رهانات علمنة المجال السياسي في المغرب

د. محمد طوزي*

ملخص

أعاد الدستور المغربي، الذي أُقرّ عبر استفتاء في تموز/يوليو 2011، تكريس أبرز المؤشّرات الدينية للنظام، على الرغم من السياق السياسي الذي أفرزه، والموسوم بـ "الربيع العربي" وبحراك غير مسبوق تمحور حول المطالبة بدولة مدنية ونظام ملكي برلماني. ومنذ ذلك الحين، رُسّخ الاحتكار الدستوري للسلطة الدينية. وأضحى لقب "أمير المؤمنين" الملتبَس – الذي استُحدث في عهد الحسن الثاني كتعبير عن تقليد راسخ – بحكم قوة النص الدستوري، السلطة الوحيدة التي يمارسها الملك خارج كل علاقة مع باقي المؤسسات الدستورية (الفصل 41 من دستور 2011).

إن هذه الإصلاحات الدستورية، التي ادّعت الحد جذريًا من الصلاحيات السياسية والتشريعية للملك، وتعزيز تراتبية القواعد القانونية عبر رفع كل لبس بشأن مبدأ سمو الدستور وخضوع الظهائر الملكية لرقابة المشروعية، قد وسّعت في الواقع من مجالات السلطة الملكية، ولا سيما من خلال مأسسة إسلام للدولة تديره بيروقراطية خاضعة للرقابة.

الكلمات المفتاحية: الدولة المدنية، العلمانية، أمير المؤمنين، الأسلمة.

* أستاذ العلوم السياسية في جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء في المغرب، وإيكس أون بروفانس في فرنسا.

أُنجزت هذه الورقة في حزيران/يونيو 2025.

قائمة المحتويات

المقدمة: النموذج التوحيدي وإشكالية السلطة 236

القسم الأول: مسار العلاقة بين الدين والسياسة في المغرب 238

أولًا: تجديد مفهوم السلطان المشرّع من قبل الحماية الفرنسية 239

ثانيًا: ترسيخ الدولة–الأمة لمكانة الملكية الإلهية 240

القسم الثاني: منعطف الربيع العربي 240

أولًا: عناصر التسوية 241

ثانيًا: إعادة النظر في النقاش حول العلمانية 243

الخاتمة 247

قائمة المراجع 249

المقدمة: النموذج التوحيدي وإشكالية السلطة

في معظم البلدان الإسلامية، يمكن نسب أسلمة المجتمعات في بداياتها إلى الدول. إذ سارعت هذه الدول منذ وقت مبكّر إلى استغلال جميع الفرص التي يوفرها الدين الإسلامي من أجل تعزيز الخيار السلطوي. وتُظهر السياسات العمومية الدينية في بلدان بُنيت، من حيث المبدأ، على إيديولوجيات علمانية تؤسّس لمشروع الدولة–الأمة، مثل مصر وباكستان والجزائر وتركيا والمغرب، تشابهات عميقة، من بينها: احتكار إنتاج الأرثوذكسية الدينية، ولاحقًا الأرثوبراكسية الدينية، والتحكّم في تكوين رجال الدين، وأسلمة المرجعية السياسية.

وقد دفع تطور الحركات الإسلامية في الثمانينات هذه الدول–الأمة إلى المزايدة على الأسس الدينية لشرعيتها وإلى تفضيل الخيار الأكثر محافظة في الموروث السياسي، والذي يُقدّس السلطة من خلال الربط بين ضرورة النظام العام وضرورة الدين. وقد سمح التلاعب بهذه القراءة الأيديولوجية للإسلام لهذه الدول بالحكم من خلال الدين وباسمه. قد تختلف طرق ممارسة هذا الخيار بين بلد وآخر لكنها، ترتكز جميعها على فرضية ضرورة اتسام السلطة بالعقائدية، واللجوء إلى تعزيز ونشر العقيدة القائمة على أن "الفتنة أشد من القتل."

يتّفق أغلب علماء السنة أن حضور الله في المجتمع يتحقق بالحفاظ على السلم الاجتماعي، بما يقتضي القبول بجميع أشكال السلطة، بما في ذلك سلطة الحاكم الظالم أو الكافر. وهكذا تصبح الطاعة فريضة دينية ما لم يُجيز العلماء التنازل عنها. ويعتمد المسلمون الخاضعون لهؤلاء العلماء عليهم للعب دور السلطة المضادة وتحديد اللحظة المناسبة للدخول في العصيان. ويقوم هذا النفوذ النظري للعلماء على عدد من المرجعيات القرآنية، وكذلك على بعض الأحاديث النبوية. أما الآية الأهم فهي تلك التي تمنحهم احتكار خشية الله: "وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ."[1] (القرآن 35، 28). أما في ما يخص الأحاديث النبوية، فإن أكثرها استخدامًا من قبل العلماء هو الحديث الذي يجعلهم ورثة الأنبياء.[2] وبناءً على ذلك، يُشكّل العلماء رهانًا حاسمًا بالنسبة إلى السلطات القائمة. وتعالج معظم الدراسات استراتيجيات تدجينهم من قبل السلطة السياسية. إذ يميل الأضعف بينهم، والأقل شهرة دينيًا، إلى مساندة السلطة من خلال تغليب منطق النظام ومحاربة الفوضى والفتنة. في حين تنجح أقلية منهم في اتخاذ مسافة نقدية، مع ما ينطوي عليه ذلك من مجازفة.[3]

---

1 في تفسيره للقرآن الكريم، يُقدّم بيرك ترجمة تُبيّن الامتيازات التي يمكن أن يستمدّها العلماء من مكانتهم كعلماء مُقدّسين بحكم مكانة عملهم. ويشرح ذلك في تعليق في أسفل صفحة ترجمة الآية 28. يكتب بيرك: " 'العارفين' بدلاً من 'العالمين' أو 'العلماء'. لا يوجد هنا امتياز للاحترافية، وهو أمر مُخالف للعصر، بل إيمان مُتعقل: هذا هو تقريبًا موقف الزمخشري." Jacques Berque, *Le Coran*, rev. and corr. ed. (Paris: Albin Michel, 1996), 467.

2 "سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا مِنْ طُرُقِ الْجَنَّةِ. وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالْحِيتَانُ فِي جَوْفِ الْمَاءِ وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ." لتحليل هذا الحديث وسياقه أنظر: جيوم دفو دارسي، "من حدّث حديث أبي الدرداء (ت ٦٥٢/٣١) في العلماء ورثة الأنبياء ومن ورّثه؟"، *MIDÉO*، عدد 34 (2019): 127–144.

3 الحالة الأكثر إثارة للدهشة هي حالة المملكة العربية السعودية، حيث أعلن الأمير محمد بن سلمان الحرب على فئة من العلماء الذين كانوا يحملون الفكر الوهابي. من بينهم الشيخ السلفي سفر الحوالي، البالغ من العمر 68 عامًا، والشيخ سلمان العودة وكلاهما زعيمي حركة معارضة عُرفت باسم "الصحوة" بعد حالة التعبئة التي اندلعت عام 1990، عندما دعا النظام الولايات المتحدة وقوات عربية وأجنبية أخرى للدفاع عنه ضد غزو وشيك من الرئيس العراقي صدام حسين

إن إمكانية العصيان الكامنة في منطق النموذج التوحيدي، والتي سنعود إليها لاحقًا، تدفع أصحاب السلطة، في أفضل الأحوال، إلى إقناع رجال الدين، وفي أسوأها ترغمهم على دعم السلطة، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى تقويض مصداقيتهم. وفي جميع الأحوال، تظل هناك أقلية صلبة لا تساوم، تُذكّر بأن في أصل التوحيد إلهًا واحدًا، هو السيد الأوحد، وأن الإنسان لا يمكنه، في أي حال، الخروج من وضع الكائن المخلوق الذي قَبِل – بدافع من الغرور – أن يكون مفوَّضًا عنه. إن مبدأ الاستخلاف، الذي يؤسّس لطبيعة وحدود سلطة الإنسان على الإنسان، وسلطته على الطبيعة، ظل في حدود نموذج بنيوي مؤسِّس، من دون أن يحظى بإجماع حول آليات تفعيله، سواء من حيث الجهة المتلقّية للتفويض (فردًا كان أم الجماعة بأسرها)، أو طرق تعيينها، أو مضمون السلطة، أو إجراءات ممارستها...

لقد أفضت نظرية الخلافة، كما جُمِّدت لدى الماوردي[4] في اللحظة نفسها التي كانت فيها المؤسسة تعيش أزمة عميقة، إلى ترجيح الصيغة السلطوية التي تُقلِّل من شأن واجب الشورى. وهي تقدّم تفسيرًا تقييديًا لمبدأ العقد السياسي، بحيث يتحوّل هذا الأخير إلى عقد إذعان، بل إلى مجرّد بيعة تُقِرّ بالأمر الواقع، ولا سيما أن دائرة "أهل الحل والعقد" ظلّت محدودة، ولم يحظَ أفرادُها قط بصفة ممثّلي الجماعة التي جرى تهميشها وتصويرها بوصفها مصدرًا للفوضى. غير أن هذا الانقلاب الفقهي لم يتمكّن من المساس بأسس النموذج التوحيدي. إذ تُركت مسألة انتقال السلطة وممارستها لتحكيم موازين القوى الاجتماعية، التي كثيرًا ما رسمت مسارات فوضوية اتّسمت بدورات استبدادية تخلّلتها حركات عصيان، غالبًا ما اتّخذت شكل دعوات مهدوية أو إصلاحية.

ومع ذلك، تظل الفلسفة الإسلامية حقلًا خصبًا لاستكشاف آثار الوحدانية الجذرية (التوحيد)، حيث يكون موضع السلطة مشبعًا بحضور إلهٍ مجرّد. وتترتّب عن هذه المصفوفة الأصلية للسلطة السيادية نتيجتان أساسيتان. فمن جهة أولى، فإن الإله الواحد – ومن ثم السلطة السيادية التي هو وحده حاملها – لا تقبل التجسّد في أي مخلوق كان. كما أن حدود التفويض، بعد ختم النبوّة، مرسومة بصرامة بالغة، إلى حدّ أن الإغراء بقبولها يقترن دائمًا بنوع من العمى البنيوي الناجم عن هشاشة الإنسان، بما يثير خطر اغتصاب مقام الألوهية. وبذلك يُحرَّر الإنسان من أي واجب في طاعة إنسان آخر، إذ إن الخضوع له يعرّضه لخطر الوقوع في الشرك؛ أما الخضوع الحصري لله فيحرّر الإنسان، ويجعل من العصيان واجبًا، ومن المعارضة سبيلًا إلى التحقّق الذاتي. وعلى هذا الأساس، يميّز السرد السنّي بين الخلافة على المنهاج النبوي، التي تحرّم كل نزوع ثيوقراطي وكل وظيفة رعوية للملكية، وبين المُلك، الذي – على الرغم من ضرورته الظرفية التي أُتيح تبريرها بخطاب فقهي قدّمه العلماء باسم الضرورة البراغماتية – لا يُعد، في أفضل الأحوال، سوى شر لا بد منه.

علاوة على ذلك، تنبع استحالة إنشاء سلطة دينية حصرية من سهولة الوصول إلى الله مباشرة من قبل أي مسلم يختار الخلاص. وبناءً عليه، يُعدّ العصيان ضد أي سلطة تدّعي تمثيل الله أحد سبل الخلاص. لا يمكن للخليفة ولا للملك أن يدّعيا أي وظيفة رعوية.

4 أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية* (القاهرة: دار الثقافة، 2018).

إذ تقع منافع الخلاص في دائرة الملكيات المشتركة، بحيث يكون كل مسلم قادرًا على أن يجد طريقه الخاص. وهذا، على أقل تقدير، يغيّر تفسير كيفية بناء الاستبداد المطلق المستميت على مر التاريخ. تميل الدول الإسلامية إلى السعي وراء شرعية دينية للسلطة، واستغلال الإسلام خارج إطار هذا النموذج الذي يقوم على السيادة المطلقة لله.[5] أما استحالة تجسّد السيّد الإلهي فتُحرّر الإنسان، ويُصبح الجانب المرافق لهذه الثيوقراطية مدينة تُدار بوسائل بشرية. ويطفي هذا الموقف المتناقض كل المعنى للصيغة الغريبة للويس ماسينيون (Louis Massignon)، الذي وصف الإسلام بأنه "ثيوقراطية علمانية ومساواتية".[6] ويقدّم المغرب مسارًا فريدًا في هذا الصدد، إذ يبدو نوعًا من التكيّف مع هذا التناقض.

تُحدّد إشكالية السيادة إلى حد كبير مجريات النقاش حول الطابع المدني أو الديني للدولة. ومع ذلك، فإن النموذج التوحيدي للإله السيّد يجعل كلا التوجهين التاليين ممكنين:

- سلطة يحتكرها فرد (الخليفة) أو رجل دين يدّعي امتلاك سلطة تشريعية مستمَدة مباشرة من النص المقدس، ويفرض بالتالي نظام ثيوقراطي. في هذه الحالة، تكون الدولة خارج المجتمع. كما أن السلطة لا تكون بمنأى عن عصيان هيكلي للمؤمنين، وغالبًا ما تواجهه بعنف شديد.
- جماعة ذات سيادة مفوَّضة، حيث يلعب الدين دور القانون الطبيعي، ويترك المجال لتشريع مستقل عن النص في بُعده التنظيمي لا الأخلاقي. وفي هذه الحالة، تكون الدولة امتدادًا للمجتمع.

القسم الأول: مسار العلاقة بين الدين والسياسة في المغرب

إن الطابع الديني للسلطة الملكية المغربية معروفٌ اليوم في ملامحه العامة. وقد أكّد علماء الأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والتاريخ وعلم الاجتماع على خصوصية متقنة الصيانة من قبل غالبية النخب السياسية المتحالفة مع الملكية، سواء كانوا قوميين يساريين أو محافظين، ملكيين ليبراليين أو إسلاميين. وقد تم تعزيز هذه الخصوصية، التي رُوّجت كتميّز فريد، في الدستور الجديد الذي أُقر في تموز/يوليو 2011. وتعود العلاقة بين الملكية والإسلام والقومية إلى عهد الحماية الفرنسية على المغرب، وأُعيد تفعيلها بعد الاستقلال من خلال إعادة تشغيل فئات الشرعية التقليدية للسلطة في الإسلام مثل البيعة والإمامة، التي استُخدمت كمرجعية لإعادة إضفاء الطابع التقليدي على النظام السياسي المغربي. ولم تُطرح مسألة السلطة – التي كانت محور التنافر السياسي بين القومية والملكية في فترة ما بعد الاستقلال – إلا ضمن هذا النموذج المفاهيمي.[7]

5 Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc* (Paris: Presse des sciences politiques, 1999).

6 Louis Gardet, *La Cité musulmane : vie sociale et politique* (Paris: Vrin, 1954), 31; and *Les hommes de l'Islam : approche des mentalités* (Brussels: Complexe, 1999), 74–75.

7 حتى أكثر الكتابات توافقًا لم يعد بإمكانها تجاهل هذا الوضع. أنظر حول هذا الموضوع:
Mohamed Kably, ed., *Histoire du Maroc : réactualisation et synthèse* (Rabat: Institut royal pour la recherche sur l'histoire du Maroc, 2011), 648–765.

وإلى يومنا هذا، لا ترى النخب السياسية أي تعارض بين المطالبة بنظام سياسي حديث، أي ملكية دستورية، لا بل برلمانية، من جهة، وإمارة المؤمنين التي تندرج ضمن المرجعية الدينية الوحيدة من جهة أخرى. والأطروحة التي يتم تناولها في هذا السياق بسيطة: فالنَسَبَ النبوي للملك والبيعة هما المبدآن الأساسيان للشرعية في عقيدة السلطة في الإسلام. وهذان المبدآن متواصلان داخل السلطة الملكية المغربية منذ بزوغ الأسر الشريفة في القرن السادس عشر، عقب السلالات ذات الأصل القبلي التي حلت محل الأسرة الشريفة الإدريسية الأولى في المغرب. وعلى عكس النسب النبوي، الذي هو وراثي وشامل لذرية النبي، فإنّ البيعة حصرية لصاحب زمام السلطة في الوقت الراهن. فالمبدأ الأول يشمل الأسرة الحاكمة بأكملها، أما المبدأ الثاني، فيتعلق بالملك الحالي وحده.[8]

أولًا: تجديد مفهوم السلطان المشرّع من قبل الحماية الفرنسية

لقد بدأت تترسّخ هذه العقيدة التي كانت تبدو وكأنها إرث عرفي، مع فترة الحماية الفرنسية. فمنذ السنوات الأولى لمجلس هوبير ليُوتي (Hubert Lyautey)، قام موظفو الإقامة بقراءة مفاجئة لمعاهدة فاس: إذ اعتُبر المقيم العام هو الصاحب النهائي لسلطة مطلقة كان السلطان يمتلكها تقليديًا. وفي فصل من الكتاب بعنوان "الحكومة الشريفة وإدارة الحماية"[9] الذي احتفل بالذكرى العاشرة لمعاهدة الحماية، والذي يرجَّح أن يكون ليُوتي نفسه قد كتبه، أو على الأقل فريق أشرف عليه مباشرة، نجد هذا التعريف الذي يقع في النقيض التام للنظرية الكلاسيكية للسلطة في الإسلام: "السلطان هو في آنٍ واحد سلطة دنيوية وسلطة روحية (...) غير أن السلطة الروحية هي التي تغلب، لأنها تحدد السلطة الدنيوية[10] (...) إن نوعَي السلطة اللذين يمسك بهما السلاطين لا ينفصلان بمقتضى نص القرآن ذاته، ذلك الكتاب الصغير ذي الإلهام الإلهي الذي هو في الوقت نفسه التوراة والإنجيل والتعليم الديني والقانون المدني والقانون الجنائي والميثاق التأسيسي للدولة."[11] ويستخلص المؤلف نتيجة عملية من ذلك: "تُترجم هذه العقيدة إلى كون السلطان، في نظرنا، المصدر المحلي لكافة التشريعات المغربية. فسلطته التشريعية تنشأ من اندماج جميع السلطات والوظائف في شخصه. وتتحول التدابير التشريعية التي يصدرها السلطان إلى دواهير شريفة تُعتبر بمثابة مراسيمنا الملكية القديمة، أي أنها في الواقع قوانين وتُشكل الأساس القانوني لكافة الإصلاحات التي تُجرى في هذا البلد."[12] إلا أن التدابير الصادرة بموجب الدواهير كانت تُتّخذ بناءً على اقتراح الإقامة (الفرنسية)، ولا تدخل حيز التنفيذ إلا إذا قرّرت هذه الأخيرة ذلك. بمعنى آخر، لم يكن يتمتع السلطان بصلاحية اقتراح القوانين.

8 بين آذار/مارس وحزيران/يونيو 2011، وفي خضم النقاش داخل لجنة مراجعة الدستور حول مسألة أسس سلطة المؤسسات المغربية، وحتى مع ظهور نوع من التوافق على الاعتراف بأن الدستور هو مصدر جميع السلطات، بما في ذلك السلطة الملكية، سارع وزير الشؤون الإسلامية إلى تنظيم اجتماع حظي بتغطية إعلامية واسعة النطاق حول البيعة باعتبارها الفعل الوحيد الذي يشكل الرابطة بين المغربي وملكه. وأعقب ذلك بتخصيص البيعة كموضوع رئيسي لدرس رمضان الذي ألقاه في العام نفسه، وبتعبئة الجهاز الديني بأكمله في هذا الاتجاه.

9 *La Renaissance du Maroc: 10 ans de Protectorat, 1912–1922* (Rabat: Résidence générale de la République française au Maroc; Paris: Rue des Pyramides, 1922).

10 في المرجع نفسه، 108.

11 في المرجع نفسه، 109.

12 في المرجع نفسه، 123.

ثانيًا: ترسيخ الدولة-الأمة لمكانة الملكية الإلهية

يتضح جليًا أنه حتى قبل اعتماد أول دستور للمغرب المستقل، كانت الملكية في ظل نظام الحماية تُعرِّف نفسها بأنها "ملكية ثيوقراطية." وتُعدّ خطابات الملك المرجع في هذا التعريف، كما تصدر الأحكام القضائية باسم هذه الملكية الثيوقراطية، حتى وإن كانت السنوات الأولى التي تلت الاستقلال قد شهدت نقاشًا حادًا حول مكانة القرارات الصادرة عن الملك في سُلَّم تدرّج القواعد القانونية.[13] وقد واصلت الدساتير الخمسة المتعاقبة التي عرفها المغرب تأكيد هذا البعد، ولا سيما من خلال الفصول 6 و19 و23 التي لم يتم تغييرها إلى غاية الدستور السادس والأخير، الصادر في يوليو/تموز 2011. و تنصّ هذه الفصول التي أرست المبادئ "التأسيسية" للنظام على ما يلي:

1. "الإسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية." (الفصل 6)؛
2. "الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات. وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة." (الفصل 19)؛
3. "شخص الملك مقدس لا تُنتهك حرمته." (الفصل 23).

القسم الثاني: منعطف الربيع العربي

لقد أثار سياق الربيع العربي جدلًا جديدًا، غير مسبوق وإن كان خجولاً، في تونس والمغرب حول مسألة "الدولة المدنية." ما من مجال هنا لتناول النقاشات التي دارت أو التسويات التي تم التوصّل إليها. تجدر الإشارة ببساطة إلى أن الربيع العربي أتاح في المغرب فرصة للتنديد بإساءة استخدام الحسن الثاني للفصل 19، الذي لم يتم تعديله في أي من الدساتير الأربعة التي سبقت دستور 2011.[14]

أسهمت احتجاجات 20 شباط/فبراير في بروز تسوية جديدة. فقد أُعطي للفصل 19 مضمون آخر يتناول المساواة بين الرجال والنساء، بما يمكن اعتباره تلميحًا أو محاولة للفت انتباه مجتمع محافظ. تُثير مسألة المناصفة التي يؤكد عليها هذا اللفصل تباينًا في قراءات النص القرآني، وتزيد الضغط على الملك، مما أفضى إلى تعبئة ائتلاف غير متجانس يضمّ جزءًا من محيط الملك، وإسلاميي حزب العدالة والتنمية، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. وقد بلغ الأمر حدّ أن الصيغة الأخيرة للنص،

13 Michel Rousset, " De l'indépendance du pouvoir judiciaire au contrôle de l'administration, " *Revue juridique, politique et économique du Maroc* (1970): 527.

14 Mohamed Tozy, " Le Roi commandeur des croyants, " in *Édification d'un État moderne : le Maroc sous Hassan II*, ed. Driss Basri et al. (Paris: Albin Michel, 1986), 50–69.

بعد أن أُعيدت مراجعته عبر "الآلية السياسية،"[15] أدخلت قيدًا بالغ الغموض، حين نصّت على ضرورة احترام "ثوابت المملكة،" التي لا يُعرَف على وجه الدقة مضمونها. وبشكل أكثر مباشرة، تم تناول مسألة السلطات الدينية للملك في الفصلين 41 و42. هذان الفصلان يفرّقان بوضوح بين صفتَي رئيس الدولة وأمير المؤمنين، وكل صفة مزوّدة بصلاحيات محددة بدقة تُعرّف نطاق تدخل الملك بشكل صارم. هذه الثورة في النص، التي شملت إلغاء قدسية شخص الملك التي أُدخلت في أول دستور عام 1961 على يد خبراء فرنسيين، لم تغيّر جوهر المشكلة، وهو أسبقية سلطة الملك نظرًا لموقعه في المجال الديني. على العكس، فقد عزّزت دسترة المجلس الأعلى للعلماء، الذي يرأسه الملك، هذا الوضع، تمامًا كما دعمت ذلك القراءات المحافظة للنص الدستوري التي قام بها الخبراء القانونيون.

وقد اتضحت اليوم تداعيات هذا التعريف للسلطة الملكية على الحياة السياسية في البلاد بشكل جلي. وهي تداعيات جسيمة، إذ تنبع من منطق ثيوقراطي تدعمه جميع الجهات المحافظة في منظومة الإنتاج الإيديولوجي (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرابطة المحمدية للعلماء، المجلس الأعلى للعلماء). ولم يتوقف الوزيران المسؤولان عن الشؤون الإسلامية، عبد الكبير العلوي المدغري[16] ثم أحمد توفيق، عن الدفاع عن فكرة أن الدستور لا يمكن أن يكون المصدر الوحيد للسلطة، وأنه يجب تدعيمه بالبيعة، باعتبارها ميثاقه التأسيسي الأولي. ويعمل كلاهما في اتجاه إعادة ابتكار تقليد ملكي قائم على النظرية السنية للخلافة.

أولًا: عناصر التسوية

إن السياق السياسي للبلاد، وخاصة كيفية عمل النظام السياسي ذي الطابع العلماني على أرض الواقع، يجعل هذا الجانب من السلطة الدينية للملك متوافقًا مع مصالح الجهات الأخرى التي تدافع عن فصل الدين عن السياسة، والتي شعرت بالتهديد من تصاعد قوة الإسلاميين. وكان الهدف يتمثل في نوع من الاستحواذ الإصلاحي على الدين يضع إطارًا لتحديد مدى تداخل السياسة والدين، في وقت تسعى فيه القوى الإسلامية إلى إلغاء الحدود بينهما. ولا يتردد بعض علماء السياسة[17] في إعادة النظر في العلمانية، دون الخروج عن هذا النموذج، عبر وضع الفصل بين الدين والسياسة في منظور عمودي. فحياد السياسة لا يُلزم الملك، ويجب أن تُطبّق مسألة عدم التوافق فقط تحت سلطة المؤسسة الملكية. أعاد الدستور المغربي، الذي أُقرّ عبر استفتاء في تموز/يوليو 2011، تكريس أبرز المؤشّرات الدينية للنظام،

15 بعد أيام قليلة من تعيين لجنة مراجعة الدستور عقب خطاب 9 مارس/آذار 2011، والذي كان يهدف إلى نزع فتيل الأزمة الناجمة عن الربيع العربي، أنشأ الملك لجنة ثانية تُسمى "الآلية السياسية للرصد والتشاور والحوار،" برئاسة مستشاره محمد معتصم، وضمت قادة الأحزاب السياسية. وقد لعبت هذه اللجنة دورًا هامًا في تسهيل صياغة مسودة الدستور. وعمد المحافظون، وخاصة حزب العدالة والتنمية وحزب الاستقلال، بتقييد نطاق الإصلاح فيما يتصل بمصالحهم، أي الدين واللغة العربية على التوالي

16 شغل منصب وزير الشؤون الإسلامية من عام 1984 إلى عام 2002، ولم يُخفِ قط قربه من الوهابية. ألّف كتابًا مهد الطريق لوصول الإسلاميين إلى السلطة: عبد الكبير العلوي، *الحكومة الملتحية: دراسة نقدية مستقبلية* (الرباط: دار الأمان، 2006)

17 Omar Saghi, *Comprendre la monarchie marocaine* (Casablanca: La Croisée des chemins, 2016). Youssef Belal, *Le cheikh et le calife : sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc* (Lyon: ENS Editions, 2011).

على الرغم من السياق السياسي الذي أفرزه، والموسوم بـ "الربيع العربي" وبحراك غير مسبوق تمحور حول المطالبة بدولة مدنية ونظام ملكي برلماني. ومنذ ذلك الحين، رُسّخ الاحتكار الدستوري للسلطة الدينية. وأضحى لقب "أمير المؤمنين" الملتبَس – الذي استُحدث في عهد الحسن الثاني كتعبير عن تقليد راسخ – بحكم قوة النص الدستوري، السلطة الوحيدة التي يمارسها الملك خارج كل علاقة مع باقي المؤسسات الدستورية (الفصل 41 من دستور 2011).[18] إن هذه الإصلاحات الدستورية، التي ادّعت الحد جذريًا من الصلاحيات السياسية والتشريعية للملك، وتعزيز تراتبية القواعد القانونية عبر رفع كل لبس بشأن مبدأ سمو الدستور وخضوع الظهائر الملكية لرقابة المشروعية، قد وسّعت في الواقع من مجالات السلطة الملكية.

وقد تم تحييدها بفعل تعبئة الائتلاف المشار إليه أعلاه وبفضل ميزان قوى داخل المجتمع كان في صالح المحافظين بشكل كبير. وقد تمكّن هذا الائتلاف، المكوّن من الحزب الإسلامي (العدالة والتنمية)، والأحزاب المحافظة (الاستقلال، الحركة الشعبية...) والعلماء المقربين من القصر، من فرض حدّ على التفسير الليبرالي للدستور، وذلك بإضافة ضرورة احترام "ثوابت المملكة" في معظم الفصول التي كان من الممكن أن تتيح تحرير القانون من الدين، ولا سيما الفصل 19 المتعلق بالمساواة بين الرجال والنساء.

منحت هذه الطريقة في قراءة الدستور، المبنية على إسلام ذي معالم غير واضحة وعلى تعبير "ثوابت المملكة" الغامض، الإسلاميين وحلفائهم ذريعة للتصعيد كلما شعروا أن الإسلام مهدد. وهكذا استعادوا زمام الأمور باقتراح تفسير خاص للدستور، مستوحى من صورة الخلافة. في الواقع، أصبح الملك يمتلك بمفرده جميع الصلاحيات الدينية، في حين لم يعد العلماء سوى تابعين له: الملك وحده هو من يقرر استشارتهم وتوظيف عملهم في إطار الدولة. وبصفته الفاعل الرئيسي في المجال السياسي، تحول الملك إلى السلطة العليا والحصرية في المجال الديني استنادًا إلى مبدأ إمارة المؤمنين. وأصبح استقلال العلماء، الذي كان مكفولًا بتقليد الروايات عن العلماء المتمردين ومدعومًا بأعمال شجاعة لبعض العلماء المعارضين، أمرًا مستحيلًا دستوريًا.[19] إذ أُدرج المجال الديني تحت سلطة الملك، الذي يجسّد الخيارات السياسية السائدة في الوقت الراهن.

أدى تأطير الاحتكار الملكي دستوريًا إلى تكريس تحوّل بدأ مع اعتلاء الملك الجديد، محمد السادس بن الحسن الثاني، العرش عام 1999. صحيح أن الملك ورث منظومة رقابية ذات كثافة نسبية، إلا أن فعالية هذه المنظومة كانت مرتبطة بالقدرات الشخصية للحسن الثاني، الذي كان عالمًا دينيًا بنفسه، ولم يتردد في مواجهة العلماء وتحدّيهم في مجال تفسيرهم للدين.[20]

18 ينص الفصل 41 على ما يلي: "الملك، أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية. يرأس الملك، أمير المؤمنين، المجلس العلمي الأعلى، الذي يتولى دراسة القضايا التي يعرضها عليه. ويعتبر المجلس الجهة الوحيدة المؤهلة لإصدار الفتاوى التي تعتمد رسميًا، في شأن المسائل المحالة إليه، استنادًا إلى مبادئ وأحكام الدين الإسلامي الحنيف، ومقاصده السمحة. تحدد اختصاصات المجلس وتأليفه وكيفيات سيره بظهير. يمارس الملك الصلاحيات الدينية المتعلقة بإمارة المؤمنين، والمخولة له حصريًا، بمقتضى هذا الفصل، بواسطة ظهائر."

19 من أبرز الشخصيات بعد الاستقلال مولاي العربي العلوي، الذي عارض الدستور المطروح في استفتاء عام 1961، وعبد السلام ياسين، الذي تحدى الملك الحسن الثاني وخليفته محمد السادس مرتين

20 Mohamed Tozy, " Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux, " in *Le Maghreb musulman en 1979*, ed. Claude Souriau (Paris: CNRS Editions, 1981), 219–234.

قد سمح السياق السلطوي في تلك الحقبة بتعويض نقاط الضعف المؤقتة للملك–العالم الديني، وحيّد جميع تبعات تراجع مكانته نتيجة ممارسة الإدارة السياسية اليومية، والحاجة إلى التوصل إلى تسويات يصعب تبريرها دينيًا، مهما بلغت حداثتها. أما محمد السادس، فلَم يطالب مطلقًا بلقب العالم الديني؛ إذ لا يمتلك لا الميول ولا الوسائل لذلك. لم يكن بمقدوره حمل مشروع السيطرة على المجال الديني بمفرده، فاحتاج إلى إقامة بيروقراطية مخصّصة لإدارة هذا المجال، وعدم الاقتصار على الحكم عن بُعد أو بالواسطة،[21] بل اعتماد إوسائل تمكنه من إدارته عن قرب وبشكل مباشر.

تمّ بذلك التخلي عن المخيلات وأساليب العمل التقليدية للإدارة الامبريالية، التي كانت فعّالة وغير مكلفة من حيث إدارة الموارد البشرية، لصالح إدارة مركزية وبيروقراطية مكلفة للغاية. وفي الوقت نفسه، لا تزال تُستخدم التقنيات الموروثة من العصر الإمبريالي في مجالات أخرى تتجلى فيها الحداثة بفخر.[22] هذا الأسلوب الجديد لإدارة المجال الديني، القائم على البيروقراطية، يختلف اختلافًا كبيرًا عما سمّيناه سابقًا "دولنة الدين." ففي ثمانينيات القرن الماضي،[23] أدت هذه الدولنة إلى إنشاء مؤسسات منظمة على شكل هرمي، ترتكز أساسًا على الصفات الشخصية للملك كأمير للمؤمنين.

في السابق، كان يُعتبر تحوّل رجال الدين إلى موظفين حكوميين والسيطرة على المساجد، أفعالًا معزولة ومرتجلة، وردود فعل على أحداث محددة لم ترتقِ إلى مستوى سياسة مدروسة. أما اليوم، فالعملية مختلفة وأكثر تنظيمًا. فبالإضافة إلى استخدام لغة "الحكم الرشيد،"[24] تتخذ بيروقراطية الدين طابع سياسة طموحة تعلن صراحة استراتيجية "إعادة هيكلة المجال الديني" على أساس أهداف كمية للأداء. وتجمع هذه الهيكلة بين إجراءات تقليدية جدًا للرقابة، وإجراءات جديدة وغير مسبوقة تستعين بالشراكة بين القطاعين العام والخاص أو بتقنيات الإدارة العامة الحديثة، واستقدام مهندسين من وزارة التجهيز، والسيطرة على محتوى الخطاب باسم العقلنة، وإعداد كتيبات إجراءات، واستخدام تقنيات المعلومات الحديثة، وإعادة تعريف مهام العلماء.[25]

ثانيًا: إعادة النظر في النقاش حول العلمانية

عند تحليل أشكال ومؤشرات الممارسة الدينية على المدى الطويل، يلفت الانتباه التحوّل العميق الذي طرأ منذ استقلال البلاد. فمن الناحية الإيديولوجية، يبرز الإسلام كعلامة هوية، في حين أن حضوره في القوانين والممارسات يتراجع.

21 Béatrice Hibou and Mohamed Tozy, " Une lecture wébérienne de la trajectoire de l'État au Maroc ", *Sociétés politiques comparées*, no. 37 (September–December 2015) : 1–22.

22 Béatrice Hibou and Mohamed Tozy, *Tisser le temps politique au Maroc : imaginaire de l'État à l'âge néolibéral* (Paris: Karthala, 2020).

23 Mohamed Tozy, " Le Roi commandeur des croyants, " in *Édification d'un État moderne: le Maroc sous Hassan II*, ed. Driss Basri, Abderrahim Belhaj, Mohamed J. Essaïd, Abdallah Laroui, Ahmed Osman, and Michel Rousset (Paris: Albin Michel, 1986), 50–69.

24 Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc* (Paris: Presses de Sciences Po, 1999).

25 Mohamed Tozy, " Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du 'croire'. Les péripéties d'une structuration annoncée du champ religieux au Maroc, " in *La bureaucratisation néolibérale*, ed. Béatrice Hibou (Paris: La Découverte, 2013), 129–154.

هذا الوضع ليس محصورًا بالدول الإسلامية فحسب، إذ إن حركة العلمنة عامة، والضجيج الناتج عن الإيديولوجيات التي توظف الدين لا يغيّر ذلك. وبالتالي، أصبح الدين محصورًا بشكل متزايد في فضاءات محددة بدقة. وقد ازدادت الممارسة الدينية حماسة وشدة، لكنها أصبحت أكثر تقييدًا من حيث المكان والزمان. فزمن المجتمع يبتعد عن الزمن الديني، والمكان المقدس ينفصل عن العادي. لم يعد المسجد مركزيًا في المدن أو القرى. كما أن تدخّل الدولة في إدارته قد جرد دور المجتمعات المحلية، وحرم المسجد من أداء العديد من الوظائف التي كان يؤديها سابقًا. باتت المساجد الآن تغلق أبوابها بين الصلوات، ولم تعد مركزًا لأنشطة المدنية في القرى الصغيرة، ولا بيتًا لله مفتوحًا للزائرين العابرين الذين يرغبون في المبيت فيه. عند تحليل ارتياد المسجد، نجد أن تأثير الحشود الذي لطالما أرعب "الصحفيين" لم يعد يُلاحَظ إلا أيام الجمعة والأعياد.[26]

تعزز هذه الثنائية في تجربة الحياة اليومية عملية علمنة قد تكون خفية لكنها حتمية. لم تعد الحياة اليومية مُنظَّمة وفق أذان المؤذن، إلا خلال شهر رمضان. وأصبح الدخول في الزمن الديني أكثر طقسية، ليُبرز بوضوح الفواصل بين الديني والدنيوي. كما أن اعتماد الملابس واللغة المناسبة يضاعف شدة الممارسة الدينية ويفصل بين مراحل الحياة المختلفة. لقد أصبح للمقدس الآن محلات متخصصة وأسواق وأغراض خاصة به، وحُرم البقاء في مكان آخر. وتجد هذه الوقائع اليومية صدى لها على مستوى الدولة. فحين يتم تحليل الإنتاج القانوني بشكل إحصائي، يلفت الانتباه ندرة النصوص المستوحاة من الدين. فالفصل 3 من الدستور، الذي ينص على أن الإسلام دين الدولة، مع تأكيده على ضمان حرية المعتقدات، يأتي بعد الفصل الأول الذي يعرّف المغرب كملكية دستورية ديمقراطية برلمانية واجتماعية، ويؤكد أن النظام الدستوري للمملكة قائم على فصل السلط، وتوازنها وتعاونها، وعلى الديمقراطية المواطنة والتشاركية. ويأتي بعد الفصل 2 الذي ينص على أن السيادة للشعب الذي يمارسها مباشرة عبر الاستفتاء وغير مباشرة عن طريق ممثليه.

بدلًا من التوقف عند ترتيب العرض الذي يضع الدين بعد السيادة الوطنية والطابع الدستوري للنظام، يجب التركيز على نتائج هذا الطابع الإسلامي للدولة. فالدولة المغربية لا تستعين بالدين إلا بشكل هامشي. ويُعد التظاهر بلقب "أمير المؤمنين" أبرز تعبير عن استخدام الدين لتعزيز الشرعية الدينية للملك ومن خلاله شرعية الدولة. إن صفة "أمير المؤمنين" تحمل في الغالب حمولة رمزية ووظيفة طقسية أكثر من كونها سياسية فعليًا. وهي تحظى بالإجماع ضمن الطبقة السياسية، إذ تُعتبر، كما أشرنا سابقًا، تسوية سياسية في لحظة تاريخية تميّزت بالضغط المتزامن للإسلاميين والمحافظين المقربين من القصر. كما أنها تعكس إرادة الجميع، بما في ذلك الحداثيون، في الفصل بين المجالين الديني والسياسي، وتضفي معنى على توازيهما وتعايشهما:

- سلطة تنفيذية تمثل الوجه المدني للدولة، ويجسدها رئيس الدولة (الفصل 42 من دستور تموز/يوليو 2011)، وحكومة منتخبة، وبرلمان يتمتع بالسلطة التشريعية الحصرية، مكلف بتنظيم وإدارة تنفيذ السياسة العامة الدينية؛

[26] Mohammed El Ayadi, Hassan Rachik, and Mohamed Tozy, *L'Islam au quotidien: enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc* (Casablanca: Marsam Editions, 2007).

- ومجال ديني يُجسّده أمير المؤمنين (الفصل41 من دستور تموز/ يوليو 2011)، الذي يُعد السلطة الأعلى هرميًا بين جميع السلطات الدينية (العلماء والأئمة والمسؤولين الدينيين) في المملكة، ويُشرف على دين أصبح مؤسساتيًا ومحصورًا في مجالات مُحددة، دون إمكانية دخول الساحة السياسية إلا من خلاله.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن للدين مكانة محدودة للغاية، سواء في مؤسسات الدولة، أو في إنتاجها التشريعي، أو في تنظيمها الإداري، فضلًا عن الحياة اليومية للمغاربة، لا ينعكس ذلك بالضرورة على المستوى الفكري. إذ يجد المثقفون، مثلهم مثل القادة السياسيين، صعوبة في وصف هذا الوضع غير المألوف في مجتمع يشهد بالفعل علمانية متقدمة. ويمكن تفسير غياب النقاش العام حول هذه المسألة، حتى بين طبقة النخبويين، بثقل القوى المحافظة (مثل أحزاب الاستقلال والعدالة والتنمية والحركة الشعبية، والعلماء المقربين من القصر) وسوء فهم لغوي، لا سيما في ما يتعلق باستخدام كلمة "العلمانية" في اللغة العربية، والتي غالبًا ما يُساء فهمها أو تفسيرها.

غالبًا ما يُنظر لمفهوم العلمانية من خلال التجربة الفرنسية، التي اتسمت بمعارضة شديدة للكنيسة، بل وللدين عمومًا. ولذلك، يستغله رجال الدين، سواءً كانوا إسلاميين أو مقربين من السلطة، لتشويه سمعة خصومهم. كما يرفضون استخدام المصطلح لوصف الواقع الراهن، حيث السلطة السياسية منفصلة إلى حد كبير عن الدين. يمكن إبداء الملاحظة ذاتها في ما يتعلق بمفهوم "الدولة المدنية،" التي كانت من أهم المطالب خلال الربيع العربي والحراك الجزائري عام 2019. لكن شعار الدولة المدنية لم يكن يعني الشيء نفسه في كل مكان: ففي ميدان التحرير بالقاهرة أو أمام الأمير عبد القادر بالجزائر، استهدف الجيش بشكل رئيسي؛ بينما في تونس أو الدار البيضاء، كان موجهًا ضد سلطة الزعماء الدينيين.

في المغرب، نلاحظ قلة التأمل النظري حول هذه المسألة. ونادرًا ما تُربط الأفكار الفلسفية، مثل أفكار محمد عابد الجابري حول الأسس العلمانية للدولة الإسلامية منذ نشأتها،[27] بأعمال علماء الدين. ويتجلّى هذا النقص بشكلٍ أوضح في المجال السياسي: إذ لم يتمكن الأيديولوجيون قط من تحويل هذه الأفكار إلى عقيدة سياسية فاعلة. حتى حزب هذا الفيلسوف الكبير، الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، الذي أعدّ الجابري له تقريره الأيديولوجي عند تأسيسه في أواخر السبعينيات، لم يتمكن من تطوير هذا الإرث الفلسفي، الذي يضع أسس الدولة المدنية، إلى مشروع سياسي يُضفي معنى على عملية فصل الدين عن السياسة الجارية.

يصعب بالفعل مناقشة الطابع المدني للدولة علنًا، وبالتالي الاعتراف بأن المجتمع يتجه تدريجيًا نحو العلمانية. وتتفاقم هذه الصعوبات أحيانًا، كما يحدث عند الطعن في قانون ذي طابع ديني لأسباب سياسية، كما حصل أثناء إصلاح قانون الأسرة.

شهد المغرب لجنتين للإصلاح في عهد الملك محمد السادس. في كل مرة، كانت الشخصيات الدينية تمثّل إلى جانب شخصيات معروفة بتوجهاتها العلمانية. وكان المشاركون مُلزمين دائمًا بالنظر في الإصلاح ضمن الإطار الفقهي،

27 أنظر المجلدات الأربعة لمحمد عابد الجابري في نقد العقل السياسي العربي المنشورة باللغة العربية بين عامي 1984 و2001.

استنادًا إلى خلاف حول التفسير واستثمار مرونة المذهب المالكي المغاربي، وهو ما يفسر إلى حد كبير الإصلاحات المتواضعة. إن تجاوز الإطار الديني مسألة معقدة، وغالبًا ما يأخذ مساره منعطفات غير متوقعة. ويُظهر المثال أدناه الجدال الحاد بين وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية وزعيم الحزب الإسلامي الحاكم خلال الفترة 2011–2021 الأمر يتجاوز مجرد السرد القصصي؛ فهو دليل على توتر شديد، أشبه بحبل مشدود ومعقد، يصعب تحمله.

بعد أيام قليلة من زيارة الرئيس الفرنسي إمانويل ماكرون (Emmanuel Macron) للمغرب في الفترة من 28 إلى 30 تشرين الأول/أكتوبر 2024، أبلغ وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية مجلس النواب بمضمون نقاش أجراه مع نظيره الفرنسي، وزير الداخلية، حيث شرح للفرنسي الكاثوليكي المتدين برونو ريتايو (Bruno Retailleau) أن المغرب دولة علمانية على الرغم من أن الملك يحمل لقب "أمير المؤمنين." وبعد بضعة أيام، ومع اشتعال مواقع التواصل الاجتماعي، أدلى زعيم حزب العدالة والتنمية عبد الله بنكيران، بتصريح خلال اجتماع حزبي في إحدى المحافظات قائلاً: "المغاربة متشبثون بدينهم وهويتهم الإسلامية عبر التاريخ، ولا يزالون كذلك، وهذا الارتباط بالإسلام لا يقتصر على الإيمان الفردي، بل يشكل جزءًا لا يتجزأ من جوهر الدولة المغربية التي يحكمها أمير المؤمنين." وأضاف: "المغرب لم يكن يومًا دولة علمانية."[28]

جاء رد وزير وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، وهو أيضًا مؤرخ أكاديمي بارز ملم بالنقاشات النظرية، في رسالة مفتوحة على شكل شكوى موجهة إلى الله، لكنها تستهدف بشكل غير مباشر الزعيم الإسلامي بنكيران. أما الصحافة، التي علّقت على نطاق واسع على محتوى هذه الرسالة الاستثنائية، فلم تبرز سوى فقرتين. أولًا، الاحتياطات التي اتخذها الوزير، حيث دافع عن نفسه ضد وصفه الدولة بالعلمانية من خلال اتهام بنكيران بسوء النية. قال الوزير: "ذكرت ما فهمه الناس أنني قلت إن الدولة في المغرب علمانية، وأنا لم أذكر الدولة؛ لأن الدولة هي دولة أمير المؤمنين، وأنت تعرف أنني، بفضل الله، خادم في باب تدبير الدين منذ أكثر من عقدين."[29]

والفقرة المثيرة للجدل هي التي يضع فيها وزير الأوقاف رئيس الحكومة السابق أمام تناقضاته خلال السنوات العشر التي كان فيها مسؤولاً عن شؤون الدولة: "إنك رئيس حزب سياسي عصري، والحزب السياسي العصري مقتبس من نظام غربي علماني، وإنك منتخب على أساس تكافؤ أصوات الناخبين بغض النظر عن معتقداتهم وسيرهم، وهذا الأمر مقتبس من نظام غربي علماني. وإنك عندما كنت رئيسًا للحكومة قد اشتغلت على نصوص قوانين تخدم المصلحة العقلانية وتُعرض على تصويت البرلمان، وهذا أمر مقتبس من نظام غربي علماني، لأنك لو أردت أن تستشير شيوخ طائفة لأضعت كثيرًا من الوقت بسبب خلافاتهم، وقد قمت بتمرير عدد من القوانين بمرجعية وفاق أو قرارات دولية، وهذا الشأن مقتبس من نظام غربي علماني.

28 Nawfal Kaiss, " Laïcité au Maroc: Ahmed Toufiq réfute les interprétations de Benkirane, " *MÉDIAS 24*, 4 December 2024.

29 عيسى الورداني، "'علمانية المغرب': أحمد التوفيق يرد على بنكيران وهذا الأخير يعتذر ويؤكد تمسكه بتصريحه،" *يا بلادي*، 4 كانون الأول/ديسمبر 2024.

وقد كان عليك كرئيس للحكومة أن تقتنع بالحريات الفردية كما ينص عليها الدستور، وتحميها قواعد النظام العام، وهذا أمر مقتبس من سياق غربي هو سياق العلمانية، وكان من مراجعاتك أيها الرئيس كل ما يتعلق بالمواطنة، وهو مرجع مقتبس من سياق تاريخي علماني، وإن كنا نجده له بعيدا، التفاصيل في تراثنا الديني."[30]

هذا وأضاف: "هناك عشرات من الظواهر الأخرى دخلت في حياتنا من اللقاء بهذا النظام وتتبناها بعنوانها الذي هو 'التقدم' دون أن نحس بأي غضاضة، ولكي نفهم، قبل أن نتوقف عند ما لنا وما لهم، يجب أن نظل مستحضرين أن تاريخ الناس، كل الناس، جارٍ في كل الأحوال بقضاء الله وقدره، وسننه، سبحانه، فضاء مفتوح بين سائر في الأرض ونظر."[31]

يبدو لنا أن الأهم، وما تم تجاهله من قبل معظم المعلقين، هو طريقة تعريف الوزير (التوفيق) لمفهوم العلمانية. اختار أحمد التوفيق التعبير عنها باللغة الإنجليزية (secularism)، بدلاً من استخدام الترجمة العربية الشائعة – "العلمانية" – وذلك لتجنب الدلالات السلبية التي قد تحملها هذه الكلمة في العالم العربي. وبعودته إلى دوره كمعلم، الذي شغله لسنوات، لشرح وحل المفارقة المتمثلة في تعايش دولة علمانية مع الحفاظ على المؤسسة الدينية لإمارة المؤمنين، التي يتم تصويرها على أنها خصوصية مغربية. واختتم رسالته بدرس حقيقي في العلوم الاجتماعية موجه إلى رئيس الحكومة السابق[32]: "السيد الرئيس، إن الكلام عن العلمانية (secularism) قد لا يحسنه كل 'زعيم،' لأنه مفهوم معقد في الفلسفة السياسية، لم ينتهِ فيه الجدال حتى في بيئته، فهناك لائكية فرنسا (laïcité) التي جاءت في سياق تاريخ العلاقة المتوترة بين الكنيسة والمجتمع الذي تخففت عنه الثورة الفرنسية، وهي حالة خاصة، وهناك العلمانية التي تأخذ فيها الدولة حاجات الناس الدينية بعين الاعتبار، وهي موجودة في دول غربية أخرى، وأذكر أنني في عام 2008 (انطلاقًا من نفس الاهتمام)، سألت السيد سفير ألمانيا في المغرب عن الرسم الذي تجمعه الدولة رسميًا من الناس للإنفاق على الدين، ففاجأني بأن مبلغه، بالنسبة لعام 2006، هو ثمانية مليارات ونصف مليار أورو."

الخاتمة

النقاش لم يُحسم بعد، لكن عمليًا ترسم الدولة، من خلال وزير الشؤون الدينية، مسارًا متعرجًا أشبه بالسير على حبلٍ مشدود. فهي تدّعي ضمنيًا أن الدولة تخضع حاليًا لقانون وضعي لا يربطه بالدين سوى رابطٍ ضعيف وتاريخي، رابط أكثر روحانية منه تنظيمي. ويؤكد الوزير أن للدولة الحق في إدارة الدين كخدمة عامة، والقدرة على منع تدخل الجهات الدينية باستخدام آليات بيروقراطية ومعقدة جدًا. هذا ما حدث خلال عملية إصلاح مدونة الأسرة عام 2001. عهد الملك بالمشروع إلى لجنة كان العلماء فيها أقلية. فرض عليهم رأيه من خلال حثهم على البحث عن حلول لبعض المسائل في العادات المحلية أو وفق المذهب الحنفي.

30 "حصري... وزير الأوقاف يرد على بنكيران برسالة 'شكوى إلى الله' حول تصريحات 'العلمانية'،" العمق المغربي، 3 كانون الأول/ديسمبر 2024.
31 في المرجع نفسه.
32 في المرجع نفسه.

وكان ذلك محفوفًا بالمخاطر لأن الحركة الإسلامية كانت آنذاك قوية جدًا، قادرة على حشد أكثر من مليون متظاهر في مظاهرة واحدة. أما عملية إصلاح المدونة بعد عشرين عامًا، في 2025، فباتت أقل خطورة. فقد سمحت إعادة تفعيل المجلس الأعلى للعلماء وإضفاء الطابع المؤسسي على الاجتهاد الجماعي بتحقيق تقدم متواضع لكنه مهم. فقد أدلى العلماء بآرائهم في بعض المسائل أحيانًا على شكل تحفظات، لكن العملية التشريعية أصبحت الآن بيد البرلمان. اليوم، يعتمد كل شيء على توازن القوى بين مختلف الجهات الفاعلة في المجتمع. وإن كان يُصوَّر المغرب كدولة مدنية في قوانينها، يبقى بلدًا تستمد فيه الملكية شرعيتها من قدرتها على الحكم الرشيد ومن ارتباطها بالدين.

قائمة المراجع

- دفو دارسي، جيوم. "من حدّث حديث أبي الدرداء (ت ٣١/٦٥٢) في العلماء ورثة الأنبياء ومن ورّثه؟" *MIDÉO*، عدد 34 (2019): 127–144.
- عيسى الورداني. "علمانية المغرب': أحمد التوفيق يرد على بنكيران وهذا الأخير يعتذر ويؤكد تمسكه بتصريحه." *يا بلادي*. 4 كانون الأول/ديسمبر 2024.
- "حصري... وزير الأوقاف يرد على بنكيران برسالة 'شكوى إلى الله' حول تصريحات 'العلمانية'." *العمق المغربي*، 3 كانون الأول/ديسمبر 2024.
- Abul Hasan Ali ibn Muhammad al-Mawardi. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*. Cairo: Dar Attaqafah, 2018.
- Alaoui, A. M. *Le Gouvernement barbu : étude prospective [Al houkouma al moultahiya]*. Rabat: Dar Al Amane, 2006.
- Belal, Youssef. *Le cheikh et le calife : sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. Lyon: ENS Editions, 2011.
- Berque, Jacques. *Le Coran.* Rev. and corr. ed. Paris: Albin Michel, 1996.
- El Ayadi, Mohammed, Hassan Rachik, and Mohamed Tozy. *L'Islam au quotidien: enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: Marsam Editions, 2007.
- Gardet, Louis. *La Cité musulmane : vie sociale et politique*. Paris: Vrin, 1954.
- ———. *Les hommes de l'Islam : approche des mentalités*. Brussels: Complexe, 1999.
- Hibou, Béatrice, and Mohamed Tozy. " Une lecture wébérienne de la trajectoire de l'État au Maroc. " *Sociétés politiques comparées*, no. 37 (September–December 2015): 1–22.
- ———, and———. *Tisser le temps politique au Maroc : imaginaire de l'État à l'âge néolibéral*. Paris: Karthala, 2020.
- Kably, Mohamed, ed. *Histoire du Maroc : réactualisation et synthèse*. Rabat: Institut royal pour la recherche sur l'histoire du Maroc, 2011.
- Kaiss, Nawfal. " Laïcité au Maroc : Ahmed Toufiq réfute les interprétations de Benkirane. " *MÉDIAS 24*, 4 December 2024.

- *La Renaissance du Maroc : 10 ans de Protectorat, 1912–1922*. Rabat: Résidence générale de la République française au Maroc; Paris: Rue des Pyramides, 1922.
- Rousset, Michel. " De l'indépendance du pouvoir judiciaire au contrôle de l'administration. " *Revue juridique, politique et économique du Maroc* (1970).
- Saghi, Omar. *Comprendre la monarchie marocaine*. Casablanca: La Croisée des chemins, 2016.
- Tozy, Mohamed. " Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du 'croire'. Les péripéties d'une structuration annoncée du champ religieux au Maroc. " In *La bureaucratisation néolibérale*, edited by Béatrice Hibou, 129–154. Paris: La Découverte, 2013.
- ———. " Le Roi commandeur des croyants. " In *Édification d'un État moderne : le Maroc sous Hassan II*, edited by Driss Basri, Abderrahim Belhaj, Mohamed J. Essaïd, Abdallah Laroui, Ahmed Osman, and Michel Rousset, 50–69. Paris: Albin Michel, 1986.
- ———. " Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux. " In *Le Maghreb musulman en 1979*, edited by Claude Souriau, 219–234. Paris: CNRS Editions, 1981.
- ———. *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences Po, 1999.