

جدلية القرب والبعيد: تأملات في مسيرة أنثروبولوجي¹ (حسن رشيق)

محمد أوطاهر

غالبا ما يجد جمهوره متعة في الاستماع إليه وهو يقدم نصا، مُتملكا في ذلك ناصية المفاهيم بوعي ثاقب ضمن إطار سردي فريد، يمتدته الدقة والحبكة والعمق. يبدو أن فن التفاصيل وحس الفروقات الدقيقة وهاجس الصرامة، جميعها خيوط تنسج حرفة حسن رشيق. لقد صقل طوال مسيرته المهنية الزاخرة ممارسته الميدانية من خلال مذكراته التي تضمنت -بطريقة منهجية وبدقة وعناية- مجموع ملاحظاته وتعليقاته ومسوداته وترجمات مقابلاته. لقد قادته هذه التجربة المهنية إلى ربط وجهة نظر الفاعلين بالسيرورات الاجتماعية التي ينخرطون فيها.

بصفته أنثروبولوجيا وملاحظا لثقافة مجتمعه، كرس هذا الأستاذ بجامعة الحسن الثاني في الدار البيضاء منذ سنة 1982 أولى أبحاثه الميدانية لدراسة الطقوس والتغيرات الاجتماعية في المناطق القروية وبين أوساط الرّجل. في مراحل لاحقة، أصبح تركيزه موجه نحو فهم الإيديولوجيات القومية والأمازيغية وسيرورات أدلجة الدين وسوسيولوجيا المعرفة الأنثروبولوجية. يشغل حاليا على مشروع بحثي حول المعرفة المشتركة.²

بجانب التدريس والعمل الميداني، يُلقي حسن رشيق محاضرات داخل المغرب وخارجه، فهو أستاذ زائر في عدة جامعات مرموقة، منها جامعة برينستون Princeton، وجامعة براون Brown، والجامعة اليسوعية ببيروت Saint-Joseph، ومدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بباريس EHESS-Paris، وغيرها. حسن رشيق هو قارئ نهم ومتمعن ودقيق الملاحظة، دائما ما يحمل بين يديه كتابا يَشُد فيه على فقرات استوقفه أو مفاهيم أثارت اهتمامه.

¹ - حوار ضمن كتاب "حرفة المُتَنَقِّف. حوارات مع خمسة عشر مفكرا مغربيا"، ترجمه إلى العربية محمد أوطاهر. Hassan Rachik, La juste distance de l'anthropologue. Dans Fadma Aït Mous, Driss Ksikes (dir.), *Le métier d'intellectuel. Dialogues avec quinze penseurs du Maroc*, Éditions En Toutes Lettres, 1^{re} édition, 2014, 380 p.

² - المعرفة المشتركة هي ترجمة لـ Common knowledge أو Connaissance commune. بناءً على هذه المعرفة، يوجه غالبية الناس سلوكهم الاجتماعي وتفاعلهم مع الآخرين. يهدف المشروع إلى تسليط الضوء على رصيد المعرفة العامة المشتركة (مفاهيم، تصورات، بناء نماذج، مبررات، إلخ) التي يستخدمها الناس لفهم الواقع (السياسة، الدين، إلخ).

يظل في أعماله المتنوعة حريصا على دراسة المخازن أو الأرصدة الثقافية Magasins ou stocks culturels التي تتراكم دون أن يدرك الفاعلون الاجتماعيون وجودها، والتي تمكنه على فهم العرض الثقافي لعصر ما أو نخبة ما أو جماعة معينة Communauté. يبقى التآرجح بين المعنى الذي يتم استخلاصه من الميدان والقراءة اليقظة والمتأنية للنصوص هو ما دفعه للتفكير في شروط وإجراءات الملاحظة التي اعتمدها مختلف الأنثروبولوجيون الأجانب الذين تعاقبوا على المغرب.³ مع ذلك، هذا لا يجعل منه مثقفا منحصرًا في برجه العاجي، بل هو مثقف مضطلع بدوره التاريخي ولا يتردد في معالجة قضايا الشأن العام، لكنه يعرف كيف يلتزم بدوره في فك رموز الواقع دون أن يلعب دور الواصف والناصح السياسي Prescripteur politique الذي يقدم توجيهات ووصفات معيارية.

بالإضافة إلى هذه الدقة المنهجية، يتسم أسلوبه بجانب من التواضع، خاصة في سياق اشتغاله على تاريخه الخاص من خلال جنياولوجية والديه⁴ حيث تتوقف سرديته عند الرابعة من عمره، خشية أن تظلم ذكرياته تصور الحقائق المحفوظة في الأرشيف أو التي رواها الأشخاص الذين تمت مقابلتهم. ما يهيمه في العمق هو ممارسة ذلك التمرين الذي يجعله ينتقل بين القرب والبعد ويسمح له بالسير على الحبل المشدود بين القريب والبعيد، حيث تتموقع في نظره تلك المسافة المثلّى التي يجب أن يحافظ عليها الأنثروبولوجي La juste distance de l'anthropologue.

من الأطلس الكبير إلى الدار البيضاء

لقد اشتغلتم في البداية على قبائل الأطلس الكبير وعلاقتها بالسلطة. في كتابكم الأخير الذي يحمل طابعا ذاتيا، تعودون بعد عشرين عاما لتتبع آثار وخطى أسرتكم التي عاشت لفترة طويلة في عدة مناطق بإقليم تارودانت. بعيدا عن الدِّقِّ تجاه والدتكم التي بدأت معها عملكم الميداني الأول، ما الفرق الذي قد يحدّثه ذلك في عملية فهم الوسط القروي كموضوع بحث وكذاكرة ذاتية؟

أود أن أبدأ بالقول إنني، قبل اشتغالي في منطقة الأطلس الكبير، قمت بأولى أبحاثي الميدانية

³ - *Le proche et le lointain, Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Marseille, Ed. Parenthèses, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2012

⁴ - عودة إلى زمن والدي: مقارنة أنثروبولوجية، ترجمة عز الدين العلام، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014.

Anthropologie des plus proches, retour sur le temps de mes parents, Rabat, Ed., de l'Institut royal de la culture amazighe, 2012.

خلال سنة 1981 في تازروالت، وذلك ضمن فريق بقيادة بول باسكون Paul Pascon، ثم بمفردي في قبائل زمور نواحي الرباط. كنت أقضي عطلتي الصيفية في القرية، بخلاف بعض زملائي الذين لبثوا فيها حتى سن الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة. ومن ثم بدأت -بصفتي باحثا- أتردد على البيئة القروية للتعرف على جوانبها المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والطقوس والأنشطة الزراعية والرعية وغيرها. لذا، أعتبر نفسي أنثروبولوجيا حضريا مهتما بالعالم القروي.

فيما يتعلق بكتابي حول والديّ المعنون "عودة إلى زمن والديّ: مقارنة أنثروبولوجية"، أود التأكيد على وجود ثلاثة مستويات من القرب و/ أو البعد مع المستجوبين والمجتمع المدروس بشكل عام. المستوى الأول والأكثر وضوحا، هو إلمامي بجوانب الثقافة المدروسة باعتباري مغربيا وأمازيغيا. فإخلافًا للرجل الأمريكي أو الفرنسي، لست بحاجة لتعلم كل شيء ومعرفة المزيد حول ميدان البحث؛ فأنا أستطيع فهم العديد من المسائل التي أشاركها مع المحاورين بشكل مباشر. لكن هذا الإلمام ليس سوى جانب واحد من جوانب ميدان البحث؛ حيث أظهرت لي تجربتي -على المستوى الثاني- أن ما أتعلمه في الميدان أهم بكثير مما كنت أعرفه بالفعل كمغربي، حيث كان موقفي في الغالب الأعم هو التباعد الكلي Eloignement total. هذا ما حدث لي خلال دراسة طقوس الذبيحة والأنشطة الزراعية والرعية التي كانت غريبة بالنسبة لي. ومن المثير للاهتمام أن يجد المرء نفسه غريبا في ثقافة من المفترض -على نحو خاطئ- أن تكون خاصة به وذات طابع مشترك Commune. أما على المستوى الثالث، نجد الموقف الذي أكون فيه قريبا جدا من محوري، وهذا هو الحال مع والديّ، ولكن هذا القرب يمكن أن يكون كذلك مع أصدقائي أو زملائي. حتى في حالة والديّ، اللذين عشت معهما لمدة ثلاثين عاما وبشكل يومي تقريبا، تعلمت، بفضل مهنتي، أن أعَمَّقَ معرفتي بهم بشكل أفضل وبطريقة مختلفة. كانت حيلتي في الحفاظ على تلك المسافة التي تحول دون أن أكون قريبا منهما بشكل كبير، هي الفصل بين ذاكرتي وتاريخهما. اقتصر فضولي على سنة 1958، وهي السنة التي كنت فيها في الرابعة من عمري، وهو سن لا أستطيع فيه الاعتماد على ذاكرتي في الكتابة. قمت بالتوقف عند هذا التاريخ حتى لا أخلط بين عملية الاشتغال على ذاكرة والديّ التي هي بالنسبة لي تاريخ، ومسألة الاشتغال على ذاكرتي. حتى أنني عدت بالزمن إلى الوراء -عن طريق أرشيف الأسرة- إلى القرن التاسع عشر، لاكتشاف وفهم معاني الأصل واللقب والقبيلة والزواج وغيرها.

إن ما تمكنت من القيام به في هذا الكتاب، وما لم أنجزه في دراساتي السابقة، هو التعلم من خلال سير وبيوغرافيا الأشخاص. كانت مسألة معاينة تمفصلات سيرة شخصين مع السياق بالنسبة لي تجربة فريدة من نوعها. وقد تعلق الأمر بسياق قروي ثم حضري بالإضافة إلى السياق الاستعماري والنضال الوطني. كباقي فتيات القرية، لم تكن والدتي تعرف من هو الملك (أكليد). بعد ذلك بعامين، شاركنا في الغضب العام الذي قاده أفراد من الحركة الوطنية في الرباط. تمكنا هذه الرؤية من فهم كيفية تداخل العناصر الذاتية والبيوغرافية مع سياق أوسع. يصعب مقارنة عناصر الفردية هذه من منظور ماكرو-اجتماعي، إذ إنها تقدم معطيات عن تصورات محددة. ودعت لو أنني اتبعت نفس النهج عندما اشتغلت على نشأة الوطنية (ترميز الأمة⁵)، لكن ثمة نقص في الأرشفة التفصيلي حول الحياة اليومية للناس والنشطاء الوطنيين. على الرغم من ذلك، حاولت استخدام بعض الشهادات، ولكنها لم تكن كافية. لطالما كان لدي هذا الهوس في الاقتراب من الأشخاص المدروسين عن كثب، وكان ذلك نابعا عن حدس ذاتي، حتى قبل اطلاعي على المؤلفين الذين يدافعون عن وجهة نظر الفاعل.

لقد قمتم بالكثير من الأعمال الميدانية في المناطق القروية حول الطقوس والتغير الاجتماعي وأشكال التضامن لدى الرّجل والفلاحين، وغيرها. ما هي أشكال التغير الاجتماعي والأخلاقي - الإيتيقي (من حيث القيم) التي شهدتها المجتمعات التي تمت دراستها؟

إن ثمة سيرورتين رئيسيتين للتغير Changement: نزاع الطابع السحري عن العالم Désenchantement du monde وبروز الفرد Emergence de l'individu. تتجسد السيرورة الأولى في التخلي عن بعض الطقوس والمعتقدات فيما يتعلق بمراسم الزواج وزراعة الأرض والأضرحة والمواسم. كل هذه الروابط الطقسية بالعالم والبيئة بدأت تختفي وتلاشى. ومن المؤكد أن العلاقة بالعالم أصبحت أكثر برغماتية في ظل التأثير المقترن بالسياحة والهجرة والتعليم. رغم ذلك، ما يزال يتم توجيه هذه العلاقة عن طريق تدخل الإصلاحيين الدينيين؛ وبما أنهم مشبعون بتصور طهراني وثنائي للدين (حلال/حرام)، فإنهم يشككون في الطقوس المحلية والعديد من الممارسات التقليدية المتوارثة، مثل مسألة الاختلاط خلال حفلات الرقص.

أما فيما يتعلق بالسيرورة الثانية، والتي قدمتها بشكل استفزازي إلى حد ما تحت مسمى بروز الفرد، فهي تتعدى مسألة بروز الأسر النووية، كما وصفها جاك بيرك Jacques Berque في الأطلس

⁵ - Le Fennec, 2003

الكبير خلال الأربعينيات، مع نموذج "الدار الكبيرة" المكونة من أزواج مستقلين نسبيا؛ حيث شهدنا بشكل متزايد بروز أرباب أسر ذوي دخل مستقل سواء باعتبارهم تجارا أو مرشدين سياحيين أو غيرهم. يعرف علماء الاجتماع جدا أنه، مع توسع عملية التصنيع والعمل المأجور، بدأ الأزواج يكتسبون المزيد من الاستقلالية الذاتية وكذلك القدرة على التنقل، مما يجعلهم أقل ارتباطا بالأرض وماشية الأب. لقد أوضح ذلك من خلال اختفاء تويزا أو تيويزا (التعاون الجماعي المشترك). أدرك أن هناك إشادة كبيرة بهذه المؤسسة التي هي رمز التضامن في المناطق القروية؛ لكن عندما سألت الشباب: "لماذا لم تعودوا تشاركون في تيويزا؟ كانت إجاباتهم من قبيل: "لا يهمننا ... لقد تم استغلالنا من قبل والدينا ... هم كانوا يشربون الشاي، ونحن كنا نشتغل من أجل الآخرين ...". أما اليوم، فهم يفضلون العمل في مكان آخر كعمال موسمين، حيث يكسبون بعض المال، يمكنون لمدة شهر أو شهرين لدى والديهم، ثم يغادرون بعد ذلك. هناك إذا علاقة مع المال والسلطة الأبوية، والتي يتم التعبير عنها في شكل بروز الفرد. هناك بلا شك تغيرات أخرى، لكن يبدو لي أن هذه هي أهمها وأبرزها.

تطرقتم لمسألة الهجرة القروية نحو مدينة الدار البيضاء بدقة من خلال حالة والدكم الفقيه الذي أصبح موظفا. يُعتبر هذا العبور من العالم القروي إلى العالم الحضري نوعا من الطفرة نحو الفردانية، وهو ما نجده في الأدبيات السوسيولوجية المتعلقة بمدرسة شيكاغو بشكل أكثر تفصيلا. ما رأيكم في ذلك استنادا إلى الحالات التي قمتم بدراستها؟ وما الذي تبقى من فكرة الجماعة Communauté بعد هذا التنقل والحركية المجالية؟

إن القول بأن النمط الحضري للحياة يعتبر شرطا مصاحبا لظهور وميلاد الفرد هو، إلى حد ما، تحصيل حاصل. ننطوي الحالة الحضرية باعتبارها نمطا من أنماط العيش -كما اقترحتم- على فكرة تفكك الجماعات التقليدية؛ ولذلك، من الضروري تمييزها عن المدينة التي تعتبر مجالا ماديا، حيث يمكن أن نجد العديد من أنماط الحياة سواء كانت جماعية أو فردانية.

يتحدث لويس ويرث Louis Wirth⁶ -عالم الاجتماع الأمريكي- عن الحالة الحضرية كنمط من أنماط العيش ومركزا للتنوع الثقافي والاجتماعي. يفترض الحديث عن التنوع والاختلاف الثقافي وجود نماذج ثقافية متعددة متاحة للأفراد؛ بيد أن هذا الأمر غير موجود في المناطق القروية، حيث يتحدث الناس نفس اللهجة تقريبا ويتشاركون في الأعراف والعادات نفسها. أما في نطاق المدينة،

⁶- أول رئيس للرابطة الدولية لعلم الاجتماع (1897-1952)

ونظرا لتنوع أصول المهاجرين وثقافتهم، يمكن أن يتطور هناك نمط حياة حضري. هذه السيرة ليست تلقائية بالضرورة، فقد نرى ازدهارا للفضاءات الجماعية التقليدية داخل المدينة نفسها. ومع ذلك، عادة ما يجد الفرد مكانه ثقافيا واجتماعيا ضمن نطاق المدينة.

توفر المدينة فرصا للاستقلال الذاتي للفرد؛ حيث تفرض بقوة سياقها تفكك الجماعات التقليدية. لقد ههنا مثالين على ذلك. أولا، عندما التحق والدي بمدينة الرباط وبدأ بالتردد على سوقها، قام بتأسيس جمعية تجارية مع بعض الأقارب من قريته، فأصبحت آنذاك ثلاث عائلات متحدة بقوة الظروف. بعد أن أصبح والدي موظفا، لم يعد يعتمد على أصدقائه أو أقاربه للعيش، بل أصبح يعتمد على الشركة التي يشتغل فيها. ثانيا، لم تتمكن والدتي من أداء طقوس الختان على النحو المتبع في قريتها. لقد تغير السياق وأصبح مختلفا؛ حيث بدت عدة عناصر مفقودة ولم يعد لها وجود، خاصة حضور الجيران والجماعة الذين كانوا يلعبون دورا مركزيا في أداء الطقوس، إضافة إلى العناصر الطقسية المتعلقة بالنشاط الرعوي مثل استعمال سلة روث البهائم. لذا، تغير طقس الختان من كونه طقسا مجتمعيا ليصبح بفعل الظروف طقسا خاصا.

الولاية والقداسة والجماعة

في إحدى انتقاداتكم لعمل الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز Clifford Geertz، مؤلف كتاب "الإسلام ملاحظًا" *Observer l'islam*، تؤكدون على فكرة التعقيد بخصوص الصلة بين الولاية Sainteté والتدين اليومي لشعب ما، حيث لا تعتبر تلك الصلة أمرا مسلما به أو معطى بديهي. بناء على ذلك، ما هي الفروق والاختلافات التي ترصدونها بين المفهوم الصوفي للولاية والمفهوم الأوسع للتدين في حالة المغرب؟

اختر كليفورد غيرتز أن يشتغل على شخصية لحسن ليوسي، وهو أحد الأولياء الصالحين الذين تميزوا بكتاباتهم الغزيرة ولديهم تصور فكري عن الولاية والمجتمع. في نقاشي مع غيرتز ومناقشتي لأعماله، أركز على ثلاث ملاحظات: أولا، إن البدء من الولاية -وهي ممارسة نموذجية في حالتنا- لدراسة تدين عامة الناس، هو بمثابة الرغبة في استنتاج واستخلاص قواعد خطاب مجتمع معين انطلاقا من أدبه الشعري. لا وجود إذا لاستمرارية واضحة ومباشرة بين روح/إيثوس ولي صالح ما وروح/إيثوس شعب معين. لذلك، لا يمكننا فهم وملاحظة إسلام المغاربة من خلال سيرة أحد الأولياء الصالحين.

ثانياً، وبناء على ما سبق، هناك عدة أشكال من الولاية، ولعل اختزال الدين بالمغرب في نموذج واحد ذو طابع طهراني ومتعصب من شأنه أن يقلل منه ويستنفذ إمكاناته. إلى جانب ذلك، نجد الولي البوهالي/المجنون Saint fou والولي المجاهد والولي الناسك كحالة مولاي بوعزة والولي المتأمل مثل مولاي بوشعيب. ومن الجدير بالذكر قصة مولاي بوعزة، الذي عاش 18 عاماً وهو يأكل العشب بجوار الحيوانات؛ ومولاي بوشعيب الذي كان ولياً متأملًا يَطِيل فترات وقوفه في صلواته حتى أطلق عليه لقب "العمود". تتشابه قصته مع قصة الولي الإندونيسي ذو التصور السلمي وغير العنيف للإسلام، والذي يظهر في أعمال غيرت طريقة تتعارض مع التعصب والغلو الذي يلاحظه في الإسلام المغربي.

ثالثاً، إن التدين أوسع بكثير من الولاية. إنه يشمل قصورات حول الموت والجنة والنار والسياسة، وغيرها. كما يتضمن طقوساً مثل الصلاة، والتي قد تعبر في ممارستها عن رؤية متشددة أو طهرانية أو أصولية أو معتدلة. قد يؤدي المرء الصلاة في وقتها بالتزام صارم إلى حد إيمانه بضرورة ترك وظيفته أو إغلاق محل تجارته لأدائها، وقد يختار جمع الصلوات لأدائها في نهاية اليوم، كما يمكنه الامتناع عن الصلاة في جماعة إذا اعتبر أن المصلين معه منحرفين أو ضالين دينياً. كل هذه الممارسات جزء من التدين. ومن خلال هذه الطقوس وغيرها، يمكننا تحليل التوجهات المتشددة والإصلاحية والمعتدلة والعلمانية، إلخ. إن عملية توصيف وتصنيف تدين الناس انطلاقاً من سير وتاريخ الأولياء الصالحين أو بالأحرى نموذج من سيرهم وتاريخهم، ومن ثم اختزاله في نموذج واحد، هي عملية غير منسجمة من الناحية الإمبريقية ومجحفة من الناحية القيمة/الأخلاقية.

في إطار العمل الذي قمتم بتقديمه في حلقة التحليل السياسي بمؤسسة عبد الرحيم بوعبيد حول القداسة Sacralité، قمتم من الناحية التاريخية بإثبات وجود رابط بين قداسة السلطان وولايته، وربط هذا التراث بالدور الذي منحه الملك الحسن الثاني لنفسه في ممارسته ضمن إطار الدولة الحديثة. فما الذي تبقى من هذه الفكرة الغامضة للهالة والكاريزما في التمثيلات المغربية للسلطة الملكية؟

في غياب دراسة شاملة حول هذا الموضوع، لا نملك في الوقت الحالي سوى بعض المؤشرات التي نخبرنا عن الكيفية التي تتمثل فيها بعض شرائح المجتمع المغربي محيطها الاجتماعي. تعتبر حركة 20 فبراير واحدة من هذه الشرائح، وأتذكر بهذا الخصوص أمرين اثنين:

أولهما هو شعار "مواطنون لا رعايا"؛ وثانيهما يتعلق بقداسة الملكية التي شجبتها المتظاهرون وأدانوها، كما أنها توارت واختفت من دستور 2011 واستبدلت بكلمة حُرمة.

هل الحرمة هي مرادف للقداسة؟ تعتبر المفردات بالنسبة للأنثروبولوجي مهمة جدا، ولكن الأهم من ذلك هو سياق استخداماتها. لن أذهب وأتفحص معنى الحُرمة في معجم لسان العرب أو غيره، لأبلغكم أن الحرمة جاءت من الحرام وأن الحرام يعني المقدس. لا يعدو أن يكون ذلك تلاعبا بالألفاظ. والأهم في مثل هذه الحالات هو المعنى الذي يعطيه الفاعلون. حتى الآن، لم نشهد أي حالة تم فيها التذرع بحرمة الملك والاحتكام إليها. لذلك، حتى يومنا هذا، لا يوجد سوى نص الدستور ولا شيء عن سياق استخدامه أو تأويله. دعونا ننتظر ونرى ما الذي سيؤول إليه هذا الأمر.

من المهم أيضا التمييز بين مفهومي القداسة والخضوع Sujétion. الأول له معنى ديني وسياسي، بينما الثاني له معنى سياسي وثقافي. صحيح أن جزءا من النخبة المثقفة يأمل أن يرى في الملك مجرد زعيم سياسي يتمتع بعلاقات سياسية محددة مع المواطنين. وتعتبر هذه النظرة طريقة لعقلنة الملكية من خلال الرغبة في تجاوز بعض جوانبها الرمزية التي يعتبرها البعض قديمة قد عفا عليها الزمن.

في قراءتكم للدستور الجديد 2011، تعتقدون أن الفصل بين مفهومي "رئيس الدولة" و"أمير المؤمنين" ضمن نصوص الدستور هو بمثابة شكل من أشكال العلمنة الصامتة. بذلك تُشيرون إلى أن هذا الأمر مدرج ضمن النصوص القانونية دون أن يتم التعبير عنه بشكل صريح وموسع. لكن، ما الذي يمنحكم الثقة بأن المعيار القانوني قد يشكل خطوة حاسمة نحو العلمنة الفعلية؟

غالبا ما يتم تعريف مفهوم العلمنة بناء على النماذج السوسيوسياسية؛ حيث يكون الفصل واضحا بين الدولة والكنيسة. أعتقد أنه يتعين علينا تجاوز هذا المفهوم الغربي، والاهتمام بتطوير نظرية في العلمنة من خلال توسيع نطاقها التجريبي ليشمل التجارب غير الغربية. هذا يعني نظريا ضرورة تجاوز الفصل التقليدي بين الكنيسة والدولة، وبين المجالين العام والخاص.

في السياق المغربي، يتم الفصل بين المسجد والسياسة. في الماضي، كان المسجد يؤدي وظائف متعددة، إذ كان المجال العام الوحيد متاح. في وقتنا الحالي، يؤكد الإسلاميون على ضرورة احترام الحياد السياسي للمسجد ومناقشة الشؤون السياسية في الأماكن الخاصة بذلك (البرلمان، النقابات، الأحزاب السياسية، التلفزيون، إلخ). وتكمن الحجة في ذلك إلى أن الخطيب، إذا دافع عن رأي سياسي داخل المسجد، لا يمكن أن يجادله في ذلك أي من الحضور، لأن المسجد ليس فضاء للنقاش العام، فهو هُناك لجميع المصلين. تتلاقى وجهات نظر الأحزاب السياسية والموقف الرسمي حول مسألة فصل المسجد عن السياسة. في هذا السياق، نحن لسنا أمام فصل بين الكنيسة والدولة، بل يتعلق الأمر بشكل آخر من أشكال الفصل بين الفضاء العام الديني والفضاء العام السياسي. في هذه الحالة، أعتقد أننا أمام الحد الأدنى المطلوب لتعريف العلمنة: الفصل بين السياسي والديني، بغض النظر عن المؤسسات المعنية.

في هذا الصدد، تفصل المادتان 41 و 42 من دستور 2011 بين موقعي رئيس الدولة وأمير المؤمنين على مستوى شخص الملك. هذه الخطوة ليست بالهيمنة والبسيطة، فقد كان الحسن الثاني يجمع بين هذين الموقعين، حيث كان يتمثل في صفة أمير المؤمنين سواء في الشؤون الدينية أو السياسية. يُعتبر التمييز بين هذين المجالين من الآن فصاعدا -في نظري- خطوة نحو العلمنة. ما أتحدث عنه هنا يتعلق بالمعيار القانوني فقط، ولكن هذا لا يقلل من أهميته. قد يكون القانون متقدما أو متأخرا مقارنة بالمجتمع. ومهما كان الوضع، فأنا أرفض تجاهل القانون، إذ إنه يرسم مسارا وأفقا للفاعلين السياسيين والمثقفين.

هل تشعرون أن هناك في الحالة المغربية تكثيفا على مستوى الخطاب بما فيه الكفاية من أجل ترجمة الإمكانيات القانونية إلى أفق سياسي؟

للأسف لا. وأقول للأسف باعتباري مواطنا. ربما شهدنا خلال فترة 2003-2004، خصوصا أثناء إصلاح المدونة، بعض الجهود المبذولة للتفكير في الدين والإسلام في علاقتهما بالحدثة، سواء من جانب الحركة النسائية أو بعض المثقفين الإسلاميين Islamistes. ولكن هذه النقاشات تركت أثرا ضئيلا في الكتابات، ويبدو أنها توقفت قبل أن تحقق تأثيرا عميقا. قد أبالغ بالقول إن ثمة مقالين أو كتابين تناولا الموضوع، لكن تأثيرهما ما زال محدودا مع ذلك. من هذا المنظور أيضا، أتحدث عن علمنة بدون صوت.

إضافة إلى ذلك، يبدو أن وزارة الشؤون الإسلامية -فيما يتعلق بإمارة المؤمنين - تحتكر الخطاب بهذا الشأن، كأن الفاعلين السياسيين الآخرين ليس لهم الحق إلا في الحديث عن الديمقراطية والفقر والشفافية والفساد وما إلى ذلك. هذا الفصل في حد ذاته يخلق إحراجا وإرباكا داخل الفضاء العام، وأعتقد أنه ينبغي للمثقف أيضا أن يكون لديه رأي في الدين وفي إمارة المؤمنين وغيرها.

ذكرتم في إحدى مقالاتكم مسألة حظر الاستطلاع الذي أجرته تيلكيل / نيشان، وتفسيره على أنه رغبة من لدن الدولة في قبول الانتقاد الموجه للملكية عندما يصدر عن الصحفيين، ورفضه عندما يكون من جهة الشعب. هل يمكن فهم ذلك ضمن إطار المفهوم التقليدي حول الخاصة والعامة؟

أعتقد أن مفهوم الخاصة والعامة يصلح لمجتمع تقليدي تكون فيه نسبة الأمية مرتفعة، حيث يكون الوصول إلى المادة المكتوبة في يد النخبة وحدها، ولا يُعْتَدُّ ما يعتقده عامة الناس ذا شأن. في الوقت الحاضر، لدينا طبقات وسيطة وجمهور من الناخبين والقراء، سواء كانوا من النخبة أو من غير المتخصصين. بالإضافة إلى ذلك، يشير السبب المذكور في حظر استطلاع تيلكيل / نيشان من لدن وزير الاتصال آنذاك، إلى أن الصحفيين يمكنهم التحدث عن الملك والتعليق على أفعاله، ولكن لا يحق لهم طرح أسئلة على عامة الناس بخصوص آرائهم تجاه الملك. والانتقاد الوارد في هذا الإطار هو أن: "الآراء كانت إيجابية". ولكن رد المسؤولين كان يعكس عدم رضاهم وتشكيكهم في الأمر، حيث طرحوا السؤال: "ماذا لو أصبحت تلك الآراء سلبية في المستقبل؟".

أجد الحجة الرسمية واهية للغاية. ويبدو الأمر مغرضا فيما يتعلق برغبة الملك في أن يكون محبوبا من لدن الشعب وملكا للفقراء، وفي نفس الوقت يحرم شعبه من حق إبداء رأيه فيه وتقييم أفعاله. وتفسير هذا الموقف بقداسة الملك ليس مقنعا. إن المقدس مطلق، ولا يمكن أن نقول: "يمكنكم طرح الموضوع، لكن ليس من جهة الجمهور." يمكننا استنتاج أن التوجس له طابع سياسي، ولكنني أجد صعوبة في تحديد طبيعته.

الإسلام والإسلاموية

من خلال الاستطلاع الجماعي الذي قمت به سنة 2007، بمعية محمد الطوزي ومحمد العيادي، حول الإسلام في الحياة اليومية، يتضح أنكم تؤمنون بوجود أفراد مسلمين أكثر من أنكم تؤمنون بنموذج إسلامي ثابت ومعيارى. في نظركم، ما مدى حضور التكييف الإيديولوجى الذى يتم ترجمته عن طريق خطاب الدولة الدينية والتيارات الإسلامية المختلفة؟

هناك مستويين في سؤالكم: الفرد من جهة وما سميتموه بالتكييف Conditionnement من جهة أخرى. لنبدأ بسيرورة الفردنة، والتي أود أن أشير إلى تناقض كامن فيها. من ناحية، لا معنى لاستخدام البحث عن طريق استمارة إذا لم يكن المستجوبون أفرادا مستقلين ومختلفين في تصوراتهم عن الدين. من ناحية أخرى، قد يكون من الشطط القول -على المستوى الثقافى والسوسيولوجى- إن الفردنة هي ما يميز التدين في المغرب. مع ذلك، وهذا ما تظهره الدراسة، يحاول بعض المستجوبون بناء علاقة فردية مع الدين، مروراً بالصلاة الفردية التي تكون أكثر انتشاراً وتواتراً من الصلاة في جماعة، وكذلك من خلال الاطلاع الشخصى على النصوص الدينية والتفاعل المباشر معها. لكن، كما هو الحال بالنسبة للعلمنة التي وصفتها بالصامتة وبدون صوت Sécularisation muette/sans voix، يتصرف الناس كأفراد دون الاستناد على خلفية إيديولوجية أو خطاب حول الفردانية وعقلنة الدينى. إنها بمثابة فردنة بدون صوت Individuation sans voix.

عندما يُعبر شخص ما عن رغبته في التحرر من سلطة والديه، فإنه لا يقوم بتعبئة منظومة قيمية ذات بعد منهجى منظم للتعبير عن ذلك؛ بل يكون حديثه مباشراً، قائلاً: "لدى راتب وأنقاضى ما يفوق مدخول والدى". إذا بقيت معه، فسوف أضطر إلى مشاركة مداخلتي وتقسيمها إلى نصفين. وبالتالي لن أستفيد استفادة كاملة من راتبي. من الأفضل إذن أن أغادر". إنه لا يستلهم في بيان ذلك أي تصور إيديولوجى -مهما كان مبسطاً- يخص الفرد واستقلاليته وحياته الخاصة.

لنتحدث الآن عما أسميتموه بالتكييف الإيديولوجى. أُحِبُّ شخصياً استخدام كلمة "تأثير" Influence لأنها أوسع من حيث الدلالة. في دراسة "الإسلام في الحياة اليومية"، لم يتم الاستشهاد بأي شخصية باعتبارها سلطة دينية، سواء كانت معروفة أم لا. على الرغم من اعتبار العديد منها كذلك لدى المستجوبين، لكن لم يتجاوز أي منها نسبة 2%. هذا التشطي للسلطة يخفف من حدة فكرة التأثير. إن ما يجعل السلطة الدينية تعرف انتشاراً وتوسعا هو الطابع المحدود للمجال العام وما يتم تداوله عبر الإنترنت.

تشتغلون حالياً على عمل ضخم حول المعرفة المشتركة لدى الناس بشأن موضوع الدين. ولعل ما يميز هذا العمل هو جودة مقاربتة التي تختلف عن المقاربات التحريرية والمؤسسية حول الموضوع. كيف يُجدد هذا العمل المقاربة المعتمدة في "الإسلام في الحياة اليومية" ويقوم بتوسيع نطاقها؟

يجب أن نتذكر أن كل واحد منا نحن الثلاثة، مؤلفي "الإسلام في الحياة اليومية"، اخترنا مقارنة كيفية لدراسة الديني (العيادي حول التاريخ والخطاب؛ الطوزي حول المجال المؤسسي والفضاءات العامة، وأنا بدوري حول الطقوسي والرمزي). وقد انتقل كل واحد منا بطريقته الخاصة إلى المقاربة الكمية. وقد قدم هذا العمل تصوراً جديداً بخصوص عملية الانتقال من الاشتغال حول الإيديولوجيات وما تعتقده النخبة إلى الاشتغال حول المعرفة المشتركة. بدأت شخصياً بالاشتغال حول الكيفية التي يتحول بها الدين إلى إيديولوجية، وأنا الآن أقوم بتوسيع هذا العمل من خلال السعي لمعرفة كيف يتم الانتقال من الإيديولوجيا إلى المعرفة المشتركة، وكيف يصبح ما كان في السابق فكرة نخوية، فكرة مشتركة لدى عامة الناس.

لنأخذ مثال الزي النسائي (لباس المرأة)، وبالتحديد عملية الانتقال من الحايك إلى الجلابة ثم إلى الحجاب. إن الجلابة النسائية هي لباس مستعار من الرجال وحَوَّلته النساء إلى رمز للحدأة والولوج إلى الفضاء العام. وقد عارضها في ذلك بعض الوطنيين خلال الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي. على خلاف الحايك الذي لم يكن عملياً، حيث كان يتسبب في تعثر النساء كما وصفته فاطمة المرنيسي في إحدى رواياتها. كانت الجلابة في البداية رمزا للتحرر قبل أن يصبح ارتدائها مسألة عادية وروتينية. انتهى بها الأمر إلى أن أصبحت زياً تقليدياً للفتيات المتمدرسات خلال الستينيات. ولعل المقارنة مع الحجاب مثيرة للملاحظة ولافتة للنظر، حيث بدأ في الثمانينيات كرمز نضالي لرفض الغرب والتغريب، قبل أن يصبح اللباس الأكثر شيوعاً لدى النساء بشكل عام، لكن بمعان متعددة وفضفاضة ومرنة. وإضافة إلى المسوغات والتبريرات المستندة إلى القرآن والتي تستخدمها الناشطات ذوات التوجه الإسلاموي، هناك تبريرات أخرى، سواء أكانت دينية أو غير دينية أو نخوية أو بسيطة وعادية، بل يمكن أن نجد غياب أي تبرير واضح وصريح.

تم تلخيص سيرورات ما يُعرف بالربيع العربي في صورة تبسيطية (دون مراعاة للسيرورات التاريخية والديموغرافية الجارية والمستمرة لعقود من الزمن) والتي تنص على أن مستخدم

الإنترنت من الشباب، بالأحرى ذوي التوجه العلماني، قد قاموا بإشعال فتيل الثورة، وأن الإسلاميين هم من فازوا في الانتخابات التي تلت ذلك. كيف تفسرون هذه السيرورات؟

تكمن المشكلة في وجود نوعين من النخبة: النخبة التي تستطيع تعبئة وحشد الجماهير، وتلك التي تقوم بتعبئة نفسها. كلاهما ضروري بالنسبة للمجتمع، لكن اتضح أن النخبة التي سُوِّدَتْ التغيير في النهاية هي تلك التي تستطيع تعبئة الجماهير. لقد لاحظنا ذلك في تونس ومصر والمغرب. أولئك الذين كانوا في الشارع كانت لديهم إلى حد ما ملامح الطبقة المتوسطة، يجيدون التحدث بلغتين أو ثلاث، تتراوح أعمارهم بين 20 و 30 سنة، لديهم مؤهلات جامعية، وما إلى ذلك. لقد كانوا نشطين للغاية، الشيء الذي سمح باندلاع الحراك؛ لكن كانوا قلة قليلة من الناحية الديموغرافية، ما حال دون تقلُّ مهمة المضي قدما بالحراك. لتحقيق مشروع التغيير على المدى الطويل، يجب أن يتوفر الحد الأدنى من الجماهير أو ما يسمى بالكتلة الحرجة *Masse critique*؛ ويبدو أن هذا موجود في مصر من خلال أنصار جماعة الإخوان المسلمين، بينما يفتقر الأمر في المغرب إلى الحد الأدنى من الجماهير، وقد تلاشت إثر ذلك حركة 20 فبراير بسرعة كبيرة.

ثمة تناقض نشأ عن انتفاضات 2011 يعتبر

المجتمعات التونسية والمغربية والمصرية مجتمعات *مُعَلِّمَة* و*مُأَسَلَّة* *Sécularisées et islamisées* في نفس الوقت. يبدو أن صوت الذين ينتمون إلى التوجه الديني ويؤيدون المرجعية الدينية واضح ومسموع، في حين إن صوت الذين يعتبرون أنفسهم علمانيين أو ليبراليين أو حداثيين يظل أقل وضوحا. كيف تفسرون صعوبة تعبئة المجتمع على أسس غير دينية بشكل حصري؟

إن قدرة الإسلاميين على التعبئة لها تاريخ، ويجب أن نعيد النظر في تاريخ النخب بهذا الصدد. نعلم أن حركات الاحتجاج في الستينيات والسبعينيات كانت يسارية بخطاب لاديني. لكن هذا لم يكن جديدا تماما؛ إذ منذ الثلاثينيات، كانت مفردات الوطنيين علمانية إلى حد ما، مع التركيز على مفردات مثل الشعب والجمهور والطبقات وما إلى ذلك. لكن ما نلاحظه بصورة أقل هو التفاعل بين هذه النخب والجماهير. أعود في هذا الصدد إلى واقعة الظهير البربري التي أشرت إليها في "ترميز الأمة" *Symboliser la nation* لكي أعطي مثالا ملموسا.

على هامش هذا الحدث في سلا، دار نقاش بين الوطنيين الشباب حول كيفية تعبئة المغاربة. كان محمد الصبيحي، الذي درس في باريس، أكثرهم خبرة (كان موظفا حكوميا) وأكبرهم سنا (34 عامًا)، واعتبر ذلك انتهاكا للتراب الوطني Territoire. في المقابل، قال آخرون إنهم لا يستطيعون حشد الناس وتعبئتهم حول فكرة التراب الوطني، وأن الأمر يقتضي اعتبار ذلك هجوما على الإسلام وانتهاكا لحرمة؛ حيث من السهل على الجماهير فهم ذلك الأمر، كما أنه أكثر قابلية للتسويق إذا جاز التعبير. وأعقب ذلك مجموعة من المظاهرات الشهيرة التي خرجت من المساجد لتلاوة صلاة اللطيف، والتي عادة ما تُقام جماعيا في حالة الكوارث.

إما أن نقوم بتعبئة الناس على أساس أمور يعرفونها مسبقا (الدين والأخلاق)؛ أو نقوم بتعبئتهم بأفكار جديدة، وهو الأمر الذي يقتضي التحلي بالصبر. لذلك، تكمن الصعوبة الكبيرة بالنسبة للإيديولوجيات العلمانية في المغرب في كونها دخيلة ولا تأثير لها كما الحال في موطنها الأصلي. إن المفاهيم التي تم حشدها وتعبئتها باسم العلمانية ليست بديهية ومسلم بها، فقد استغرق الأمر في الغرب أربعة إلى خمسة قرون حتى أصبحت جزءا من المعرفة المشتركة. لتغيير هذا الاتجاه، سيستغرق الأمر وقتا طويلا، وسيكون من الضروري أن يمتلك الفضاء العام هذه القيم قصد نشرها وجعلها مألوفة أكثر.

الهوية والثقافة والأمة

تشددون في كتابكم "ترميز الأمة" على فكرة الهوية الفاصلة Césure، أي ما يحمل معنى رمزيا للجماعة ويشكل علامة مشتركة. في وقتنا الحالي، وبصرف النظر عن مركزية الملكية، ما الذي يشكل أساس الأمة المغربية؟

لا يمكنني تحديد ما الذي يشكل أساس الأمة المغربية بصفة موضوعية (أي الذي يحدده الباحث وليس الفاعل). مع ذلك، يمكن أن أنطلق من الخطاب السائد بين النخبة حول هذا السؤال. أما بالنسبة لبقية الناس، فيجب إجراء مسوحات ودراسات استقصائية بهذا الخصوص. كان الوطنيون أول من أقام رابطا بين الملك والأمة. وقد تم تنصيب الملك منذ الثلاثينيات كرمز للأمة؛ حيث يُفترض من الملك التحدث إلى الجميع دون تمثيل مصالح أي شريحة من الشعب. إن فكرة الملك الذي يتجاوز نطاق الظروف والحالات الطارئة ولا يُفَصِّل قبيلة أو زاوية على غيرها، هي ما أراد تحقيقه الوطنيون عندما ذهبوا عند الشاب محمد الخامس المنعزل في قصره، وقد جعلوا منه

رمزا للأمة. بالطبع، لا أنسى أن الحسن الثاني ارتكب أفعالا تمييزية تجاه الريفيين ومن أسماهم بـ"الأوباش" وغيرهم. لكنني أيضا لا أنسى أن أشير إلى أنه نجح في تحقيق مبادرات ذات طابع توحيدى وفيدرالى مثل المسيرة الخضراء؛ وثمة مسألة التراب الوطنى التى تعتبر مقدسة خاصة بعد استعادة الصحراء. هذان العنصران هما اللذان يمكن أن يكون خارج نطاقهما تصورات ومواقف إيديولوجية متباينة.

أما بالنسبة لسلام، فليست الحدود واضحة بنفس القدر؛ حيث هناك بالفعل رؤية رسمية تبرز الإسلام المغربى ذو المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوف، ولكنها لا تحظى بالدعم والإشادة من لدن باقى الفاعلين الدينيين والسياسيين.

نظرا لأنكم تعودون إلى مرحلة الحماية، فمن المهم أيضا النظر عن كثب إلى ما قامت به قوة الاحتلال لإعادة تثبيت الملكية فى قلب النظام. هل كان من الممكن أن تكون مركزية الملكية ممكنة خارج إرادة ليوطى وجهوده الاستباقية؟

لعب المارشال ليوطى بلا شك دورا حاسما لا يمكن إنكاره. وقد كتب عن ذلك وأعلن عنه، كما كان على دراية بالموضوع فقام بتنظيم مسيرات ومواكب لإعادة إضفاء الطابع التقليدى على الملكية وإعادة تثبيته فى قلب المجتمع المغربى. مع ذلك، لم تستمر هذه الجهود بنفس القوة؛ حيث ظهرت شخصيات استعمارية أخرى برؤى مختلفة؛ حتى الملك محمد الخامس نفسه تمرد على ذلك الوضع. هل كان من الممكن أن تستمر الملكية بدون ذلك؟ لا أحد يستطيع معرفة الإجابة على هذا السؤال. ولكن من الواضح أن ثمة مشكلة حساسة وصعبة خلال الفترة بين عامي 1912 و 1926، حيث لم يكن هناك بعد وجود للنخبة الوطنية المناضلة التى أدركت مركزية الحكم الملكى وأهميته بالنسبة للمغرب.

تظهر النقاشات التى رافقت الإصلاح الدستورى حول مسألة الهوية الوطنية/الدينية/اللغوية، رغبة فى التعددية. ألا نشهد شكلا من أشكال تمزق وتجاذب الهويات الجماعية؟

قد يكون الأمر تمزقا وتجاذبا Tiraillement، أو ربما توترا وتشنجا Crispation. كما تعلمون، عندما يتدخل الملك فى ملف معين، تنخفض التوترات وتُغلق القضية أو تكاد. منذ خطاب أجدير⁷،

⁷ - يتعلق الأمر بالخطاب الذى ألقاه الملك فى أجدير إزيان (ولاية خنيفرة) فى 17 أكتوبر 2001 بمناسبة تأسيس المعهد الملكى للثقافة الأمازيغية. (IRCAM).

تم الاعتراف وبشكل رسمي بأن الأمازيغية هي مكون أساسي لهوية وثقافة المغرب. يأتي التمزق والتجاذب حالياً بشكل أساسي من الحركات الإسلامية؛ وقد فعل اليسار نفس الشيء على مدى سنوات لأسباب ماركسية من خلال التأكيد على فكرة صراع الطبقات بغض النظر عن اللغة. يدافع المحافظون عن العروبة والإسلام كعنصرين متلازمين للهوية. وفي النهاية يرى الإسلاميون في الأمازيغية تياراً وإيديولوجية منافسة.

يتعلق المصدر الثاني للتوتر والتشنج بالمفهوم العلماني للثقافة الأمازيغية؛ حيث يؤكد -على سبيل المثال- على الفصل بين الديني الذي يمثله فقيه الجماعة والسياسي الذي يمثله "جماعة". ويتم التأكيد أيضاً على مسألة كون الأمازيغية تشمل الإسلام وليس العكس؛ وقد كان بعض المثقفون العرب قد أيدوا موقفاً مماثلاً مدافعين في ذلك عن فكرة أن الثقافة العربية تشمل الإسلام الذي لا يمثل سوى مرحلة في تاريخها.

مع ذلك، لا تطفو هذه القضايا الجدلية على السطح بقوة وبشكل مستمر؛ حيث كانت اللحظة الوحيدة التي تبلور فيها هذا النقاش هي لحظة اعتماد الكتابة بحرف تيفيناغ⁸. في ذلك الوقت، كان من الممكن تتبع حجج الأطراف جميعاً. لقد استغرق الأمر أكثر من ثلاثين سنة للاعتراف رسمياً بالأمازيغية. والآن من الممكن المضي قدماً في مسائل أخرى.

أنتم تنتقدون مفهوم الثقافة كشيء ثابت وجامد، وتحدثون بدلاً من ذلك عن مخازن ثقافية Magasins culturels. فما هي المعاني التي تقدمونها وتقرحونها في هذا السياق؟ وما مدى التشابه مع مفهوم رصيد/خزان الهوية الذي طرحه إرنست غيلنر Ernest Gellner؟

أستخدم الاثنين معاً بدون تمييز؛ حيث يعكس كل من المخزن والرصيد Stock et magasin نفس الفكرة إلى حد كبير. إن مفهوم الثقافة ليس بالضرورة ثابتاً. لكن هناك علماء أنثروبولوجيا يستخدمونها دون الالتفات إلى الاختلافات والتوترات والتناقضات الثقافية. لقد تطرقت إلى موضوع العلمنة وتدين المغاربة، وذلك بخصوص أداء الصلوات الخمس في موعدها أو جمعها في آخر النهار أو عدم الصلاة على الإطلاق، ومسألة إقرار أو رفض فصل المسجد عن السياسة. بالحديث عن المخزن أو الرصيد الثقافي، أحاول التركيز قليلاً على السيورورات والتغيرات التي تطرأ

⁸- بعد نقاش في الفضاء العام بين مؤيدي الكتابة باللاتينية وأنصار الحرف العربي، وافق الملك، في فبراير 2003، على توصية مجلس إدارة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية باعتماد تيفيناغ، الحرف الأمازيغي.

على هذا الأخير، حيث يتم عرض المنتجات المَهْرَجَة في الواجهة ثم بعد ذلك يتم نسيانها وتجاهلها. من خلال العمل على الثقافة السياسية، أقوم بفحص الرصيد الحي للملكية وأسنتج من خلالها مثلا أن السلطان لم يعد جزءا من هذا الرصيد، على عكس مفاهيم مثل البركة أو المشيخة والزعامة Chefferie. ومن الجدير بالذكر أن هذه المفاهيم هي الأخرى ليست جزءا من الرصيد القانوني والتشريعي (القانون الدستوري)، على عكس إمارة المؤمنين. يتيح لي تعريف المخزن أو الرصيد ومسألة فحصه تحديد المفاهيم التي تم إهمالها، وتلك التي تم إحيائها تحت مسميات وعبارات أخرى، وتلك المفاهيم الأجنبية الدخيلة التي تم اعتمادها مؤخرا، وما إلى ذلك.

تسمح هذه الدينامية بالتفكير في مسألة الثقافة والهوية من منظور التفاوض والمساومة. ما هي عناصر الرصيد أو المخزن التي يتم تعبئتها وفي أي سياقات يتم ذلك؟ فيما يتعلق بالمسألة الترابية، على سبيل المثال، قام الوطنيون بطرح تصور توسعي وامبريالي للتراب الوطني تمتد حتى تمبوكتو وسانت لويس. وبالتالي فإن مقومات الهوية الوطنية وشعاراتها تتنوع وتتغير. هذا هو السبب في أنني أحبذ أحيانا الحديث عن "صندوق أدوات" بدلا من "مخزن"، لتجنب اعتبار المكونات والعناصر على أنها ثابتة أو مَحْجُوزَة أو مَكْسِيَة أو مُتَجَاوِلَة أو تم إزالة الغبار عنها بين الحين والآخر لسبب معين. يسمح الحديث عن صندوق أدوات بفهم ديناميات الاستخدام والاستعمال؛ حيث يمكن استخدام نفس الأداة لأغراض متعددة.

العوامل الداخلية والخارجية

في مقال لكم، ضمن كتابكم الأخير "القريب والبعيد"، تنتقدون مفهوم الأنثروبولوجي الأهلي أو الأصلي أو المحلي المرتبط ببلده Indigène, chez soi ou autochtone، وتفضلون استعمال عبارة "وضعية الأنثروبولوجي الذي يعيش في المغرب". كيف توفقون بين تمغرابيت أو الانتماء إلى المغرب والتراث الأنثروبولوجي؟ وكيف تمارسون وضعكم الخارجي كشخص غريب Statut d'outsider فيما يتعلق بمجتمعكم الخاص؟

لا يوجد شيء للتوفيق بينه؛ حيث لا يوجد تناقض بين أن أكون مغربيا وأن أكون أنثروبولوجيا. تماما كما لا يوجد امتياز في أن أكون أنثروبولوجيا مغربيا يعمل على دراسة مجتمعه الخاص. يمكن تلخيص مبدئي في هذا الصدد كما يلي: يعتبر الانتماء للمغرب مكسبا يُمكن من إجراء أبحاث ودراسات استقصائية حول المجتمعات المغربية، لكن دون أن يكون هذا الانتماء

مصدرا لامتياز حصري وخاص (مقارنة بالأنثروبولوجيين الأجانب). بعبارة أخرى، لا أتبني موقف بعض المسلمين أو المغاربة الذين يؤكدون أنه لا يمكن لأحد أن يفهم الثقافة المغربية والإسلام بشكل جيد إلا المغاربة والمسلمون أنفسهم. يمكن للأنثروبولوجي أجنبي أيضا فهم جوانب من ثقافة أجنبية استنادا إلى ثقافته الخاصة ودينه وجنسيته، والأهم من ذلك استنادا إلى معرفته الأكاديمية. بالإضافة إلى ذلك، وبكل صدق، لا تقدم لي مغربتي وانتمائي الثقافي إلا القليل عندما أكون في الميدان، مقارنة بما أعرفه وأستخدمه كأنتروبولوجي.

و بالتالي، أعتقد أنه ليس هناك حاجة للتوفيق بين الجنسية والميدان، بل هناك نوع من التنقل وعملية ذهاب وإياب معقدة، لأن كون المرء مغربيا يتضمن أيضا أحكاما مسبقة وتنشئة اجتماعية معينة وعناصر أخرى قد تؤثر سلبا على البحث. يجب أن يكون المرء يقظا عند الكتابة أو إعداد دليل المقابلة أو التعليق على الملاحظات الميدانية وغيرها. عندما كنت في الأطلس الكبير، أغفلت لفترة طويلة وصف طقوس الذبح التي كانت مألوفة جدا بالنسبة لي. لقد تحدثت عن التفاوض بين الوضعيات المختلفة. أستطيع أن أضيف أيضا أنني رجل ولست مغربيا فقط. كيف يؤثر إذن نوعي الاجتماعي على طريقتي في القيام بالعمل الميداني وتفسيره، وكذا إدارة علاقتي مع نساء المجتمعات التي أدرسها؟ لم يكن من السهل تجنب فكرة ربط وإسناد أفكار لجماعة ما عندما نتحدث إلى الرجال فقط. هذا هو نوع اليقظة الذي يتعين أخذه في الاعتبار؛ حيث يجب أن أكون منتبها ومتيقظا لما يمكن أن تتيح لي مواقف الاجتماعية المختلفة (أمازيغي، متمدن، رجل، مغربي، مسلم، أنثروبولوجي...) أن أبصره أو أراه بشكل جزئي أو لا أعيره أي اهتمام على الإطلاق.

انطلاقا من نفس الكتاب "القريب والبعيد"، تعودون إلى قرن من التراث الأنثروبولوجي الأجنبي حول المغرب. تستخدمون بشكل خاص مفهوم الوضعية الإثنوغرافية *Situation ethnographique*، وتحدثون عن التعميم المشروط. ما هي الشروط التي تسمح لكم، في حالات محددة، بالانتقال من ميدان معين إلى ملاحظة عامة دون الوقوع في النزعة الثقافية *Culturalisme* في بعدها الجوهراني *Essentialiste*؟

ربما أقولها للمرة الأولى، إذا كانت لي مساهمة نظرية في هذا الكتاب، فهي تسليط الضوء على مفهوم الوضعية الإثنوغرافية الذي يظل مفتوحا للغاية ويشمل عدة أبعاد، بما في ذلك مدة تواجد الأنثروبولوجي في الميدان. بالنظر عن كثب إلى هذا البعد، يمكننا التمييز بين الباحثين، مثل إرنست

غيلنر Ernest Gellner الذي مكث حوالي سنة في أحد القبائل؛ وجاك بيرك Jacques Berque، بصفته موظفا حكوميا، الذي أقام لمدة ست سنوات في قبيلة سيكساوا؛ وإدموند دوتي Edmond Douuté الرحالة الذي زار عدة مجتمعات في غضون أيام قليلة. لقد قمت بمقارنة هؤلاء الباحثين وغيرهم بناء على وضعهم الإثنوغرافي؛ ويمكن أن نضيف عامل التمكن من اللغات المحلية. أنا لا أعطي الأولوية لهذا على ذاك ولا أحاول أن أحدد ما هي أفضل وضعية إثنوغرافية. ولكنني أحاول أن أقف على ما تسمح وضعية ما بملاحظته ورصده وما لا تسمح به وإلى أي مدى. على سبيل المثال، لن يتحدث المسافر الرحالة الذي لا يجيد اللغة المحلية إلى الناس إلا قليلا، وسيقوده وضعه الإثنوغرافي إلى تفضيل الوصف الخارجي للمساكن والملابس والأسلحة وما إلى ذلك، ومن ثم التركيز عليها دون غيرها.

لقد قمت أيضا بفحص التعميمات من قبيل الروح أو الشخصية أو الطابع. لقد أوضحت كيف يتم بناؤها وما هي الحدود التي تفرضها. استنتج كليفورد جيرتز Clifford Geertz وغيره من الأنثروبولوجيين الأمريكيين أن الإنسان المغربي هو شخص مفاوض من خلال وصف بعض المواقف التي تتميز بالمساومة، كما هو الحال في السوق التقليدي. أنا لا أرفض التعميمات، كما يفعل بعض باحثي ما بعد الحداثة، بحجة أن كل تعميم هو بالضرورة جوهري. دائما ما أكون حذرا بخصوص التعارضات الثنائية والمواقف المتطرفة من قبيل: التعميم ذو النزعة الثقافية أو نفي أي تعميم، المقاربة البنيوية التي تقوم بتشبيء وتنميط الأنظمة الثقافية أو المقاربة التي تعتمد فقط على الفاعلين ودوافعهم. لست مضطرا للاختيار بين البنيات والفاعلين، ولا بين التعميم ودراسة حالة. أنا مع التعميم الشرطي/المشروط Généralisation conditionnelle، أي التعميم الذي يوضح الشروط والظروف الاجتماعية والثقافية التي تجعله ملائما. بدلا من القول إن الإنسان المغربي هو شخص مفاوض، أود أن أحدد عناصر الوضعية الاجتماعية التي تجعله كذلك، على سبيل المثال: عدم اليقين بشأن نتيجة الصفقات والمعاملات، غياب المعلومات الموثوقة وذات المصداقية، هشاشة مؤسسات تنظيم النزاعات والدعاوي القضائية، وما إلى ذلك. مع أخذ هذه العناصر في الاعتبار، يمكننا ملاحظة أن الناس تتصرف بنفس الطريقة في أسواق السلع المستعملة في لندن أو باريس. هذا ليس بسبب ما يسمى افتراضا ثقافة موروثية، ولكن بسبب عدم اليقين المتعلق بالأسعار وجودة البضائع وما إلى ذلك.

المسار والتنشئة الاجتماعية

معروف عنكم تكريس معظم وقتكم للبحث من أجل فهم أفضل لكيفية اشتغال عناصر المجتمع. وها هو ذا كتابكم الأخير "عودة إلى زمن والديّ: مقاربة أنثروبولوجية"، يكشف عن جزء كبير من تاريخكم الشخصي ويركز على نسبكم العائلي. من أين أتت هذه الحاجة لديكم في القيام بإثنوغرافيا المؤلف: هل هو ناتج عن تيار فكري أم عن مسار شخصي؟

بالتأكيد، يمكنني القول إن الأمر يتعلق بمسار شخصي، كما هو الحال في العديد من كتيبي، ولكن بشكل أكثر حضورا بالنسبة لهذا الكتاب. كان بدايات الحديث مع والدي ووالدي حول طقوس قواهما تعود إلى سنة 1983، حيث كنت قررت للتو العمل على دراسة الطقوس. حينها كنت أبحث عن أمثلة توضيحية محلية لقراءاتي حول المقدس Sacré والطاهر Pur والمدنس Impur وغيرها. كلما كشف والديّ عن جزء من تجربتهما الحياتية، أدركت كم كان عالهما مختلفا وإلى أي مدى. بعد ذلك بعشر سنوات حوالي 1993، قلت لنفسني أنه قد حان الوقت للقبض على بعض آثار هذا العالم الذي وُلّي إلى غير رجعة ومحاولة فهمها وضبط معانيها. لم أكن أعزم نشرها، لكن في سنة 1999، طلب مني كينيث براون Kenneth Brown⁹ نصا شخصيا معتدل الحجم في إطار عدد مجلة البحر الأبيض المتوسط¹⁰ خاص بـ"أصوات مغربية"¹¹. وقد قدمت مقالا يمثل جزء منه الفصل الأول من الكتاب.

واصلت بين عامي 1999 و 2008 عملية إجراء محادثات مع والديّ وكتابة مقتطفات نصية؛ ثم استغرق الأمر حوالي ستة أشهر لوضع اللمسات الأخيرة على الكتاب. بالنسبة لي، لا ينبغي نشر أي شيء دون موافقة والديّ، خاصة فيما يتعلق بالصور. لكن من المؤسف أنهما لا يجيدان القراءة بالفرنسية، وكان والدي لا يجيد القراءة إلا باللغة العربية فقط. قدمت له مؤخرا نسخة مترجمة إلى اللغة العربية قام بها عز الدين العلام¹²، ولقد أخبرني -أثناء مطالعته للمخطوطة- أنه استعاد نفس الأحداث كما لو كانت بالأمس. وقد كنت سعيدا جدا لسماع ذلك.

⁹ - أنثروبولوجي أمريكي ومؤلف كتاب "شعب سلا: التقليد والتغيير في مدينة مغربية، 1830-1930"، كامبريدج (ماساتشوستس)، هارفرد بريس، 1976، ترجمه إلى الفرنسية فرناند بوديفين وراجعت زكية داود، مع مقدمة محمد الناصري، تحت عنوان: أهل سلا، التقليد والتغيير في مدينة مغربية من 1830 إلى 1930، الدار البيضاء، دار النشر الضيف، سلسلة إيسي، 2001.

¹⁰ - <http://mediterraneennes.fr/index.html>

¹¹ - Voix du Maroc/Voices from Morocco, n° 11, 2000

¹² - أستاذ باحث في كلية العلوم القانونية بالمحمدية، متخصص في الأدب السلطاني بمختلف جوانبه السياسية والثقافية والقانونية.

ما هو الدور الذي لعبه المسرح ونادي السينما وأجواء الستينيات والسبعينيات بالدار البيضاء في تشكيل وعيكم السياسي ورفضكم لأي انتماء حزبي؟

بادئ ذي بدء، يجب أن أشير إلى أنه لم يقترح عليّ أحد الانضمام إلى حزب سياسي أو منظمة سرية وغير قانونية على الإطلاق، على الرغم من أنني كنت أعرف أصدقاء كانوا مناضلين داخلها. في البداية، لم يكن هناك رفض واعي تماما تجاه ذلك، كل ما في الأمر أن الفرصة لم تكن سانحة ومتاحة بالنسبة لي. لاحقا، في التسعينيات، جاء أحد الزملاء ليقتترح عليّ الانضمام إلى حزب سياسي كان في طور التأسيس. في ذلك الوقت، كنت قد اتخذت بالفعل قرار عدم التضحية بدوري كباحث والتفريط فيه، والذي هو أحد الأمور القليلة التي أستطيع القيام بها بحب وشغف ومهارة. فضلا عن ذلك، أكنّ احتراما كبيرا للعمل السياسي أو المدني المنظم، وأعلم أنه دور مختلف تماما يَحْكُمه شغف وثقافة وسلوك ومنطق خاص، وهو دور لا يناسبني بكل بساطة.

أما بالنسبة للوعي السياسي، فأنا أقوم حاليا بإعداد كتاب حول مساري كباحث أنثروبولوجي، لكنه أكثر من مجرد سيرة فكرية. يتناول أحد الفصول الأولى تحديدا تأثير روح زمن السبعينيات على مساري. يُعتبر مفهوم روح العصر *Air du temps* فضفاضا ويجب أن يظل كذلك؛ ويشير في حالتي إلى الأجواء القمعية والثقافة السياسية المعارضة والمبنية على الرفض، وكذا مفهوم النضال كقيمة تنضاف إلى القيم التي تنطوي عليها مثل عطاء الذات والإيثار ونكران الذات تجاه المحرومين والمعدمين، وغيرها. كانت هناك فضاءات لهذه الرؤية الخاصة بالسياسة والمجتمع، وقد تجسدت بالنسبة لي في ساحة ثانوية مولاي عبد الله (1970-1974)، ودار الشباب في درب بوشنتوف (1970-1974)، ونادي سينما العزائم (1975-1982). تتواجد الفضاءات الثلاث في مدينة الدار البيضاء ضمن نطاق كيلومترين فقط. وقد تشكلت التنشئة الاجتماعية الثانوية الخاصة بي في هذه الفضاءات -بعد التنشئة الأولى المرتبطة بالأسرة-، حيث انطوت تنشئتي السياسية على علاقة نقدية، إن لم نقل عدمية، إزاء الدولة والدين والنظام التعليمي والتاريخ ووسائل الإعلام، وغيرها. إضافة إلى ذلك، نجد التنشئة الاجتماعية داخل الحي التي كانت أكثر تعقيدا وشمولية. كان يتعلق الأمر بوعي سياسي هش وتبسيطي بقدر ما كان وعيا مطلقا وقطعي الدلالة مبنيا على التقابلات الأحادية البعد. لكنني ورثت من تلك الفترة نوعا من الدافع والمحرك والشحنة العاطفية التي دفعتني أولا إلى ممارسة المسرح والنشاط الثقافي، ثم السفر إلى الخارج لمّا كنت شابا، وبعد ذلك اخترت

مهنة التدريس؛ ومنَ قَم أصبحت مهتما بالبحث وممارسة الميدان. إن هذا الدافع النفسي والثقافي هو الذي سمح لي بفعل التراكم أن أصبح ما أنا عليه الآن، وما أحاول تقويته والحفاظ عليه.