرة أخرى، أمر غير مستبعد. أليس هو حزب "البركة" الذي يقوده الرجل المعجزة؟

لا ينبغي أن يُفهم من هذا التحليل أننا كنا ننتظر من حزب العدالة والتنمية أن يغير النظام المخزني أو يقلبه، ولما لم يفعل فنحن ننتقده. لا أبدا. ما كنا ننتظره، وكما أعلن عن ذلك في برنامجه الانتخابي، هو أن يحدّ من استبداد المخزن، ويضطره إلى التنازل عن جزء من سلطاته، ويحارب الفساد بشكل جدي وحازم، كما كان يكرّر ذلك مسؤولو الحزب في كل مناسبة. لكن النتيجة والممارسة نراهما أمامنا: فالحزب، بالطريقة التي مارس بها السلطة، وبتنازلاته عن الكثير من الصلاحيات التي يمنحها له الدستور، قوّى ودعّم السلطة المخزنية، وبشكل لا يثير أي اعتراض على هذه السلطة، لأنه شكل "ديموقراطي" ما دام الحزب الذي يقود الحكومة هو حزب اختاره الشعب الذي منحه أصواته وثقته. أما الفساد، فبدل محاربته والحدّ من انتشاره كما كان منتظرا، انتعش في عهد حكومة بنكيران بعد أن طمأن هذا الأخير الفاسدين والمفسدين بعدم متابعتهم إعمالا لمبدأ "عفا الله عما سلف"، كما سبق أن صرّح بذلك. بل إن هذه الحكومة، عوض أن تقدم المفسدين إلى العدالة، عملت على حمايتهم وتشجيعهم بتقديم المبلّغين عنهم إلى هذه العدالة.

الخلاصة أن حزب العدالة والتنمية، الذي كان يجاهر ليل نهار بأنه سيعمل على تطبيق شرع الله انسجاما مع مرجعيته الإسلامية، لم يعمل في الحقيقة إلا على تطبيق شرع الفساد والاستبداد انسجاما مع المرجعية المخزنية.

(16 ـ 10 ـ 2013)

*****

"التضبيع" في تجريم "التطبيع"

يبدو أن الحماس الذي صاحب الإعلان عن تسجيل مقترح ما سمي بـ"قانون تجريم التطبيع مع الكيان الصهيوني" من طرف أربعة أحزاب (العدالة والتنمية، التقدم والاشتراكية، الاتحاد الاشتراكي والاستقلال) بمكتب مجلس النواب في 30 يوليوز 2013، (يبدو أن هذا الحماس) قد بدأ يخبو ويفتر وينطفئ شيئا فشيئا، معلنا بذلك أن المقترح هو نفسه بدأ يموت ويختفي وينتهي، وخصوصا بعد أن بدأ المسؤولون في المؤسسة التشريعية "يتهربون" من هذا المقترح الذي أصبح مزعجا لهم.

هل كانت هذه الأحزاب، صاحبة المبادرة، تجهل هذه النتيجة، التي آل إليها مقترحها؟ لا نعتقد ذلك. فلماذا تقدم مقترح قانون وهي تعرف أن مصيره سلة المهملات؟ لأن كل حزب، من هذه الأحزاب الأربعة، لا يريد أن يترك أي حزب آخر، "يفوز" وحده بهذه "البطولة" التاريخية الفذة. فكانت الرغبة في "التنافس" على هذه "الغنيمة" هي الدافع الحقيقي للموافقة على تقديم هذا المقترح. ذلك أن ظهور حزب سياسي كمدافع عن القضية الفلسطينية بالمغرب يكسبه

"شعبية" زائدة ومؤكدة. لماذا؟ لأن من إفراط تكرار أن القضية الفلسطينية قضية وطنية، أصبح جزء من الشعب المغربي يؤمن أن الدفاع عن هذه القضية هو بمثابة دفاع عن حقوقه وقضاياه.

وهنا يحضر المفهوم الشعبي ـ ما دام الأمر يتعلق بالشعب ـ "للتضبيع" لتفسير هذا السحر الذي تمارسه فلسطين على عقول وقلوب المغاربة.

"التضبيع" لفظ مصاغ من كلمة "الضبع"، الحيوان المعروف. وفي الاعتقاد الشعبي أن الشخص "المضبّع" هو المنقاد، الخاضع، التابع والمطيع، الفاقد لحرية الإرادة والقرار والاختيار نتيجة تناوله مخ الضبع. ويقصد به في الغالب الزوج الذي تدس له زوجته مخ الضبع في الطعام فيصبح، بعد أكله، دمية في يدها لا يعصي لها أمرا ولا يرفض لها طلبا.

في المغرب، منذ الاستقلال والطبقة السياسية "تغذي" المغاربة، عبر الإعلام والمدرسة على الخصوص، بمخاخ "ضباع" المشرق العربي حتى أصبحوا منقادين ومطيعين وتابعين ومصدقين لكل ما تشتم منه رائحة العروبة العرقية، كـ"النسب الشريف"، و"القضية الفلسطينية"، و"الانتماء العربي"، و"المغرب العربي"، فاقدين القدرة

على الاستقلال الهوياتي والإيديولوجي والمذهبي، تماما كالزوج المسحور و"المضبّع".

يمثل مقترح "قانون تجريم التطبيع مع الكيان الصهيوني" قمة "تضبيع" المغاربة والاستخفاف بعقولهم وذكائهم. ومن حسن الحظ أن هذا القانون "التضبيعي" لن يرى النور ولن يعرف طريقه إلى التطبيق، وإلا لشكّل هرما من الغباء، وجبلا من البلادة والأفن والسفاهة السياسية، تصم جبين المغرب إلى الأبد.

كيف وصل الاستلاب "والتضبيع" بالطبقة المثقفة والسياسية بالمغرب إلى الحد الذي أصبحت معه تختلق معارك زائفة ووهمية، تواجه فيها "عدو العرب" حتى تقنع نفسها أنها "عربية"؟ فهل لا بد، حتى تقتنع هذه الطبقة بانتمائها "العربي"، أن تكون أكثر عروبة من العرب الحقيقيين؟ أليس هذا دليلا على أنها ليست عربية وإلا لتصرفت كما يتصرف العرب الحقيقيون، بدون غلو ولا حماس زائد إزاء القضايا العربية؟ ألا يعني هذا السلوك "المتطرف" في عروبته أن هذه الطبقة تشك في انتمائها "العربي"، وهو ما يكشف عن عدم قناعتها بعروبتها التي تبالغ، أكثر من العرب الحقيقيين، في الدفاع عن قضاياها ومشاكلها؟ (انظر موضوعنا: "عندما يكون الغلو في

الانتماء إلى العروبة دليلا على الانتماء إلى الأمازيغية" ضمن كتاب: "في الهوية الأمازيغية للمغرب").

هذه الطبقة ـ ببلدها المغرب ـ لا تحارب الفساد، ولا تقاوم الاستبداد، ولا تناهض التخلف، ولا تثور على الظلم. ولهذا فهي تختلق معارك "دونكيشوطية" (نسبة إلى "دون كيشوط" الذي كان يحارب الطواحين الهوائية) حتى تظهر أنها طبقة "محاربة" و"مقاومة" و"مناهضة" و"ثائرة". معركة "التطبيع" هي بالفعل معركة "دونكيشوطية"، وذلك لأنها:

ـ معركة لم يطلب أحد من هؤلاء "الدونكيشوطيين" إعلانها والمشاركة فيها،

ـ معركة لا تعني المغرب والمغاربة، لأنها معركة غير موجودة أصلا مثل معارك "دون كيشوط" مع الطواحين الهوائية،

ـ بل هي معركة لا تعني حتى الفلسطينيين الذين يطالبون إسرائيل بفتح المعابر حتى يدخلوا للعمل بها والتجارة معها،

ـ نتيجة مباشرة "للتضبيع" الذي أصاب هذه الطبقة، والتي لا تألو جهدا من أجل تعميمه إلى كافة المغاربة عندما تعمل على إقناعهم/"تضبيعهم" أن فلسطين فضية وطنية تهم الجميع.

في المجتمعات غير "المضبّعة"، الطبقة المثقفة والسياسية هي التي تقود المجتمع نحو الحداثة والتقدم والتحرر والتنوير والديموقراطية. أما عندنا في المغرب، فإن أحد العوائق الكبرى أمام الحداثة والتقدم والتحرر والتنوير والديموقراطية، هو وجود هذه الطبقة "المضبّعة" و"المضبِّعة" (بكسر الباء)، التي، بدل أن تنشر قيم الحداثة والديموقراطية والتحرر والتنوير، تنشر قيم "الشذوذ الجنسي" (بمعناه الهوياتي) و"التضبيع" التي تستلب عقل ووجدان الإنسان المغربي الذي يحوله هذا "التضبيع" إلى جندي يحارب في جبهة وهمية ومن أجل قضايا وهمية، معرضا عن قضاياه الوطنية والحقيقية.

الدليل على أن معركة "التطبيع" هي مجرد "تضبيع"، هو أن "التطبيع" بين المغرب وإسرائيل عرف تقدما كبيرا في ظل الحكومة الحالية التي تدعي محاربة "التطبيع"، إذ بلغ «ارتفاع حجم المبادلات بين المغرب واسرائيل بنسبة تفوق 130 في المائة في ظرف سنة واحدة» (موقع اليوم24، بتاريخ 7 فبراير 2014). ولم يسبق لإسرائيليين أن حظوا بتكريمات وأوسمة كما حظوا بها في فترة حكومة بنكيران "الإسلامي" المناهض "للتطبيع". فأين هي "مناهضة" التطبيع أيها "المضبّعون"؟

لو كان "المضبّعون"، أي الداعون إلى تجريم "التطبيع"، صادقين في دفاعهم عن الحق الفلسطيني لانتقلوا إلى ميدان المعركة الحقيقية في فلسطين لمواجهة الجيش الإسرائيلي. أما وأن يكتفوا بالإدلاء بتصريحات لقناة الجزيرة على عزمهم تجريم التطبيع، تاركين الفلسطينيين "يغرقون" وحدهم في الاحتلال، فذلك هو "التضبيع" بعينه. وهو "تضبيع" مزدوج لأن فيه كذبا على الفلسطينيين ، و"تضبيعا" للمغاربة في نفس الوقت.

إن "المضبّعين" المغاربة يتعاملون مع القضية الفلسطينية كما يتعامل دعاة التعريب مع اللغة العربية: فكما أن التعريبيين لا يحبون العربية ولا يدرّسونها لأبنائهم لكنهم يفرضونها على أبناء الشعب حتى يظهروا كمدافعين عن هذه اللغة التي يتخذونها رأسمالا إيديولوجيا، فكذلك "المضبّعون"، الداعون إلى تجريم "التطبيع"، لا يفعلون شيئا من أجل حل القضية الفلسطينية لأنهم يريدونها أن تبقى "قضيتهم" الأبدية، التي يتخذون منها رأسمالهم الذي "يضبّعون" به المغاربة.

من جهة أخرى، كيف يدعو هؤلاء "المضبّعون" إلى تجريم "التطبيع" في الوقت الذي يطالب فيه الفلسطينيون بإزالة الجدار

العازل الذي أقامته إسرائيل لمنع الفلسطينيين من الدخول إليها، حتى يمكنهم الدخول إليها بكل حرية؟ فالرافض "للتطبيع" إذن هم الإسرائيليون وليس الفلسطينيون الذين يناشدون العالم للضغط على إسرائيل لحملها على فتح المعابر حتى يدخل الفلسطينيون إلى إسرائيل ويشتغلوا في معاملها ويتاجروا معها بيعا وشراء، وتصديرا واستيرادا. أليس تجريم "التطبيع" سياسة "مناهضة" للفلسطينيين وتضر بمصالحهم وحقوقهم؟

فما يجب إذن تجريمه ليس هو "التطبيع"، بل هو "التضبيع" الذي يمارسه دعاة تجريم "التطبيع" على المغاربة. ويبلغ هذا "التضبيع" ذروته عندما يربط هؤلاء "التطبيع" بالأمازيغية والأمازيغيين. فيقدمون بذلك الدليل على أن وراء الدعوة إلى تجريم "التطبيع" نزعة عنصرية معادية للسامية. وهو ما يفسر سهولة ربط "التطبيع" بالأمازيغية لسهولة الانتقال من عنصرية العداء للسامية إلى عنصرية العداء للأمازيغية. ولهذا سكت "المضبّعون" عن "النكتة" العنصرية للمقرئ أبوزيد الإدريسي (انظر موضوع: «المقرئ الإدريسي أبوزيد أو "الأمازيغوفوبيا" بلا حدود» ضمن كتاب: "في الأمازيغية والنزعة الأمازيغوفوبية")، بل منهم من دافع عنها

باستماته وصدق، لأن العنصرية تجاه الأمازيغيين يعتبرونها شيئا "طبيعيا" جدا. وليس الأمر إذن صدفة أن نجد جل "المضبّعين"، أي أصحاب مبادرة تجريم "التطبيع"، هم من الأمازيغوفوبيين المناهضين للحقوق والمطالب الأمازيغية.

(09 ـ 02 ـ 2014)

*****

دولة النوم

مع حلول شهر رمضان تقررت العودة إلى الساعة القانونية وإلغاء التوقيت الصيفي. هذا التغيير لنظام التوقيت أربع مرات في السنة (تغييره للانتقال إلى التوقيت الصيفي، تغييره عند حلول رمضان، تغييره مرة أخرى عند نهاية رمضان، ثم تغييره للعودة إلى التوقيت العادي عند نهاية التوقيت الصيفي) يخلق تشويشا والتباسا في تنظيم وضبط التوقيت لدى المواطنين. وهذا ما يفسر أن أغلبيتهم، عندما تتفق معهم على موعد ما، يستوضحون: هل بالساعة "الجديدة" أم "القديمة"؟ فهناك دائما، في وعي المواطن، توقيتان اثنان، يتواجدان جنبا إلى جنب.

هذا الاضطراب والارتباك في تنظيم الوقت، يطرحان أسئلة حول طريقة تدبير السلطات المغربية لهذا الوقت.

الوقت ثروة ثمينة لأنه غير متوفر دائما بالقدر المطلوب والكافي. لذلك فهو من الموارد التي تتميز بالندرة. مما يجعله يدخل ضمن تلك التي تخضع لتدبير اقتصادي ككل الموارد غير المجانية. تنظيم الوقت وحسن استعماله يدلان إذن على حسن التدبير وجودة الاستغلال لمورد اقتصادي هام.

يتعلق الأمر في هذه المناقشة بتدبير الدولة ـ وليس الأفراد ـ للوقت كقطاع عام، يفترض استغلاله بالشكل الأكثر مردودية وفائدة.

منذ 04 ـ 07 ـ 2005، تقرر العمل، في الإدارات العمومية والجماعات المحلية، بالتوقيت المسمى المستمر، والذي يبتدئ بموجبه العمل على الساعة الثامنة والنصف صباحا إلى غاية الساعة الرابعة والنصف زوالا، مع استراحة في منتصف النهار قدرها نصف ساعة تخصص للأكل.

لن أناقش هنا محاسن ومساوئ هذا التوقيت المستمر الذي كتب حوله الكثير. وإنما سأتطرق إلى أحد العيوب الملازمة لنظام التوقيت المطبّق بالإدارات العمومية والجماعات المحلية، سواء كان هذا التوقيت صيفيا أو شتويا، مستمرا أو مقسّما إلى فترتين.

العمل بالإدارات العمومية يبتدئ عندنا في المغرب على الساعة الثامنة والنصف. ويبتدئ بالدول الأوربية على الثامنة والثامنة والنصف حسب البلدان. وهو ما يعني، بالتوقيت المغربي الذي ينقص عن التوقيت الأوروبي بساعة واحدة ـ من غير شهر رمضان حيث يكون الفرق ساعتين ـ، أن العمل يبتدئ بهذه الدول الأوروبية على الساعة السابعة والسابعة والنصف.

فالأوروبيون، والكثير من الشعوب الأخرى التي تتبنى نفس التوقيت للعمل، يتقدمون إذن عن المغاربة بساعة واحدة أو أكثر. مع أن هذا التقدم، بساعة واحدة أو أكثر، لو كان يخص المغرب لبدا الأمر طبيعيا ومنطقيا ولما أثار فضولا وأسئلة، لكون المغرب بلدا إفريقيا يقع في الجنوب، حيث أشعة النور تكاد لا تختفي إلا بعد الغروب، وهو ما يجعله بلدا يتمتع بكثافة الضياء طيلة السنة، وحتى في عز الشتاء، مما ينتج عنه أن النهار، مقدّرا بكثافة النور، يبدأ باكرا مقارنة مع أوروبا "المظلمة".

هذه الساعة من تأخير وقت العمل عند المغاربة، مقارنة بالأوروبيين، لا تنفع إلا للنوم ساعة أخرى زائدة. وهذا هو بيت القصيد: النوم. الدولة تهتم إذن بنوم وراحة موظفيها وعمالها. لكن هل تهتم بنفس القدر بتحسين مستوى معيشتهم، الذي لا يمكن أن يتحسّن بالنوم وإنما بالعمل؟

حقيقة أن النوم عندنا بالمغرب له خصوصية مغربية. فالموظفون لا يلتحقون بعملهم إلا ابتداء من الساعة الثامنة والنصف، أي بعد أن "يشبعوا" النوم. والعديد من البرلمانيين تلتقطهم الكاميرات، وأثناء مناقشة قضايا الأمة، وهم غارقون في سبات عميق داخل مجلس

البرلمان الذي حولوه إلى مجلس للنوم. والدولة، كما قلت، تنظّم أوقات العمل آخذة بعين الاعتبار حاجة موظفيها وعمالها إلى النوم في الصباح.

بما أن النهار يبتدئ من الشروق حتى الغروب، فالمفروض والطبيعي أن يبدأ العمل من وقت شروق الشمس. وهو ما يحصل فعلا بالدول الأوروبية عندما يكون طلوع الشمس حوالي الساعة الثامنة والنصف بالتوقيت المحلي في شهري دجنبر ويناير. فما المانع أن يُكيّف توقيت العمل بالمغرب مع وقت طلوع الشمس، وحتى في الفترة الصيفية حيث يبدأ العمل على الساعة السادسة والنصف مثلا؟ لكن هذا ما سترفضه الدولة الساهرة على نوم عمالها وموظفيها، لأن بداية العمل مع طلوع الشمس في الفترة الصيفية، سيحرم عمال الدولة من ساعة إلى ساعتين من النوم. هذا هو منطق دولة النوم.

لكن لماذا تفكر دولة المغرب وحدها في نوم عمالها، عكس الدول الأوروبية التي تفكر في العمل قبل النوم، مما جعل العمل عندها يبدأ، في الفترة الشتوية، في ظلام الليل وقبل بزوغ النهار؟ بل إن بدء العمل في وقت مبكّر، يلائم المغرب أكثر مما يلائم الدول الأوربية، باعتبار الأول دولة إسلامية يفترض أن مسلميها يصلّون الفجر، الذي هو

فرصة للاستيقاظ المبكّر. لكن بدل أن تكون صلاة الفجر دافعا للبداية المبكرة للعمل، تُستعمل لتأخير هذه البداية بذريعة تعويض المدة التي اقتطعت من حصص النوم لتخصص لصلاة الفجر. وهكذا تكون صلاة الفجر عبادة، ولكن من أجل النوم. وهذا أسوأ استعمال لصلاة الفجر. ذلك لأن الذي يعود إلى النوم بعد أدائه صلاة الفجر، لن تكفيه ساعة ولا حتى ساعتان ليستلذ الخلود إلى الكرى. فبدل أن تكون صلاة الفجر إذن حافزا للاستيقاظ المبكر من أجل البدء المبكر للعمل، تستعمل لتأخير أوقات العمل. وهذه إساءة لصلاة الفجر نفسها، وذلك بالإساءة إلى مقاصدها وتحريف الغاية منها.

من جهة أخرى، هل الموظفون العموميون وحدهم يصلّون الفجر، كما هو مفترض، حتى نأخذ هذه الصلاة بعين الاعتبار من أجل تأخير أوقات العمل إلى الثامنة والنصف؟

لماذا هذا السؤال؟ لأن الحرفيين والمزارعين وعمال أوراش البناء يبدؤون العمل، وطيلة السنة، على الساعة السابعة، وهم مثل الموظفين فيهم كثيرون يؤدون صلاة الفجر في وقتها، علما أنهم الأحوج إلى مدة أطول من النوم نظرا لعملهم الشاق.

إن الحل المناسب للمغرب، باعتبار موقعه الجغرافي كبلد يقع في الجنوب ويتمتّع بكثافة الضياء، وحتى يكون لنظام توقيت العمل مردوديته التنموية والبشرية، هو أن يبدأ العمل على الساعة السابعة، مع زيادة ساعة في الفترة الصيفية كما هو معمول به اليوم، أو تبني نظام التوقيت الأوربي، أي زيادة ساعة عن التوقيت العالمي في الفترة الشتوية وساعتين في الفترة الصيفية، مع خيار بداية العمل على الساعة الثامنة.

أما في شهر رمضان فلا يبدو أن هناك داعيا معقولا لتغيير التوقيت الصيفي للعودة إلى التوقيت العادي، مما يخلق ارتباكا في ضبط الوقت لدى المواطنين كما سبق أن أشرنا. لا داعي لذلك لأن مواقيت الصلاة فلَكية ومستقلة عن أوقات العمل التي يمكن تغييرها كلما دعت إلى ذلك ضرورة سياسية أو إدارية أو اقتصادية. فلا داعي إذن لتغيير التوقيت في رمضان حتى يبتدئ العمل على الساعة التاسعة وينتهي عند الثالثة بعد الزوال، إذ يكفي أن يبتدئ هذا العمل على العاشرة وينتهي عند الرابعة بعد الزوال مع الاحتفاظ على نفس التوقيت الصيفي. وصلاة العشاء والتراويح، بدل أن تكون على

الساعة التاسعة والربع ستكون على العاشرة والربع، والإمساك بدل أن يكون على الثالثة يكون على الرابعة.

نلاحظ أن هذا الحل، الذي يقدّم مواقيت العمل بساعة ونصف، يجعل من التوقيت المستمر، المقرر منذ 2005، توقيتا مستمرا حقا بالنسبة للموظف الذي ينهي عمله على الساعة الثالثة بعد الزوال، عكس التوقيت الحالي الذي ينتهي فيه العمل على الساعة الرابعة والنصف، مما يجعل العمل يستغرق كل نهار الموظف تقريبا، من الثامنة والنصف حتى الرابعة والنصف، حيث لا يبقى له وقت فائض يستعمله لأغراضه الشخصية، مثل التسوق، ممارسة انشطة رياضية، القراءة، مراجعة الدروس مع الأولاد ما لم يكونوا في المدرسة، زيارة الأقارب، غسل السيارة، تنظيف المنزل وإعداد وجبات وحلويات تتطلب ساعات من التحضير (بالنسبة للموظفات على الخصوص).

إلا أن الفائدة الأخرى لهذا التوقيت، والتي لا تدرك مباشرة رغم أنها هامة جدا، هو أن بدء العمل على الساعة السابعة، سيكون له دور تربوي يتمثل في تعويد وتدريب المواطنين على النهوض باكرا. وهذا متغير له أثره على التنمية الاقتصادية، كما تشهد على ذلك

أنظمة التوقيت في أوروبا والصين واليابان وكوريا. ومن السهل ملاحظة أن تأخر بداية العمل في الإدارات العمومية والجماعات المحلية حتى الساعة الثامنة والنصف، يؤثر بدوره على تأخر بدء الحركة الاقتصادية، حيث لا تفتتح غالبية المتاجر أبوابها إلا بعد الساعة التاسعة.

وحتى يكون هذا التوقيت، الذي يبتدئ معه العمل على الساعة السابعة بدل الثامنة والنصف، مفيدا وذا مردودية، لا بد من تعميمه إلى القطاع الخاص (المعامل والشركات...) كذلك، وإلى المؤسسات التعليمية التي ينبغي، تطبيقا لهذا التوقيت، أن تبدأ الدراسة بها، وبجميع المستويات الابتدائية والثانوية والجامعية، على السابعة صباحا بدل الثامنة.

وهنا يجدر التذكير أنه منذ الاستقلال إلى الثمانينيات من القرن الماضي، كان الدخول المدرسي يبدأ على الساعة السابعة صباحا، صيفا وشتاء، وفي وقت كانت فيه المدارس قليلة، مما كان يحتّم على التلاميذ قطع مسافات طويلة للوصول إليها، فضلا عن غياب الإنارة الكهربائية في معظمها. لقد كان هذا الحل ضروريا بسبب الخصاص في القاعات التي كان يجب أن تشتغل منذ الساعة السابعة. أما إذا تم

تبني هذا الحل اليوم، فستكون وراءه الرغبة في "إعادة انتشار الوقت" لاستعماله على الوجه الأكثر مردودية وفائدة.

قلت إن الدولة تؤخر أوقات العمل إلى الساعة الثامنة والنصف، لأنه يهمها أن ينام عمالها وموظفوها بشكل جيد وكافٍ. لهذا قلت إنها دولة النوم بسبب ما تعطيه من أهمية خاصة لنوم عمالها وموظفيها. فهل حقا حرصها على نومهم هو الذي يفسر نظام التوقيت بالمغرب؟ لا نعتقد ذلك. بل يمكن القول إن آخر ما تفكر فيه السلطات هو راحة ونوم عمالها وموظفيها.

في المغرب، كل شيء يُخطط له في علاقته بما هو أمني. فالهاجس الأمني هو الذي يفسر كل القرارات بالمغرب، حتى التي تبدو بعيدة كل البعد عن الأمن، مثل توقيت العمل.

لماذا يبتدئ العمل على الساعة الثامنة والنصف وينتهي على الساعة الرابعة والنصف، بدل الساعة السابعة حتى الثالثة؟ لكي تستغرق ساعات عمل الموظف كل نهاره. لماذا؟ حتى لا يبقى له وقت لأنشطة نقابية أو جمعوية أو حزبية يجتمع فيها مع آخرين مثله. بعبارة أخرى، حتى لا يبقى له وقت كافٍ لممارسة السياسة، التي تحتاج إلى اجتماعات ونقاشات وتبادل لوجهات النظر بين مجموعة

من المواطنين. هذا الموظف منح له إذن كل الوقت للنوم، حتى لا يستعمل ذلك الوقت في السياسة، وذلك لأسباب أمنية، كما قلت. فالغاية من هذا التوقيت ليست هي نوم وراحة الموظف، بل هي حرمانه من وقت فارغ قد يستعمله في النقاش السياسي.

وإذا كان مسؤولو الدولة لا يستيقظون إلا في وقت متأخر من الصباح، فليس من مصلحتهم، ولأسباب أمنية دائما، أن يستيقظ الموظّفون والعمّال ويبدؤوا العمل في وقت مبكر. فهذا الراحل الحسن الثاني لم يكن يستيقظ، بسبب نومه في وقت متأخر جدا، إلا في الحادية عشرة صباحا ("مذكرات أمير منبوذ"، صفحة 25 ـ 26). النوم حاضر إذن بقوة في سياسة الدولة، سواء في اختيار نظام للتوقيت، ولأسباب أمنية كما شرحت، يساعد على نوم ثقيل وطويل للموظف، أو نوم بعض مسؤوليها، بسبب أرقهم، إلى ساعات متقدمة من النهار. أليست هذه هي دولة النوم الذي جعلت منه سياسة لضبط الأمن ومنع التعاطي للسياسة؟ فليس هناك أفضل من تنويم الشعب لضمان أمن الأنظمة الحاكمة.

وعلى ذكر الحسن الثاني، وما دام الأمر يتعلق بالوقت، نشير إلى أنه لم يكن يحترم الوقت إطلاقا، كما يظهر ذلك في عدم التزامه

بالمواعد الرسمية، مثلما فعل عندما لم يحضر إلى استقبال "إليزابيث" ملكة بريطانيا إلا بعد ساعة من وصول طائرتها إلى المطار، الذي ظلت تحلّق في سمائه ساعة كاملة ريثما يحضر الحسن الثاني. وقد أثيرت هذه القضية داخل البرلمان البريطاني وطرحت حولها أسئلة محرجة للحكومة البريطانية ("الأمير المنبوذ"، صفحة 132). إذا كانت هذه هي القيمة "الذهبية" (يقال إن الوقت من ذهب) للوقت عند الحسن الثاني، فلا ننتظر تنظيما واستعمالا مفيدين للوقت أكثر من تنظيمه واستعماله للنوم "الأمني".

فاستثمار الوقت كمورد وكثروة وكوسيلة تساهم في التنمية الاقتصادية والإدارية والبشرية، وترفع من أداء المرفق العمومي، يتطلب القطع أولا مع السياسة الأمنية في تدبير الوقت، والتي ورثناها عن حكم الحسن الثاني. وهذا القطع هو ما سيسمح بتحرير الوقت من الهاجس الأمني والعمل على "إعادة انتشاره"، كما سبقت الإشارة، بالشكل الذي يخدم التنمية وتقدم البلاد، وليس بالشكل الذي يخدم الأمن والضبط السياسي والاجتماعي. والشرط الأول لتحرير الوقت و"إعادة انتشاره"، هو إقرار التوقيت الذي يبدأ فيه العمل على الساعة السابعة، بدل الثامنة والنصف كما هو الأمر

حاليا في إطار التوقيت "الأمني" و"النومي" الموروث عن الحسن الثاني.

(04 ـ 07 ـ 2014)

*****

جاهلية القرن الواحد والعشرين

لماذا تشكّل البلدان العربية بالشرق الأوسط المصدر الأول، في العالم، للفكر الجهادي والتطرف الديني، وما يرتبط بهما من حركات إرهابية تطورت في الأخير إلى دولة إرهابية مثل دولة "داعش"؟

ليس السبب هو وجود دولة إسرائيل بالمنطقة، كما قد يرى المنتمون لهذا الفكر الجهادي نفسه، حتى يعطوا لـ"جهادهم" السند والمشروعية. فهذه الممارسات "الجهادية" و"الإرهابية"، كالتي تقوم بها "داعش"، والتي يوجهها ويؤطرها الفكر الجهادي، عرفتها منطقة الشرق الأوسط في زمن لم تكن فيه إسرائيل موجودة، وذلك أيام "الفتوحات الإسلامية" عندما كان العرب يغزون ويسبُون ويقتلون ويغتصبون باسم الإسلام، تماما كما تفعل "داعش" اليوم (نحن في نوفمبر 2014). هناك إذن مرجعية تاريخية تستند إليها "داعش"، ويغرف منها كل المتطرفين الإسلامويين.

لكن إذا كانت "داعش" تستعمل الإسلام لتبرير القتل والسبي وقطع الرؤوس، كما كان "الفاتحون" يستعملونه كذلك لنفس الغاية، فهذا لا يعني بالضرورة أن الإسلام هو سبب التطرف

والإرهاب، كما يسارع البعض ممن لهم حسابات مع الإسلام في الغرب إلى ربط الإرهاب بهذا الإسلام.

لماذا ليس الإسلام هو السبب، رغم أن باسمه تمارس تلك الأفعال الإرهابية، سواء أيام "الفتوحات" أو أيام "داعش"؟

أولا لأن الإسلام موجود كذلك في بلدان غير عربية كثيرة، يتجاوز مسلموها المليار والنصف، ومع ذلك فليست مصدرا للفكر الجهادي والإرهابي كما هو الأمر بالنسبة للبلدان العربية بالشرق الأوسط.

ثم إن هذه الأفعال كانت معروفة وممارسة لدى القبائل العربية قبل أن يظهر الإسلام، عندما كانت تغير هذه القبائل بعضها على بعض، وتقطع الطرق، وتقتل وتنهب وتسبي وتسترقّ باسم الغلبة والقوة والنوازع الغريزية البدائية. هذه الممارسات، التي تعتبر اليوم إرهابية، كانت إذن ثقافة وسلوكا اشتهرت بهما القبائل العربية قبل الإسلام. هذه الثقافة الحربية والعدوانية والإرهابية تندرج ضمن ما يعرف بـ"الجاهلية" التي حاربها الإسلام، ووضع حدا لها بدخول العرب في الدين الجديد.

لكن هذه الجاهلية، بثقافتها الحربية والعدوانية والإرهابية، لم تختف نهائيا مع ظهور وانتشار الإسلام كما كان منتظرا. بل سرعان

ما ستتكيّف معه وتتحايل عليه وتستولي عليه، حتى نجحت في توظيفه واستعماله كذريعة لانبعاثها وعودتها واستمرارها، وبكل ممارساتها الجاهلية التي نهى عنها هذا الإسلام نفسه.

فبمجرد وفاة الرسول (صلعم)، اندلعت النزاعات والحروب بين القبائل العربية بدافع الحمّية الجاهلية، لكن تحت غطاء الإسلام، كما في حروب الردة، والحروب المرتبطة بالفتنة الكبرى، التي ليست إلا تعبيرا بلغة دينية (فتنة) عن عودة الصراعات القبلية التي تذكيها العصبية والحمّية الجاهلية.

وقد وجدت هذه الجاهلية الجديدة، أي التي توظف الإسلام وتستعمله، الفرصة الذهبية لإحياء سلوكاتها، البدوية والقبلية الجاهلية، في "الفتوحات الإسلامية"، حيث مارست القتل والنهب والسبي والاغتصاب والاسترقاق على الشعوب غير العربية، بدعوى نشر الإسلام، في الوقت الذي كانت تنشر فيه عروبتها العرقية بحمولتها الجاهلية.

هذه العروبة العرقية، بحمّيتها الجاهلية، أو هذه الحمّية الجاهلية، بعروبتها العرقية، ولأنها ثابت بنيوي في التاريخ العربي الإسلامي بالبلدان التي انتشرت بها هذه العروبة العرقية، فقد

استخلص منها ابن خلدون نظرية متكاملة لتفسير هذا التاريخ بهذه البلدان، وهي نظرية العصبية التي تستغل الدعوة الدينية لإقامة الدولة، التي ليست إلا الحكم وفق أهواء العروبة العرقية، أي وفق الحمّية الجاهلية.

هكذا ستصبح العروبة العرقية، بكل ما تعنيه من حمّية جاهلية، وابتداء من العصر الأموي على الخصوص، نظاما قبليا للحكم، له قواعده وأسسه التي تنبني على الحمّية الجاهلية. هذا النظام الجاهلي للحكم، الذي يوظّف الإسلام الذي جاء في الأصل لمحاربة هذا النظام الجاهلي، سيصنع له مشروعية دينية باختلاق فقهائه وعلمائه أحاديث ونصوصا دينية تدعم هذا النظام وتجعله جزءا من الإسلام. وهو ما أصبح يشكّل مرجعية فقهية وتراثا دينيا يستند إليهما هذا النظام الجاهلي لتبرير استمراره ووجوده وممارساته الجاهلية.

إلا أن هذا النظام، ولأنه جاهلي وقبلي يقوم على التعصب والتعامل العنصري مع الشعوب التي لا تنتمي إلى العروبة العرقية، فقد كان مصيره الزوال والانقراض كنظام قبلي يقوم على رابطة الدم والحمّية الجاهلية، التي كان يمارسها باسم الإسلام. بدأ زوال هذا النظام

ابتداءً من 1054 ميلادية (446هـ) بعد انهزام دولة العروبة العرقية وانتقال الحكم إلى السلاجقة، ثم بعدهم إلى العثمانيين الذين أخضعوا العروبة العرقية لحكمهم من 1299 م إلى نهاية الخلافة العثمانية في 1924 م.

وإذا كان العثمانيون استعملوا هم أيضا الإسلام لإعطاء المشروعية لحكمهم، إلا أن ذلك لم يكن، كما كانت تفعل العروبة العرقية، بهدف إبراز العرق العثماني كعرق أسمى وأفضل من الأعراق الأخرى التي يجب، لهذا السبب، أن تخضع وتدين للعثمانيين، كما عند العروبة العرقية التي وظّفت الإسلام لإضفاء المشروعية الدينية على ادعائها تفوقا عرقيا على الشعوب الأخرى انطلاقا من مرجعيتها القبلية وحمّيتها الجاهلية.

بعد فقدان العروبة العرقية للحكم والسلطة لما يزيد عن تسعة قرون، سيعود لها الحكم والسلطة مرة أخرى مع عشرينيات القرن الماضي، وذلك بتدخل قوى الاستعمار الأوروبي (البريطاني والفرنسي) التي رأت في إحياء نظام العروبة العرقية الجاهلي حماية وخدمة لمصالحها. هذا الإحياء كانت وراء اتفاقية "سايكس ـ بيكو" في 1916 بين فرنسا وبريطانيا اللتين قررتا، طبقا لهذه الاتفاقية،

تقسيم منطقة الشرق الأوسط إلى دويلات عربية أساسها النزعة القبلية والتعصب العرقي وكل ما ينتمي إلى الحمّية الجاهلية.

هكذا ستظهر إلى الوجود، ومنذ نهاية الدولة العباسية في 446 هجرية، دول عربية في شكلها القبلي العرقي، بالشرق الأوسط ابتداء من 1916. وهو ما يعني عودة الحمّية الجاهلية إلى الحكم والسلطة من جديد.

لكن قبل هذا التاريخ (1916)، سبق للمارشال الفرنسي "ليوطي" أن خلق دولة عربية، بالمعنى العرقي طبعا، بالمغرب في 1912. ومن عجائب ومفارقات التاريخ أن تكون أول دولة عربية في التاريخ المعاصر ظهرت بالمغرب الذي هو بلد أمازيغي إفريقي، وليس بالشرق الأوسط الذي كان عليه أن ينتظر أربع سنوات لتخلق به فرنسا وبريطانيا دولا عربية بالمعنى العرقي والقبلي. وستجعل هذه الدول ـ التي هي في الحقيقة قبائل ـ العربية الجديدة، التي خلقها الاستعمار الأوروبي، من الحمّية الجاهلية الرابط الذي يجمعها ويوحّدها. وقد سمّت هذه الحمّية الجاهلية الجديدة بـ"القومية العربية"، التي ليست إلا تعبيرا حديثا عن جاهلية قديمة ومتجددة.

وما أن اكتسبت هذه الجاهلية الجديدة الشرعية والاعتراف بها كدول ذات سيادة، حتى عادت، وخصوصا مع أواخر الستينيات، إلى استعمال سلاح الدين وتوظيف الإسلام، على غرار ما فعلته بهذا الدين في زمن "الفتوحات". وقد أدى الإفراط في هذا التوظيف للإسلام لخدمة العروبة العرقية وحمّيتها الجاهلية ببلدان الشرق الأوسط، إلى الإيهام بأن هذا الإسلام، ليس كمجرد وسيلة تستعمله هذه العروبة العرقية من أجل هيمنة ونشر حمّيتها الجاهلية المناقضة للإسلام، بل إلى الإيهام أن هذا الإسلام هو الهدف الذي تدافع عنه هذه العروبة العرقية. وقد ساهمت ثروة البترول في تسويق هذا الإيهام وترويجه حدّ الإقناع به.

وتمثل اليوم "دولة داعش" نموذجا ملموسا لهذا الإيهام بأنها تدافع عن الإسلام وليس عن العروبة العرقية. وحتى تقنع بهذا الإيهام، سمّت مدينة "عين العرب" (كوباني) الكردية بـ"عين الإسلام". وهذا تطور نوعي في استعمال الإسلام وتوظيفه لنشر قيم الجاهلية التي سبق أن استعملته بنجاح إبان "الفتوحات"، كما سبقت الإشارة، لتبرير جرائم السلب والنهب والقتل والسبي والاغتصاب والاستغلام والاسترقاق... وهو ما كانت تعتبره "جهادا"

يدعو إليه الإسلام ويأمر به حسب التراث الفقهي الذي صنعته واختلقه هذه الممارسات "الجهادية" نفسها. وهكذا عادت، مع "داعش"، ثقافة قطع الرؤوس وسبي النساء وقتل الأبرياء باسم "الجهاد الإسلامي"، مع تبرير تلك الثقافة بنفس التراث الفقهي الجهادي. إلا أن الجديد عند "داعش" هو أنها عملت على إلغاء حدود اتفاقية "سايكس ـ بيكو"، حتى تتخطّى "جاهليتُها" أية حدود قد تعيق انتشارها بكل بلدان الشرق الأوسط، ما عدا إسرائيل التي تتجنبها "داعش" وتستثنيها، وبشكل يطرح أكثر من سؤال، من أهداف جهادها الجاهلي أو جاهليتها الجهادية.

نسمع العديد من المسلمين يرددون بأن ما تقوم به "داعش" ليس إسلاما، بل هو شيء يحرّمه الإسلام وينهى عنه. إذن، إذا لم تكن ممارسات "داعش" إسلاما، فهذا يعني أن كل الإسلام، كما هو ممارس ومنتشر ببلدان الشرق الأوسط العربية، ليس إسلاما. لماذا؟ لأن ما تفعله "داعش" ليس إلا تطبيقا لتراث فقهي يدرّس ويلقّن بالمؤسسات التعليمية والدينية لهذه البلدان. ويكفي تتبع فضائيات هذه البلدان لنرى أن ما يدعو إليه "دعاة" و"خطباء" و"شيوخ" هذه

البلدان من جهاد ضد الكفار والمشركين، لا يختلف كثيرا عما تمارسه "داعش" تجاه من تعتبرهم كفارا ومشركين.

إذن، أين يوجد هذا الإسلام الذي لا علاقة له بـ"داعش"؟ أكيد أنه لا يوجد ببلدان الشرق الأوسط العربية، التي تتبنى وتمارس نفس الإسلام "الداعشي". ولهذا فإن "داعش" خرجت من هذه البلدان، لأنها بنْت هذا الإسلام. أين يوجد إذن هذا الإسلام الذي لا علاقة له بجاهلية "داعش"؟

إنه يوجد بالبلدان الإسلامية التي لم تصلها ولم تنتشر بها العروبة العرقية. إنها كل البلدان الإسلامية الأسيوية باستثناء البلدان العربية، موطن العروبة العرقية. هذه البلدان الإسلامية الأسيوية يبلغ بها عدد المسلمين حوالي مليار ونصف. ومع ذلك فليست مصدرا لأية حركة "جهادية" تمارس القتل والسبي، وتتفاخر باستعراض الرؤوس المقطوعة كما نجد عند "داعش". السبب هو أن هذه البلدان وصلها الإسلام صافيا وغير مختلط بالعروبة العرقية، أي غير مختلط بالحمّية الجاهلية (انظر موضوع: "لماذا لم ينتشر الإسلام بأوروبا مثلما انتشر ببلدان أسيا؟" ضمن كتاب "في الهوية الأمازيغية للمغرب"). في حين نلاحظ أن كل البلدان التي سبق أن خرجت منها أو

احتلتها وانتشرت بها إيديولوجية العروبة العرقية، مثل شبه الجزيرة العربية وبلدان شمال إفريقيا والشام، أصبحت كلها مشتلا خصبا لثقافة التطرف والإرهاب. فالإسلام لا يتحول إلى دين تطرف وتشدد إلا حين يقترن بالعروبة العرقية ذات الأصول الجاهلية، والتي توظّفه لإعطاء السند لتطرفها وجاهليتها.

فمحاربة التطرف والإرهاب هو شرط لتحرير الإسلام من أسر العروبة العرقية، التي تستعمله لأغراضها الجاهلية. هذا التحرير للإسلام سيجعل منه بالفعل دينا كونيا موجها إلى كل العالمين، عكس العروبة العرقية التي تريده دينا محليا تربطه بأرض معينة وبعرق خاص. فعكس المسيحية والبوذية اللتين تخلصتا، ومنذ قرون، من الأصول الإقليمية والعرقية لنشأة هاتين الديانتين، تصر العروبة العرقية على إبقاء الإسلام دينا عربيا لا يذكر إلا معطوفا على العروبة، كما في العبارة الشائعة "العروبة والإسلام". فما يحتاجه اليوم الإسلام هو عَلمانية خاصة، لا تفصل الإسلام عن الدولة، بل تفصله عن العروبة العرقية، أي تفصله عن الحمّية الجاهلية.

وإذا كان العديد من المغاربة، ورغم بعدهم عن بلدان الحمّية الجاهلية، منخرطين في مشروع جاهلية القرن الواحد والعشرين الذي

تقوده "داعش"، فذلك راجع إلى هيمنة إيديولوجية العروبة العرقية بالمغرب منذ 1912، والتي يتشرّبها المغاربة عبر المدرسة والإعلام وكل مؤسسات الدولة. لهذا فإن كل الإجراءات التي اتخذها المغرب منذ تفجيرات 16 ماي 2003 لمحاربة الإرهاب والتطرف، لم يكن لها أي مفعول، كما تشهد على ذلك العشرات من الخلايا الإرهابية التي يعلن عن تفكيكها من حين لآخر. فمحاربة ثقافة الإرهاب يجب أن تبدأ من محاربة منبع هذه الثقافة، المتمثل في إيديولوجية العروبة العرقية التي توظف الإسلام كدين خاص بها، تؤوله كما تريد، وتستعمله كما تشاء حسب حاجة ومصلحة حمّيتها الجاهلية. مع أن المغرب، وبالنظر إلى تاريخه وانتمائه الجغرافي الإفريقي، كان يجب أن يكون على شاكلة الدول الإسلامية بأسيا، التي لم تفسد عقيدتَها العروبةُ العرقية التي جنت على الإسلام وأساءت إليه كثيرا.

وهنا يجدر التوضيح أن العرب الحقيقيين، أي عرب بلدان الخليج، ليسوا جميعهم متبنين لإيديولوجية العروبة العرقية ومدافعين عنها. بل إن الشعب العربي هو نفسه ضحية للعروبة العرقية، إذ تحكمه وتسيطر عليه دول عشائرية، تقوم أنظمة الحكم فيها على أسس العروبة العرقية، بنزعتها القبلية وحمّيتها الجاهلية. فمحاربة

إيديولوجية العروبة العرقية، لا يحرر الإسلام فقط من أسر هذه العروبة الجاهلية، كما سبق أن قلت، بل يحرر في نفس الوقت العروبة الإسلامية والإنسانية من أسر نفس العروبة العرقية المفروضة على الشعوب العربية.

وفي انتظار انتصار العروبة الإسلامية والإنسانية على العروبة العرقية، يجب على المسلمين، إذا كانوا مقتنعين أن "داعش" لا علاقة لها بالإسلام، أن يهبّوا لمحاربة هذه العروبة العرقية التي أنتجت جاهلية القرن الواحد والعشرين، التي يمثلها ويمارسها ويرعاها تنظيم "داعش".

(05 ـ 11 ـ 2014)

*****

معاشات الوزراء والبرلمانيين
أو النهب شبه لقانوني للمال العام

يعتبر القانون الفسادَ، وما في معناه من ارتشاء واختلاس للمال العام، جريمة يعاقب مرتكبيها من ممارسي هذا الفساد. هذا من حيث المبدأ. أما هل كل ممارسي الفساد يطالهم العقاب ويُطبّق عليهم القانون، فذاك موضوع آخر. إذن مسألة الفساد، في علاقتها بالقانون والتجريم، بسيطة وواضحة. لكنها تصبح معقدة وإشكالية وملتبسة، عندما يحمي القانونُ نفسه الفسادَ، فيمارسه المستفيدون منه بشكل شبه قانوني لا تترتب عنه متابعة ولا مساءلة.

وضمن هذا النوع من الفساد شبه القانوني يمكن إدراج معاشات الوزراء ـ والبرلمانيين أيضا ـ التي أصبحت حديث الساعة في المغرب (نحن في فبراير 2016). فمنذ تسعينيات القرن الماضي، والوزراء يستفيدون، ومدى الحياة مع توريثه لأراملهم وأبنائهم، من معاش شهري بمبلغ تسعة وثلاثين ألف درهم ما لم تكن لهم مصادر أخرى للدخل. وحتى الظهير الملكي الصادر في 1975، المفترض أنه "قانون"

ينظّم هذه المعاشات، لم ينشر بالجريدة الرسمية، مما يجعله لا يتوفر على صفة القاعدة القانونية الملزمة، لغياب شرط العلنية والنشر (بالجريدة الرسمية)، المطلوبين في كل قانون مكتوب وغير عرفي، مثل الظهير المعني. وبالتالي فلا يمكن الاحتجاج، ضد من يجهل هذا "القانون" ولا يعترف به، بمبدأ "لا يعذر أحد بجهله للقانون"، ليبقى السند "القانوني" لهذه المعاشات غير قانوني، لأنه سند سرّي وغير علني.

وهذا لا يعني أن هذا "القانون" سيكون قانونيا لو احترم الشرط الشكلي للنشر والعلنية، بل سيظل غير قانوني لغياب كلي للشروط الجوهرية التي يحددها القانون للاستفادة من المعاشات التقاعدية، وهي:

ـ أولا شرط المساهمة المالية الشهرية في صندوق التقاعد، من طرف من سيستفيد من المعاش، وطيلة فترة عمله. والحال أن وزراءنا المعنيين لا يدفعون دانقا واحدا في أي صندوق للتقاعد. وإذا كان البرلمانيون يساهمون في تمويل تقاعدهم بمبلغ 2900 درهم شهريا، إلا أن الدولة تساهم هي كذلك بنفس المبلغ من المال العام، ودون أن يكون لذلك سبب قانوني معقول. أما ما ليس قانونيا ولا

معقولا أصلا، فهو أن مساهمات البرلمانيين تخص فقط العدد المحدود من السنوات التي يمارسون فيها مهامهم كمنتخبين برلمانيين، لكنهم يستفيدون، مع ذلك، من معاش مدى الحياة لا يقل عن خمسة آلاف درهم، وهو شيء لا يتناسب بتاتا مع مدة انتدابهم البرلماني، ولا مع حجم مساهماتهم في صندوق التقاعد.

ـ ثانيا، يستفيد المتقاعد من المعاش عند بلوغه سن التقاعد المحدد في الستين عاما فما فوق، أو بعد إحدى وعشرين سنة من العمل بالنسبة لمن يختار التقاعد النسبي، كما في نظام الوظيفية العمومية مثلا. والحال أن وزراءنا ونوابنا يتلقون معاشاتهم بمجرد انتهاء ولايتهم الوزارية والبرلمانية، ولو كانوا في ريعان الشباب.

ـ ثالثا، أما إذا استحضرنا أن هؤلاء المعاشيين ليسوا لا موظفين ولا أجراء، لأنهم يقومون بعمل لا يسري عليه لا قانون الوظيفة العمومية ولا قانون الشغل، بل يقومون بمهام سياسية تطوعية لا تشّكل مهنة قائمة بذاتها تعطي الحق لممارسيها في الاستفادة من المعاش مثل الموظفين والأجراء، وإنما تعطي لهم الحق في الاستفادة فقط من تعويضات يتلقونها أثناء قيامهم بهذه المهام، وتتوقف بمجرد انتهاء هذه المهام، (إذا استحضرنا ذلك)، فسيكون كل حديث

عن المعاش والتقاعد، بالنسبة للوزراء والبرلمانيين، هو خروج عن الموضوع وعن القانون.

فهذه المعاشات هي إذن غير قانونية ولا شرعية، وبالتالي فهي غير مستحقة. والاستفادة منها تشكّل إثراء بلا سبب، يُلزم القانونُ بردها إلى مالكها الشرعي الذي هو الخزينة العامة بالنسبة للوزراء، أو صندوق التقاعد بالنسبة للبرلمانيين. يقول الفصل 66 من قانون الالتزامات والعقود: «من تسلم أو حاز شيئا أو أية قيمة أخرى مما هو مملوك للغير بدون سبب يبرر هذا الإثراء، التزم برده لمن أثري على حسابه». والغير هنا هو الشعب والأجراء المموّلون لصندوق التقاعد، لأن تلك المعاشات تدفع إما من المال العام الذي هو مملوك للشعب، أو من مالية صندوق التقاعد. والذي يثري على حساب هذا الغير هم الوزراء والبرلمانيون الذين يحصلون على هذه المعاشات غير المستحقة. ونفس الشيء يبيّنه ويكرره الفصل 75 من نفس القانون الذي ينص على أن «من أثرى بغير حق إضرارا بالغير لزمه أن يرد له عين ما تسلمه». وواضح أن في هذه المعاشات الريعية إضرارا بالشعب وبصندوق التقاعد، صاحبي المال الذي تؤدى منه تلك المعاشات غير المستحقة.

إلا أن التكييف القانوني لهذه المعاشات قد يتجاوز حالة الإثراء بلا سبب لتصبح نوعا من الإرشاء لهذا الصنف من السياسيين، لأنها إحقاق لباطل، حسب التعريف الشهير للجرجاني الذي قال عن الرشوة بأنها «ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل». وهو ما يجعل من هذه المعاشات سُحتا وفسادا حقيقيا، لأنها نهب حقيقي ـ ولو أنه مغلّف بغطاء شبه قانوني ـ للمال العام. وعندما تشرّع الدولة نفسها هذا النوع من الفساد وتصدر قانونا (الظهير "السري" الخاص بمعاشات الوزراء) ينظّمه ويحميه، فمعنى هذا أن الفساد يشّكل جزءا من هذه الدولة، بل يشكّل، نظرا للطبيعة المخزنية للدولة المغربية ولخصوصيات نظامها الزبوني الريعي والأبوي كما شرحه جون واتربوري في كتابه "أمير المؤمنين"، أصلا ثابتا في هذه الدولة، وركنا جديدا رابعا من أركانها، ينضاف إلى الأركان الثلاثة التقليدية المعروفة للدولة: الأرض، الشعب والسلطة (انظر موضوعنا: "فلسفة الفساد في المغرب" ضمن كتاب "في الهوية الأمازيغية للمغرب").

والأسوأ في مثل هذا الفساد، المعاشي الريعي، أنه يفسد العمل السياسي ويُفقده كل مصداقية وجدية، ويجعل منه ممارسة عبثية بلا جدوى ولا معنى، لأن كل شيء يكون محددا ومعروفا سلفا، سواء

كانت الحكومة من الأحزاب المعارضة أو الموالية، اليسارية أو اليمينية، الدينية أو العلمانية... فأمام هذه الإغراءات المعاشية الريعية، يصبح المحرّك الحقيقي للحراك السياسي في المغرب، ليس هو الوصول إلى مناصب السلطة والمسؤولية من أجل المصلحة العامة وخدمة الوطن والشعب، بل لاستخدام هذين الأخيرين من أجل المصلحة الشخصية والاستفادة، بغير حق ولا استحقاق، من المال العام للشعب على شكل رواتب عالية ومعاشات مجانية. وإذا كانت الرواتب المرتفعة جدا للوزراء، مقارنة مع الحد الأدنى للأجور الذي لا يتعدى 2350 درهم في المغرب، مع ما يضاف إلى هذه الرواتب من منافع وتعويضات ومكافآت مالية أخرى، كافية وحدها لتشكّل ريعا ونهبا شبه قانوني للمال العام، فإن المعاشات المجانية السخية، ومدى الحياة وبعد الممات كإرث للأرامل والأولاد، تشكّل فسادا سياسا، و"شراء" حقيقيا للولاء والخدمة. ذلك أن الفاعل السياسي الذي يقبل بمثل هذه المعاشات، غير المستحقة قانونا، فقد قبل في الحقيقة التنازل عن أية معارضة أو نقد أو رفض للسياسة المتبعة من طرف الحكم، الذي هو ولي نعمته المعاشية. وهذا ما يجعل وجود أحزاب كثيرة بالمغرب في حكم عدم وجود أي حزب، لأن علة وجودها

تكون هي خدمة حزب وحيد هو الحكم المخزني، الذي لا يمكن لمسؤولي هذه الأحزاب أن يعارضوه أو يخالفوه، بسبب ما يغدقه عليهم من ريع أجري وهبات معاشية عندما يتقلدون مهام حكومية أو برلمانية، وعندما يغادرونها. فهل يستطيع مثلا "مناضلون" حزبيون سبق أن كانوا وزراء، ويستفيدون من مثل هذه المعاشات غير المستحقة، ومنهم من يتقاضون معاشات استثنائية باعتبارهم كانوا وزراء أولين، أن يعارضوا بجدية السياسة المخزنية التي بفضلها يستفيدون من هذه المعاشات؟ أقول "بجدية" لأن المعارضة الشكلية هي مطلوبة من أصحاب هذه المعاشات، كما قال بصدق أحد "المعارضين" الحزبيين في برنامج تلفزي عندما اعترف أن حزبه يمثّل "معارضة صاحب الجلالة". وهذا يؤكد ما سبق أن صرّح به المرحوم الحسن الثاني عندما قال بأنه سيخلق المعارضة هو بنفسه إن لم تكن موجودة. فمن هذا الوزير، إذن، المنتمي لحزب "معارض"، والمستفيد من معاش مجاني مدى الحياة، الذي سيجرؤ على شق عصا الطاعة بالدفاع عن سياسة، معارضة حقا وصدقا، للسياسة التي يقررها المخزن؟ غير ممكن لا سياسيا ولا أخلاقيا.

وهكذا تُفسد هذه الأعطيات المعاشية العمل السياسي، وتقتله بتوحيده وتنميطه وجعله كله ولاء للمخزن ودفاعا عنه، رغم رفع شعارات المعارضة واليسار واليمين والإسلام والعلمانية... إنها تحفيز عام على الفساد السياسي العام. وبذلك تفقد السياسة الحزبية في المغرب معناها ووظيفتها، وتصبح عبثا وتمثيلا من النوع الرديء، الذي تلعب فيه الأحزاب أدوراها المحددة مسبّقا، بشكل نمطي معروف، لا إبداع فيه ولا اجتهاد. فمن هذا الذي سيبدع ويجتهد ضد المخزن وهو يقبل ريعه وهباته المقتطعة من مال الشعب؟ والغريب أن هؤلاء، الذين ينهبون مال الشعب كمعاشات وهبات، لا يشعرون بالحرج ولا وخز الضمير عندما يعلنون أنهم يعملون من أجل مصلحة الشعب، وأنهم ديموقراطيون يحاربون الفساد والاستبداد. يا له من إفك وبهتان.

هذا الفساد السياسي يؤدي، بطبيعة الحال، إلى إفساد الأحزاب السياسية وقتل الديموقراطية داخل هذه التنظيمات. ذلك أن الإغراءات الأجرية والمعاشية المرتبطة بالعضوية في البرلمان أو بشغل منصب حكومي سامٍ، تحوّل التزكيات الحزبية للترشح للانتخابات وللاستوزار ـ وحتى للاستسفار (تعيين السفراء) ـ إلى سوق للفساد

الحزبي، تذبح فيه الديموقراطية من قفاها. وبهذا الفساد الحزبي تكتمل الدورة "الدموية" المنعشة للفساد السياسي، حيث تغذّي شرايين الفساد الحزبي القلبَ النابض للفساد السياسي ككل، والذي بدوره يغذي شرايين الفساد الحزبي.

بالنظر إلى طبيعة هذه الامتيازات التي يستفيد منها هؤلاء المعاشيون، من برلمانيين ووزراء، فيبدو أن الوصف المطابق لوضعهم المعاشي الشاذ، هو أنهم يمثلون "المحميين الجدد"، علما أن "المحميين" القدماء هم أولئك المغاربة الذين طلبوا، منذ القرن التاسع عشر، "الحماية" من دول أجنبية وحصلوا عليها، وأصبحوا بموجب تلك "الحمايات" يتمتعون داخل المغرب بامتيازات قضائية وجبائية خاصة بهم وحدهم، لا يشترك فيها معهم بقية المغاربة، مثلما تشكّل "الحمايات" المعاشية، للبرلمانيين والوزراء، امتيازا خاصا بهم لا يشترك معهم فيه بقية المغاربة. والمفارقة أنه بالرغم أن "المحميين" كانوا في الحقيقة غير وطنيين ويعملون ضد وطنهم المغرب، إلا أنهم كانوا، مع ذلك، يتمتعون بمواطنة "زائدة" جعلت منهم مواطنين من الدرجة الأولى، مقارنة بباقي المغاربة كمواطنين من الدرجة الثانية. وكذلك الامتيازات التقاعدية الاستثنائية، الممنوحة "للمحميين

الجدد"، تجعل منهم ،عمليا، مواطنين تزيد عندهم "المواطنة" عن باقي المواطنين، الذين لا يستفيدون من أي امتياز خاص بعد تقاعدهم. وهذا تكريس للتمييز واللامساواة بين المواطنين، يضرب مفهوم المواطنة في الصميم، ويؤسس لنوع جديد من الطبقية الريعية، كتلك التي عمل نظام "الحمايات" الفردية على إرسائها. الفرق بين النوعين من "المحميين"، هو أن الأولين صنعتهم القوى الأجنبية الطامعة في المغرب لمحاصرة المخزن وإضعافه. أما "المحميون الجدد" فهم من صنع هذا المخزن نفسه، ومن أجل أن يحموه ويخدموه، وبالشكل الذي يحدده ويريده.

المرحوم الحسن الثاني هو الذي قرر هذه الامتيازات المعاشية بعد أن اقتنع أن استشراء الفساد كان وراء المحاولتين الانقلابيتين في 71 و72 من القرن الماضي. ولأن القضاء على الفساد أمر غير ممكن لأنه يعني القضاء على دولة المخزن، التي يشكّل هذا الفساد أحد أركانها، كما سبقت الإشارة، فإن الحل الذي اهتدى إليه، وحتى تستمر الدولة المخزنية ويستمر الفساد الضروري لها، هو توريط وإدماج النخبة السياسة نفسها في الفساد، الشيء الذي يضطرها إلى حماية المخزن وإعادة إنتاجه عبر مشاركتها في الفساد وإعادة إنتاجه. ضمن هذا

التوريط والإدماج لهذه النخبة السياسية في الفساد، تدخل معاشاتها التي هي مكافأة على لعبها الدور الذي يريده ويحدده المخزن، كما قلت. ولهذا فالمخزن لم يمت، عكس ما قال أحد الوزراء السابقين. والدليل أنه حي هو أن هذا الوزير السابق قد لا يزال يستفيد، هو أيضا بلا شك، من معاشات مخزنية. وقد وجد الراحل الحسن الثاني في هذا الحل أداة فعّالة كذلك لإدماج المعارضين، الذين كان يُسكتهم بالاعتقال والمحاكمة والسجن. وقد طبّق هذا الإدماج بنجاح ابتداء من حكومة "التناوب" الأولى، عندما أصبح العديد من المعارضين السابقين مسؤولين حكوميين، يتقاضون أجورا عالية مع معاشات مجانية لا زالوا يستفيدون منها. وإذا كان الراحل الحسن الثاني قد ظل حتى آخر أيامه متمسكا بوزيره إدريس البصري، ومفضّلا له على كل وزرائه وخدّامه، فلأنه نجح في إدماج النخبة السياسية، وخصوصا المعارضة منها لسياسة الحسن الثاني، في مستنقع الفساد السياسي، مما أعفى الحسن الثاني من اللجوء إلى الاعتقالات والمحاكمات والسجن لإسكات معارضيه، كما كان يفعل قبل أن ينهج سياسة التوريط والإدماج، التي حوّلت المعارضين إلى موالين للمخزن

وخداما مخلصين له. وهذا هو سر تعلّق الحسن الثاني بالوزير إدريس البصري، الذي كان يمثّل وزير الفساد السياسي بامتياز.

إذا فهمنا أن الفساد ضروري للدولة المخزنية، سندرك أن القضاء عليه غير ممكن، لأنه يعني القضاء على الدولة نفسها. وهذا ما يفسّر أن جميع السياسيين يقولون بأنهم سيحاربون الفساد عندما يُنتخبون أو يُعينون في مناصب عمومية وحكومية، لكنهم بمجرد تقلدهم لهذه المناصب يعلنون أنه من الصعب القضاء على الفساد. لماذا؟ لأنهم أصبحوا جزءا منه، يحافظون عليه ويعيدون إنتاجه. وكل حكومة جديدة لا تفعل شيئا ضد الفساد، تعززه وتحميه، كما فعلت حكومة السيد بنكيران، التي انتعش الفساد في لايتها بشكل لافت. ولأن الفساد يتخذ أشكالا شبه قانونية، مثل المعاشات الفاسدة، فإن محاربته تتطلب التصدي، أولا، لهذا الصنف من الفساد شبه القانوني الذي يشكّل الفساد الأكبر، لأنه نهب لمال الشعب وإفساد للعمل السياسي، قبل التصدي للفساد الأصغر، المتمثل في الرشوة الممارسة ببعض الإدارات العمومية. هذا فساد أصغر لأن ضرره محدود، والنصوص القانونية التي تجرّمه واضحة وصريحة. أما الفساد الأكبر، مثل المعاشات الفاسدة، فضرره عامّ يمسّ كل الشعب المغربي

الذي تقتطع هذه المعاشات من ماله العام، دون حق ولا استحقاق، كما كتبت. فهي تدخل إذن ضمن الفساد الأكبر الذي يُثري نخبة من "المحميين الجدد"، ويُفقر الشعب الذي يؤدي ضريبة هذا النهب شبه القانوني للمال العام، ويزيد من مديونية الدولة التي تتزايد مع تزايد الفساد، الذي يحتاج إلى مزيد من المال لتزايد عدد المستفيدين من هذا الفساد.

هذه المعاشات، للوزراء والبرلمانيين، تعطي الدليل على وجود شرخ عميق ومتنامٍ بين النخبة السياسة وبين الشعب، كأن هناك دولتين داخل الدولة: دولة الأقلية الصغيرة المشكَّلة من "المحميين الجدد"، ودولة الأغلبية الكبيرة المشكَّلة من الكادحين ودافعي الضرائب، الذين يموّلون جيوب هؤلاء "المحميين"، الذين يصدق عليهم قول المسيح: «ماذا سيكسب المرء إذا ربح الدنيا وخسر نفسه؟».

أول خطوة جدية لمحاربة الفساد الأكبر لا بد أن تبدأ، إذن، من محاربة هذه المعاشات الفاسدة. وأول خطوة جدية لمحاربتها تبدأ بتخفيض الرواتب الكبيرة للوزراء التي تمثّل، بالنظر إلى مستوى المعيشة والحد الأدنى للأجور في المغرب، ريعا حقيقيا يتنافى مع متطلبات الدولة الديموقراطية، ذلك أن ديموقراطية دولة ما تتجلّى،

أولا وقبل كل شيء، في حماية المال العام وحسن استعماله لمصلحة كل الشعب، وذلك بمراقبة الكيفية التي يجبى ويصرف بها.

(12 ـ 02 ـ 2016)

*****

ليس صحيحا، كما يرى العديد من العَلمانيين، أن الدين، وما يرتبط به من اعتقاد وإيمان، هو مسألة شخصية تخصّ حرية الاعتقاد لدى الفرد، ولا علاقة له، كنتيجة لذلك، بما هو سياسي، والذي ينصبّ أساسا على تدبير ما هو مشترك وجماعي وعمومي. ليس صحيحا لأن الإيمان الديني ليس مجرد رأي، أو فقط قناعة فكرية، أو اجتهادا فلسفيا، قد يختلف بالتالي باختلاف الأشخاص وآرائهم وأفكارهم وفلسفاتهم... ولا أدل على ذلك من وجود، بالنسبة لجميع الأديان، معابد جماعية لممارسة الشعائر الدينية بشكل جماعي. فلو كان الإيمان الديني مسألة شخصية، ولا يهمّ الجماعة كجماعة، لما كان هناك معنى لوجود مساجد وبيَع وكنائس ومعابد يجتمع فيها المؤمنون للعبادة جماعة.

هذا الطابع الجماعي، الملازم للدين، يعطيه إذن، بالضرورة، طابعا سياسيا، لارتباطه بالجماعة التي هي كيان سياسي لأنها موضوع لتدبير سياسي، علما أن السياسة هي، في تعريفها العام، التدبير لشؤون الجماعة، وفي تعريفها الخاص هي تدبير للسلطة التي تتولى تدبير شؤون الجماعة. القول إذن إن الدين ذو ارتباط بالسياسة، كما

في عبارة "الإسلام دين ودولة"، هو من صميم الدين، ومن صميم الإسلام. وليس من الضروري أن تصرّح النصوص الدينية المقدسة بالعلاقة الوطيدة بين الدين والسياسة، حتى يصحّ القول إن هذه العلاقة موجودة. فمثلا لا يوجد في القرآن، كما سبق أن بيّن ذلك علي عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" في 1921، ما يفيد أن الإسلام نظام للحكم وللدولة، وهو ما قد يستنتج منه انتفاء أية علاقة بين الإسلام والسياسة، بمعناها الضيق المتصل بالحكم والسلطة ونظام الدولة. ومع ذلك لا يمكن فصل الإسلام، كاعتقاد جماعي، عن السياسة. فإذا لم يحدّد القرآن، مثلا، شكل النظام السياسي لأمة المسلمين، ولا كيفية تنظيم السلطة السياسية وانتقالها، إلا أنه أمر المسلمين بنشر الإسلام لدى غير المسلمين، وبدعوة المشركين إلى عقيدة التوحيد الإسلامية. وهذا النشر والدعوة، ولو سلميا، يجعلان من الإسلام مشروعا سياسيا، يتجاوز ما هو اعتقاد شخصي لا يهم إلا صاحب هذا الاعتقاد. لهذا يمكن القول إن الإسلام بدأ كاعتقاد شخصي لا سياسة فيه قبل مرحلة الجهر بالدعوة المحمدية، التي سينتقل معها إلى مستوى سياسي يستقطب الأنصار والأتباع، ويواجه الخصوم والمعارضين. وكذلك المسيح، عيسى

ابن مريم، لم يتعرض للتعذيب والتنكيل من طرف معارضيه إلا لأنهم رأوا في عقيدته الجديدة، ليس مجرد اعتقاد شخصي لا يتجاوز نفوذه الفرد المعني بهذا الاعتقاد، بل مشروعا سياسيا جديدا قد يهدد مصالحهم السياسية.

إذا كان من الممكن أن توجد سياسة بلا دين، فإنه من غير الممكن أن يوجد دين بلا سياسة. ذلك أن الدين هو، بطبيعته، سياسي ما دام أن الإيمان الديني ذو طابع جماعي، كما سبقت الإشارة. ولهذا فنشأة الإسلام وانتشاره وتوسّعه، كل ذلك كان ذا طبيعة سياسية، وهو ما أنتج الدولة الإسلامية كنظام سياسي، وليس فقط كنظام للإيمان والعبادة والتقوى. هذا الجمْع، داخل الإسلام، بين العقيدة والسياسة، هو الذي كان وراء الغزو، المسمى تلطيفا بـ"الفتوحات"، من أجل نشر الإسلام. وهذه "الفتوحات" تبقى عملا سياسيا مهما كانت أسبابها ومبرراتها. بل مجرد العمل على نشر عقيدة ما، ولو بأساليب سلمية كالوعظ والهداية، هو عمل سياسي ما دام أن صاحب هذه العقيدة يريد أن يجعل منها عقيدة أكبر جماعة ممكنة من الناس، مع ما يؤدي إليه ذلك من ممارسة لشعائرها والتزام بمبادئها وتطبيق لأحكامها.

وهذا التلازم بين الدين والسياسة، كما في الإسلام، ليس ضروريا للدين فقط حتى لا يبقى مجدر اعتقاد شخصي، بل هو ضروري للمؤمنين بهذا الدين أيضا، إذ يجمعهم ويوحّدهم ويشكّل منهم أمة واحدة، كما حصل مع الإسلام في عصر النبي (صلعم). فالعنصر السياسي في الدين شيء إيجابي ومفيد إذن عندما يستعمل لمصلحة الجميع، أي لمصلحة كل الأمة. وهو ما يمثّل السياسة الكبرى للدين، أي السياسة التي يوظّف فيها الدين لمصلحة كل الأمة، كما أشرت. وهو ما تحقق، بالنسبة للإسلام، في عصر الرسول (صلعم)، كما سبق أن قلت. فمثل هذه السياسة الكبرى، الموظِّفة للدين من أجل المصلحة العامة، أي مصلحة كل الأمة، إذا كانت جمْعا بين الدين والسياسة، فهي جمع مطلوب لأنه مفيد للأمة كما يظهر ذلك بوضوح في بداية تكوّن الأمة والدولة الإسلاميتين، كمشروع ديني سياسي لا ينفصل فيه الدين عن السياسة.

ويمكن القول إن الديانة الوحيدة التي لا تزال تُمارس اليوم كسياسة كبرى، أي تجمع بين الدين والسياسة من أجل مصلحة الجميع، أي مصلحة كل الأمة، هي الديانة اليهودية، التي وظّفتها إسرائيل بنجاح لتجميع اليهود وإنشاء دولة لهم، وصنع هويتهم

الجماعية المشتركة، وتوحيدهم ضد العدو الحقيقي أو المفترض . فرغم أن إسرائيل دولة علمانية في قوانينها ونظامها السياسي، إلا أنها تعتمد على الدين بشكل رئيسي كإيديولوجية موحّدة لليهود عبر العالم، تمنحهم هويتهم اليهودية الخاصة بهم، وتخلق لديهم شعورا وطنيا وقوميا، جماعيا ومشتركا، مما يساهم في الحفاظ على وحدة اليهود كشعب وكأمة.

أما في الإسلام، فبمجرد ما ظهرت، عقب موت الرسول (صلعم)، الخلافات بين المسلمين، أي داخل الدولة الإسلامية أو الأمة الإسلامية الناشئة، حول الخلافة، أي الحكم والسلطة السياسية، حتى تحوّل الجمْع بين الدين والسياسة، الذي كان مفيدا ـ بل ضروريا ـ لانتشار الدعوة المحمدية وتكوين الأمة وبناء الدولة الإسلامية، إلى عنصر مضر لهذه الأمة، ومقوّض لهذه الدولة. لماذا؟ لأن الدين ـ الإسلام في مثالنا هذا ـ لم يعد يُوظّف سياسيا لمصلحة كل الأمة، كما كان الأمر في عهد الرسول (صلعم)، بل بدأت توظفه جماعة من المسلمين ضد جماعة أخرى من المسلمين، أي يستعمله جزء من الأمة ضد جزء آخر منها. فاختفت السياسة الكبرى، القائمة على الجمع بين الدين والسياسة لما فيه مصلحة الجميع، أي مصلحة كل أمة المسلمين،

لتحلّ محلها السياسات الصغرى، القائمة هي أيضا على الجمْع بين الدين والسياسة، ولكن ليس من أجل مصلحة كل المسلمين، بل من أجل مصلحة مجموعة منهم ضد مجموعة أخرى. وقد كان ما يُسمّى حروب الرّدة أول استعمال سياسي للإسلام من طرف مسلمين ضد مسلمين آخرين، أي توظيفه كسياسة صغرى لفائدة جماعة من المسلمين ضد جماعة أخرى من المسلمين. وعبارة "حروب الرّدة" هي من وضع المسلمين المنتصرين لتبرير حربهم على خصومهم من المسلمين الآخرين، وإظهارهم كمرتدين عن الإسلام وجب قتالهم. مع أن الثابت هو أن هؤلاء لم يرفضوا الإسلام بعد وفاة الرسول (صلعم)، كما أشاع عنهم خصومهم، بل رفضوا خلافة أبي بكر. وقد استمر هذا الاستعمال السياسي للإسلام من طرف جماعة من المسلمين ضد جماعة أخرى من المسلمين (مثل الصراع بين علي وعائشة، بين علي وعثمان والخوارج، بين العلويين والأمويين، بين الأمويين والعباسيين، بين الشيعة والسنة...)، أي كسياسة صغرى، منذ ذلك الوقت إلى اليوم، مع ظهور تنظيمي "القاعدة" و"داعش" كجماعات من المسلمين تحارب جماعات أخرى من المسلمين، كما في الجزائر، واليمن، وسوريا والعراق...

نلاحظ أن الإسلام انتقل إذن من السياسة الكبرى، المفيدة لأمة المسلمين، حيث توظّف السياسة من أجل الدين، أي من أجل نشره وفرضه والإقناع به، إلى السياسات الصغرى، التي توظّف الدين من أجل السياسة، أي من أجل الحكم والسلطة، وليس لمصلحة الأمة كما في السياسة الكبرى، بل فقط لمصلحة جماعة من المسلمين على حساب جماعات أخرى من المسلمين. وهذا المسار مرت به كذلك المسيحية التي عرفت توظيفا سياسيا للدين أدى إلى هيمنة شاملة للكنيسة، أصبحت معها تنصب الحكام وتعزلهم، وتحاكم وتعاقب، وتراقب حتى الأفكار والضمائر (محاكم التفتيش).

هذه الهيمنة للدين على السياسة، وتدخّله في كل صغيرة وكبيرة تخص حياة الجماعات والأفراد، كانا أحد أسباب ظهور العَلمانية بأوروبا المسيحية، أي الفصل بين الدين والسياسة العمومية للدولة، حيث تلتزم هذه الأخيرة، كتنظيم وممارسة سياسيين، الحياد إزاء الدين. وحتى الإسلاميون لا ينكرون أن العَلمانية لم تظهر بأوروبا إلا كرد فعل ضد طغيان الكنيسة ورجالها الذين كانوا يمارسون، باسم هذه الكنيسة، رقابة شاملة على الدولة والمجتمع، وحتى على الأذهان والأبدان والضمائر. وهكذا تكون العلمانية قد ظهرت، حسب رأيهم،

لتحرير الإنسان من استبداد الكنيسة، ليخلصوا إلى أن الإسلام، ولأنه لا يتوفر على مؤسسة دينية تقوم بدور الوسيط بين العبد وربه، مثل مؤسسة الكنيسة في المسيحية، فلا يحتاج إطلاقا إلى علمانية، ما دام أن هذه الأخيرة جاءت لتخلّص الإنسان المسيحي من استبداد هذه المؤسسة/الوساطة التي لا وجود لها أصلا في الإسلام. فما كان وراء نشأة العلمانية هو الكنيسة. وبما أن مثل هذه المؤسسة لا وجود لها في الإسلام، فلن يكون هناك ما يبرر قيام هذه العلمانية في الإسلام، لأن مع انتفاء السبب تنتفي نتائجه كذلك.

لكن حتى على فرض أن هذا الاستدلال صحيح جدا وحقا، وأن الإسلام يختلف بالفعل عن المسيحية في عدم وجود مؤسسة دينية تلعب دور الوسيط بين العبد وربه، وبالتالي فلا داعي لقيام علمانية كثورة على هذا الوسيط الذي تجاوزت سلطته كل الحدود، لتحرير الإنسان من بطشه واستبداده وابتزازه، لتصبح علاقته بربه علاقة مباشرة وبلا وسيط، فحتى على فرض أن كل هذا صحيح، فإن الحاجة إلى العلمانية في مجتمع مسلم كالمغرب مثلا، لن يكون الدافع إليها هو تحرير الإنسان من سلطة تلك المؤسسة الدينية/الوسيط التي لا وجود لها في الإسلام، كما يقول خصوم العلمانية، بل الدافع

إليها، هو العكس من ذلك تماما: الدافع إليها هو تحرير الإسلام ـ وليس الإنسان ـ من استغلال هذا الأخير له واستعماله لأغراض مصلحية خاصة بجماعة من المسلمين، أي لأغراض السياسة الصغرى التي لا تنفع كل المسلمين. فإذا سلّمنا أن غاية العلمانية ـ وسبب قيامها ـ في أوروبا المسيحية هي حماية الإنسان من الدين ممثَّلا في مؤسسة الكنيسة، فإن غاية العلمانية، التي تحتاجها المجتمعات الإسلامية، هي حماية الإسلام من الإنسان، وليس العكس. نلاحظ إذن مدى الفرق، على مستوى الأسباب والغايات، بين العلمانية المسيحية والعلمانية الإسلامية المأمولة، وإن كانت النتائج واحدة: حماية الدين ومنع استعماله واستغلاله من طرف جماعة من المؤمنين ـ بما فيها الدولة ـ ضد جماعة أخرى من المؤمنين. فغاية العلمانية هنا، وبهذا المعنى الخاص بالإسلام، ليست فقط حماية حرية المعتقد من طرف الدولة، التي لا يجب أن تنحاز إلى معتقد دون آخر، كما في العلمانية الغربية، بل هي حماية المعتقد الجماعي، الذي هو الإسلام في حالة المجتمعات الإسلامية مثل المغرب.

لماذا الحاجة إلى علمانية من أجل حماية الإسلام؟ هل الإسلام في خطر يتطلب تدخل العلمانية لحمايته؟ أليست هي من يهدده، كما يكرر معارضو العلمانية؟

نعم لقد أصبح الإسلام رهينة حقيقية، أكثر مما كانت عليه المسيحية في يد رجال الكنيسة في القرون الوسطى، في يد جماعات ـ وأحزاب ـ إسلام السياسات الصغرى، التي تستعمله كوسيلة لتحقيق مشروعها السياسي، القائم على السياسات الصغرى التي تفرّق أمة المسلمين ولا تجمعها، وتضرها ولا تنفعها، كما سبق توضيح ذلك. وقد بلغت هذه السياسات الصغرى عند بعض هذه الجماعات مستوى من التطرف أصبحت معه ممارساتها للإسلام تكفيرا وإرهابا ودعوة لقتل كل من يختلف معها، مسلما كان أم غير مسلم. وهو ما أصبح معه الإسلام نفسه، عند البعض، "دينا إرهابيا" يأمر بالقتل ويدعو إلى زرع الموت وسفك الدماء. ولا يهم تبيان أن الإسلام بريء من تهمة الإرهاب وأنه، على مستوى المبادئ، دين يسر يدعو إلى التسامح وحسن المعاملة وعدم الإكراه. إن الذي يهم هو الجانب "العملي" في الإسلام، كما تجسّده جماعات إسلام السياسات الصغرى.

قد نجد، للأسف الشديد، أن عبارة ماركس، «الدين أفيون الشعوب»، أصبحت تصدق على هذا الإسلام المختزل في السياسات الصغرى التي تمارسها جماعة من المسلمين ضد جماعات أخرى، أكثر من أي دين آخر، بعد أن عبثت به وشوهته جماعات السياسات الصغرى. فالأفكار الخاطئة التي تنشرها هذه الجماعات عن الإسلام أصبحت كأفيون حقيقي يخدر العقول والنفوس، فيخلق منها الإرهابيين ويصنع بها الانفجاريين. فهذا الإسلام، الذي حوّلته هذه الجماعات، إلى دين مخيف مرهب، يعادي المرأة ويحجبها، ويحارب الجمال والفن والحياة، ويمجد قيم الموت والعنف والقتل، أليس في حاجة إلى من يحميه ويحرره من هؤلاء الأشرار، الذين استولوا عليه واختطفوه، يستعملونه كرهينة يبررون به جرائمهم وإرهابهم وتكفيرهم لمن يخالفهم الرأي؟

هذا الذي يحرره ويحميه هو العلمانية، لكن ليس بمعنها الأوروبي المسيحي، وإنما بمعناها الإسلامي، الذي يعني منع استعمال الإسلام من طرف جماعة أو حزب ضد جماعة أخرى أو حزب آخر. فإذا كان الإسلام هو دين أمة المسلمين، فإن أي استعمال له لغير ما ينفع كل هذه الأمة، سيكون أمرا مخالفا للإسلام نفسه.

فإذا كانت العلمانية في الغرب المسيحي هي نوع من "خوصصة" الدين، بجعله شأنا خاصا وشخصيا يهم المؤمن وحده بصفته فردا، فإنها في حالة الإسلام تعني نوعا من "تأميم" الدين، وذلك بجعله شأنا يخص كل أمة المسلمين، كما هو في الأصل. وهذا يعني أن استعماله من أية جماعة ضد أية جماعة أخرى، هو نوع من "الخوصصة" المخالفة للإسلام كدين "أممي" لكل المسلمين، وليس دينا خاصا بجماعة مسلمة دون أخرى. والنتيجة أن الإسلام، عندما لا يكون استعماله السياسي مفيدا لكل أمة المسلمين، مثل الديانة اليهودية المستعملة سياسيا، في الوقت الحالي، لمصلحة كل اليهود، كما سبقت الإشارة، فإن أي استعمال سياسي له لا يمكن أن يكون إلا على شكل صراع جماعة من المسلمين ضد جماعة أخرى. وبما أنه لا توجد اليوم ـ ومن غير الممكن أن توجد ـ أمة إسلامية بالمفهوم السياسي، أي أمة ذات سلطة مركزية وأهداف واحدة ومشتركة، على شكل دولة موحدة، كما كان عليه الأمر في العصر الأول للإسلام، وإنما توجد فقط دول إسلامية قطْرية، بأولويات وسياسات مختلفة، فإن الاستعمال السياسي للإسلام، كسياسة كبرى لصالح كل الأمة، يصبح أمرا مستحيلا، لأن الذي يجمع الأمة اليوم هو الدين فقط وليس

السياسة. وبالتالي فإن كل استعمال سياسي للإسلام هو ممارسة للسياسة الصغرى، التي كانت دائما وراء كل الفتن التي عرفها تاريخ المسلمين، مثل الحالة التي يحارب فيها مسلمون مسلمين آخرين باسم نفس الإسلام.

في الحقيقة جلّ الدول الإسلامية ليست دولا دينية ولا عَلمانية. هي ليست دينية لأنها لا تطبّق الحدود الشرعية في المسائل الجنائية كالزنا والسرقة (الجلد وبتر اليد)، كما في العربية السعودية مثلا. فرغم أن آيتي الجلد وقطع اليد صريحتان وواضحتان، ولا تقبلان تأويلا ولا تحتملان معنى آخر، إلا أن أحكامهما معطّلة في العديد من الدول الإسلامية مثل المغرب. وتعطيل حكم إلهي جاء به الإسلام هو بمثابة تعطيل للإسلام. ومع ذلك لن يخطر ببال أحد أن المغرب، مثلا، الذي لا يطبّق هذه الأحكام الشرعية القطعية، هو دولة غير إسلامية. واستمرار المغرب دولة إسلامية، يرأسها أمير للمؤمنين، رغم عدم التزامه بحكم قرآني قطعي، يعني أن أحكام الإسلام، الدنيوية، أي التي تخص حياة الناس ومعاملاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية وتنظيماتهم السياسية، ليست صالحة لكل زمان ومكان. وبالتالي فإن تأويلها أو تغييرها أو تكييفها مع المستجدات أو الاستغناء عنها،

لا يعني بالضرورة الخروج عن الإسلام، وإلا لما كان المغرب بلدا مسلما. أما الجانب من الإسلام الصالح لكل زمان ومكان، فهو ـ فضلا عن الإيمان ـ الجانب التعبدي الخاص بالعبادات والفرائض الدينية. وليس صدفة أن المجتمعات الإسلامية تختلف في تطبيقها للإسلام، بخصوص الشقّ الاجتماعي والسياسي والقانوني، لكنها لا تختلف في تطبيقه بخصوص جانب العبادات والفرائض. الإسلام لم يحرم الرق، لكن قوانين جل المجتمعات الإسلامية تمنعه وتعاقب ممارسيه. الإسلام يجيز لمالك إماء وطأهن من دون زواج (ملك الإيمان). لكن قوانين جل المجتمعات الإسلامية تمنع ذلك وتعتبره زنا وفسادا، كما في القانون المغربي.

تجاوز هذه الأحكام الشرعية وتجاهلها من طرف العديد من الدول الإسلامية، يجعل من هذه الأخيرة، عمليا، دولا عَلمانية رغم أنها تصف نفسها بالإسلامية مثل المغرب. هي عَلمانية، لكن ليس بمفهوم فصل الدين عن الدولة، بل بمفهوم تكييف الإسلام وأحكامه مع إكراهات التطور والظروف والمستجدات. فإذا كانت الدولة العلمانية تشرّع قوانين تحمي وتضمن حرية التدين، فالمغرب سيكون هو نفسه دولة علمانية استنادا إلى الفقرة الأولى من الفصل

220 من القانون الجنائي المغربي، والتي تقول: «من استعمل العنف أو التهديد لإكراه شخص أو أكثر على مباشرة عبادة ما أو على حضورها؛ أو لمنعهم من ذلك، يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وغرامة من مائة إلى خمسمائة درهم». فهذا نص قانوني علماني بامتياز يضمن ويحمي حرية التدين في أجلى صورها، إذ يعاقب كل من يمس بهذه الحرية، سواء بمحاولة إلزام الآخرين بممارسة تدين ما، أو بمنعهم من ذلك. وهو نص لا يختلف في مضمونه ومقصده عن التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة الذي يقول: «لا يجوز للكنكريس تشريع قانون يفرض أو يمنع ممارسة التدين». فالمغرب، إذن، من حيث قوانينه وحمايته للحرية الدينية هو بلد "عَلماني"، ولو أنه لا يعرّف نفسه أنه "عَلماني". وإذا كان الفصل 3 من الدستور يقول بأن «الإسلام دين الدولة»، فهذا لا يعني أن الدولة دينية تطبق الحدود الشرعية في قوانينها الزجرية، لأن جوهر العلمانية، ليس هو فصل الدين عن الدولة، كما هو شائع استنادا إلى نموذج العلمانية الفرنسية، بل هو ضمان وحماية الحرية الدينية، التي تسمح للمواطن أن يتدين حسب قناعاته واختياراته. وهذه الحرية منصوص عليها في الدستور أيضا، حيث ينص نفس

الفصل الثالث على أن «الدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية». وهو ما كرره الفصل 41 الذي يقول: «الملك أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية». فلفظ "المؤمنين" عام يصدق على المؤمن المسلم والمسيحي والبوذي واليهودي وحتى غير ذلك، وليس من الضروري ولا من المطلوب أن نعطيه نفس المعنى الذي كان يخص فقط المؤمنين المسلمين كما كان يستعمل هذا المفهوم في زمن الخلفاء. وهذا المعنى ينسجم مع ضمان حرية ممارسة الشؤون الدينية، الذي ينص عليه الدستور، لأن لو كان المقصود هو ممارسة الدين الإسلامي حصرا، لما كانت هناك حرية لممارسة الشؤون الدينية، ولكان التعبير الدستوري الخاص بهذه الحرية، عبثيا، متناقضا ومتهافتا، ينفي ما يؤكد ويتراجع عما يثبت، داخل نفس النص. وليس هناك تناقض أن يكون الإسلام دين الدولة، ويكون مواطنو هذه الدولة أحرارا في ممارسة شؤونهم الدينية، مع زجر من يفرض عليهم شكلا معينا من التدين أو يمنعهم من ذلك، ضمانا لحرية التدين والعبادة، وهو ما يشكل صلب العلمانية. أما الفقرة الثانية من الفصل 220 ، المشار إليه، من القانون الجنائي، والتي جاء فيها: «ويعاقب بنفس العقوبة كل من

استعمل وسائل الإغراء لزعزعة عقيدة مسلم أو تحويله إلى ديانة أخرى، وذلك باستغلال ضعفه أو حاجته إلى المساعدة أو استغلال مؤسسات التعليم أو الصحة أو الملاجئ أو المياتم، ويجوز في حالة الحكم بالمؤاخذة أن يحكم بإغلاق المؤسسة التي استغلت لهذا الغرض، وذلك إما بصفة نهائية أو لمدة لا تزيد على ثلاث سنوات»، فإذا كانت تحدّ حقا من الحرية الدينية، إلا أنها تربط ذلك أولا باستعمال وسائل الإغراء، وبوجود، ثانيا، حالة ضعف أو حاجة إلى المساعدة لدى المسلم المعني بزعزعة عقيدته. وهو ما يعني أن المغربي المسلم الذي يختار تغيير عقيدته، ودون أن تكون وراء ذلك الاختيار إغراءات أو حالة ضعف أو حاجة إلى مساعدة، فهو حر في ذلك ولا جناح عليه.

إذا كانت حرية ممارسة التدين تشكل صلب العلمانية، كما كتبت، وهو ما يستتبع أن العديد من الدول الإسلامية هي، عمليا، دول علمانية رغم أن الإسلام هو الدين الرسمي لهذه الدول، إلا أن ما ينقص هذه العلمانية الإسلامية، ليس هو فصل الدين عن الدولة، بل فصل التراث الإسلامي عن العصر الحالي، والكفّ عن تقديسه وتمجيده كخير مطلق وبديهي، صالح لنا الآن كما كان صالحا

لمسلمي العصر الذي دُوّن فيه ذلك التراث. فالعلمانية، إذا كانت تعني حرية التدين، فهي تعني أيضا حرية التفكير في الدين والتدين، مع ما يتضمن ذلك من إمكانية نقد للتراث الإسلامي ورجالاته وفقهائه وعلمائه، وإعادة النظر في تأويلات وقراءات خاصة للإسلام تحولت إلى حقائق ثابتة غير قابلة للنقاش. وهذا ما هو غائب لدى المفكرين المسلمين الذين لا زالوا يقدسون هذا التراث ويمجدون المفسرين والفقهاء السابقين، ويستشهدون بهم كحجة وكسلطة علمية، مع أنه لا يوجد سبب معقول ومقنع يجعل هؤلاء يفهمون القرآن أفضل ممن يقرأه اليوم وهو مسلح بمعطيات اللسانيات والعلوم الإنسانية والعلوم الحقة. لماذا يكون أبو هريرة أو الطبري أو البخاري أو ابن تيمية أعلم بمصلحة المسلمين في القرن الواحد والعشرين ممن يعيش منهم في هذا القرن؟ هل لا بد أن نعتمد على تفسيراتهم وأحاديثهم وفهمهم ليصحّ فهمنا للإسلام؟

إذا كان الإسلام لا يعرف مؤسسة مثل الكنيسة كما في المسيحية، إلا أنه ربما يعرف ما هو أسوأ منها، وهو سلطة السلف وديكتاتورية التراث. وكما أن إعادة النظر في دور الكنيسة والدين بصفة عامة، كان من أسباب ظهور العلمانية الغربية، فكذلك العلمانية الإسلامية،

التي ليست بالضرورة فصلا للدين عن الدولة بالمفهوم الفرنسي للعلمانية، تحتاج إلى إعادة النظر في التراث الفقهي والسياسي الإسلامي، وفي مفهوم السلف الصالح... فالفصل المطلوب هنا، هو فصل لهذا التراث (مجموع القراءات والتأويلات والبناءات الفكرية الخاصة) عن حياة المسلم المعاصر. ولا يعني هذا الفصل رفضا كليا ونهائيا لهذا التراث، بل يعني فقط القطع مع الفهم التراثي للتراث ـ هذا الفهم الذي يعيد إنتاج وفرض نفس التراث ـ، وذلك بإعادة قراءته في ضوء المعارف والعلوم الحديثة، التي لم تكن موجودة ولا معروفة عندما جُمع هذا التراث.

(05 ـ 04 ـ 2016)

*****

"الاستثناء المغربي" الحقيقي

مقولة "الاستثناء المغربي" أصبحت شبه عبارة مسكوكة ومكرورة، تعني أن المغرب، وخلافا لمعظم الدول، يتمتع بالأمن والاستقرار (لنلاحظ الغياب الدالّ للتنمية من هذا "الاستثناء") بشكل فريد واستثنائي. فهل هذا صحيح؟ إذا كان هناك من لم يعد يصدّق اليوم هذا "الاستثناء" كمعطى لا يُناقش، وخصوصا منذ التفجيرات الإرهابية بالدار البيضاء في 16 ماي 2003، وقيام حركة 20 فبراير 2011، إلا أنه يمكن القول، مع ذلك، إن هذا "الاستثناء المغربي" هو حقيقة ثابتة يؤكدها الواقع السياسي المغربي، ولكن على مستوى آخر ليس هو الأمن والاستقرار. فهذا "الاستثناء المغربي" يتجلّى، وبشكل بارز ولافت، في «أن كل شيء يتغيّر بالمغرب من أجل أن لا يتغير أي شيء»، كما خلص إلى ذلك "جون واتربوري" في كتابه "أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية". فالتغيير من أجل أن لا يتغير أي شيء حالة ينفرد بها المغرب كاستثناء خاص به، يتحدى سنة التطور والتغير الحقيقي.

فمَن من أجل أن لا يمسّه أي تغيير يتغير كل شيء في المغرب؟ إنه الثنائي الاستبداد والفساد، الذي بات يشكّل قدَرا مغربيا، وركنا أصليا للدولة المخزنية.

لقد عرف المغرب، منذ دستور سابع دجنبر 1962، ستة دساتير جديدة أو معدّلة، وثماني عشرة حكومة. وهو ما يفترض أن هناك تغيّرا، مع كل دستور جديد، في أساليب الحكامة وتسيير شؤون الدولة، يترجمه تراجع للاستبداد والسلطوية، وتوجه نحو مزيد من الديموقراطية والحرية والعدالة. وهو ما يعني أن المغرب سيكون، مع الدستور الأخير، قد تغيّر كثيرا مقارنة مع الدستور الأول الصادر في دجنبر 1962، بخصوص أساليب الحكم وممارسة السلطة. وهذا صحيح من حيث المبادئ وإعلان النوايا ومضامين النصوص الدستورية والقانونية. لكن عمليا وواقعيا، هل تغيّر شيء من طبيعة الحكم الذي بقي استبداديا وسلطويا؟ هل أصبح هذا الحكم أكثر عدلا وديموقراطية مما كان عليه خلال العمل بدستور 1962؟ هل خفّت وطأة الاستبداد وتراجع الفساد، الذي هو نتيجة وسبب في نفس الوقت لهذا الاستبداد؟ بل العكس هو الملاحظ، إذ انتصر الفساد بشكل غير مسبوق حتى أنه أصبح ممارسة عادية لا تثير احتجاجا

ولا استنكارا. هناك إذن تغيير في ما يتعلق بالدساتير والقوانين والحكومات والمسؤولين. لكن كل هذا التغيير من أجل أن لا يتغير الاستبداد والفساد.

منذ 1963 والانتخابات التشريعية والمحلية تُنظم في المغرب كتعبير عن الحكم الديموقراطي الذي يعتمد على اختيار الشعب لممثليه في البرلمان وفي الجماعات المحلية، كما يجري بذلك العمل في الدول العريقة في الديموقراطية. وهذا تغيير ملموس، كما يبدو في ظاهره، من أجل بناء دولة القانون والمؤسسات بدل دولة الأشخاص والتعليمات. لكن النتيجة أن كل هذه الانتخابات هي من أجل أن لا يتغير الاستبداد والفساد. بل إن ثنائي الاستبداد والفساد اكتسب، بفضل صناديق الاقتراع، شرعية انتخابية وديموقراطية. أي أن الاستبداد والفساد أصبحا تعبيرا عن "الإرادة الحرة" للشعب الذي "اختار" خيار الاستبداد والفساد من خلال صوته الانتخابي.

منذ تنصيب ما يُسمى بحكومة "التناوب" في 14 مارس 1998، والذي يعني في الحقيقة التناوب على المشاركة في الاستبداد وعلى الاستفادة من الفساد، والمسؤولون يصرّحون ويرددون أن من أولويات الحكومة "محاربة الفساد" و"تخليق الحياة العامة".

والنتيجة يعرفها الجميع: انتعاش الفساد والتطبيع معه بعد إقرار حكومة "الإسلاميين" لمبدأ "عفا الله عما سلف"، الذي أعلن عنه السيد بنكيران، الرئيس السابق للحكومة. الخلاصة أن هناك تغييرا في الحكومات وفي المناصب وفي المسؤولين، وحتى في الدساتير والقوانين. لكن كل هذا التغيير هو من أجل أن لا يتغير الفساد. ومن العبث، طبعا، السعي إلى تغيير الفساد دون تغيير للاستبداد، الذي ينتج الفساد ويتغذى منه في نفس الوقت، كما سبقت الإشارة.

لنُعطِ أمثلة أخرى، ومن مستوى آخر، تثبت دائما أن كل شيء يتغير في المغرب من أجل أن لا يتغير أي شيء. فمنذ 17 أكتوبر 2001، تاريخ إنشاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، تم الإعلان عن مبادرات "ثورية" لصالح الأمازيغية مع الاعتراف بها كلغة وهوية وثقافة وتاريخ، وإدماجها في المنظومة التربوية في 2003، ثم إقرارها لغة رسمية في دستور 2011. كل هذه القرارات والمبادرات الرسمية لفائدة الأمازيغية تترجم تغيرا حقيقيا في الموقف السياسي للسلطة تجاه الأمازيغية. لكن رغم كل هذه التغيرات "الثورية" لصالح الأمازيغية، كما قلت، إلا أن هذه الأخيرة لا تزال تعيش مقصاة من مؤسسات الدولة، يُمنع عليها ولوجها والاعتراف بها داخل هذه المؤسسات، كما

لو أنه لم يصدر أي قرار لصالحها. وهذا معناه أن كل هذا التغير في الموقف السياسي من أجل النهوض بالأمازيغية، كان من أجل لجم أي نهوض بها. أي أن كل هذا التغير، الذي أعلنت عنه السلطة لصالح الأمازيغية هو، في النهاية، من أجل أن لا يتغير أي شيء في ما يخص التعاطي الرسمي مع الأمازيغية، ليستمر التعريب، السياسي والعرقي والهوياتي والإيديولوجي، يشتغل بنفس إيقاعه السابق المعهود عندما كانت الأمازيغية تنتمي سياسيا إلى "اللامفكر فيه". بل الأدهى أن هناك تراجعا حتى عن القليل من المكتسبات الرمزية، كما في حالة تدريس الأمازيغية الذي توقف واختفى نهائيا. التغير إذن في الموقف السياسي من الأمازيغية هو من أجل ان لا يتغير وضع الأمازيغية، ولتبقى مقصاة من مؤسسات الدولة كما كانت قبل الإعلان عن ذلك التغير في الموقف السياسي.

أما الأهم في هذه الممارسة للتغيير، الرامية إلى إلغاء أي تغيير حقيقي، فهو التغيير الذي يمسّ موضوع الحريات العامة، وحرية الرأي والتعبير، والعدل واستقلال ونزاهة القضاء، واحترام كرامة وحقوق الإنسان... لأن هذا الموضوع، المتصل بالحرية والعدل والكرامة وحقوق الإنسان، هو المقياس الذي يُختبر به مدى حضور

دولة الاستبداد والسلطوية، ومدى حضور دولة القانون والمؤسسات. فكلما كان حضور هذه القيم قويا، كلما كان الاستبداد غائبا أو منعدما، والديموقراطية حاضرة وممارَسة. وقد عرفت بداية عهد محمد السادس تغييرا حقيقيا في التعاطي مع حقوق الإنسان، وما يرتبط به من قضية الحريات العامة، وإحقاق العدالة، واحترام كرامة المواطن... فاعترفت الدولة بالانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في عهد الحسن الثاني، وأنشأت "هيئة الإنصاف والمصالحة" لتصفية تركة هذه الانتهاكات، ودفعت تعويضات لضحايا هذه الانتهاكات أو لذويهم، وأنشأت "المجلس الوطني لحقوق الإنسان" لحماية هذه الحقوق والنهوض بها وإثراء فكر وثقافة حقوق الإنسان، كما أُدخلت تعديلات على قانون المسطرة الجنائية فضلا عن نصوص دستور 2011 الخاصة بحماية حقوق الإنسان.

لا ينكر أحد أن هذه تغييرات ثورية وجذرية في موقف السلطة السياسية من حقوق الإنسان بالمغرب، تُرسي قواعد جديدة لحماية المواطنين من تعسف السلطة وشططها وظلمها، وانتهاكها لحقوق الإنسان والتضييق على الحريات. وهي تغييرات ترمي إلى منع تكرار ما جرى بالمغرب من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان منذ

الاستقلال حتى نهاية القرن العشرين. وبذلك فهي تنقل هذه السلطة من دولة الاستبداد المخزني إلى دولة القانون والمؤسسات. ولهذا هلّل الجميع بهذه التغييرات وصفّق لها كتدشين لعهد جديد هو عهد احترام كرامة وحقوق الإنسان. لكن كل هذه التغييرات الثورية لفائدة حقوق الإنسان ستعصف بها السلطة وتتجاهلها وتتنكّر لها كما لو لم يسبق أن كانت ووُجدت، وذلك ابتداء من 26 ماي 2017 عندما انطلقت حملة الاعتقالات الجماعية العشوائية والعقابية لمئات الريفيين، الذين زُجّ بهم في السجون بتهم سريالية ملفقة ومفبركة، بعد تعرّضهم لأنواع شتى من المعاملة القاسية والحاطة بالكرامة والمنتهكة لحقوق الإنسان. ما فعلته ـ وما تواصل فعله ـ السلطة المخزنية بالريفيين، الذين خرجوا يطالبون بمستشفى ومدرسة، هو عودة مباشرة للممارسات القمعية المنتهكة لحقوق الإنسان التي تُعزى لما يُعرف بسنوات الجمر والرصاص، والتي من أجل القطع معها أنشئت هيئة للإنصاف والمصالحة ومجلس وطني لحقوق الإنسان. والدليل الساطع الناصع على هذه العودة، بخصوص المقاربة القمعية ضد الريفيين، هو استعمال الدولة المخزنية للقضاء كذراعها الأيمن للبطش بمن تعتقد أنهم لم يعودوا يخافونها، و"تأديبهم"

والانتقام منهم، كما فعلت في سنوات الجمر والرصاص عندما كان القضاء أداة في خدمة الظلم والاستبداد والتسلّط. وهذا ما يتكرر مع معتقلي الريف الذين يحاكمهم قضاء المخزن، الذي يستعمله لمعاقبتهم فقط لأنهم تجرأوا على الخروج للمطالبة بالحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية.

النتيجة أن كل التغييرات الجذرية والثورية، التي تجسّدها القرارات التي صدرت والإجراءات التي اتخذت والملايير التي أنفقت، من أجل حماية حقوق الإنسان ومن أجل أن لا تتكرر انتهاكات هذه الحقوق، كانت من أجل أن لا يتغير أي شيء في العلاقة الاستبدادية للسلطة المخزنية بكرامة وحقوق المواطن المغربي، والتي لا تزال هذه السلطة تدوسهما بحوافرها المخزنية، كما كانت تفعل في سنوات الجمر والرصاص. وهذه نتيجة منطقية ومفهومة: فاحترام كرامة وحقوق الإنسان يتنافى، أصلا وكليا، مع الاستبداد والسلطوية. وبما أن الحكم المخزني لا زال مستبدا وسلطويا، فلا يمكن أن تكون حقوق الإنسان محمية ومحترمة، لأن انتهاكها هو ما يشكل جوهر الاستبداد والسلطوية.

هذا هو "الاستثناء المغربي" الحقيقي: كل شيء يتغير من أجل أن لا يتغير أي شيء. تتغير القوانين والدساتير والحكومات، لكن كل ذلك من أجل أن لا يتغير الاستبداد والفساد، وما ينتج عنهما ويلازمهما من انتهاك للحقوق والحريات، ومن ظلم وشطط وتسلّط...

(2017 ـ 10 ـ 10)

*****

بين إنكار أحاديث البخاري وإنكار وجود المسيح

صدر للأستاذ رشيد أيلال، في أكتوبر 2017، كتاب بعنوان "صحيح البخاري، نهاية أسطورة"، يبيّن فيه أن "صحيح" البخاري ليس صحيحا، كما هو شائع عنه. إذن الكتاب، من هذه الناحية، عادي جدا، لأن الأستاذ أيلال ليس هو أول من شكك في صحة "الصحيح"، ولا هو أول من كشف أن "صحيح البخاري" مليء بالخرافات والخزعبلات. فقد سبقه، في موضوع الحديث، من رفض ليس فقط "صحيح البخاري"، بل رفض الحديث كله جملة وتفصيلا، مثل جماعة "القرآنيين" أو "أهل القرآن" كما يُسمّون، والذين يعتبر المصري الدكتور أحمد صبحي منصور (أستاذ سابق بجامعة الأزهر) أحد منظّريهم البارزين. لكن ما سيجعل من هذا الكتاب، العادي جدا كما قلت، كتابا خاصا واستثنائيا، هي طبيعة الردود التي حاولت الدفاع عن "صحيح البخاري" وتفنيد كتاب الأستاذ أيلال. فبالاطلاع على هذه الردود، المنشورة كمقالات أو تعليقات أو فيديوهات، سنلاحظ أنها لا تخرج عن نعت المؤلف بأنه "جاهل"، "سارق"، "متطفل"، "لا يتقن العربية"، "يعتمد على الفايسبوك"، "لا يتوفر على شواهد جامعية"، "متطاول على الكبار"، "يبحث عن الشهرة"،

"يطعن في دين الله تعالى"... وعندما نقارن هذه الردود بمضمون الكتاب، نجد أنها خارجة عن الموضوع ومتهرّبة منه، لم تمسسه ولم تقترب منه. ما هو هذا الموضوع الذي يشكل مضمون الكتاب؟

قسّم المؤلف كتابه إلى خمسة فصول. لكن يمكن إعادة تقسيمه، منهجيا، إلى جزئين: الجزء الأول خاص بالاستدلال على الأسطورة، والجزء الثاني خاص بالاستنتاج الذي يوصل إليه هذا الاستدلال. الجزء الأول، والذي يضم أربعة فصول، يعرض المعطيات التاريخية والرقمية، وحتى "المنامية" (أحلام تؤكد عبقرية البخاري وفرادته!)، التي (المعطيات) استدل بها الكاتب على أن "الصحيح" غير صحيح، ولذلك فإن كل ما يُنسب إليه من قيمة استثنائية ومكانة فريدة هو شيء مخالف للحقيقة والواقع والتاريخ. أما الجزء الثاني، والذي يتناوله الفصل الخامس والأخير، فهو الاستنتاج الذي يؤدي إليه منطقيا الاستدلال. وقد وضع الكاتب لهذا الفصل/الاستنتاج هذا السؤال عنوانا له: "من ألف صحيح البخاري؟"، ليكون الجواب، كاستنتاج يترتب منطقيا عن سلسلة الاستدلالات السابقة، هو: «إن صحيح البخاري كتاب مجهول المؤلف، لا أصول له، ولا حقيقة لوجوده، فهو كتاب لقيط» (صفحة 280).

وهذا ما عجز الذين طعنوا في كتاب الأستاذ أيلال عن الرد عليه وتهرّبوا من التطرق إليه، أو مناقشته أو محاولة دحضه وتفنيده، لأنهم لا يستطيعون مواجهة أدلة مفحِمة، ساطعة وقاطعة، تكاد تفقأ البصر إلا لمن تعطّلت بصيرته وتوقفت عن أداء وظيفتها. وهم، بهذا العجز والتهرّب، يثبتون حقيقة أسطورة "صحيح البخاري"، ويثبتون، عبر ذلك، أن الخرافة مقدّسة ويجب الدفاع عن قداستها، ومحاربة من يحاول تبيان دناستها وإزالة الغطاء عنها.

وعلاقة بالردود المتشنجة التي أثارها كتاب الأستاذ أيلال في أوساط "سدنة" الخرافات المقدسة، نشير إلى كتاب صدر في مارس 2017 للكاتب والفيلسوف الفرنسي "ميشال أنفري" Michel Onfray ، بعنوان "انحطاط" مع عنوان فرعي: "من يسوع إلى ابن لادن، حياة وموت الحضارة الغربية" Décadence.De Jésus à Ben Laden, vie et mort de l'Occident. وما يهمنا من هذا الكتاب الضخم، في علاقته بكتاب الأستاذ أيلال، وبموضوع الخرافة المقدسة وحرية التفكير والتعبير والاختلاف والاعتقاد، هو أن الكاتب يؤكد فيه، واعتمادا على مجموعة من الأدلة، أن المسيح عيسى بن مريم شخصية أسطورية ليس لها وجود تاريخي وواقعي إطلاقا. فهو لم

يولد ولم يوجد ولم يعش على هذه الأرض بتاتا. هو فقط خرافة صنعها التواطؤ بين السياسة والدين، من أجل التحكم في نفوس ورقاب الناس، والذي بدأ من التحالف بين الإمبراطور الروماني قسطنطين الأول Constantin 1er (280 – 337 م) و"مفتي" إمبراطوريته الأسقف " يوسابيوس القيصري " Eusèbe de Césarée (265 ـ 341م).

في هذا الكتاب، لم يكتف "أونفري" بالكفر بالديانة المسيحية واعتبارها مجرد خرافة، أو إنكار الأناجيل والحكم عليها كمجرد تلفيقات وأباطيل، أو التشكيك في سيرة المسيح للاعتقاد أنها مليئة بالاختلاقات والخزعبلات. فهذا كله سبقه إليه عشرات من الكتاب والمفكرين. بل تعدّى كل ذلك لينفي وجود المسيح، ليس كنبي، بل كشخص طبيعي وُلد وعاش ومات، حسب اعتقاد المسيحيين. وهو بهذا النفي يحكم على نصف البشرية أنها كانت تعيش، طيلة ألفي سنة، على الوهم والخرافة. وليس هذا استفزازا لملايير المسيحيين فقط، بل حتى لملايير المسلمين كذلك، لأن القرآن يعترف بوجود المسيح عيسى بن مريم الذي ذكره خمسا وعشرين مرة. ورغم كل هذا الإنكار والنفي لما يعتبر حقائق ثابتة ومؤكدة، وقع عليها إجماع المؤمنين

وحتى غير المؤمنين، الذين إذا كانوا لا يؤمنون بالمسيحية كعقيدة فهم يؤمنون بوجود عيسى بن مريم كشخص طبيعي، وحتى إن كانوا لا يؤمنون بقصة حياته كما يصدّقها المسيحيون المخلصون، ورغم كذلك أن غالبية المثقفين، بما فيهم غير المؤمنين، قد لا يتفقون مع أطروحة "أونفري"، إلا أن الكاتب لم يتعرض، من خلال الردود على كتابه، لأي تحريض أو اتهام أو تجريح أو تنقيص أو إساءة أو مس بشخصه وكرامته، لا من طرف رجال الدين الذين سفّههم كتابه، ولا من طرف المختلفين معه من المثقفين والمفكرين، ولم يُنعت بالجاهل أو المتطفل، أو المتطاول على الكبار، او الباحث عن الشهرة، ولم تخصص مبالغ مالية لمن يتصدى لدحض ما جاء في الكتاب، ولم يمنع من تنظيم حفل توقيع كتابه في قاعات عمومية... بل فتحت له القنوات التلفزية العمومية والخاصة أستوديوهاتها واستضافته لمحاورته حول كتابه الجديد.

هذا التعامل المتسامح والديموقراطي مع كتاب يستفز المؤمنين وغير المؤمنين، ويستخف بما كتبه المفكرون حول الموضوع، ويضحك على المؤرخين الذين دوّنوا حياة المسيح، لهو تأكيد أن حق حرية التعبير والتفكير والاختلاف والاعتقاد أهم من الأفكار التي قد

تصدمنا، والكتاب الذي قد يستثيرنا، والنظريات التي قد تُغضبنا، والآراء التي لا تروقنا ولا تناسب معتقداتنا وقناعاتنا. لماذا هذا الحق أهم؟ لأن بدونه ستهيمن الخرافة ويسيطر الجهل المقدس، ويطغى التقليد، ويتعطّل النقد والاستفهام، وتغيب الأسئلة المستفزة للعقل والمحفزة للتفكير، ويتوقف الإبداع والتجديد، وبذلك يسود التخلف العام ويعمّ الركود والجمود، مع ما يصاحب ذلك وينتج عنه من سهولة توجيه العقول والتحكّم في النفوس، واستعباد للإنسان والمجتمع باسم الخرافة والجهل المقدس.

إذا كانت مثل هذه الكتب، التي لا يتضمن كتاب الأستاذ أيلال حتى واحد على عشرة من "خطورتها"، تُستقبل في أوروبا بكل الترحاب والاحترام الواجب، والنقد البناء الموضوعي الخالي من الشتم أو التحريض أو الافتراء أو التبخيس والتحقير، فذلك لأن أول من يعترف بحق الاختلاف، بخصوص القناعات الدينية والعقدية، مع رجال الدين المسيحيين هم رجال الدين المسيحيون هؤلاء أنفسهم. ولا شك أن التاريخ الحديث للمسيحية قد يعطينا تفسيرا لذلك. فالمعروف أن النهضة الأوربية، وما أفضت إليه من نهضة علمية وصناعية وديموقراطية، لم تكن ممكنة إلا لأنها كانت مصحوبة بنهضة دينية

هي المعروفة بـ"الإصلاح الديني"، وهو ما لم يعرفه ولم يعشه بعدُ الإسلام. واللافت أن هذا الإصلاح لم يأت على يد الحكام والسياسيين، بل قاده رجال دين، مثل "لوثر" Martin Luther (1483 ـ 1564) في ألمانيا و"كالفان" Jean Calvin (1509 ـ 1564) في فرنسا، ساهموا في تحرير العقل من سلطة السلف ومن تقديس الخرافة والجهل، وفي تخليص الإنسان من نفوذ الكنيسة، وهيأوا الشروط للعَلمانية دون أن يكونوا عَلمانيين. ومما يؤكد هذا الدور التنويري لرجال الدين المسيحيين هو أن العديد من الاكتشافات العلمية ـ الشيء الذي قد يبدو غريبا مقارنة مع شيوخ الإسلام الذين تنحصر "اكتشافاتهم" في التطرف والتكفير والتحريض على الإرهاب وتحقير المرأة... ـ ظهرت داخل الأديرة والكنائس على رجال دين مسيحيين، مثل كوبرنيك Copernic (1473 ـ 1543) وجيوردانو برونو Giordano Bruno (1548 ـ 1600) وجاليلي Galileo Galilei (1564 ـ 1642) وكريكور منديل Gregor Mendel (1822 ـ 1884)، وجورج لوميتر Georges Lemaître (1894 ـ 1966)...

في إطار هذا التحرير للعقل من سلطة السلف ومن تقديس الخرافة والجهل، يندرج كتاب الأستاذ أيلال، الذي انصب على إحدى

قمم هذه الخرافة وهذا السلف، والتي يمثلها "صحيح البخاري" الذي أصبح بمثابة الحاكم الحقيقي لأن به يخطب خطيب الجمعة، وبه يحدّث المحدث، وبه يُفسر القرآن، وبه تستنبط الأحكام، وبه يُكفّر الناس، وبه تهان المرأة، وبه تذبح "داعش" ضحاياها، وبه يقاتل المسلمون بعضهم البعض... وبما أن هذا "الصحيح" هو أسطورة لأنه ليس من تأليف البخاري، كما بيّن المؤلف، فمعنى ذلك أن مصدر الجزء الأكبر من الأحكام والمعاملات والمعتقدات هو الخرافة لا غير. ورغم ذلك فليس من السهل القضاء على الخرافة ووضع حد لتأثيرها على العقول والنفوس. لماذا؟ لأنها أصبحت مقدسة، وعندما تصبح مقدسة يصبح الدفاع عنها مقدسا أيضا. والدفاع المقدس عنها هو ما يفرض نفوذها ودوامها. والأسوأ في هذا الدفاع عن الخرافة المقدسة، هو أن دافعه الحقيقي هو الدفاع عن "الريع" الذي توفّره الخرافة المقدسة للمدافعين عنها، وذلك لأن إزالة ستار القداسة عن الخرافة، بإبرازها كمجرد خرافة يكذبها العقل والمنطق والواقع، سيزيل للمدافعين عنها مصدر رزقهم الإيديولوجي والسياسي والاقتصادي. ولهذا فهم يستعملون، للدفاع عن الخرافة المقدسة، الأسلحة المقدسة أيضا من قبيل: "التطاول على ثوابت الإسلام"،

"الطعن في سنة رسول الله"، "إنكار ما أجمع عليه عامة المسلمين"، "ترديد نظريات المستشرقين المعادين للإسلام"...

وإذا كان الأخطر في الخرافة المقدسة أنها تعطّل إعمال العقل، وتحدّ من حرية التفكير والتعبير والاختلاف والاعتقاد، فذلك لأن تأثيرها على عقول الناس ما كان ليكون متيسرا لو كان هناك استخدام للعقل، وضمان لحق حرية التفكير والتعبير والاختلاف والاعتقاد. وهذا ما يعطي للخرافة المقدسة وظيفة سياسية أيضا، تنضاف إلى الآليات الإيديولوجية التي تستعملها الأنظمة التيوقراطية للتحكّم في الشعوب.

(16 ـ 11 ـ 2017)

*****

لماذا لم تنجح تجربة "العدالة الانتقالية" في المغرب؟

"العدالة الانتقالية":

انخرط المغرب، كما هو معروف، في تجربة "العدالة الانتقالية" بإنشائه، في يناير 2004، "هيئة الإنصاف والمصالحة"، التي سبقها إحداث "المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان"، الذي تحوّل اسمه إلى "المجلس الوطني لحقوق الإنسان". و"العدالة الانتقالية"، كما يعرّفها المركز الدولي للعدالة الانتقالية هي «مجموعة التدابير القضائية وغير القضائية التي قامت بتطبيقها دول مختلفة من أجل معالجة ما ورثته من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان. وتتضمّن هذه التدابير الملاحقات القضائية، ولجان الحقيقة، وبرامج جبر الضرر وأشكالا متنوّعة من إصلاح المؤسسات». والذي يهمنا، في هذه المناقشة، هو أهداف "العدالة الانتقالية"، والتي يلخّصها نفس المركز في «الاعتراف بكرامة الأفراد؛ والإنصاف والاعتراف بالانتهاكات؛ وهدف منع وقوعها مرة أخرى». ويهمّنا من بين هذه الأهداف الهدف الأخير، وهو منع وقوع انتهاكات حقوق الإنسان مرة أخرى. فهل حققت تجربة "العدالة الانتقالية" في المغرب هذا الهدف؟ أي هل لم تعد

السلطات المخزنية ترتكب، بفضل هذه السياسة، انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فلماذا لم تنجح تجربة "العدالة الانتقالية" في المغرب؟

هل نهاية الاختفاء القسري تعني نهاية كل أشكال الانتهاكات الجسيمة؟

استنادا إلى الفصل الخامس من النظام الأساسي "لهيئة الإنصاف والمصالحة" (الجريدة الرسمية عدد 5203 بتاريخ 12 أبريل 2004)، الذي يحصر مصطلح "الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان" في "الاختفاء القسري" و"الاعتقال التعسّفي"، يمكن القول إن المغرب قد قطع نهائيا مع النوع الأول من الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، المتمثل في "الاختفاء القسري"، الذي كان ممارَسا بشكل واسع في سنوات الجمر والرصاص (منذ أوائل الاستقلال حتى أواخر القرن الماضي). وقد أورد التقرير الختامي "لهيئة الإنصاف والمصالحة" بعض مظاهر "الاختفاء القسري"، التي تميّزه عن حالة "الاعتقال التعسفي"، بالقول: إن «الهدف من ممارسته حرمان ضحيته من أية حماية قانونية، حيث يتم ارتكاب كافة الأفعال

المكوّنة له خارج نطاق القانون مع عدم الاكتراث المطلق بمقتضياته»، عكس "الاعتقال التعسّفي" الذي ـ يضيف التقرير ـ «غالبا ما تتم ممارسته في إطار القانون مع خرق بعض أو كل مقتضياته». والمثال البليغ لتوضيح مفهوم "الاختفاء القسري" هو حالة المختطفين مجهولي المصير... ولهذا فهو يعبّر عن أبشع ممارسة للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، التي يجب الاعتراف أن المغرب قد انكفّ عنها، لأنه سيكون من البلادة الاستمرار في "الإخفاء القسري" للأشخاص في القرن الواحد والعشرين.

ومن أجل تصفية الإرث المرّ لسنوات الجمر والرصاص، وإصلاح ما اقترف خلالها من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، وجبر الأضرار الناجمة عن تلك الانتهاكات، تبنّت الدولة خطة "العدالة الانتقالية" بإنشائها "لهيئة الإنصاف والمصالحة". لكن إذا كان "الاختفاء القسري" قد اختفى بفضل التفعيل العملي لبرنامج "العدالة الانتقالية" عبر إنشاء "هيئة الإنصاف والمصالحة"، فهل يعني ذلك اختفاء الشكل الثاني، الذي هو الاعتقال التعسّفي، للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان؟

المحك الحقيقي لاختبار مدى التزام الدولة باحترام حقوق الإنسان:

لكن ما يجب الانتباه إليه، هو أنه إذا كان قد حصل فعلا تقدّم على مستوى احترام حقوق الإنسان في المغرب منذ الألفية الثالثة، بل منذ العقد الأخير من القرن الماضي، فذلك لأنه لم تقع، خلال هذه المدة، أية أحداث اجتماعية وسياسية خارجة عما هو معروف ومألوف، والتي تواجهها الدولة وتتدخل لحلّها بالشكل المعروف والمألوف كذلك، لاختبار مدى التزام هذه الدولة باحترام حقوق الإنسان. فحتى في سنوات الجمر والرصاص، عندما كانت الأمور عادية، ومطالب المعارضين عادية لا يرى فيها المخزن مسّا بـ"هيبته"، ولا الحكمُ تهديدا لسلطته الفردية والمطلقة، لم يكن هناك انتهاك لحقوق الإنسان. ولهذا فإن ضحايا هذه الانتهاكات هم من كانوا يعارضون الحكم الفردي المطلق، ويعملون من أجل إقامة حكم ديموقراطي يضع حدّا للاستبداد والفساد، ينبثق من الشعب كمصدر للسيادة ولشرعية السلطة ومشروعيتها...

ومن هنا فإن كيفية تعامل الدولة المخزنية مع أحداث جديدة غير مألوفة، ذات طبيعة اجتماعية ومطلبية، أو إيديولوجية وسياسية

(اليسار، حركات الإسلام السياسي، المطالب الأمازيغية، الدعوة إلى تقرير المصير لسكان الصحراء المغربية...)...، هي المحكّ الحقيقي لاختبار مدى احترامها لحقوق الإنسان. ولهذا يمكن اعتبار حراك الريف، وأكثر من حراك 20 فبراير 2011، بطابعه الاحتجاجي والمطلبي، السلمي الجماعي، والذي انطلق بعد مقتل الشهيد محسن فكري في 28 أكتوبر 2016، مقياسا لمعرفة هل هناك عودة من طرف النظام المخزني إلى الممارسات المنتهكة لحقوق الإنسان، أم أنه أقلع عن ذلك التزاما بمبادئ وأهداف "العدالة الانتقالية"، التي تبنّاها بإنشائه للمجلس الوطني لحقوق الإنسال، ثم "هيئة الإنصاف والمصالحة".

استعمال القضاء لتكرار الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان:

يجدر التذكير، وهو ما سبقت الإشارة إليه، أن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، كما يعرّفها الفصل الخامس من النظام الأساسي لهيئة الإنصاف والمصالحة، تشمل "الاختفاء القسري" و"الاعتقال التعسفي". وعندما نتمعّن في شكل التدخل الأمني للمخزن، منذ 26 ماي 2017، لقمع حراك الريف السلمي، سنسلّم ونعترف أنه لم يصاحبه اختطاف للنشطاء مع بقاء مصيرهم

مجهولا. وهو ما يعني أنه لم يكن هناك، بخصوص قمع حراك الريف واعتقال نشطائه، "اختفاء قسري" يشكّل عودة إلى هذا النوع من الانتهاك الجسيم لحقوق الإنسان.

وبإلقاء نظرة على ملفات الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، التي عالجتها "هيئة الإنصاف والمصالحة"، سنكتشف أن جزءا فقط من هذه الملفات هي التي تتعلق بضحايا "الاختفاء القسري"، الذين اختُطفوا واحتُجزا في أماكن بقيت مجهولة، خارج القانون ودون أمر قضائي ولا محاكمة. أما الجزء الأكبر من هذه الملفات فيتعلق بضحايا صدرت في حقهم أحكام جنائية نهائية، بعد أن مرّوا من جميع مراحل الإجراءات القضائية والمسطرية التي ينص عليها القانون، من أمر بالاعتقال، ووضع تحت الحراسة النظرية، والسجن الاحتياطي، ثم المحاكمة، مع تمتيعهم بحق تنصيب محامٍ قدم كل الدفوعات والأدلة التي تبرئ المتهم، وتُبطل ادعاءات النيابة العامة... اعتبرتهم إذن "هيئة الإنصاف والمصالحة" ضمن ضحايا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، ليس لأنهم كانوا ضحايا "اختفاء قسري"، بل لأنهم كانوا ضحايا محاكمات سياسية أصدرت في حقهم أحكاما ظالمة.

أما الاعتراض بأنهم كانوا ضحايا لاعتقال تعسّفي قبل محاكمتهم، وهو الاعتقال الذي يدخل ضمن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، كما يقول الفصل الخامس المشار إليه من النظام الأساسي "لهيئة الإنصاف والمصالحة"، والذي «غالبا ما تتم ممارسته في إطار القانون مع خرق بعض أو كل مقتضياته»، كما يشرح التقرير الختامي "لهيئة الإنصاف والمصالحة" مصطلح "الاعتقال التعسّفي"، فإن هذا الاعتراض مردود. لماذا؟ لأن هذا الاعتقال التعسفي هو أول خرق للقانون يثيره دفاع المتهم، ملتمسا من المحكمة التصريح ببطلان محضر البحث التمهيدي وإلغاء المتابعة. لكن المحكمة ترفض طلبات الدفاع المستندة إلى تعرّض المتهم لاعتقال تعسفي. وفي الأخير تصدر حكمها الظالم، المؤسَّس منذ البداية على الظلم المتمثل في الاعتقال التعسفي، الذي هو خرق لبعض أو كل مقتضيات القانون، بتعبير التقرير الختامي "لهيئة الإنصاف والمصالحة".

ومثل هذه المحاكمات، المبنية على خرق القانون منذ بداية اعتقال المتهم، هي التي أصدرت، أيضا، أحكامها على معتقلي الريف بالدار البيضاء. إنها نسخة طبق الأصل للمحاكمات التي جرت في فترة

الجمر والرصاص، والتي سيُعتبر محكوموها، في ما بعد، ضحايا لانتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان. فكما أن المحكمة رفضت، بخصوص الذين سيُعترف بهم كضحايا لانتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، الدفع بالخروقات التي شابت الاعتقال، والتي توجب بطلان محاضر البحث التمهيدي، معتبرة أن الاعتقال كان قانونيا وليس تعسفيا، فكذلك رفضت المحكمة، التي بتت في ملفات معتقلي حراك الريف بالدار البيضاء، جميع الدفوعات التي أثارت الخروقات التي صاحبت الاعتقال والوضع تحت الحراسة النظرية (اختطاف في الشارع العام، تعذيب نفسي وجسدي، سب وضرب، ادعاء هتك العرض بالعصا، التهديد بالاغتصاب، معاملة حاطة من كرامة الإنسان، حالات توقيع على المحاضر دون قراءتها أو دون فهمها...)، معتبرة أن المحاضر قانونية وسليمة، وعليها بنت أحكامها وقراراتها. ولأن خرق القانون يبدأ من لحظة الاعتقال، فهو مرتبط بالسلطات الأمنية للشرطة القضائية، التي تلفّق للمعتقل التهم السياسية التي تصل عقوبتها إلى الإعدام، بمباركة من النيابة العامة. وهو ما يوضّحه التقرير الختامي "لهيئة الإنصاف والمصالحة"، عندما كتب: «ويمكن القول أن ممارسة الاعتقال التعسفي قد تمت، واقعيا، من

خلال منح النيابة العامة والشرطة القضائية سلطة واسعة تتجاوز السلطة المعترف بها لمحاكم الاستئناف والمحاكم الابتدائية، الملزمة بالنطق بعقوبات سالبة للحرية ضمن الحدود المقررة في القانون الجنائي».

ولهذا فعلى الرغم من أن الفصل الخامس من النظام الأساسي "لهيئة الإنصاف والمصالحة" يُدرج، كما سبقت الإشارة، "الاعتقال التعسفي" ضمن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، إلا أن المشكل ليس في الاعتقال في حد ذاته، كأن يكون تعسّفيا ومخالفا للقانون، وإنما المشكل في القضاء الذي أجاز ذلك الاعتقال واعتبره قانونيا وبنى عليه إدانته للمتهم، ضحية ذلك الاعتقال. وهو ما حصل في المحاكمات التي جرت في سنوات الجمر والرصاص، وتكرر مع معتقلي حراك الريف، الذين اعتبر القضاء اعتقالهم قانونيا رغم ما شابه من خروقات توجب التصريح ببطلان كل ما تأسس على ذلك الاعتقال، وخصوصا محاضر البحث التمهيدي. وهو ما وقف عنده وأثاره الدفاع، لكن المحكمة رفضته بتعليلات غير مقنعة.

حراك الريف والعودة إلى ممارسات سنوات الجمر والرصاص:

هكذا تكرّر الدولة المخزنية، بمناسبة حراك الريف، ما جرى من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان في سنوات الجمر والرصاص، عبر استعمالها للقضاء ليقوم بنفس الدور الذي قام به في تلك الانتهاكات، عندما حكم هذا القضاء بالسجن لسنوات طويلة على المئات من الأبرياء الذين كانوا ضحايا محاكمات ظالمة وسياسية وانتقامية، لا علاقة لها بتطبيق العدالة ولا بإعمال القانون، والتي كان منطلقها اعتقالات تعسفية، فيها خرق لبعض أو لكل مقتضياته، أُنجزت على إثرها محاضر بتهم سياسية، ملفّقة ومفبركة.

النتيجة التي نخلص إليها من تأمل طريقة تعامل الدولة مع نشطاء حراك الريف، اعتقالا ومحاكمة وأحكاما، هي أن هذه الدولة، إذا كانت قد تخلّت حقا عن "الاختفاء القسري" كانتهاك جسيم لحقوق الإنسان، إلا أنها لم تتخلّ عن الشكل الثاني للانتهاك الجسيم لحقوق الإنسان، المتمثّل في الاعتقال المخالف للقانون، الذي تتخذه ذريعة لاستعمال العنف القضائي، الذي ينطلق من هذا الاعتقال، لمعاقبة المطالبين بالحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، وهو ما ترى فيه خروجا عن طاعتها وإساءة إلى "هيبتها"، تكرارا منها لنفس العنف القضائي الذي دفعت لضحاياه ملايين التعويضات من أموال

الشعب، اعترافا منها ـ حتى وإن لم يكن رسميا ـ بانتهاكها الجسيم لحقوق هؤلاء الضحايا، علما أن هؤلاء الذين مارست عليهم هذا العنف القضائي في سنوات الجمر والرصاص، كانت لهم مطالب سياسية واضحة وصريحة، في حين أن مطالب معتقلي الريف هي اجتماعية واقتصادية وثقافية، واضحة وصريحة، تخص المطالبة برفع التهميش عن المنطقة وإنشاء مستشفيات ومؤسسات تعليمية...

السؤال إذن ليس هو: هل التزمت الدولة بعدم تكرار الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، تطبيقا لمبادئ وأهداف "العدالة الانتقالية" وتوصيات "هيئة الإنصاف والمصالحة" التي أنشأتها لهذا الغرض؟ وإنما السؤال هو: لماذا عاودت الدولة الانتهاك الجماعي لحقوق الإنسان باستعمال نفس العنف القضائي الذي مارسته في سنوات الجمر والرصاص كمظهر للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، كما اعترفت بذلك بإنشائها لتلك الهيئة الخاصة بالإنصاف والمصالحة، مقدّمة الدليل بهذه المعاودة على فشل سياسة "العدالة الانتقالية"، التي سبق أن أعلنت الانخراط فيها عندما أنشأت "هيئة الإنصاف والمصالحة"؟

لماذا لم تنجح إذن "العدالة الانتقالية" في المغرب؟

عندما نقارن بين تجارب "العدالة الانتقالية" بالدول التي نجحت فيها هذه التجارب، مثل الشيلي، والأرجنتين، وإسبانيا، وألمانيا الشرقية سابقا، وجنوب إفريقيا...، وبين التجربة الفاشلة لنفس "العدالة الانتقالية" بالمغرب، سنلاحظ بسهولة أن هناك خاصية حاضرة في كل تلك التجارب الناجحة، تجمع بينها وتميّزها، لكنها غائبة في التجربة المغربية الفاشلة. حضور هذه الخاصية أو غيابها يشكلان شرطا قد يفسّر نجاح أو فشل "العدالة الانتقالية".

تتمثّل هذه الخاصية في كون الأنظمة، التي كانت حاكمة ومسؤولة في عهد الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، لم تبق لها سلطة ولا قرار سياسي في العهد الجديد "للعدالة الانتقالية" بالدول التي نجحت فيها هذه "العدالة الانتقالية". ففي الشيلي، مثلا، لم يعد لأتباع ديكتاتورية Pinochet "بينوتشي"، التي أُرتكبت في عهدها مجازر ومذابح لحقوق الإنسان، أية سلطة ولا قرارات سياسية في العهد الجديد "للعدالة الانتقالية". أما في المغرب (وهذه فكرة سبق أن عبّر عنها الأستاذ محمد الصبار عندما كان رئيسا للمنتدى المغربي للحقيقة والإنصاف، وقبل أن يُعيّنه الملك أمينا عاما للمجلس الوطني

لحقوق الإنسان)، فإن نفس النظام الذي كان مسؤولا عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، لا يزال هو صاحب السلطة والقرار السياسي.

وعندما أقول "النظام" فليس المقصود شكل هذا النظام، كأن يكون ملكيا أو جمهوريا، كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما المقصود الشكل الذي يمارس به نفس النظام، ملكيا كان أو جمهوريا، السلطة السياسية، كأن يكون ديموقراطيا أو ديكتاتوريا، يحمي الحريات أو يقمعها، يحكم بالقانون أو بالاستبداد، يستعمل القضاء لتحقيق العدالة أو للتأديب والانتقام، يفصل بين السلط أو يجمعها في جهة واحدة... ولهذا فالانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان لم تكن أفظع في الأنظمة الملكية منها في الأنظمة الجمهورية، كما تبيّن نماذج "العدالة الانتقالية" التي أشرنا إليها، والتي تخص أنظمة جمهورية سبق أن عرفت أبشع الانتهاكات لحقوق الإنسان.

وينتج عن ضرورة القطع، كشرط لنجاح "العدالة الانتقالية"، مع نظام ممارسة السلطة الذي كان سببا في الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان:

ـ أن مشروع "العدالة الانتقالية" مبادرة يختارها ويقرّرها النظام الجديد لممارسة السلطة، والذي لا علاقة له بالنظام السابق، الذي ينتمي إليه ويمثّله الجلّادون الذين ارتكبوا انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان باسم ذلك النظام، الذي كان يحميهم من أية محاسبة أو متابعة قضائية. أما في المغرب فمشروع "العدالة الانتقالية" ـ ومن هنا فشل هذا المشروع ـ هو مبادرة اختارها وقرّرها نفس نظام ممارسة السلطة الذي كان مسؤولا عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، لتلميع صورته بالتظاهر أنه يريد طي صفحة الممارسات المنتهكة لحقوق الإنسان. ولا يلعب تغيير الأشخاص، الذين تورّطوا في الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، بأشخاص آخرين، أيَّ دور في نجاح "العدالة الانتقالية"، ما لم يتغير نظام ممارسة السلطة نفسه، الذي ارتكبت في ظله وباسمه وبسببه الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. فنفس الأسباب تؤدّي دائما إلى نفس النتائج.

ـ أن "المصالحة"، التي تستتبعها "العدالة الانتقالية"، والتي يؤكدها مصطلح "هيئة الإنصاف والمصالحة"، مع ما تعنيه من عفو، حسب الحالات، على المتورطين في الانتهاكات الجسيمة لحقوق

الإنسان، تشترط، كما حصل ذلك في البلدان التي نجحت فيها سياسة "العدالة الانتقالية"، الكشف، بالاسم والصفة، عن هؤلاء المتورطين، وتحديد درجة مسؤولياتهم الجنائية، وحتى محاكمتهم عند الاقتضاء. أما في المغرب، فكما حمت الدولة، في عهد الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، المتورّطين في هذه الانتهاكات، استمرت في حمايتهم في عهد "العدالة الانتقالية"، وذلك برفضها الكشف رسميا عن أسمائهم وصفاتهم. وهذا ما تصبح معه "العدالة الانتقالية" غير فعّالة في منع تكرار الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. لماذا؟ لأن استمرار الدولة في حماية المتورطين في الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وذلك حتى بعد تبنّيها "للعدالة الانتقالية"، هو أحد الأسباب المباشرة لإمكانية تكرار الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان مرة أخرى، وحتى بعد إنشاء "هيئة الإنصاف والمصالحة"، وذلك لأن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، في سنوات الجمر والرصاص، ما كانت لتحصل لو لم تكن الدولة تحمي المسؤولين، شخصيا وجنائيا، عن هذه الانتهاكات، وهو ما شجّعهم على الاستمرار في ارتكابها، مطمئنين إلى أنهم في منأى عن كل متابعة قضائية.

وعندما لا تكون "العدالة الانتقالية" قادرة على منع تكرار انتهاكات حقوق الإنسان، الذي (المنع) هو أحد أهدافها الأولى والرئيسية، تفقد "المصالحة"، التي تستتبعها هذه "العدالة الانتقالية"، معناها وغايتها، ما دام الجلادون غير معروفين رسميا، لأن الدولة تحميهم ولا تريد الكشف عنهم، علما أن "المصالحة" تعني، كآلية لترسيخ "العدالة الانتقالية"، أن الضحايا يقبلون بالعفو عن جلاديهم بعد الكشف عن هوياتهم وما اقترفوه من انتهاكات جسيمة لحقوقهم. فـ"المصالحة"، كمظهر "للعدالة الانتقالية"، تقتضي، كما تشرح موسوعة لاروس مفهوم "المصالحة الوطنية" **Réconciliation nationale**، تنظيم جلسات استماع عمومية خاصة بالضحايا، يحكون فيها ما عانوه من ظلم وانتهاك لحقوقهم، وجلسات أخرى عمومية خاصة بالجلادين، يعترفون فيها بأفعالهم وانتهاكاتهم الجسيمة لحقوق الإنسان.

ولهذا فإن "العدالة الانتقالية"، كما طُبّقت بالمغرب، مع ما تستدعيه من "مصالحة وطنية"، كان لا بد أن لا تكون إلا ناقصة لأنها بُترت من أحد عناصرها الأساسية، وهو الاعتراف العمومي للمسؤولين عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. بل حتى

الضحايا مُنع عليهم، أثناء جلسات الاستماع العمومية التي حكوا فيها معاناتهم، أن يذكروا اسم المسؤول الذي أشرف على تعذيبهم وانتهاك حقوقهم. ولأن هذه "العدالة الانتقالية" المغربية بقيت ناقصة ومبتورة، فقد كان من نتائج هذا النقص والبتر أن دورها بقي ناقصا ومبتورا، كما يتجلّى ذلك في عدم قدرتها على منع تكرارا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. وهذا ما جعل الدولة المغربية تحصر "عدالتها الانتقالية" في إعطاء الكلمة للضحايا، ودون السماح لهم بذكر أسماء جلاديهم، وإعطائهم تعويضات مالية، ليبقى الجزء الأهم من "العدالة الانتقالية" خارج تغطية هذه العدالة، وهو الكشف عن الجلادين ثم اعترافهم العلني بمسؤولياتهم، والعفو عنهم بعد ذلك، إعمالا لمبدأ "المصالحة الوطنية" الذي تتضمنه "العدالة الانتقالية".

فالغائب الأكبر في "العدالة الانتقالية"، كما اختارت أن تطبّقها الدولة المغربية، هو الحقيقة، التي تخص الجلادين والمسؤولين في الدولة عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. ولأن نظام ممارسة السلطة، الذي ارتكبت في ظله تلك الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، لا زال هو مصدر القرار السياسي، فلا يمكنه أن يسمح

بالكشف عن تلك الحقيقة، لأنها حقيقته هو، تشكّل جزءا منه ومكوّنا له. وهذا ما يفسّر أن هذه "العدالة الانتقالية"، على الطريقة المغربية، لم تستطع أن تمنع، عكس ما حصل في الدول التي تبنّت هذه "العدالة الانتقالية" ونفّذت بفضلها مسلسل "المصالحة الوطنية" بنجاح، تكرار ما جرى في الماضي من انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان.

فكل ما أعطته هذه "العدالة الانتقالية" المغربية، كما يتجلّى ذلك في محاكمة معتقلي حراك الريف، هو عدالة انتقامية، كدليل على تكرار ما جرى من انتهاكات في العهد الذي نقول عنه إنه عهد الجمر والرصاص، كأنه عهد انقضى وانتهى، في حين أنه لا زال مستمرا في شكل عدالة انتقامية، تمارسها الدولة باسم العنف القضائي الذي ينطلق مسلسله من الاعتقال التعسفي، الذي هو انتهاك جسيم لحقوق الإنسان، كما سبق شرح ذلك. وهو نفس العنف القضائي الذي مارسته المحاكم، لحساب الدولة، في عهد الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، إبّان سنوات الجمر والرصاص. (31 ـ 07 ـ 2018)

*****

شعب الدولة أم دولة الشعب؟

علاقة صراعية ومتعارضة:

لماذا ينعت العديدُ من المغاربة الموالين للدولة بـ"المخزنيين"، وبدلالة قدحية تفيد الرجعيين المعادين للشعب والمناهضين لمصالحه؟ هذا الجمع بين العداء للشعب والولاء للدولة قد يبدو غريبا ومتناقضا إذا عرفنا أن المفترض، بل البديهي، أن جميع المواطنين هم موالون لدولتهم، وذلك حتى عندما يكونون معارضين للحكم الذي تمثّله السلطة التنفيذية، لأن أحد المكوّنات الرُّكنية للدولة هو الشعب نفسه. ولهذا فلا يمكن لجزء من الشعب أن يعادي دولته، أي يعادي نفسه، لأن الدولة موجودة بوجود هذا الشعب. لكنه يمكن أن يعادي ويعارض حكومات هذه الدولة. ذلك لأن الدولة باقية ببقاء هذا الشعب، لكن الحكومات تذهب وتتعاقب. هذه هي العلاقة الطبيعية بين الشعب ودولته، باعتبار هذه الأخيرة نابعة منه وتابعة له. أما في المغرب فهذه العلاقة، كما تمارسها الدولة أو تعمل على ممارستها، هي بين هذه الدولة كفاعلة وشعبها كمجال لفعلها، باعتباره تابعا لها وموضوعا تحت تصرّفها (ومن هنا مفهوم "الرعية"). وهو ما يجعل هذه العلاقة صراعية ومتعارضة.

ثنائية المخزن و"السيبة":

وترجع طبيعة هذه العلاقة الصراعية إلى طبيعة النشأة التاريخية للمخزن كجماعة تجمعها روابط قبلية وعرقية، وإيديولوجيةٌ دينية ومذهبية، نجحت (الجماعة)، بالاستخدام المادي لقوة السلاح والاستخدام الإيديولوجي لقوة الدين والعرق، في إخضاع واستمالة بعض القبائل والاستيلاء على ثرواتها. ولأن هذه الجماعة كانت تجمع وتخزن ما تنهبه بالقوة من ثروات القبائل باسم الجبايات، فقد أُطلق عليها اسم "المخزن"، الذي يعني المكان الذي كانت تخزن وتحفظ فيه تلك الجماعة ما كانت تستولي عليه من ثروات وأملاك القبائل المغلوبة. وهو مفهوم منقول ومترجم بمعناه الحرفي من الكلمة الأمازيغية "أجدير" أو "أكادير"، التي تعني موقعا محصّنا ومحروسا تخزن وتحفظ فيه القبائل المؤن والأسلحة ومختلف المنقولات والأمتعة. ثم انتقل معنى "المخزن" من الدلالة على اسم المكان (مكان التخزين والحِفظ) إلى الدلالة على اسم صاحب المكان، فأصبح يعني تلك الجماعة المسلحة نفسها التي تبسط سيطرتها على ذلك المكان، الذي تهرّب إليه ما تنتزعه من القبائل من محاصيل وأنعام.

وبجانب مفهوم "المخزن" سينشأ مفهوم "السيبة"، الذي يعني الأراضي الخارجة عن سيطرة المخزن، والخاضعة بالتالي لسيطرة مالكيها الشرعيين الذين هم القبائل، التي كانت تسيطر على أزيد من خمسة أسداس مجموع التراب المغربي (مقابل فقط أقل من السدس الخاضع لسيطرة المخزن) كما جاء في الكتاب الاستكشافي الاستخباراتي لـ"شارل دو فوكو" Charles De Foucault الذي كتبه سنة 1884 تحت عنوان "استكشاف المغرب" Reconnaissance au Maroc. وإذا كان مفهوم "السيبة" ذا دلالة قدحية، تعني الفوضى وغياب الأمن والقانون، فذلك لأنه من صنع الدوائر المخزنية نفسها لشيطنة عدوها الذي هو القبائل الحرة، المتصدّية لظلم المخزن، والمناهضة لاستيلائه على أراضيها وثرواتها، والرافضة لدفع الجبايات التي كانت تعتبرها مرادفا للعدوان والتسلّط والنهب.

ولأن المخزن، بهذا العدوان والتسلّط والنهب، كان رمزا للجبروت والظلم والقهر والغلبة، فقد كان مدلول "مخزني" عند القبائل، سواء الخاضعة لسلطة المخزن أو المستقلة عنه المناوئة له، يعني من يمارس هذا الجبروت والظلم والقهر والغلبة باسم المخزن، مثل العمال والقواد والجباة... وقد احتفظ الوعي السياسي المغربي بهذا

المعنى لصفة "مخزني" بدلالتها التي تحيل على "الرجعي" الذي هو مع المخزن وضد الشعب. وقد أدى الاستعمال الواسع لكلمة "مخزني"، بهذا المعنى القدحي، إلى نحت فعل مصاغ من لفظ "مخزن". فنقول: "تمخزن" المناضل الفلاني، أي تحوّل إلى "مخزني" يدافع عن المخزن بعدما كان يدافع عن الشعب، أو "مخزنة" الأحزاب، أي تحويلها إلى خادمة للمخزن. فصفة "مخزني"، التي يُنعت بها الموالي للدولة المخزنية، احتفظت إذن بنفس المعني الأصلي، الذي يُقصد به من هو ضد الشعب (القبائل في الماضي).

حضور سلوك "القبيلة و"السيبة" في سياسة المحزن:

لكن ما يهمّ بالنسبة لموضوعنا، هو أن اسمرار استعمال نفس المفهوم القديم (مخزن، مخزني) وبنفس مدلوله القديم، يعني أن ثنائية المخزن/السيبة لا تزال هي الأساس الذي تقوم عليه الدولة المخزنية، حيث لا تزال عناصر الفساد والاستبداد والشطط والنهب الجبائي، التي كان المخزن يعتمد عليها في قهره للقبائل والاستيلاء على ممتلكاتها وأراضيها، أركانا للدولة المخزنية. ولا يصحّ الاعتراض ـ وهو اعتراض ذو مضمون مخزني ـ أن الشعب هو الذي لا زال ذا طابع "قبلي"، ولهذا فلا يناسبه من نظام سياسي إلا نظام مخزني

يعرف كيف يتعامل مع مظاهر "السيبة" القبلية. وهذا صحيح، لكن بالنسبة للمخزن الذي لا يستطيع أن يحافظ على استمراره المخزني إذا لم يستمر في التعامل مع الشعب مثلما كان يتعامل مع القبائل في الماضي، حيث يشكّل الفساد والاستبداد والتسلط والظلم مظاهر بارزة لهذا التعامل. فالجانب "القبلي" و"السيبي" مرتبط بممارسات المخزن وليس بسلوكات الشعب.

ولا ننسى أن هذا المخزن نفسه هو الذي ابتكر مفهوم "السيبة" القدحي لشيطنة القبائل التي كانت تواجه ظلمه واستبداده، وترفض فساده وتسلّطه. وإذا لم يعد يستعمل اليوم مفهوم "السيبة" لشيطنة خصومه والتحريض عليهم، فذلك لأنه استبدله بمفهوم جديد يناسب الوضع الجديد، المتسم بزوال التأثير المباشر للقبيلة، وهو مفهوم "الفتنة". فإذا كانت الدوائر المخزنية تُطلق، في الماضي، اسم "السيبة" على مناهضة القبائل لتسلط المخزن، فإنها اليوم تسمي هذه المناهضة بـ"الفتنة"، التي تحمل، فضلا عن دلالتها الاجتماعية والسياسية، دلالة دينية يتعمّد فيها المخزن استعمال الدين لشيطنة المناهضين الجدد للفساد والاستبداد، والشطط والتسلّط.

استمرار العلاقة الصراعية:

إذا كانت القبائل في الماضي ترفض السياسة المخزنية وتثور عليها وتقاومها حتى بالسلاح، فذلك لأنها كانت تنظر إلى المخزن ككيان غريب عنها، لا تنتمي إليه ولا ينتمي إليها، كل همه هو أن ينهب أملاكها ويسلب محاصيلها. وهذا الموقف من المخزن لا زال لم يتغير عند الكثير من المغاربة عندما يصفون خدامه والمدافعين عنه بـ"المخزنيين"، بدلالة "الرجعيين" الذين يعملون ضد مصلحة الشعب. فكيف يكون ممثلو المخزن، الذي هو من المفترض دولة الشعب، يعملون ضد مصلحة هذا الشعب؟ لأن هؤلاء المغاربة ينظرون إلى المخزن كمؤسسة تتعارض مصالحها مع مصالح الشعب، كما يتجلى ذلك في حاجة هذا الأخير الدائمة إلى الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، التي تحدّ منها الممارسات المخزنية، وفي غياب الخدمات الاجتماعية المناسبة، وفي رداءة التعليم والتكوين، وفي تناقص فرص الشغل، وفي ارتفاع الأسعار وغلاء المعيشة، وفي إثقال كاهل المواطنين بالضرائب والرسوم... وكل ذلك نتيجة لحاجة المخزن المتنامية لمزيد من المال الذي يتطلّبه الإنفاق على الفساد وشراء الأحزاب، وخلق مؤسسات ريعية ومكافأة الموالين والأنصار،

وهو ما يتوقف عليه وجود واستمرار النظام المخزني، ويضمن له احتكار السلطة والثروة والدين.

هذا التعارض بين مصالح المخزن ومصالح الشعب، نلمسه في عدة مظاهر، من بينها أن المسؤولين المخزنيين يبنون مدارس للشعب لكن لا يدرس بها أبناؤهم؛ يبنون مستشفيات لكن لا يدخلونها عندما يمرضون؛ يضعون قوانين وتشريعات لكن لا تُطبّق عليهم وتُطبّق فقط على أبناء الشعب؛ يفرضون اللغة العربية على الشعب لكن أبناءهم لا يدرسونها وهم لا يتقنونها؛ ينادون بربط المسؤولية بالمحاسبة لكنهم لا يُحاسبون ولا يُسألون... هناك إذن خطان متوازيان لا يلتقيان، أحدهما هو المخزن، والثاني هو الشعب، مما يجعل الدولة المخزنية تبدو، من خلال سياستها وتصرفاتها، كما لو أنها أجنبية عن الشعب وخصم له. وهو ما يفسّر أن صفة "مخزني" تعني المتموقع كخصم للشعب.

صعوبة الاندماج بين الشعب والدولة المخزنية:

وهذا راجع إلى أن الدولة المخزنية لم تنتقل بعدُ، في ما يخص علاقتها بالشعب، إلى مستوى الدولة المندمجة في شعبها الذي يشعر

أنها دولته. لماذا؟ لأن النظام المخزني نشأ تاريخيا كعدو للقبائل التي كان يحاربها وتحاربه، والتي كانت تمثّل شعب القبائل. ولا تزال هذه العلاقة الصراعية تحكم سلوكات المخزن في علاقته بالشعب، كما سبقت الإشارة. وقد كان المنتظر من الحماية الفرنسية أن تحوّل المخزن إلى دولة حديثة غير مخزنية، مندمجة في شعبها تنتمي إليه وينتمي إليها، حيث يكون الصراع، عندما لا يمكن تجنبه، ليس بين الدولة والشعب، بل بين الشعب والحكومات المكلفة بتسيير وتدبير الشأن العام، كما سبقت الإشارة. لكن بما أن الحكومة الحقيقية والفعلية ـ وليس الحكومة المحكومة والصورية ـ بالمغرب هي المخزن دائما وأبدا، فصراع الشعب يبقى هو صراع مع المخزن وليس مع الحكومات الصورية والمحكومة. فعلى عكس ما كان منتظرا من الحماية الفرنسية، فقد أحيت هذه الأخيرة النسخة الأصلية والأصيلة للمخزن، وقوّته بعد أن كان ضعيفا، ووسعت سلطته بعد أن كانت محدودة، وأخضعت له كل المغرب بعد أن كان لا يحكم إلا أقل من سدس هذا المغرب، وأمدّته بالوسائل الحديثة لممارسة "تمخزنيت"، وزوّدته على الخصوص بمؤسسات وآليات ممارسة العنف القضائي الذي أصبح هو البديل عن "الحركْة" القديمة، التي كان المخزن

"يؤدّب" بها القبائل ويعاقبها وينتقم منها. فبدل أن تقارب الحماية بين المخزن والشعب، بإدماج الأول في الثاني كدولة للشعب، باعدت وعمّقت الهوة بينهما. وهذا أمر مفهوم إذا عرفنا أن المخزن استنجد بالاستعمار لحمايته ومحاربة قبائل الشعب أو شعب القبائل.

ورغم أن فرنسا نجحت في جعل المخزن يبسط كامل سلطته على كل القبائل، التي تحولت إلى شعب مغربي واحد موحد، إلا أن هذا المخزن استمر في التعامل مع هذا الشعب كشعب تابع له، وخادم لمصالحه باعتباره شعب الدولة المخزنية. وهذا ما يفسّر استمرار استعمال مفهوم "الرعية" للدلالة على الشعب الخاضع والمنقاد. فسياسة المخزن ترمي، منذ نشأته، إلى إدماج القبائل/الشعب في دائرته المخزنية. ومن يرفض هذا الإدماج يتهم بأنه يدعو إلى "السيبة" أو "الفتنة". ولكن هذا الإدماج لم يسبق أن تحقق بشكل كامل للأسباب التي ذكرنا، وخصوصا أن المخزن كان يتصرف دائما ككيان تتعارض مصالحه مع مصالح القبائل/الشعب. وهو ما يجعل الاندماج بينهما غير ممكن لأن المخزن يريد لهذا الاندماج أن يكون من طرف واحد وفي اتجاه واحد: من طرف الشعب وفي اتجاه المخزن، باعتبار الشعب هو شعب المخزن (الرعية). أما الطريق الطبيعي

للاندماج بين الشعب والدولة، فهو أن يندمج المخزن نفسه في الشعب ليشكّل دولة هي دولة الشعب، أي الدولة التي صنعها واختارها الشعب، بدل أن يكون الشعب هو شعب الدولة، أي صنعته واختارته الدولة، كما في النظام المخزني. وهذا يقتضي طبعا الانتقال الحقيقي من نظام المخزن إلى نظام الدولة، التي تكون دولة للشعب، منه تستمد وجودها ومشروعيتها. آنذاك فقط لن يعارض أحد الدولة، لأن الدولة ستكون دولته هو أيضا، وإنما ـ عندما يقتضي الأمر ذلك ـ سيعارض الحكومات التي ستكون هي غير الدولة، باعتبار هذه الأخيرة مؤسسة ذات ولاية مؤبدة وليست كالحكومات ذات الولايات المؤقتة.

فمتى ينتقل المغرب من نظام المخزن إلى نظام الدولة، ومن شعب الدولة إلى دولة الشعب؟

(09 ـ 11 ـ 2017)

*****

عندما يكون استقلال القضاء خطرا على العدالة!

من المعروف أن الشرط الأول لوجود نظام حكم ديموقراطي حقيقي، هو وجود استقلال حقيقي للقضاء كمكوّن جوهري لهذا النظام الديموقراطي. وليس هذا الاستقلال للقضاء ضمانة للديموقراطية لأنه فقط ضمانة لإقامة العدل في المعاملات والمنازعات بين الأفراد، وصوْن حقوقهم وحمايتهم من الظلم الذي يمكن أن يمارسه بعضهم على بعضهم الآخر. فهذا الهدف، رغم أهميته، هو ثانوي بالنسبة للخطورة الحقيقية لاستقلال القضاء. فهذا الاستقلال هو ضمانة للديموقراطية لأنه يحمي الأفراد ـ ليس من ظلم نظرائهم الأفراد ـ من طغيان وظلم وحش العصر الحديث، القاسي الفظ البارد العديم الرحمة والرأفة، والذي هو الدولة كما يسمّيها ويصفها "نيتشه" Nietzche. ولهذا فاستقلال القضاء لا يعني فقط استقلاله عن تأثير أي شخص أو جماعة أو حزب أو مال أو نفوذ أو مكانة أو قرابة أو نسب...، على أحكامه وقراراته. وإنما يعني، أولا وقبل أي شيء آخر، استقلاله عن تأثير "الوحش"، بما يملكه من سلطة وقوة، ويتوفر عليه من وسائل القهر والإكراه والترهيب والترغيب. ولهذا فالديموقراطية الحقيقية ليست فقط تلك

التي يضمن لك قضاؤها أن تستردّ حقوقك من شخص سلبها منك، وإنما، هي أولا وقبل أي شيء آخر، تلك التي يحميك قضاؤها من اعتداءات "الوحش" على حقوقك وحريتك في الحدود التي يُقرّها القانون. وهو ما يعني أنك عندما تشعر أنك ضحية لطغيان "الوحش" تلجأ إلى القضاء وأنت مطمئن أنه سيُنصفك في دعواك ضد هذا "الوحش".

ولأن استقلال القضاء مرتبط أساسا باستقلاله عن الوحش/الدولة، فإن هذا الاستقلال لا يتحقق دائما بمجرد أن تعلن الدولة أن قضاءها مستقل. فمحكّ هذا الاستقلال ليس هو القضايا العادية التي تكون الدولة طرفا فيها، مثل قضايا نزع الملكية أو القرارات الإدارية الجائرة...، وإنما محكّه هو القضايا التي تدّعي الدولة أنها تمسّ بأمنها الداخلي أو بالمصلحة العليا للوطن، تأويلا منها وفهما خاصا لها لهذا الأمن، الذي قد لا يكون إلا أمن الطبقة النافذة والحاكمة، ولهذه المصلحة التي قد لا تكون إلا مصلحة هذه الطبقة النافذة والحاكمة. ففي محاكمات 1936 بموسكو لمعارضي "ستالين"، والتي تدخل في إطار ما يُعرف بـ"التطهيرات الكبرى" Grandes Purges، حوكم هؤلاء المعارضون بتهمة المس بأمن الدولة،

الذي لم يكن يعني إلا المس بديكتاتورية ستالين. والأهم في هذه المحاكمات أن النظام الذي حاكمهم لم يسبق أن أعلن أن قضاءه تابع له وينفّذ تعليماته وتوجيهاته، بل كان يدّعي أن القضاء الذي حاكم هؤلاء "الخونة" قضاء مستقل ونزيه. ففي مثل هذه الحالات، يكون استقلال القضاء خطرا على العدالة. لماذا؟ لأن باسم هذا الاستقلال المزعوم تُسكت وتُعاقب الأنظمة الحاكمة، غير الديموقراطية، الأصواتَ الحرة التي تعارض وتفضح استبدادها وفسادها، وتُزعجها بمطالبها المتكررة بالحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية والديموقراطية. فيصبح هذا القضاء "المستقل" أخطر من ممارسات الأجهزة السرّية التي تختطف المعارضين أو تغتالهم أو تحتجزهم في أماكن مجهولة. لماذا هو أخطر؟ لأن هذه الممارسات للأجهزة السرية تجري خارج القانون وخارج القضاء. ولذلك تُعتبر جنايات في قوانين كل الدول والمجتمعات. أما عندما يكون الاختطاف والاحتجاز والاغتيال قرارا قضائيا (الأمر بالاعتقال، الحكم بالحبس والسجن، الحكم بالإعدام...) لخدمة السلطة السياسية وبتوجيه منها، فإن ذلك يأخذ شكل ممارسة قانونية ومشروعة. وهذا ما وجدت فيه الأنظمة الاستبدادية أداة ناجعة وفعّالة لممارسة عنفها

على المعارضين المناهضين لاستبدادها وفسادها قصد "تأديبهم" وعقابهم والانتقام منهم. لكن هذا العنف يُمارسه القضاء نيابة عن السلطة السياسية ليبدو كمجرد إعمال للقانون كما يجري العمل بذلك في الدولة ذات الديموقراطية الحقيقية، والتي يتمتّع فيها القضاء باستقلال حقيقي. وقد نبّه "مونتيسكيو" Montesquieu في القرن الثامن عشر أن هذا العنف القضائي، أي العنف الذي تمارسه الدولة باسم القضاء، يمثّل أقصى درجات الديكتاتورية والاستبداد، الذي قال عنه: «ليس هناك استبداد أسوأ من ذلك الذي يُمارس باسم القانون وتحت غطاء العدالة». ولأن القضاء هو الملاذ الأخير للمواطنين، الذي يُفترض أنه يحميهم من افتراس "الوحش" لهم، فلذلك فهو يشكّل، عندما لا يكون مستقلا، فعلا وممارسة، عن تعليمات "الوحش"، حلقة مفرغة تتحرك انطلاقا من الظلم لتعود إلى الظلم. ففي هذه الحالة، يكون اللاجئ إلى القصاء طلبا لوقف شطط الوحش/الدولة في حقه، كمن يلجأ إلى "الوحش" يلتمس إنقاذه من براثن نفس الوحش. وهذا ما يعرفه "الوحش" جيدا. ولهذا فهو يكرّر دائما، على لسان مسؤوليه، أن من يرى أن الدولة ظلمته وغمطت حقه، فما عليه إلا اللجوء إلى القضاء لإنصافه.

وتُعتبر الدولة المغربية، أي الوحش/المخزن بتعبير "نيتشه"، من الدول القلائل التي اعترفت، ولو بشكل ضمني، أن قضاءها لم يكن مستقلا ولا نزيها عندما حكم، في فترة ما يُعرف بسنوات الرصاص، بالسجن على المئات من الأبرياء الذين كانوا ضحايا محاكمات ظالمة وسياسية وانتقامية، لا علاقة لها بتطبيق العدالة ولا بإعمال للقانون. ونعني هنا قصدا المدانين في محاكمات علنية وطبقا للمساطر القضائية الجاري بها العمل، والذين لا علاقة لهم بالمغتالين أو المختطفين مجهولي المصير أو الذين كانوا محتجزين بأماكن اعتقال سرية. وهذا الاعتراف، مع ما يشمله من اعتراف بانتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان، هو الذي كان وراء إنشاء "هيئة الإنصاف والمصالحة" في يناير 2004، والتي كان من بين مهامّها منح تعويضات مالية لضحايا سنوات الرصاص، وضمنهم طبعا الأبرياء ضحايا قضاء ظالم أدانهم باعتبارهم جناة ومجرمين. والذي يهمنا في هذا التذكير باعتراف الدولة المخزنية، أي الوحش/المخزن، بأن قضاءها ذلك لم يكن عادلا ولا مستقلا، هو أنه في تلك الفترة التي كانت تصدر فيها تلك الأحكام الظالمة، كان مسؤولو الدولة المخزنية يعلنون جهارا، ردا على من يشكك في موضوعية تلك الأحكام ملمّحا

أنها تطبيق للتعليمات وليست تطبيقا للقانون، أن القضاء مستقل ولا يخضع في أحكامه لأية جهة من غير جهة العدل والقانون. أما من كان سيجاهر أن القضاء غير مستقل وغير نزيه ولا موضوعي، فيُتهم بالقذف في المجالس القضائية والمحاكم. وهكذا كان هذا القضاء "المستقل" مشارِكا في الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، التي عرفها المغرب في تلك الفترة، سواء بالفعل، من خلال ما كان يصدره من أحكام ظالمة كما اعترفت بذلك الدولة نفسها في ما بعد، أو بعدم الفعل عندما لم يتدخّل، كما تقتضي وظيفته ويُلزمه بذلك القانون، للتحقيق في قضية المختطفين والمختفين والموقوفين خارج أي قانون أو أمر قضائي، والمعتقلات السرية، وحالات التعرض للضرب والتعذيب...

من يضمن اليوم أن ما يجري من اعتقالات ومحاكمات لحراكيي الريف لن يكون نسخة مكرّرة لاعتقالات ومحاكمات ضحايا قضاء سنوات الرصاص الذي اعترفت الدولة ضمنيا، من خلال إنشائها لهيئة "الإنصاف والمصالحة"، أنه كان ذراعها القانوني للقمع والبطش والظلم؟ لماذا هذا التخوّف من تكرار نفس الممارسات في ظل قضاء يقال إنه مستقل؟ لأن ذلك القضاء، الذي شارك في قمع

المعارضين بالزج بهم في غياهب السجون بتهم ملفقة وأحكام ظالمة، مع سكوته عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التي كان يتفرج على ارتكابها دون أن يحرّك ساكنا، فعل كل ذلك رغم توفّر كل الضمانات الدستورية، أولا، لاستقلاله إذ نصت جميع الدساتير (دساتير 1962، 1970، 1992) لما قبل دستور 2011 على أن «القضاء مستقل عن السلطة التشريعية وعن السلطة التنفيذية»، وثانيا، لمنع أية ممارسة تمسّ بحرية المواطنين خارج القانون إذ تنصّ نفس هذه الدساتير على أنه «لا يلقي القبض على أحد ولا يحبس ولا يعاقب إلا في الأحوال وحسب الإجراءات المنصوص عليها في القانون». ولا يختلف دستور 2011، بخصوص هذه الضمانات، عن الدساتير السابقة إلا في استعمال ألفاظ أخرى دون أن يمسّ ذلك بمعنى وجوهر هذه الضمانات. فهو يكرّر في الفصل 107 ما جاء في هذه الدساتير حيث ينصّ أن «السلطة القضائية مستقلة عن السلطة التشريعية وعن السلطة التنفيذية» (استعمل عبارة "السلطة القضائية" بدل الاكتفاء بلفظ "القضاء" كما في الدساتير السابقة). ويكرّر كذلك في الفصل 23، ولو بألفاظ مختلفة، ما جاء في تلك الدساتير حيث ينصّ على أنه «لا يجوز إلقاء القبض على أي شخص أو اعتقاله أو متابعته

أو إدانته، إلا في الحالات وطبقا للإجراءات التي ينص عليها القانون». وهذه المقارنة بين دستور 2011 والدساتير السابقة، في ما يتعلق باستقلال القضاء وحماية المواطنين من أية ممارسة مخالفة للقانون، تطرح علينا السؤال التالي: إذا كان القضاء لم يلتزم بتلك المبادئ التي أكدتها ونصّت عليها الدساتير السابقة، فما الذي سيضمن أنه سيلتزم بها تطبيقا لدستور 2011 الذي أكدها ونصّ عليها كما فعلت تلك الدساتير نفسها؟ لأن إذا كان القضاء قد تجاهل تلك القواعد الدستورية، فكيف سنلومه إذا ما تجاهل القواعد القانونية الأدنى مرتبة من الدستور مثل قواعد المسطرة الجنائية، مثلا، التي تمنع أي مس بحرية الأشخاص خارج القانون؟

نطرح هذه الأسئلة لأن الاعتقالات العشوائية، وبدوافع تأديبية وانتقامية، لمن اعتُبروا مشاركين في حراك الريف، وما تصبّ فيه من محاكمات بخلفيات سياسية تستند إلى محاضر مفبركة وبتهم سريالية، تقدّم الدليل القوي على أن تاريخ انتهاكات حقوق الإنسان واستعمال السلطة لسلطة القضاء للبطش بمن تعتبرهم معارضيها وخصوما لها، يعيد نفسه بشكل علني لا يخفى على أحد. ويكفي الاستشهاد على ذلك بأن مزاعم تعرّض المعتقلين للتعذيب لم يُفتح

فيها تحقيق جدّي يُفضي إلى النتائج التي يرتّبها القانون مثل إبطال محاضر البحث التمهيدي، وبأن الذين صوّروا الصنديد الزفزافي ـ عقدة المخزن وغصته ـ شبه عارٍ ونشروا ذلك على شبكة الأنترنيت لم يُتخذ في حقهم أي إجراء، وبأن التحقيق في مقتل الشهيد عماد العتابي ذهب بالفعل «إلى أبعد مدى»، حسب العبارة التي استعملها بلاغ الوكيل العام للحسيمة، إلى درجة أنه اختفى ولم يرجع لطول البعد والمسافة عن الحقيقة. أما استقلال القضاء، فكما استعمل في السابق لتبرير انتهاكات حقوق الإنسان بمواجهة من يدعي تلك الانتهاكات بحقه في اللجوء إلى القضاء لإنصافه، فهو قد يُستعمل مجدّدا لمعاقبة الخارجين عن محجّة المخزن، أي المطالبين بالحرية والكرامة العدالة الاجتماعية. وهنا يكون استقلال القضاء ـ كما سبقت الإشارة ـ شعارا تستعمله الدولة لإضفاء طابع قانوني على عنفها بجعله عنفا قضائيا ومشروعا. وهذه هي خطورة رفع شعار استقلال القضاء عندما لا يكون مستقلا فعلا وحقيقة عن سياسة الدولة واختياراتها ووساوسها الأمنية.

ثم هل القضاء بالمغرب مستقل قانونا حتى نقول إنه مستقل فعلا وممارسة؟ ففي مقال له بعنوان "في أن السّلطة القضائية

بالمغرب غير مُستقلّة"، منشور بـ"هسبريس" في مارس 2015، بيّن الأستاذ عبد الرحيم العلام أن الدستور يقول إن «السلطة القضائية مستقلة عن السلطة التشريعية وعن السلطة التنفيذية»، ولكن لا يقول إنها مستقلة عن سلطة المؤسسة الملكية. وإذا عرفنا أن الملكية بالمغرب هي ذات وظيفة تنفيذية وليست سيادية فقط، فيصحّ التساؤل عن مدى استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية، وخصوصا أن الدستور يقول في الفصل 115: « يرأس الملك المجلس الأعلى للسلطة القضائية». في الحقيقة هذا النقاش، رغم أهميته النظرية، فهو غير مفيد للجزم في ما إذا كان القضاء المغربي مستقلا عن السلطة السياسية أم لا. لماذا؟ لأن المشكلة ليست في غياب النصوص الدستورية والقانونية، بل في مدى تطبيق الموجود منها. وقد رأينا كيف ارتُكبت انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان في عهد الراحل الحسن الثاني رغم الترسانة القانونية التي كانت تحمي هذه الحقوق وتمنع هذه الانتهاكات وتعاقب مرتكبيها. ولهذا إذا كانت النيابة العامة بالمغرب لم تعد تابعة لوزارة العدل، في حين لا تزال تابعة لها بفرنسا، فلا يعني ذلك أن القضاء بهذا البلد أقل استقلالا وعدلا من نظيره بالمغرب، أو أن القضاء المغربي أكثر استقلالا وعدلا من القضاء

الفرنسي. فالممارسة هي مِحكّ استقلال القضاء عن الوحش/الدولة، وليس دائما النصوص القانونية المؤسسة لهذا الاستقلال.

الخلاصة أن استقلال القضاء، وما يعنيه من توفر شروط أكثر للعدل، هو مثل الانتخابات التي تمارسها تقريبا كل الدول، ديموقراطية كانت أو غير ديموقراطية: لكن عندما تجري هذه الانتخابات في دولة ديموقراطية فهي تقوّي هذه الديموقراطية وترسّخها. أما عندما تجري في دولة استبدادية فهي تقوّي استبدادها وتكرّسه بما تضفيه من شرعية زائفة على ذلك الاستبداد. والقضاء المستقل، عندما يُنصّ عليه في قوانين دولة ديموقراطية، يكون ذلك ضمانة للعدل وصونا للحقوق وحماية للحريات من انتهاكها من طرف الوحش/الدولة. أما عندما تنص عليه قوانين دولة غير ديموقراطية، فيكون ذلك من أجل انتهاك "الوحش" لهذه الحقوق والحريات باسم القضاء، حتى يظهر ذلك الانتهاك كممارسة قانونية مشروعة لأنها صادرة عن جهة مستقلة ومحايدة وهي القضاء "المستقل". ولهذا فليس هناك قضاء مستقل عن السلطة الحقيقية للدولة إلا إذا كانت هذه الأخيرة هي التي تريد ذلك الاستقلال وتعمل من أجل تحقيقه. أما إذا لم ترد ذلك فلن يكون هناك قضاء مستقل

عنها رغم عشرات النصوص الدستورية والقانونية التي تؤكد عليه. فاستقلال القضاء هو سيف ذو حدّين: يقطع الظلم ويحدّ من بطش الوحش/الدولة إذا كانت هذه الدولة ديموقراطية، أو يقطع العدل و"يغوّل" الوحش/الدولة إذا كانت هذه الأخيرة استبدادية.

(22 ـ 02 ـ 2018)

*****

هل يستقيم استقلال القضاء مع غياب فصل حقيقي بين السلط؟

يخطئ الذين يعتقدون ويقولون، وحتى من المثقفين والسياسيين وليس فقط من العامّة، إن القاضي لا يصدر حكمه في الملفات الجنائية ذات الصبغة السياسية، مثل محاكمة معتقلي حراك الريف، وقبلهم معتقلي سنوات الجمر والرصاص، إلا إذا تلقّى تعليمات من فوق. لماذا هم مخطئون؟ لأنهم، أولا، يظلمون هؤلاء القضاة، ولأنهم، ثانيا، يكشفون عن جهلهم التام بآليات وأساليب اشتغال النظام المخزني في المغرب، والذي نقصد به السلطة الحقيقية، أو الدولة العميقة، كما يسميها البعض. فهذه السلطة لا تحتاج إلى توجيه تعليمات فوقية إلى القاضي لاستصدار الحكم الذي تريده، والتي، بالنظر إلى ما قد تتركه من آثار مادية (تصال هاتفي، مراسلة...)، قد تورّطه في مخالفة القانون وخرقه لمبدأ استقلال وحياد القاضي.

لماذا لا تحتاج إذن السلطة المخزنية إلى مثل هذا التدخّل في عمل القضاء لتوجيهه حسب مصلحتها، في مثل هذه الملفات الجنائية ذات الدوافع السياسية؟ لأن التعليمات، المفترض، كما هو شائع لدى جزء

من العامّة وبعض المثقفين والسياسيين، كما سبقت الإشارة، أن القاضي يتلقّاها من الجهات المتحكّمة، والتي تريد أن يحكم حسب رغبتها، هي تعليمات تأتي من تحت وليس من فوق، وهي تعليمات كتابية، تُحرّر في وثيقة رسمية، مؤرخة ومسجّلة، وتحمل رقما تسلسليا، والاطلاع عليها متاح لكل من له علاقة بالدعوى العمومية، مثل المتهم ودفاعه.

هذه الوثيقة هي محضر البحث التمهيدي الذي يضمّ الأفعال التي يُنسب ارتكابها إلى المتهم في القضايا ذات الطابع السياسي على الخصوص، كما في حالة معتقلي حراك الريف وسنوات الجمر والرصاص. ولا يبقى للقاضي الزجري إلا تكييف هذه الأفعال حسب فصول القانون الجنائي. وعندما يبارك قاضي النيابة العامة هذه المحاضر، ويزكّيها قاضي التحقيق، ويتبنّاها قاضي الحكم، مع ما يؤسَّس عليها من محاكمات ويصدر استنادا إليها من أحكام، يكون هؤلاء القضاة قد نفّذوا "تعليمات" السلطة دون أن تكون قد طلبت منهم ذلك، ولا سعت إلى توجيه عملهم أو التأثير عليه. والأهم أن هؤلاء القضاة يكونون قد التزموا بالقانون، كل القانون، ولا شيء غير القانون. ولهذا سوف لن تجد في تعاملهم مع الملف المعني ما يخلّ

باستقلال القضاء، أو يكشف عن خضوعهم لضغوط جهات تريد التأثير على طريقة معالجتهم للملف المعروض على المحكمة الجنائية. وبالتالي فلا يمكن لومهم أو مؤاخذتهم بسبب الحكم الذي صدر، ما دام أنهم حاكموا وحكموا طبقا للقانون وللمساطر القضائية المقرّرة. فالحكم إذن هو مطابق للقانون حتى لو كان مبنيا على محاضر ملفّقة ومفبركة. لماذا؟ لأن من حق القاضي، وهو ما يدخل في سلطاته التي يخوّلها له القانون، أن يقبل ـ وأن يرفض كذلك ـ المحاضر، وحتى عندما تكون التهم جنائية وليست جنحية، ويؤسس عليها الأحكام. كما أنه من حق المتهم، عبر دفاعه، أن يثير خروقات وعيوب تلك المحاضر التي يحاكم استنادا إليها، ويطلب من المحكمة التصريح ببطلانها. ومن حق القاضي كذلك، وهو ما يدخل أيضا في سلطاته التي يمنحها له القانون، أن يرفض تلك الدفوعات والطلبات، وبالتعليل الذي يراه مناسبا.

هكذا يكون الحكم مطابقا للقانون، ويكون القاضي قد أصدره بكل استقلالية وحياد، لأنه طبّق القانون وليس شيئا آخر. ومطابقة الحكم للقانون هو ما جعل البعض يقولون، وبحسن نية، إن عقوبة عشرين سنة على معتقلي حراك الريف هي عقوبة مخفّفة. وهذا

صحيح إذا عرفنا أن عقوبة جناية المس بالسلامة الداخلية للدولة هي الإعدام (الفصل 203 من ق.ج). فالاستدلال الذي أوصل هؤلاء إلى القول بأن العقوبة مخفّفة هو التالي: حراكيّو الريف ارتكبوا جناية المس بالسلامة الداخلية للدولة، عقوبة هذه الجناية هي الإعدام، حوكموا بعشرين سنة فقط، النتيجة أن هذه العقوبة مخفّفة. إنها نتيجة منطقية تنسجم مع المقدمات التي تؤدّي إليها، مثل النتيجة المنطقية لهذا الاستدلال الآخر: كل إنسان خالد، إيدير إنسان، النتيجة أن إيدير خالد لن يلحقه موت ولا فناء. هي نتيجة منطقية لأنها مطابقة للمقدمات التي تؤدّي إليها رغم أن الواقع يكذّبها. فالخلل إذن ليس في النتيجة بل في المقدمة الأولى التي تقرّر أن الإنسان خالد، وهي مقدّمة غير مطابقة للواقع. ونفس الشيء في القول إن الحكم بعشرين سنة هو عقوبة مخفّفة. فالخلل ليس في هذا الاستنتاج المنطقي، وإنما في المقدمة الكبرى التي تؤدي إليه، وهي أن هؤلاء المعتقلين ارتكبوا جناية المس بالسلامة الداخلية للدولة. وكما أن الخطأ في الاستدلال الثاني ليس في الاستنتاج وإنما في المقدمة غير المطابقة للواقع، وهي أن كل إنسان خالد، فكذلك الخطأ في الاستدلال الأول ليس في الاستنتاج المنطقي أن العقوبة مخفّفة، وإنما في المقدمة

غير المطابقة للواقع، وهي أن المعتقلين ارتكبوا جناية المس بالسلامة الداخلية للدولة. ومصدر هذه المقدمة ومرجعها هما محاضر البحث التمهيدي، التي تعامل معها القاضي طبقا للقانون، الذي يجيز له اعتمادها أو استبعادها.

في النهاية نجد أنفسنا أمام أحكام ظالمة أصدرها قاضٍ لم يفعل شيئا أكثر من تطبيقه للقانون. فهو لم يتلقّ أية تعليمات فوقية تأمره بأن يصدر تلك الأحكام، لأن التعليمات، إذا جاز أن نتكلم عن تعليمات، فهي تلك المدوّنة في محاضر الشرطة القضائية، كما سبقت الإشارة. فالحكم ظالم لأنه غير مطابق للحقيقة، وهي أن المدان ارتكب حقيقة تلك الأفعال المنسوبة إليه. ولكنه في نفس الوقت هو حكم مطابق للقانون. وهذا هو مأزق استقلال القضاء ومأزق المحاكمة العادلة، عندما لا تكون هناك ديموقراطية حقيقية ولا عدالة حقيقية، نتيجة غياب فصل حقيقي بين السلط. فتصدر أحكام ظالمة على متهمين أبرياء دون أن يكون القاضي قد خضع لأي ضغط صريح يؤثر على استقلاله وحياده، ولا أن تكون المحاكمة قد خرقت القواعد القانونية الشكلية، أو أخلّت بالإجراءات المسطرية والقضائية. وهنا تنجح الدولة، غير الديموقراطية، في استعمال

القضاء كسلاح للبطش والانتقام ممن ترى فيهم خصومها، متسترة وراء استقلال هذا القضاء، ممارِسة بذلك أسوأ أنواع الاستبداد الذي حذّر منه "مونتسكيو" عندما كتب: «ليس هناك استبداد أسوأ من ذلك الذي يُمارس باسم القانون وتحت غطاء العدالة». وهذا ما حدث في محاكمات المعتقلين السياسيين في سنوات الجمر والرصاص، ويتكرر مع محاكمات المعتقلين السياسيين لحراك الريف.

فالمشكل هنا، في ما يتعلق بالمحاكمات السياسية للريفيين، وهو نفس المشكل الذي كان وراء الظلم الذي عانى منه ضحايا المحاكمات السياسية في سنوات الجمر والرصاص، ليس في القانون والمساطر القضائية، وإنما المشكل في "المقدّمات" التي تسطّرها محاضر البحث التمهيدي، والتي هي، عندما لا تكون هناك عدالة حقيقية واستقلال حقيقي للقضاء، بمثابة حكم مسبّق على المتهم، وهو الحكم الذي يأتي النطق بالحكم القضائي لتثبيته وتأييده. ففي هذه الملفات السياسية، ذات الغطاء الجنائي، تُنجز محاضر البحث التمهيدي بتوجيهات سياسية وأمنية، تحت مراقبة شرفية ـ لا غير ـ للقضاء.

ولقد رأينا كيف أن أحزاب الأغلبية كانت هي أول من وجّه تهمة الانفصال السياسية إلى نشطاء حراك الريف يوم 14 ماي 2017،

عندما اجتمعت بطلب من وزير الداخلية ـ وليس بطلب من القضاء ـ الذي يمثّل السياسة الأمنية ـ وليس القضائية ـ للدولة، وأدانتهم بهذه التهمة في بلاغها المعلوم طبقا لأمر وزير الداخلية وليس طبقا لأمر قضائي، وذلك قبل حتى اعتقالهم الذي لم ينطلق إلا ابتداء من 26 ماي 2017. وهذه التهمة السياسية، من طرف أمناء عامين لأحزاب سياسية أعضاء في جهاز سياسي هو الحكومة، وليسوا قضاة تابعين للسلطة القضائية، هي التي ستختلق لها محاضر البحث التمهيدي "المقدّمات" والوقائع التي تدخل في تشكيل أركانها وعناصرها. وبناء على هذه التهمة نفسها، ستُصدر محكمة الدار البيضاء أحكامها على معتقلي حراك الريف، بعد تكييفها إلى جناية المس بالسلامة الداخلية للدولة، حتى تنسجم مع فصول القانون الجنائي، كما سبقت الإشارة. فهذه الأحكام كانت مقررة إذن منذ صياغة صكّ الاتهام بالانفصال يوم 14 ماي 2017 بأمر، ليس من السلطة القضائية، وإنما من وزير الأمن، الذي هو وزير الداخلية، كما ذكرت. أما الأحكام التي ستنطق بها محكمة الدار البيضاء في الساعة الأخيرة (الحادية عشرة ليلا) من يوم 26 يونيو 2018، في حق المعتقلين الريفيين، فلم تكن إلا تأييدا قضائيا للحكم السياسي الذي

سبق أن أدانهم يوم 14 ماي 2017، كما سبق توضيح ذلك. النتيجة أن الأحكام سياسية، والمحاكمة سياسية، ودوافعها سياسية، والمحكومون معتقلون سياسيون. أما القضاء فينحصر دوره، في هذه المحاكمات السياسية، في صبغ ما هو سياسي باللون الجنائي، وذلك بتطبيق فصول القانون الجنائي، مستعملا لذلك الأصباغ التي توفّرها له محاضر الشرطة القضائية، علما أن هذه المحاضر ـ دائما في ما يتعلق بالملفات ذات الدافع والطابع السياسيْن ـ هي الرابط بين الشق الجنائي الفرعي، الذي يُكلّف به القضاء، والشق السياسي الأصلي، الذي تشرف عليه الأجهزة الأمنية.

هكذا تتحكم هذه الأجهزة الأمنية للمخزن، من خلال محاضر البحث التمهيدي، في المحاكمة ذات الطبيعة السياسية، وتوجّهها نحو التهمة التي تبتغي إلصاقها بالمعتقل السياسي، والعقوبة التي تريد الحكم بها عليه، ودون أن يتلقّى القضاة أية توجيهات صريحة تأمرهم أن يحكموا بهذه العقوبة ومن أجل هذه التهمة. وفي الأخير يربح المخزن بانتقامه ممن يعتبرهم خصومه، وبحفاظه على ما يعتبره "هيبة" الدولة، أي قدرتها على التخويف والردع؛ ويربح كذلك القضاء بحفاظه على هيبته واستقلاله، لأن القضاة لم يخضعوا لأي

ضغط أو تأثير، وإنما طبقوا القانون فقط. أما الخاسر فهو العدل والديموقراطية والحقيقة...

وهنا تثار طبيعة العلاقة بين الجهاز الأمني والجهاز القضائي في دولة ذات نزعة أمنية لا تخفى على أحد، مثل المغرب. فموظفو الشرطة القضائية، المكلّفون بإجراء البحث التمهيدي، ورغم أنهم يعملون تحت سلطة الوكيل العام ومراقبة الغرفة الجنحية بمحكمة الاستئناف (الفصل 17 من قانون المسطرة الجنائية)، إلا أن السؤال يُطرح حول من يتحكّم في الآخر. وقد سبق للأستاذ عبد العزيز النويضي أن أوضح أن القاضي يقع في الأسفل ثم فوقه تكون النيابة العامة وفي أعلى الهرم هناك الشرطة وهي شرطة سياسية (موقع لكم2 بتاريخ 26 ماي 2018). وهذا يعني أن الجهاز الأمني هو الأقوى والمتحكّم، وليس الجهاز القضائي كما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الجهازين، حسب ما ينص عليه القانون.

ولهذا لا يجدي الاعتراض أن محاضر البحث التمهيدي في الجنايات لا تُلزم القاضي باعتبارها مجرد معلومات، كما يقول القانون (الفصل 291 من م.ج)، قد يستأنس بها أو يستبعدها نهائيا، لأن المشكل ليس في غياب النصوص القانونية الضامنة للمحاكمة العادلة،

وإنما في غياب تطبيقها وإعمالها. فكما أن الانتخابات ليست هي الديموقراطية، وإلا لكان المغرب مثل الدانيمارك في الديموقراطية لأن الانتخابات مثلما تجري في مملكة الدانيمارك تجري كذلك في مملكة المغرب، فكذلك القوانين والنصوص التشريعية التي تضمن العدل ليست هي العدل. وكما أن ما يجعل الانتخابات تساهم في الديموقراطية هي طريقة استعمالها وتوظيفها من أجل تحقيق الديموقراطية، فكذلك فإن ما يجعل النصوص القانونية تساهم في إشاعة العدل، هي طريقة استعمالها وتوظيفها من أجل تحقيق هذا العدل.

النتيجة أن الكلام عن استقلال القضاء، عندما تكون جميع السلط مجتمعة ومتمركزة في جهة واحدة، هو كالكلام عن مربّع ذي ثلاث زوايا، أو مثلّث بأربعة أضلاع. طبعا هذا شيء غير ممكن، منطقيا وواقعيا.

(13 ـ 07 ـ 2018)

*****

لماذا سيفشل النموذج التنموي الجديد؟

كثر الكلام في المدة الأخيرة عن النموذج التنموي المغربي، وعن فشل هذا النموذج، وعن النموذج التنموي البديل أو الجديد. وهو ما حوّل عبارة "النموذج التنموي" إلى موضوع جديد "لإنشاءات" جديدة تتمرّن عليها النخبة السياسية والمثقفة، تتلهّى وتُلهي بها. لكن رغم غزارة هذه "الإنشاءات" حول النموذج التنموي المغربي، لم يتطرّق المتمرّنون فيها وعليها إلى طبيعة هذا النموذج وخصائصه ومقوّماته، والتي يفيد فهمُها في فهم أسباب فشله، مما يسمح ببناء النموذج الجديد على مقوّمات جديدة، غير تلك التي قام عليها النموذج التنموي السابق الذي ثبت فشله، وذلك لتلافي تكرار نفس الفشل للنموذج التنموي الجديد.

لا شك أن عدة عناصر تدخل في تشكيل مقوّمات النماذج التنموية لمختلف البلدان. فبالإضافة إلى الاختيارات الإيديولوجية العامّة، التي قد يكون لها تأثير على الاختيارات الاقتصادية للدول، مثل تبنّي التوجّه الرأسمالي أو الاشتراكي، هناك عنصر توفّر أو ندرة الموارد الطبيعية: ففي بلد يتوفر على البترول أو الماء والأنهار ويملك الأراضي الخصبة الصالحة للإنتاج الزراعي، يكون مخطّط التنمية

الاقتصادية، الذي يعبّر عنه النموذج التنموي، مختلفا عن مثيله في بلد فقير في الموارد الطبيعية. لكن رغم أهمية عنصر الموارد الطبيعية، إلا أنه يبقى ثانويا أمام العنصر البشري، الذي يشكّل، عندما يؤهّل التأهيل الملائم، ثروة متجدّدة لا تنفد ولا تنضب، عكس الثروات الطبيعية، مثل المعادن والبترول والغاز... ولهذا نجد أن البلدان الأكثر تقدّما وتنمية، ليست تلك التي تملك ثروات طبيعية وافرة، بل تلك التي استثمرت في العنصر البشري فجعلت منه الثروة النفيسة التي تُنتج كل الثروات الأخرى. يمكن إذن القول إن مقوّمات النموذج التنموي، والتنمية بصفة عامة، تتلخّص في الاستغلال الأفضل للموارد الطبيعية المتاحة، مع ما يندرج ضمن ذلك من توزيع أفضل وأعدل لعائدات هذه الموارد، والتأهيل الأمثل للإنسان (العنصر البشري) من أجل أن يؤدّي كل ذلك إلى خلق الثروة لتحقيق التقدّم وتحسين جودة الحياة. لنحتفظ بعناصر هذا التعريف التي سنعود إليها بعد قليل.

الفساد كركن للدولة المخزنية:

الجميع يتحدّث في المغرب عن الفساد الذي تحوّل، وقبل النموذج التنموي، إلى "إنشاء" مكرور تمارسه النخبة السياسية والمثقفة، ليس في المعارضة (وهل هناك معارضة حقا؟) فحسب، بل حتى لدى

الموالين لاختيارات الدولة المخزنية. ولهذا بات الوعدُ بمحاربة الفساد شبه طقس تعبّدي يحضر في جميع البرامج الانتخابية والخطابات السياسية، سواء لأحزاب إدارية أو إسلامية أو يسارية... فإذا كان هناك شيء تتفق عليه جميع التيارات السياسة في المغرب، فهو الاعتراف باستشراء الفساد وانتشاره الواسع المريع.

ولا يتعلق الأمر فقط بالفساد الأصغر الذي يجرّمه القانون، لكن الدولة تتقاعس عن تقديم المفسدين إلى العدالة، وإنما يتعلق الأمر بالفساد الأكبر والأخطر، وهو الذي لا يمنعه ولا يجرّمه القانون بفصول صريحة وواضحة، الشيء الذي يجعل منه فسادا شبه جائز ومباح. هذا الفساد الأكبر هو الذي يُمارس كريع مؤسساتي ومؤسّس، يأخذ شكل مكافآت وأعطيات وهبات وامتيازات، مثل منح رخص لاستغلال ثروات البلاد السمكية والمعدنية؛ ورخص للنقل؛ والتعيين في مناصب هامة؛ وشغل وظائف صورية لكن برواتب عالية؛ والرفع دون الحاجة إلى ذلك من عدد البرلمانيين والوزراء بأجور باهظه من أجل الاستقطاب والترضيات والتسويات التي تخدم مخطط المخزن؛ وإنشاء مؤسسات وهيئات ومجالس ومكاتب وطنية شكلية يُسند تسييرها والعمل بها، وبأجور سمينة، إلى المقرّبين

والمرضيين؛ وتشكيل لجان صورية يتقاضى أعضاؤها ملايين التعويضات؛ وتوزيع أراضي الدولة، وبأسعار رمزية وزهيدة، على من تعتبرهم خدّامها؛ وإقرار تقاعد استثنائي وامتيازي لبرلمانيين ووزراء خارج الضوابط والشروط التي تحدّدها أنظمة التقاعد؛ والإعفاءات الضريبية لفائدة الموالين والمقرّبين؛ والسفر لأداء فريضة الحج من المال العامّ ... كل هذه الممارسات الريعية، وهي كثيرة ومتنوّعة في أشكالها ومظاهرها، والتي تصنع الإثراء بلا سبب ولا عمل ولا إنتاج، تشكّل الفساد الأكبر الذي لا يحاسَب عليه لا مدبّروه ومقرّروه ولا المستفيدون المباشرون منه لأنه فساد شبه مشروع وحلال، كما قلت. وإذا كانت الدولة تغضّ الطرف عن الفساد الأصغر، ولا تُعمل القانون لمتابعة ناهبي المال العام، فذلك لأن الفساد الأكبر هو الذي يحمي هذا الفساد الأصغر، الذي يقف وراءه المستفيدون الكبار من الفساد الأكبر.

ولأن هذا الفساد الأكبر شبه مشروع وحلال، كما أوضحت، فهو ملازم للدولة المخزنية، يمارس كآلية لتدبير شؤونها. ولأنه ملازم لهذه الدولة وآلية لتدبيرها، فهو يشكّل ركنا لوجود هذه الدولة وبقائها واستمرارها، مثله مثل الأرض والشعب والسلطة السياسية

كأركان تقليدية معروفة لقيام الدولة. ومن هنا نفهم أهمية الفساد بالنسبة للنظام المخزني وصعوبة ـ بل استحالة ـ القضاء عليه، لأن ذلك سيعني القضاء على الدولة بتقويض أحد أركانها. فالفساد بالمغرب ليس إذن ظاهرة ظرفية ولا عارضة ولا جانبية، بل هي بنيوية وتكوينية، محايثة لطبيعة النظام المخزني، وملازمة لوجوده واستمراره (انظر "فلسفة الفساد بالمغرب" ضمن كتاب "في الهوية الأمازيغية للمغرب"). ولهذا فإن السؤال لم يعد هو: كيف تعيش دولة المغرب المخزنية بالفساد؟ وإنما هو: هل تستطيع هذه الدولة أن تعيش بلا فساد؟

ما علاقة الفساد بالتنمية والنموذج التنموي؟

قلنا إن العناصر التي تعتمد عليها الدول في إعداد نماذجها التنموية هي عنصر الموارد الطبيعية والعنصر البشري كعامل حاسم. والهدف النهائي من أي نموذج تنموي هو خلق الثروة التي تظهر نتائجها في تحقيق التقدّم وتحسين جودة الحياة. وكما أن المغرب يتميّز بهيمنة الفساد بشكل وبائي حتى غدا ركنا من أركان الدولة، فهو يتميّز كذلك ببناء سياسته التنموية، أو نموذجه التنموي، على نفس الركن الذي هو الفساد. فإذا كانت الدول تستغل مواردها

الطبيعية وتؤهّل العنصر البشري من أجل تحقيق التنمية وخلق الثروة، فإن المغرب هو كذلك يستغلّ موارده الطبيعية ويؤهّل العنصر البشري، لكن ليس من أجل تحقيق التنمية وخلق الثروة، وإنما من أجل تنمية الفساد وخلق شروط انتشاره واستشرائه.

كيف يؤدّي استغلال الموارد الطبيعية وتأهيل العنصر البشري إلى استشراء الفساد؟

عندما تُمنح، مثلا، لفلان وفلان رخص الصيد في أعالي البحار، أو رخص استغلال مقالع ومناجم خاصة، أو عقارات من الأملاك العامة...، فإن استغلال هذه الموارد يُنتج حقا ثروة، لكن فقط لفائدة أصحاب هذه الأُعطيّات، الذين تنمو ثرواتهم وتتضاعف أموالهم دون أن يبذلوا ما تتطلّبه مراكمة مثل تلك الثروات من عمل وكدّ وجهد. إنه إثراء بلا سبب ولا موجب شرعي ومشروع، لا يختلف عن حيازة ثروة مسروقة. ولهذا إذا كان استغلال هذه الموارد يزيد في الثروة الفردية للمستفيد منها، فإنه يُفقر الشعب الذي يحرمه ذلك الاستغلال الفردي من عائدات موارده التي كان يجب أن يستفيد منها هو عوض أن تستفيد منها نخبة من النافذين والموالين والمقرّبين. فبدل أن تساهم هذه الموارد في التنمية الشاملة لفائدة كل الشعب، يتبرّع بها،

كمكافآت ورشاوى سياسية، المسؤولون عن اقتصاد البلاد وماليته وأملاكه العامة، على من يعتبرونهم خداما لدولتهم المخزنية، ومقرّبين من أصحاب الحلّ والعقد وموالين لهم. هكذا تنتفي الشروط الضرورية لأية تنمية ولأي تقدّم بسبب تحكّم الفساد في استغلال وتوزيع الثروات الطبيعية، التي يستعملها هذا الفساد، ليس في تحقيق التنمية والتقدّم، وإنما في تنمية وتقدّم هذا الفساد نفسه، كما سبق أن قلت. وما يُمارس من فساد في استغلال وتوزيع الثروات الطبيعية لشراء الذمم والولاءات وإفساد الحياة السياسية، يسري كذلك على موارد خدماتية وتجارية تُدرّ الثروة بلا سبب ولا عمل، تُمنح تراخيص استغلالها للمقرّبين والموالين، كرخص النقل والاستيراد والاستثمار...

أما تأهيل العنصر البشري، ذو الدور الحاسم في كل تنمية حقيقية كما سبقت الإشارة، فيأخذ، في إطار سياسة إفساد السياسة، شكل تأهيل النخبة السياسية والحزبية لتتقبّل الفساد وتستفيد منه وتشارك فيه. فالتأهيل يعني التأهيل للفساد. وهذا ما جعل هذا الفساد يسود ويهيمن، ويصول ويجول بكل عربدة وصلف، ولا من يوقفه أو يمنعه. ذلك أن الأحزاب المنددة بالفساد، والتي تؤكد في

حملاتها الانتخابية أن أولوياتها، عندما تكون في البرلمان أو الحكومة، هي محاربة الفساد والاستبداد، هي منذّدة في الحقيقة ليس بالفساد في حدّ ذاته، بل بعدم استفادتها من خيراته وأمواله. ولهذا فمجرد ما تصل إلى البرلمان والحكومة، وتتسلم حصتها من رواتب ومناصب الفساد شبه المشروع، حتى تلوذ بالصمت. وإذا تكلّمت كررت: "عفا الله عما سلف"، كما فعل رئيس الحكومة السابق السيد عبد الإله بنكيران، لطمأنة الفاسدين والمفسدين أنهم في منأى عن أية متابعة أو محاسبة. وهكذا تنجح سياسة التأهيل السياسي للفساد لإشراك وتوريط المعارضين لهذا الفساد في نفس الفساد، فيصبحون ممارسين له، محافظين عليه ومعيدين لإنتاجه، مشكّلين بذلك وقوده وقاطرته. ولهذا غدا التوريط في الفساد أهم وسيلة يلجأ إليها المخزن لتدجين المعارضين واحتواء الخارجين عن طاعته والرافضين لاستبداده.

الفساد يؤدّي إلى مزيد من الفقر والقمع والاستبداد:

ولأن نهب الثروات الطبيعية، التي هي ملك للشعب، لا يكفي وحده لتمويل هذا الفساد ـ الضروري للدولة المخزنية لكونه ركنا لوجودها واستمرارها كما سبق أن أوضحنا ـ الذي تحتاج إعادة إنتاجه إلى

مزيد من الأموال لكثرة زبنائه والمستفيدين منه والمشاركين فيه، فإن الدولة المخزنية تلجأ إلى فرض مزيد من الضرائب واقتراض مزيد من الأموال حتى أن مديونيتها بلغت أرقاما فلكية مخيفة، مع ما ينتج عن ذلك من تراجع في القدرة الشرائية للمغاربة وتدهور في الخدمات الاجتماعية التي تضطلع بها الدولة. والشعب هو الذي يؤدّي، طبعا، هذه الديون مثل ما يؤدّي الضرائب التي ترهق كاهله. وكل هذه الإجراءات التقشفية في حق الشعب، هي من أجل رفاهية وثراء الطبقة المستفيدة من الفساد، سواء كانت من النخبة الحاكمة أو النخبة السياسية والحزبية الخادمة لها. وهذا ما يعطينا الجواب عن السؤال الذي طرحه الملك في إحدى خطاباته: أين الثروة؟ الجواب هو أن هذه الثروة يبتلعها الفساد.

فبالنظر إلى الحجم المُهول للأموال التي يلتهمها الفساد، نستنتج أن المغرب بلد غني جدا. لماذا؟ لأنه يتوفر على ميزانيتين اثنتين: ميزانية خاصة بنفقات الدولة، وميزانية خاصة بنفقات الفساد. وهو ما يعني أن لولا هذا الفساد المستشري بشكل وبائي كما قلت، لما احتاجت الدولة إلى إرهاق المواطن بالضرائب ولا إلى الاقتراض الخارجي، لأن الميزانية العامة للدولة كانت ستكون أكثر من كافية

لتغطية كل نفقاتها العمومية. وهو ما كانت ستظهر آثاره في تحسّن مستوى معيشة السكان وجودة الخدمات المرْفقية والاجتماعية، كالصحة والتعليم.

من الواضح أنه أمام هذا الفساد الذي أصبح سياسة ممنهجة للدولة وركنا لوجودها، والذي يلتهم الملايير من المال العام كل سنة، لا يمكن تحقيق أي نهوض أو إنجاح أية تنمية. لماذا؟ لأن الأموال التي كانت ستُرصد لإنجاز مشاريع تنموية لفائدة كل الوطن وكل الشعب، حُوّلت لتمويل الفساد وتنمية ثروة طبقة الفاسدين والمفسدين.

ومن آثار هذا الفساد أن استشراءه يؤدّي إلى استشراء القمع والاستبداد الذي أنتج هو نفسه هذا الفساد. ويتجلّى هذا الاستشراء في أن الدولة المخزنية تلجأ إلى مزيد من القمع والمنع للمتظاهرين والمحتجين السلميين ضد الفساد، والمطالبين بمحاكمة المفسدين وتوزيع عادل للثروة يقوم على معيار الاستحقاق والعمل وليس على الريع والرشاوى السياسية، مع استعمالها للعنف القضائي للقضاء على مثل هذه الاحتجاجات والتظاهرات السلمية ضد الفساد، كما فعلت مع حراك الريف وحراك جرادة. وهكذا يُنتج الاستبدادُ الفسادَ،

الذي يحتاج، كي يدوم ويسود، إلى مزيد من الاستبداد ليحمي هذا الفسادَ، وهو ما ينتج عنه في النهاية مزيد من الاستبداد.

النموذج التنموي البديل:

بعد الإقرار بفشل النموذج التنموي المغربي، يجري الإعداد حاليا (نحن في ديسمبر 2018) لنموذج تنموي مغربي جديد، يُنتظر منه أن يكون ناجحا ومنتجا للثروة والشعل. ما هي شروط نجاح هذا النموذج الثاني؟ الجواب يعطيه الجواب عن السؤال حول أسباب فشل النموذج التنموي السابق. لماذا فشل؟ لأنه كان ينبني على الفساد، ينطلق منه ويصبّ فيه. إذن الشرط الواقف لنجاح النموذج التنموي الجديد هو وضع حدّ للفساد. وهذا مأزق حقيقي بالنسبة للدولة المخزنية: فحتى ينجح نموذجها التنموي وتحقق تنمية حقيقية، عليها أن تقضي على الفساد الذي يعيق كل تنمية ونهوض. وإذا قضت على الفساد فمعناه أنها ستقضي على أحد أركان وجودها واستمراها، كما سبق أن قلنا وشرحنا. فهل ستغامر الدولة المخزنية بأحد أركان وجودها واستمرارها، مما قد يهدّد وجود واستمرار هذه الدولة المخزنية نفسها؟

أمام هذا المأزق، يبدو أن الحل الوحيد، الذي سيحافظ على الدولة ويسمح في نفس الوقت بنجاح النموذج التنموي، هو التضحية بالجانب المخزني لهذه الدولة، والذي هو مصدر الفساد وعلّته. وهذا يتطلّب إعادة بناء الدولة على أسس غير مخزنية، أي على أسس ديموقراطية حيث يسمو القانون على كل ما عداه من قواعد وأعراف وتعليمات تحمي الفساد وترعاه، مع ما يعني ذلك من تطبيق هذا القانون لتجريم ومنع كل أشكال الريع التي جعلت منها سياسة الفساد ممارسة مشروعة، ومحاسبة الفاسدين والمفسدين مهما كانت مواقعهم ومسؤولياتهم.

وهذه الإعادة لبناء الدولة على أسس غير مخزنية تتضمّن كذلك إعادة بناء وتخليق العمل السياسي، وذلك بالقطع، النهائي والجدي والصارم، مع التعاطي للسياسة كوسيلة للاغتناء ومراكمة الثروة، كما يجري العمل بذلك حاليا. فإذا كان المخزن هو مصدر الفساد وعلّته، كما أشرت، فذلك لأنه نجح في جعل ممارسة السياسة مصدرا للاغتناء السريع إلى درجة أن تعاطي العمل السياسي أصبح قطاعا استثماريا يدرّ أرباحا طائلة على أصحابه. ويكفي الاستشهاد بمسؤولين حزبيين ومناضلين حقوقيين، يساريين ومعارضين، لم

يكونوا أغنياء ولا ميسوري الحال، ثم دخلوا العمل السياسي كبرلمانيين أو كوزراء أو كمعيّنين في هيئات عليا أو مناصب سياسية سامية، ولم تمض سوى سنوات قليلة حتى أصبحوا أثرياء يملكون عقارات ويسكنون في فيلات فخمة ويتوفرون على أرصدة بنكية ضخمة.

عندما يوضع حدّ لممارسة السياسة كطريق ملكي للإثراء، وعندما يغيب العنصر المخزني للدولة، وتتحوّل إلى دولة يحكمها القانون وتحتكم إلى القانون، فإن أي نموذج تنموي سيكون، مهما كانت عيوبه ونواقصه، أنجح وأفضل من نموذج تنموي يهيئه خيرة الخبراء والسياسيين والاقتصاديين، لكن يُطبّق في ظل هيمنة الفساد وتحكّمه في كل ممارسة سياسية واقتصادية. ولهذا فإن النموذج التنموي الجديد لا يحتاج نجاحه إلى إعداده من طرف لجان من الخبراء والمتخصّصين، وإلى مكاتب دراسات، وإنما يحتاج فقط إلى إنهاء سياسة الفساد التي تجعل فشل أي نموذج تنموي أمرا مؤكّدا وحتميا. أما مواصلة إعداد وتطبيق نموذج تنموي جديد دون زحزحة غول الفساد من مكانه، فمعنى ذلك مواصلة ممارسة نفس الفساد وإعادة إنتاجه، مع ما يترتّب عن ذلك من ممارسة وإعادة إنتاج

نفس الفشل السابق لكل المشاريع التنموية. وهو ما ينتج عنه أن النموذج التنموي الجديد سيفشل مثل سابقه. فنفس الأسباب تعطي دائما نفس النتائج.

(27 ـ 12 ـ 2018)

*****

آفة الفرانكوفونيين في كتاب:

"من أجل ثورة ثقافية بالمغرب"

من المفاهيم الجديدة التي جاء بها الكاتب والمفكر المغربي السيد حسن أوريد في كتابه "من أجل ثورة ثقافية بالمغرب" (مطبعة النجاح لجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2018، 342 صفحة. صدرت طبعته الثانية في 2019)، والذي أعتبره كتابا في فلسفة التربية، مفهوما "الفرانكفوني" و"الإنسان ما بعد الاستعماري"، وإن كان المفهومان يعنيان شيئا واحدا ويحملان مضمونا واحدا مع اختلاف فقط في سياقات استعمال أحدهما دون الآخر.

معنى "الفرانكفوني"، كما هو متداول ومفهوم في المغرب، يحيل على ذلك المغربي المتشبّع بالثقافة الفرنسية، المتمكن من اللغة الفرنسية التي يفضّل استعمالها على اللغات الوطنية، والمدافع عن القيم الفرنسية التي يودّ أن تنتشر بالمغرب ويتبنّاها المغاربة. هذا الفرانكفوني المغربي، ينتقده الكاتب انتقادا حادّا، بل يشنّ عليه هجوما شديدا وشرسا (صفحة 185 و186). وهو أمر قد يبدو ظاهريا غريبا وغير مفهوم، إذ كيف لمثقف حداثي مثل الأستاذ أوريد،

الذي ارتوى من فكر الأنوار الفرنسي، وتلقى تكوينا باللغة الفرنسية، وألّف بها عدة كتب، ويكتب بها في عدة منابر إعلامية وثقافية، ويحاضر بها، ويدرّس بها العلوم السياسية بالجامعة، (كيف له) أن يهاجم الفرنكوفونية والفرنكوفونيين؟ أليس هو واحدا منهم؟ بل أليس هو واحدا من كبارهم ومشاهيرهم؟

رفعا لهذا اللبس، يوضّح لنا الكاتب أنه يقيم تمايزا فاصلا وحدا عازلا بين اللغة الفرنسية، كلغة فكر وعلم ومعرفة وتنوير وتحرّر، وبين الفرانكوفونية ذات الحمولة الاستعمارية (صفحة 186). ولهذا يقول عن الفرانكوفونيين: «فليس مستعملو الفرنسية بالضرورة دعامة للفكر الحر، ولو هم في الغالب على المستوى الفردي أصحاب رؤية عقلانية، ولكنهم على المستوى العام، لا يجدون غضاضة في التعامل مع مؤسسات عتيقة والدفاع عنها، شأنهم شأن الإدارة الاستعمارية التي وظفت المخزن القديم أو الشريف بنعتها، واستعملت الزوايا وتركتها سادرة في غيبيتها واستغلالها بل ومجونها، ودعمت الاتكالية من خلال تشجيعها للطرقية» (صفحة 185)، مضيفا بأن هؤلاء الفرانكوفونيين يشكّلون «إحدى دعائم الاستعمار الجديد» (صفحة186).

وهنا يلتقي الفرانكوفوني مع ما يسميه الكاتب بالإنسان ما بعد الاستعماري، ليشكلا في الحقيقة ظاهرة واحدة، ولو أنه تحدّث عن الثاني بمعزل عن الأول، متطرّقا إليهما في سياقين مختلفين تفصل بينهما مائة وأربعون صفحة.

فما هو الإنسان ما بعد الاستعماري؟ من أخص صفاته، كما يعرضها الكاتب بالصفحة 41، أنه يتميز بسلوك كلبي Cynique، من تجلياته أنه يتظاهر بأنه يؤمن بشيء ما ويدافع عنه، في حين أنه في الحقيقة لا يؤمن بذلك الشيء، بل يرفضه ويستهجنه. وهو ما كان يفعله، كما يلاحظ الكاتب، مسؤولو الحماية الفرنسيون، حين كانوا يدافعون عن التقاليد المخزنية العتيقة، ويحمون الخرافات والمعتقدات الدينية المتخلفة ويشجعون عليها، لكنهم كانوا في قرارة أنفسهم يحتقرونها ويحتقرون ممارسيها ويعتبرونهم متخلفين وجهلة. وهذا ما يفعله اليوم، كما يشرح السيد أوريد، المسؤول التقنوقراطي الذي يساند الاستبداد ويحمي الفساد ويسكت عن الظلم، رغم تكوينه الفرنسي وتشبّعه بالثقافة الغربية التي ترفض الاستبداد والفساد والظلم. هذا التقنوقراطي، ذو السلوك الكلبي،

يمثّل، كما يوضح الكاتب، الوجه المغربي للمسؤول الاستعماري للحماية الفرنسية.

ولهذا يرى أنه «لا يمكن أن نبلغ ما نبتغي من ثورة ثقافية إلا بإنسان جديد» (صفحة 41). ويمكن القول إنه يعرّف هذا الإنسان الجديد بالسلب، أي بما ليس هو أو بما ليس فيه، أي كنقيض للإنسان ما بعد الاستعماري. يقول عن هذا الإنسان المغربي الجديد إنه: «إنسان يقطع مع إنسان الالتقاطية الذي هو نتاج سياق معين، يكتفي بنقل ما حُمّل، أو إنسان هجين، يحمل تقنيات الإنسان الحديث، أو بعضا منها ولكن ذهنه مطبوع بثقل التقاليد، لا يدرك الدقة، ويسبح في العموميات، وغير قادر على طرح القضايا الوجودية أو طرحها خارج القوالب التقليدية ويكتفي بترديد ما قدمه "السلف" في الأمر، أو نموذج الإنسان الاستعماري، مما أسميه الإنسان ما بعد الاستعماري، فهو حاذق للتقنيات، له بنية ذهنية عقلانية، واع بالعمق الفلسفي للإنجازات المادية، ولكنه على غرار النموذج الاستعماري يتعامل مع الاتجاهات التقليدانية تعاملا نفعيا، فهو يمقتها في قرارة نفسه، ويرضخ لها في آن كما يفعل دهاقنة الاستعمار في السابق، بل هو يتعامل بهذا الشعور المثبط ألا وهو

الكلبية، أي عدم الإيمان بشيء، والتعامل كما لو أنه يؤمن به. لا بد لمن يعمل لبناء الإطار الذي ننشده أن يتجاوز الإنسان ما بعد الاستعماري، مما نجد صورا له عند كثير من التكنوقراط. لا يمكن أن نستنسخ الإنسان التقليدي، ولا أن نعيد نموذج الإنسان الهجين، فكل هذه النماذج لا تحمل نسغ الحياة ولا تستطيع أن تعبد الطريق وتقتحم آفاق جديدة لثورة ثقافية ننشدها» (صفحة 41).

وهذا السلوك الكلبي، الذي يميّز الإنسان ما بعد الاستعماري، هو ـ ولو أن الكاتب لا يشير إلى ذلك بشكل صريح وواضح ـ سلوك ملازم كذلك للفرانكوفونيين، كما يتجلّى ذلك، على سبيل المثال، في دفاعهم، من موقع مناصبهم ومسؤولياتهم ومهامهم الحكومية والسياسية، عن شيء وهم في قرارة أنفسهم يحتقرونه ويرفضونه، كما فعلوا عندما فرضو العربية كلغة للتدريس وهم لا يحبّونها ويحتقرون أصحابها ويربأون بأنفسهم أن يدرس بها أبناؤهم. فكانت النتيجة أنهم هم الذين أوصلوا التعليم إلى الحضيض الذي وصل إليه بسلوكهم الكلبي هذا، عندما يدافعون عما لا يؤمنون به، ويفرضون على المغاربة ما لا يريدونه لأنفسهم ولا لأبنائهم.

فالفرانكوفونية، كما هي ممارسة في المغرب، قبل أن تكون استمرارا لإدارة الحماية الاستعمارية في وجهها الوطني المغربي، فهي سلوك كلبي بامتياز. وهذا ما يبرز بشكل صارخ لدى الفرانكوفونيين عندما «ينبرون مدافعين عن البنيات العتيقة، ليس عن إيمان، ولكن غطاء لمصالحهم كما كانت تفعل الإدارة الاستعمارية. وهم من يدفع إلى ممارسات غيبية بدعوى روح الإسلام» (صفحة 185)، كما كتب الأستاذ أوريد. فإذا كان هدف هؤلاء الفرانكوفونيين هو ربط المغرب بفرنسا، فذلك ليس من أجل أن يكون مثلها في الديموقراطية والحرية والحقوق والتقدّم والعدالة الاجتماعية، وإنما ليكون تابعا لها ماليا واقتصاديا، خاضعا لإملاءاتها ومصالحها، لما في هذه التبعية وهذا الخضوع من خدمة لمصالح فئة هؤلاء الفرانكوفونيين الذين يمثلون «استمرارية للمنظومة الاستعمارية»، كما كتب المؤلف، مميّزا بين اللغة الفرنسية والسلوك الفرانكوفوني، موضّحا ذلك بقوله: «فكم من دعاة الفرانكوفونية لا يحسنون الفرنسية ويتكلمونها كما يتكلمها مرشد سياحي. وفهمهم للحداثة كمعرفة مرشد سياحي للغة الأجنبية، يقصرها على بعض التعابير النمطية والمكررة، ويحسبونها تقنيات وسلوكات. وليس مهما في عرف سدنة

الفرنكوفونية، أن تحسن اللغة الفرنسية، ولا أن تنطبع بفكر حر نقدي، والمهم أن تسبح بحمد المراكز الثقافية التابعة للمؤسسات الفرنكوفونية، والمهم أن ترتبط بالرأسمال فتستطيع أن تحتضن تظاهرات ما تقيمه المراكز الثقافية وترعاه وتسهم في تمويله. وليس يطلب منك أن تحسن الفرنسية سوى الرطانة بها، ولا يطلب منك أن تستوعب قيم فلسفة الأنوار، ولا الفكر الداعي للتحرر، وتكفي بعض المصطلحات يرطن بها المرء، وشبكة من العلاقات». فهم «ليسوا أصحاب فكر، وقصارى أمرهم أن ينقلوا تقنيات، مثل التقويم الهيكلي، وبعض تقارير اليونسكو، وتقنيات التنمية البشرية، وهم مسؤولون عن الوضعية التي آل إليها التعليم، وما سمي بمحاربة الفقر والهشاشة، ومنهم من تقلد مسؤولية التعليم وهو يجهل اللغة العربية [...]. وبضاعته من الفرنسية مزجاة ولا تتجاوز الرطانة والحديث المعتاد. هم استمرارية للمنظومة الاستعمارية ولنظرتها المستعلية، يحنون إلى العهود الاستعمارية أو يبعثونها، ويرتبطون بعلاقات اقتصادية ومالية ووجدانية قوية بفرنسا، ولهم تداخل مع المصلح الأمنية، ولهم امتدادات في الوسط الإعلامي، ويضطلعون في الإعلام بالزجر، أو استمرارية للمقاربات البوليسية بطريقة أخرى،

وإن هم أضحوا يوظفون بعض الأقلام باللغة العربية» (صفحة 186)

وهكذا فإن الفرانكوفونيون، بدل أن يجعلوا من اللغة الفرنسية غنيمة، حسب كاتب ياسين وكما نقل عنه ذلك الأستاذ حسن أوريد، يجعلون منها، بسلوكهم الكلبي والاستعلائي الاستعماري، هزيمة لأنها تُبقي المغرب في التبعية والتخلف. فارتباطهم بفرنسا ليس له علاقة إذن باللغة الفرنسية ولا بفكر الأنوار الفرنسي، وإنما هو من أجل مصالحهم الاقتصادية والمالية.

هذا المفهوم الجديد للإنسان ما بعد الاستعماري، الذي يمثّله الفرانكوفونيون المغاربة، وخصوصا الذين يتحمّلون منهم مسؤوليات تسيير شؤون الدولة، من المفاهيم الجديدة الهامة ذات القيمة التفسيرية والوظيفة البيداغوجية، لأنه مفهوم مفتاح يسمح لنا بفهم الوضع السياسي والاقتصادي بالمغرب. فالجميع يتحدث عن استشراء الفساد وتعاظم الاستبداد، وعن نهب المال العام، وعن سياسة اللاعقاب، وعن رداءة الخدمات الاجتماعية، وعن تدهور المنظومة التربوية، وعن فشل مشاريع التنمية... لماذا كل هذه الأدواء التي تصيب الجسم المغربي؟ لأن الدولة يسيّرها الفرانكوفونيون

بالمعنى الذي شرحه الأستاذ أوريد. فالقرارات السياسية والاقتصادية والمالية والأمنية توجد بيد هؤلاء الفرانكوفونيين. وهذا شيء طبيعي إذا عرفنا أن الدولة المغربية الحديثة هي نفسها دولة فرانكوفونية، لأنها بنْت فرنسا ومن صنع ليوطي الفرنسي. وهذا ما يفسّر أن الفرانكوفونيون بالمغرب هم نسخة للإنسان الاستعماري، يعيدون، بلعبهم دور الإنسان ما بعد الاستعماري، إنتاج الإدارة الاستعمارية لفترة الحماية الفرنسية. ولهذا يمكن اعتبار الفرانكوفونية، بالمعنى الذي شرحه الأستاذ أوريد، الوجه الآخر لسياسة التعريب: فكما أن الفرانكوفونية لا تجعل المغاربة يتقنون اللغة الفرنسية وإنما تجعل المغرب تابعا لفرنسا، فكذلك سياسة التعريب لم تجعل المغاربة يتقنون العربية وإنما جعلتهم تابعين للعروبة، منتحلين الانتماء إليها، مستميتين في الدفاع عن هذا الانتماء الزائف والمنتحل. وهذا شيء مفهوم إذا عرفنا أن سياسة التعريب قرّرها وفرضها الفرانكوفونيون أنفسهم، رغم أنهم يحتقرون العربية ولا يريدونها لأبنائهم، كما سبقت الإشارة.

كل هذا يبيّن أنه لا يمكن تحقيق أي إصلاح حقيقي بالمغرب، ولا أية نهضة حقيقية إلا بشرط واقف، وهو إنهاء هيمنة الإنسان الفرانكوفوني على دواليب الدولة ومراكز القرار.

أتوقّع مدى ابتهاج التعريبيين وهم يرون الأستاذ أوريد يهاجم خصومهم الفرانكوفونيين، ويعتبرهم آفة تعيق تقدم المغرب وتمنع تحرره من التخلف والتبعية وثقافة الفساد والاستبداد. ولا شك أنهم سيستقوون بهذا الموقف، المناهض للفرانكوفونية، لدعم حربهم ضد الفرانكوفونيين الذين يتهمهم هؤلاء التعريبيون بالدفاع عن لغة المستعمر وتهميش اللغة العربية. لكن على رِسلهم! وليتمهّلوا ويتأملوا. فإذا كانوا يعتقدون أن الأستاذ أوريد، ولأنه يهاجم الفرانكوفونيين، فهو يرفض الفرنسية ويدافع عن العربية، كما يفعلون هم أنفسهم كتعريبيين، فهم مخطئون مرتين:

ـ لأنهم لم يستوعبوا مفهوم الفرانكفوني، كما شرحه الأستاذ أوريد، كمفهوم جديد لا علاقة له باللغة الفرنسية.

ـ ولأن الفرانكوفوني مفهوم لا علاقة له باللغة الفرنسية، فإن مناهضة الأستاذ أوريد للفرانكوفونيين لا يعني، كما قد يعتقد التعريبيون، مناهضته للغة الفرنسية. ولهذا فهو يدعو، الشيء الذي

قد يحوّل ابتهاجهم من مهاجمته للفرانكوفونيين إلى غضب ضدّه، إلى تدريس العلوم بهذه اللغة الفرنسية منذ التعليم الأساسي، معترفا في نفس الوقت أن التجربة قد أبانت «عن فشل تعليم المواد العلمية باللغة العربية»، مستدركا للتخفيف من غضب هؤلاء التعريبيين: «لا لقصور اللغة العربية، ولكن لأن أصحابها لا ينتجون العلم والتقنية» (صفحة 161).

هذا التفضيل للفرنسية على العربية كلغة لتدريس العلوم، يُبرز المعنى الجديد لمفهوم الفرانكوفوني الذي جاء به كتاب "من أجل ثورة ثقافية بالمغرب"، حيث يدعو الكاتب إلى اعتماد اللغة الفرنسية كلغة لتدريس العلوم، ولكن بعد تخليصها من الفرانكوفونية التي توظّف هذه اللغة فقط لأهداف وفي حدود ضمان تبعية المغرب السياسية والاقتصادية والمالية لفرنسا.

(31 ـ 01 ـ 2019)

*****

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تقديم	3
لمحاربة آفة الرشوة بفعالية	5
لماذا سكت "رجال الدين" عن مسألة العفو عن مغتصب الأطفال المغاربة؟	31
خطْب الجمعة	37
العدالة والتنمية، هبة من السماء للنظام المخزني	57
"التضبيع" في تجريم "التطبيع"	68
دولة النوم	76
جاهلية القرن الواحد والعشرين	88
معاشات الوزراء والبرلمانيين أو النهب شبه لقانوني للمال العام	100
من أجل عَلمانية إسلامية	114
"الاستثناء المغربي" الحقيقي	133
بين إنكار أحاديث البخاري وإنكار وجود المسيح	142
لماذا لم تنجح تجربة "العدالة الانتقالية" في المغرب؟	151
شعب الدولة أم دولة الشعب؟	169
عندما يكون استقلال القضاء خطرا على العدالة!	179
هل يستقيم استقلال القضاء مع غياب فصل حقيقي بين السلط؟	191

لماذا سيفشل النموذج التنموي الجديد؟ 201

آفة الفرانكوفونيين في كتاب: "من أجل ثورة ثقافية بالمغرب" 215