

شعبة: علم الاجتماع

جامعة سيدي محمد بن عبد

الله

كلية الآداب - ظهري

المصرازي - فاس

تقرير حول أنشطة ومشاريع البحث العلمي:
(خاص بملف التأهيل الجامعي)

تحت إشراف الأستاذ:

د. عبد السلام فراعي

الأستاذ المعنى:

د. محمد جناح

السنة الجامعية:

2008-2007

تقديم.

ليس من السهل طبعا إعداد تقرير كهذا، يتوخى تقديم تصور شامل ومنسجم حول مختلف أنشطة البحث التي قمنا بها، أو تلك التي نسعى إلى بلورتها في إطار مشاريع بحث مستقبلية. ولعل أكبر صعوبة تعترضنا في سبيل تحقيق هذا الإنجاز/الرهان، هي المتمثلة في كيفية إيجاد خيط ناظم يربط، بشكل أو بآخر، بين مختلف الأبحاث والمساهمات، سواء على مستوى موضوعات البحث أو الإشكاليات المطروقة، أو على مستوى المقاربة/المقاربات وما تعكسه من تصورات ورؤى نظرية ومنهجية أيضا.

قد يبدو الأمر أكثر صعوبة بالطبع، لو اكتفينا مثلا بعرض طيماتي للمادة العلمية التي نسعى إلى تقديمها من خلال هذا التقرير المتواضع. ولعل أول ملاحظة يمكن أن تسترعي الانتباه هنا هي غياب وحدة طيماتية (موضوعاتية) بالفعل، بإمكاننا الإطمئنان إليها لبلورة تصور واضح وشامل حول مجال البحث، أو لنقل حول اهتمام الباحث وتخصصه وانشغالاته المعرفية في إطار مشروع علمي ما. فاية مشروعية معرفية فعلا لمشروع كهذا، يبدو موزعا ومشتتا بين موضوعات متعددة ومختلفة؟

يجد هذا السؤال مبرره طبعا، في التنوع الذي يعكسه هذا التصنيف الطيماتي لأهم أنشطة ومشاريع البحث المقدمة، ولنا أن نلقي نظرة عامة وسريعة حول ذلك.

1- تصنيف طيماتي لأهم أنشطة ومشاريع البحث المقدمة

في الواقع، يمكن أن نميز من داخل هذا التصنيف بين خمس مستويات:

1- أطروحة الدكتوراه؛

2- مقالات منشورة؛

3- مداخلات؛

4- مشاريع أبحاث؛

5- مشاريع كتب.

وفيما يلي، هذا جرد لأهم العناوين والموضوعات:

1- **أطروحة الدكتوراه:** "الزوايا والمجتمع والسلطة بالمغرب: دراسة حول

الزاوية الخمليشية بالريف الأوسط"؛

-2 المقالات:

- مقال حول: "الرمزي والمتخيل في بنية واشتغال الحقل الصوفي"؛
- مقال حول: "الزوايا والمخزن، أو جدلية السلطة والمجتمع بالمغرب الماقبل كولونيالي"؛
- مقال حول: "الزوايا، المجتمع والسلطة بالمغرب – مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية"؛
- مقال حول: "الأطروحة الانقسامية بين الإرث الخلدوني والسوسيولوجيا الوضعية"؛
- مقال حول: "الهجرة القروية ومشاكل التحضر بالمدن الجبلية"؛
- مقال حول: "الإسلام والحدثة السياسية"؛

-3 المداخلات:

- مداخلة حول: "الدين و السلطان السياسي بالمغرب: مساهمة في الاقتصاد السياسي للمقدس"؛
- مداخلة حول: "المقدس والسلطة، أو جدلية الديني والسياسي بالمغرب: التصوف نموذجا"؛
- مداخلة حول: "المجتمع القروي بين سيرورة التحديث وإعادة إنتاج البنيات التقليدية"؛
- مداخلة حول: "ابن خلدون والخطاب الإنقسامي حول المجتمعات المغاربية"؛
- مداخلة حول: "أصول الطرح الإنقسامي بين الخلدونية والوضعية"؛
- مداخلة حول: "الهجرة الخارجية ورهان التنمية بمنطقة الريف"؛
- مداخلة حول: "الهجرة القروية ومشاكل التحضر بالمدن الجبلية"؛
- مداخلة حول: "المناطق الجبلية ورهان التنمية البشرية: قراءة في الحدود والإمكانات".

-4 مشاريع أبحاث:

• "المؤسسة الملكية وتدبير الحقل الديني بالمغرب: نحو اقتصاد سياسي للمقدس"؛

• "اقتصاد العنمة: محاولة في السوسيولوجيا الاقتصادية للريف المغربي".

5- مشاريع كتب.

• كتاب حول: "التصوف والمجتمع: مساهمة في سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الزوايا بالمغرب".

• كتاب حول: "مدخل جديد إلى السوسيولوجيا".

• كتاب حول: "بييربورديو بين السوسيولوجيا والنضال الاجتماعي".

هذه إذن أهم الموضوعات التي تهيكّل بناء مشروعنا ومادة اشتغالنا كباحث، حيث يمكن رصد الطيمات التالية:

✓ طيمة الزوايا والتصوف؛

✓ طيمة الدين والسياسة؛

✓ طيمة الهجرة القروية والتحضر؛

✓ طيمة الهجرة الخارجية والتنمية؛

✓ طيمة التقليد والتحديث؛

✓ طيمة البحث السوسيولوجي والأنثروبولوجي حول المجتمعات

المغربية؛

✓ طيمة المؤسسة الملكية بالمغرب؛

✓ طيمة السوسيولوجيا الاقتصادية؛

✓ طيمة السوسيولوجيا والنضال الاجتماعي.

بطبيعة الحال سوف لن نقف بعرضنا هذا عند حدود المعالجة الطيمائية على أهميتها. وعلى هذا الأساس، وحرصا منا على تقديم تصور شامل وواضح قدر الإمكان، فإننا نقترح مقارنة أخرى تتجاوز الموضوعاتي إلى مستوى أعمق وأشمل، مقارنة ترصد الأشكاليات وتساؤل الأسس النظرية والإبستمولوجية والمنهجية التي قد تؤسس لوحدة وانسجام هذا العمل المتواضع.

لكن، وقبل ذلك، لابد من تسجيل ملاحظة هامة بخصوص المقاربة الطيمائية، بحيث يمكننا الحديث -وعلى الرغم من تعدد وتنوع الموضوعات- عن إمكانية تحديد طيمة مركزية تخترق كل أعمال البحث المقدمة تقريبا، ولعل الأمر يتعلق هنا طبعا بـ"السلطة والتنظيم"، وهذا ما تؤكد الإشكاليات المطروحة والتصورات النظرية والمنهجية المرتبطة بمعالجتها.

II- التصور العام للبحث، أو الكشف عن أساس إبستمولوجي، نظري ومنهجي.

في الواقع، إن تقديم أي عمل علمي بهذا الشكل، هو إعادة قراءة له، تفتح إمكانية قراءات أخرى متجددة. وهكذا فنحن هنا بصدد إعادة إنتاج متقدمة للنص/المتن، بإشكالياته وفي أبعاده النظرية، الإبستمولوجية والمنهجية، أو لنقل إننا بصدد نوع من سوسيولوجيا السوسيولوجيا. كيف ذلك؟

كما سبقت الإشارة إلى ذلك طبعا، فإن ما يؤسس لوحدة وانسجام (مجموع أعمال البحث المقدمة هنا)، وبالتالي يسمح بتأطيرها ضمن مشروع بحث متماسك نسبيا، هو ذلك الأساس الإبستمولوجي الذي يفسر، وإلى حد بعيد، وحدة التصور النظري والمنهجي أيضا لأعمال البحث. هذا دون أن نغفل طبعا مسألة التقاطع والتداخل الكبيرين على مستوى الإشكاليات المطروحة. وإذا كنا سنعرض لذلك على امتداد صفحات هذا التقرير طبعا، فإنه يتوجب علينا تقديم فكرة ولو سريعة حول الخطوط العريضة التي تؤسس لتصورنا هذا، أو بصيغة أخرى، حول الخلفيات النظرية، المنهجية والإبستمولوجية لهذا المشروع المتواضع.

1- على المستوى الإبستمولوجي:

إذا أمكن تصنيف أو تأطير هذا العمل، بشكل أو بآخر، على مستوى الأساس الإبستمولوجي الذي يحكمه، فإنه بإمكاننا القول بكونه يندرج ضمن "إبستمولوجيا ضد وضعية"، أو ما أصبح يعرف بإبستمولوجيا الشواش **le chaos** واللايقين والاحتمال. وربما يمكن أن نحيل هنا على سبيل المثال لا الحصر، على "رايمون بودون" في توصيفه لمجال البحث السوسيولوجي بساحة القوضى، حيث أصبحت الفوضى والشواش هما القاعدة في مجال دراسة وفهم الظواهر والأفعال الاجتماعية، كما أصبح

من باب الوهم الحديث عن قوانين ثابتة وصارمة لضبط وتفسير المنطق المتحكم في سياقات الفعل الاجتماعي والانساني. وربما هذا ما يعطي أهمية أكبر لعناصر "الفوضى"، "الصدفة"، "التعقيد"، "الاحتمال" و "اللايقين" على حساب "النظام"، "البساطة"، "الحتمية" و "القانون".

هناك إذن موقف ابستمولوجي جذري من مبدأ "السببية الخطية"، وهذا الموقف يقتضي طبعاً تطبيقاً كاملاً لما اصطلح عليه كارل بوبر (بأسطورة الإطار)، أو وهم الاطمئنان لعامل محدد بعينه في تفسير ظاهرة اجتماعية ما: كالعامل الاقتصادي بالنسبة لماركس، اللاوعي بالنسبة لفرويد، البنية بالنسبة لكلود ليفي سترأوس، الوظيفة بالنسبة لمالينوفسكي.... ولعل نفس الموقف يمكن أن نجده عند جورج بالاندي مثلاً، حيث العالم الاجتماعي محكوم بشكل كبير بمبدأ الصدفة والفوضى، مما يسوغ أطروحة الشواش الحتمي ضداً على مبدأ النظام المتوارث عن المثال العلمي الكلاسيكي (الفيزياء النيوتونية)، وفي نفس السياق طبعاً، يمكن أن نصنف مساهمات كل من آلان توران ودانيلو مارتوشيلي، وغيرهم ممن أصبحوا يعرفون بانتصارهم لسوسيولوجيا ضد مجتمعية، حيث المجتمع نفسه لا وجود له كإطار للتحديد- (فهو مجرد فكرة كما يخلو لآلان توران أن يصفه)- كل ما هنالك فقط، أفراد وفاعلون يوجدون دائماً في مواقف ووضعيات، هم من ينتجها عبر سياقات أفعالهم واستراتيجياتهم - بل أكثر من ذلك، فالمجتمع بالنسبة لدانيلومارتوشيلي ليس سوى نسقاً من الاختبارات، تتحدد فيه مواجهات بين الفاعل ووضعيات تقتضي منه حلولاً وإجابات دقيقة.

« **La société n'est qu'un système d'épreuves** » ومن زاوية

نظر غير بعيدة، فقد تصور (ميشيل كروزي) المسألة، في إطار طرح إشكالية العلاقة

بين البنية والفعل على شكل مواجهة دائمة ومستمرة بين الفاعل والنسق **« l'acteur**

et le système »، وقد أعطى بذلك مجالات أوسع للفاعل لتحقيق أهدافه الخاصة،

بعيدا عن إكراهات النسق وصرامة بنياته، ولعل هذا ما أكده من خلال مفهوم (مواطن

اللايقين **les zones d'incertitude**) كتعبير عن ذلك الهامش من حرية الفعل

والمبادرة والمناورة. إن بمقدور الفاعل إذن، وعبر استراتيجياته وقدراته التفاوضية أن يتحرر بشكل كبير من إكراهات التنظيم، أو بالأحرى البنية التنظيمية.

هناك رفض جذري لأية كلية أو شمولية اجتماعية، تتجاوز وتتعالى عن أجزائها (كأفراد وفاعلين). ليس هناك وجود لضمير جمعي مفارق ومتعالي عمن يخضعون لقوته الإلزامية، كما كان إيميل دوركهايم يعتقد، ليست هناك واقعة اجتماعية كلية، كما كان مارسيل موس يعتقد، وليست هناك بنيات محددة للفعل الاجتماعي أكانت هذه البنيات تتجسد في الاقتصاد (كارل ماركس)، أو في اللاوعي الفردي/ فرويد، أو في اللاوعي الجمعي/الاتجاه البنيوي...

بهذا الشكل إذن، سيتم الحسم مع كل التصورات النظرية والمنهجية (الهوليسية/holistes)، وستتم إعادة الاعتبار للفعل على حساب البنية، وللتفاعل والنسقية على حساب الكليات المفارقة والمتعالية عن عناصرها وأجزائها.

في سياق هذه الثورة الإستمولوجية على المثال العلمي الكلاسيكي: النظام، البساطة، السببية، التنبؤ، الحتمية، القانون)، سيبرز إسم السوسولوجي الفرنسي (إدغار موران/Edgar Morin)، الذي يمكن تأطيره ضمن ما يسميه هو نفسه بإستمولوجيا التعقيد، أو الفكر المركب. ولعل إدغار موران لا يتردد في تقديم مشروعه الإستمولوجي هذا، كرد على ما يسميه بإستمولوجيا التبسيط، والتي يدعمها في نظره "العقل الأعمى" الذي هو ليس شيئاً آخر غير العقل الوضعي، أو ما وصفه "يورغان هابرماس" بالعقل الأداتي.

وعليه، ففي مقابل مبدأ السببية الخطية، نجد (إدغار موران) يقترح مبدأ الحوارية (le va et vien)، بحيث هناك دائماً علاقة ارتدادية، علاقة ذهاب وإياب بين عناصر النسق. ففي نفس الوقت قد يكون عامل من العوامل محددًا، وفي نفس الوقت نتاجا لعوامل محددة أخرى، أو ربما نتاجا لنفس العناصر التي ساهم هو في تشكيلها. لعل المثال هنا يمكن تقديمه بالمجتمع نفسه: فإذا كان المجتمع يتحدد أو يتشكل من مجموع الأفراد الذين ينتجون، فسرعان ما يرتد هذا الأخير على منتجه ويعيد إنتاجهم بفعل مؤسسات التنشئة التي يتوفر عليها: الأسرة، المدرسة، الإعلام، الدين، ...، وهكذا

تستمر علاقات التفاعل بين النسق وعناصره، لكن دون أن يعني ذلك استقلالية كاملة لهذا النسق أو مفارقتة وتعالیه عن عناصره.

فالنسق لا يتحدد بمجموع أجزائه ككلية، بل بطبيعة علاقة هذه الكلية المفترضة بأجزائها وبالمحيط أيضا، وهنا تبدأ مسارات الفوضى واللايقين. إن النسق إذن ليس كلية مطلقة، فهو من جهة قد يكون مجرد جزء من داخل كلية أشمل منه على مستوى المحيط، كما أن نفس المفارقة يمكن أن تحدث على مستوى النسق ذاته؛ بحيث يصبح النسق كله مجرد جزء بالنظر إلى أحد أجزائه.

يمكن أن نعطي المثال هنا بالعضوية الحية، فجسم الإنسان مثلا قد يكون نسقا كليا بالنظر إلى عناصره (أعضائه): القلب، الدماغ، الكبد، الرتتان... لكن هذه الكلية سرعان ما تغيب لو ركزنا على أصغر وحدة من داخل هذا النسق العضوي (الخلية التي تنقسم هي الأخرى إلى وحدات وأجزاء). فما هو الجسم ككلية عضوية إذن، إن لم يكن قد تشكل من كلية أشمل (الخلية/الحمض النووي...). ولعل نفس المسألة يؤكدها إدغار موران من خلال مثال العلاقة بين مثلث: (الفرد، النوع والمجتمع).

إن الدرس الابستمولوجي الذي يقدمه لنا إيموران هو بكل تأكيد، عدم الاطمئنان إلى العقل الديكارتي وبداهته، أو العقل الوضعي وحتميته، وعليه، فكل مبدأ للسببية الخطية هو مبدأ رياضي تبسيطي في الأصل: (اختزال فوضى وتعقد الظواهر الفيزيائية، وفيما بعد الاجتماعية إلى معادلات رياضية وقوانين بسيطة). لكن إذا كان لهذا التصور نجاحات باهرة على مستوى العلم الطبيعي: (الفيزياء النيوتونية وإلى حدود نظرية النسبية لإينشتاين: "إن الله لا يلعب النرد")- (كتأكيد من قبل إينشتاين على ابستمولوجيا النظام)- فإنه سرعان ما بدأت مسلماته في التداعي أمام الثورة العلمية التي ستشهدها الفيزياء خاصة، ثم البيولوجيا والرياضيات: فيزياء الكوانطوم، الديناميكا الحرارية، الهندسة الكسرية....

هكذا ستكف الطبيعة عن أن تكون منظمة، وستصبح الفوضى والشواش الحتمي قاعدة لا استثناء (عامل الفراشة **I'effet papillon** لدى لورانس)، فما بالك والأمر يتعلق هنا بالمجتمع، بالعالم الإنساني حيث التداخل القوي بين الإرادة، الأخلاق،

الوعي، العقل، اللاعقل، الفردي، الاجتماعي، الذاتي، الموضوعي، البنية، الفعل، الضرورة، الصدفة... ربما هذا ما جعل (رايمون بودون) يتحدث عن "عامل كورنو" **I'effet corno** - أو عامل الصدفة كمقابل لتأثير أو عامل الفراشة في المجال الفيزيائي.

هناك كليات مركبة إذن، والمجتمع هو نسق يتحدد بتداخل وتفاعل هذه التركيبات. إن إدغار موران لم يغفل طبعاً أهمية الفرد في التحليل السوسولوجي، باعتباره جزءاً من كل مجتمعي، لكنه لم ينتهي إلى نوع من الفردانية المنهجية أو سوسولوجيا الفعل أو البراكسيولوجيا (ر. بودون، آلان توران، ك. بوبر، دانيلومارتوشيلي...). وبالمثل، فهو وإن كان قد ركز على قيمة البنية/النسق وقيمة الكل المجتمعي في تفسير أنساق الفعل الانساني/الاجتماعي، فإنه مع ذلك لم ينتهي إلى تثبيت هيمنة الكل على الأجزاء، والبنية على الفعل، أو بكلمة واحدة لم يكن من أنصار التوجه الهولستي/الشمولي، الذي يعتبر المجتمع كوحدة كلية قائمة بذاتها، متعالية عن ومحددة لكل عناصرها، لأنه كان مقتنعاً تمام الاقتناع بعبارة (أدورنو) الشهيرة: "الكلية هي اللاحقية". كما أنه، وفي نفس السياق، قد أعطى مكاناً ما للاعقلاني من داخل التحليل العقلاني - (والسوسولوجيا هنا كمظهر من مظاهر هذه العقلانية، الوضعية في أصلها) - لكن من دون أن ينتهي به الأمر إلى الميتا- سوسولوجيا، إن صح التعبير.

في إطار هذا التصور الإيستمولوجي إذن، (حتى وإن كان غير مصرح به بشكل مباشر من قبل، أو ربما هذا ما اتضح جلياً من خلال إعادة قراءة وتقديم أعمال البحث)، أمكننا طرح إشكالية الديني والسياسي من داخل المجتمع المغربي، وذلك من خلال دراستنا للظاهرة الصوفية. كما أمكننا - وهذا هو الأهم - من إعادة النظر في كثير من الأطروحات السوسولوجية/الأنثروبولوجية حول الظاهرة الدينية في أبعادها وتجلياتها المختلفة.

وهكذا فالدين لم يعد بالنسبة إلينا مجرد إيديولوجيا أو بناء فوقي، بقدر ما أصبح أيضاً عاملاً من العوامل الحاسمة في تفسير عدد من الظواهر الاجتماعية والسياسية. لكن هذا لا يعني البتة، أننا هنا بصدد إعادة إنتاج للأطروحة الفيبرية حول "الأخلاق

البروتستانتية وروح الرأسمالية"، مما يعني إعطاء الأولوية في التحديد للعامل الديني على حساب عوامل أخرى كالاقتصادي والاجتماعي.... لأننا بكل بساطة، نرفض منطق التفسير السببي/الخطي أو الأحادي كما أوضحنا من قبل، وبالمقابل نركز على مفاهيم التفاعل والتظافر، حيث توجد هناك دائما علاقات ارتدادية/حوارية بين المتغيرات. وهكذا أمكننا تصور كيف تصبح الفكرة الدينية (الدين) في الأصل، منطلقا لظهور أشكال تنظيمية من داخل المجتمع (رباطات، طرق صوفية، طوائف، زوايا، أنظمة حكم...)، وكيف يرتد التنظيم (الشكل التنظيمي) أيضا على الفكرة الدينية، ويعمل على تشكيلها وتطويرها بتطوير وإعادة تشكيل حقل نشاطها (الحقل الديني) وفق مسارات واتجاهات فعل وممارسات ومعتقدات أخرى (إصلاحات دينية، بروز وتطور أشكال تنظيمية أخرى، بروز فاعلين وقوى اجتماعية متنافسة حول الرأسمال الرمزي/الديني كأساس لسلطة ومصدر من مصادر شرعيتها أيضا...

كل هذا طبعا في استحضار للبعد التاريخي، كبعد كاشف لديناميات هذا الحقل برهاناته وفي تقاطعاته مع حقول الفعل الأخرى: الاجتماعي والسياسي، ولعل هذه واحدة من حسنات المقاربة السوسيو-دينامية (آلان توران، جورج بالاندي).

إن ما يؤكد صحة هذا التصور وفعاليتها، هو ما يعكسه النسق السياسي المغربي المعاصر من استمرارية قوية للديني والمقدس، على مستوى هيكلية وضبط الفعل السياسي، أو لنقل الحقل السياسي، خاصة بالنسبة للمؤسسة الملكية كما سنرى لاحقا. إن أنشطتنا وأفكارنا ومعتقداتنا إذن، تبني وتشكل العالم الاجتماعي الذي من حولنا مثلما أن هذا العالم الاجتماعي، يبني ويشكل هذه الأنشطة وتلك الأفكار والمعتقدات في ذات الوقت.

2- على المستوى النظري.

بطبيعة الحال، لا يمكن الجزم بوجود تصور نظري محدد يوجه بحثنا، وربما هذا ناجم، بشكل أو بآخر، عن الخلفية الابستمولوجية المتحكمة فيه. علاوة على ذلك طبعا، فقد حتمت علينا طبيعة الموضوع/المواضيع المدروسة: (الدين، السلطة، التنظيم، الهجرة، التنمية...) الانفتاح على أكثر من مقارنة ومن تصور نظري: (نظرية

التنظيمات، نظرية الفعل، نظرية الأنساق...)، وربما هذا ما سيتضح أكثر لدى عرضنا لنماذج من أعمال البحث المنجزة.

3- على المستوى المنهجي.

لعل نفس الملاحظة السابقة يمكن سحبها على هذا المستوى، خاصة وأنه لا يمكن التمييز دائما، أو بالأحرى الفصل بين التصورين النظري والمنهجي. وعلى هذا الأساس، وارتباطا بطبيعة المواضيع المعقدة، فإننا قد انفتحنا على أكثر من مقارنة. فمن جهة يمكن أن نتحدث هنا، وعلى المستوى العام، عن ذلك التداخل القوي والفريد أيضا بين كل من المقاربة السوسيولوجية، المقاربة الأنثروبولوجية والمقاربة التاريخية، وهذا ربما يبرره ميلنا إلى فكرة إلغاء بعض الحدود والتخوم المصطنعة أحيانا بين عدد من التخصصات في مجال العلم الإنساني والاجتماعي، وذلك في مقابل الانتصار لمبدأ تداخل الاختصاصات (**l'interdisciplinarité**)، ولم لا والحقيقة الانسانية/الاجتماعية متعددة الأبعاد؟ وربما هذا ما كان يعنيه (مارك بلوخ) بتأكيده على ضرورة تظافر جهود كل من التاريخ، السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، مادام الهدف في تصوره هو الوقوف على المناخ الاجتماعي الكلي للظاهرة المدروسة.

أما من جهة أخرى، وارتباطا بالمستوى العام، يمكننا أن نتحدث منهجيا عن المقاربة الوثائقية، المقاربة النسقية، المقاربة السوسيو-دينامية والمقاربة التفاعلية/التأويلية، وإن كان التوجه المنهجي العام يسير نحو الانتصار للمقاربة الأخيرة، في تكامل طبعا مع باقي المقاربات.

III- تقديم أعمال البحث (محاولة تركيبية).

بعد هذا التقديم، الذي كان لا بد منه للتعريف بأهم الخلفيات النظرية، المنهجية والابستمولوجية للبحث، نصل الآن إلى مرحلة إعادة إنتاج وتركيب لأهم تمفصلاته الإشكالية وقضاياها وطروحاته أيضا. ولعل في ذلك طبعا، إعادة لاكتشاف مضامينه النظرية وأبعاده المنهجية والابستمولوجية كما تقدم.

1- الأطروحة المركزية

يبدو من الضروري جدا، وقبل أن نشرع في تقديم أهم الخطوط العريضة لأطروحتنا المركزية حول "الزوايا والمجتمع والسلطة بالمغرب"، أن نؤكد على مسألة هامة تخص منهجية عرض وتقديم أعمال البحث. فكما بينا ذلك من خلال عنوان هذا المحور، فإننا بصدد محاولة تركيبية لهذا المتن، بحيث يتلخص هدفنا الأساس، ليس فقط في القيام بعرض وتقديم لأهم مضامين وعناصر كل بحث أو مساهمة على حدة، بل بالأحرى - وهذا هو الأهم لدينا- في الوقوف على مستويات الاستمرارية، التداخل والتقاطع بين هذه الأعمال، سواء تعلق الأمر بالإشكاليات أو مجالات وأمكنة البحث، أو على مستوى التصورات والقضايا النظرية والمنهجية التي يثيرها البحث. من هذا المنطلق، قد لا نعدم شرعية القول ومصادقته أيضا بخصوص وجود نوع من الاستمرارية والتداخل، بشكل أو بآخر، بين بحث أو (أطروحة الدكتوراه) وبين أبحاث ومساهمات أخرى مثلا حول: "الهجرة القروية ومشاكل التحضر"، أو "الاقتصاد السياسي للمقدس"، أو "الزوايا والمخزن: جدلية السلطة والمجتمع بالمغرب"... فمثلا قد شكل "الريف" المغربي ك مجال ومجتمع وكتاريخ أيضا، أساسا قويا يوحد معظم انشغالات بحثنا. ولعل وحدة الميدان (ميدان البحث) قد تفسر، وإلى حد بعيد، وحدة ما على مستوى استمرار- وبقوة- لبعض الأسئلة المؤسسة لإشكاليات البحث، كسؤال العلاقة مثلا بين السلطة والمجتمع في مغرب الأمس واليوم.

لعل اختيارنا لمجتمع الريف، (كمجال لدراستنا السوسيولوجية/الميدانية حول ظاهرة الزوايا)، لم يكن من باب الصدفة والاعتباط، فقد كنا نسعى إلى طرح سؤال العلاقة بين "الهامشية الجغرافية" و"الهامشية السياسية" أيضا، واختبار فرضية "السييا" التي كرسها الخطاب الكولونيالي والانقسامى كواقع سوسيو-تاريخي، وكمسلمة لفهم علاقة السلطة بالمجتمع في المغرب الما قبل كلونيالي.

إذن، إلى أي حد ساهمت هامشية الريف الجغرافية في هامشيته السياسية، وبالتالي رفضه الإنصهار في دواليب السلطة المركزية؟ أو بالأحرى، إلى أي حد ستم إعادة إنتاج هذه "الهامشية السياسية" المفترضة اليوم في شخص "سياسة تهميش" فعلية إزاء هذه المنطقة الجبلية وساكنتها؟

لعل مقال "الهجرة والتحضر بالمدن الجبلية"، ثم أيضا مشروع بحثنا حول "اقتصاد العتمة: محاولة في السوسيوولوجيا الاقتصادية للريف المغربي"، يؤكدان تلك العودة القوية لطرح سؤال العلاقة بين الدولة والمجتمع الريفي اليوم، كما كنا قد طرحناه من قبل في سياق العلاقة بين الزاوية الخمليشية والمخزن (أطروحة الدكتوراه)، أو كما عدنا إلى تطويره في إطار مقال "الزوايا والمخزن، أو جدلية السلطة والمجتمع بالمغرب". ربما هو نفس السؤال العريض الذي قادننا، بشكل من الأشكال، إلى طرح إشكالية التحديث وإعادة إنتاج البنيات التقليدية"، خاصة بتركيزنا على منطقة الريف، حيث انتهينا في هذا الصدد إلى تأكيد استمرارية بعض الثوابت المخزنية التقليدية في التعامل مع مجتمع الريف، وهذا ما أكدته سياسة التهميش والاقصاء من بر امج التنمية...دون أن نغفل طبعاً، دور وأهمية بعض العوامل الأخرى التي تجد أساسها في البنيات الاجتماعية والثقافية والسوسيو مجالية لهذا المجتمع.

لنعد إذن إلى أطروحتنا المركزية حول الزوايا والمخزن، فماذا عن هذه الأطروحة؟

أ- أهمية البحث في موضوع الزوايا.

في الواقع، إن أهمية البحث في موضوع الزوايا وقيمه العلمية في اعتقادنا، تتأكدان بالنظر طبعاً إلى راهنية بعض الأسئلة والقضايا التي تمس في العمق إشكالية السلطة، وطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع في مغرب الأمس واليوم.

فمن جهة، قد تبدو ضرورة البحث في موضوع الزوايا وأهميته النظرية والسياسية اليوم، كلما تأملنا النسق السياسي المغربي بإمعان، وحاولنا الوقوف عن قرب على حقيقة ذلك الإرث التاريخي – الذي ما تزال تمثله امتداداتها الإيديولوجية والتنظيمية- على مستوى تقاليد اللعبة السياسية بالمغرب. لعل هذا ما تعكسه بصدق تركيبة هذا النسق السياسي، وطبيعته المزدوجة (تقليدي/حدثي)، سواء تعلق الأمر بميكانيزمات وآليات اشتغال هذا النسق، أو بمصادر الشرعية والمشروعية السياسية، أو على مستوى سلوكيات الفاعلين السياسيين. وفي هذا الإطار، لا يمكن البتة نفي أو تجاهل ذلك الإرث التاريخي الثقيل والمزعج، فسواء تعلق الأمر بالأحزاب السياسية

حيث يرى البعض بأنها مجرد امتداد طبيعي لتنظيم الزوايا (أطروحة **P.Rizette**) حول "الأحزاب السياسية بالمغرب"، أو تعلق الأمر بالمؤسسة الملكية التي تستمد معظم رموز شرعيتها ومشروعيتها أيضا من صلب هذا التنظيم: (الإيديولوجيا الشرفاوية، الطبيعة التحكيمية لشخص الملك...). وفي نفس السياق أيضا، نجد (جون واتربوري) في أطروحته حول "المؤسسة الملكية والنخبة السياسية بالمغرب"، قد شبه وضعية الملك في إطار علاقته بالأحزاب السياسية برئيس زاوية كبرى، مهمته التحكيم بين الفرقاء السياسيين وضبط التوازنات العامة داخل البلاد. ولعل ها ما حاولنا تأكيده، بشكل أو بآخر، من خلال أطروحتنا حول "الاقتصاد السياسي للمقدس"، مبينين بذلك ومحللين لحقول الفعل الثلاثة التي يؤكد من خلالها وعبرها الملك حضوره السياسي باسم الديني والمقدس: حقل الحاكمية، حقل التحكيم ثم حقل التحكم، ولعل هذا ما سنعرض له في مكانه.

علاوة على ذلك، فقد نجد هناك استمرارية قوية أيضا لبعض الثوابت التنظيمية والإيديولوجية المتوارثة عن تنظيم الزوايا، على مستوى تنظيمات الإسلام السياسي اليوم (جماعة العدل والإحسان وعلاقتها بالزاوية البودشيشية)، ولعل هذا ما ينعكس جلوسا على مستوى طبيعة العلاقة الروحية والتنظيمية بين الشيخ عبد السلام ياسين ومريديه. بل أكثر من ذلك، فهناك من الباحثين من يسحب هذه الخطاطة (شيخ/مريد) على كل النسق السياسي المغربي، كنسق سلطوي قائم على مفاهيم: (البركة، الطاعة، الخدمة، الولاء، الإنعام...)، وهي مفاهيم لها جذورها من داخل القاموس والمرجعية الصوفيين (نعني هنا أطروحة عبد الله حمودي حول "الشيخ والمريد").

ب- إشكالية البحث

في الواقع، تعتبر إشكالية الدولة في علاقتها بالمجتمع، من أعقد الإشكاليات التي يطرحها واقع البحث في التاريخ السياسي للمغرب، خاصة إذا كان الأمر يتعلق برصد واقع وتجليات هذه العلاقة في سياق مغرب ما قبل المرحلة الكولونيالية. إن أهمية وضرورة البحث في هذه المرحلة من تاريخ المغرب السياسي، تمكن بالطبع في كونها تشكل المدخل لفهم ما جرى ويجري من علائق وتفاعلات، وكيف، بين الدولة كجهاز

سلطة مركزي وبين باقي القوى المحلية والجهوية. وفي هذا الإطار بالذات، فقد شكل سؤال العلاقة بين الزوايا والمخزن، وبالنسبة لكثير من الباحثين، منطلقا لصياغة الفروض حول طبيعة الدولة كجهاز وحول علاقتها بالمجتمع، وذلك على خلفية تناولهم لإشكالية العلاقة بين القبيلة والدولة بالمغرب الما قبل كولونيالي. لعل هذا ما يؤكد ذلك الكم الهائل من الأبحاث والدراسات المونوغرافية والتركيبية، التي تم إنجازها حول أهم الزوايا بالمغرب، سواء من طرف باحثين مغاربة أو أجنبية. وطبيعي أن تختلف المقاربات وتتعدد، باختلاف وتعدد الاختصاصات المعرفية (تاريخ، إثنولوجيا، سوسيولوجيا...)، وباختلاف وتعارض الإيديولوجيات أيضا في هذا الإطار، وهنا بالذات يأتي تمييزنا بين إيديولوجيتين أو بالأحرى أطروحتين: "الأطروحة الكولونيالية" و"الأطروحة الوطنية" التي جاءت كمنقذ لها.

صحيح أن الإشكالية التي توطر بحثنا هذا حول "الزاوية الخمليشية"، تحكمها نفس الخلفية: خلفية السؤال حول طبيعة العلاقة بين (المحلي) و (المركزي)، أو لنقل بين القبلية والدولة بالمغرب الما قبل كولونيالي. فما هو الوضع الفعلي لهذه الزاوية إذن، في إطار نفس العلاقة؟ هل كانت حقا تمثل سلطة سياسية مضادة لسلطة المخزن، ورافضة أن يشاركها مجال نفوذها السياسي على قبائل الريف، مما قد يؤكد أطروحة الصراع بين القبيلة والدولة كما تدافع عنها الأطروحة الكولونيالية (هنري طيراس، ر.مونتاني، م. بيلير، جورج دراك، مولييراس...)? أم أنها بالعكس، ليست سوى أداة سياسية من صنع المخزن، أو على الأقل، فهي موجهة من قبله لخدمة سياسته على مستوى القبيلة، كما تدافع عن ذلك الأطروحة الوطنية في شخص: (عبد الله العروي، علي المحمدي، عبد اللطيف أكنوش...) أم أن واقع العلاقة بين الزوايا والمخزن يظل أعقد مما تصوره هؤلاء، وأبعد من أن يختزل في إطار إحدى المقولتين: (صراع) أو (إخضاع)?

فعلا، هذا هو تصورنا للمسألة: فوضع الزوايا في إطار هذه العلاقة، يظل وضعاً معقداً، وهو وضع ظل يتحدد أساساً بطبيعة علاقتها بكتلتها القبلية أولاً وبمجموعة من المحددات التاريخية والسوسيولوجية. هكذا إذن، وعلى ضوء الفرضية العامة التي

توجه هذا البحث، فإننا ننطلق من اعتبار علاقة الزوايا بالمخزن بأنها ظلت متغيرة باستمرار، ومحكومة بمجموعة من التناقضات، بحيث لا يمكن استيعابها وتأطيرها إلا وفق تصور جدلي/تفاعلي يفترض الصراع كما يفترض الخضوع والتعاون. بهذا فهي تشكل جزءاً لا يتجزأ من جدلية أعم وأشمل، هي جدلية الدولة والمجتمع في مغرب ما قبل مرحلة الاستعمار.

لو حاولنا تصور أنماط هذه العلاقة هندسياً، وذلك في ضوء "فرضية المجال وهندسة السلطة"، لأمكننا تسجيل الاستنتاجات التالية:

- أولاً: بخصوص الطرح الكولونيالي، يتم تقسيم المجال السياسي المغربي هندسياً عبر خطين: "خط القبليّة" وتسوده سلطة الزاوية، ثم "خط الدولة" وتسوده سلطة المخزن. ويصر الكولونياليون على أن هناك حدوداً قارة وثابتة تفصل بين الخطين/المجالين، مما يكرس وضع "الانفصال" و"القطيعة" بين القبيلة والدولة.

- ثانياً: أما فيما يتعلق بالطرح الوطني، فنجدّه يكرس هندسة مجالية نقیضة، تتأسس على مفهوم "الاتصال" بدل "الانفصال"، وهو بذلك يتصور المجال السياسي المغربي كخط متصل يمتد من الدولة إلى القبيلة، مع ما يعنيه ذلك طبعاً من اندماج وانسجام تامين بين مكونات هذا المجال، وبخصوص سلطة الزاوية هنا، فهي لا تعدو أن تكون سوى مجرد امتداد وتمثيل لسلطة المخزن على مستوى محلي لا غير.

- ثالثاً: بطبيعة الحال، نحن لا نتفق مع أي من التصورين، على اعتبار أن الزاوية لا تمثل خط القبيلة ضد الدولة، مما يفيد واقع "الانفصال" أو "القطيعة" بين المجالين. وبالمثل، فهي لا تمثل خط المخزن من داخل القبيلة، مما قد يفيد وضع "الاتصال". على العكس من ذلك تماماً، فإننا نفترض بأن الزاوية تجسد وضع المحور (**l'axe**) الذي يتقاطع عنده الخطان، مع ما يعنيه ذلك طبعاً من استقلالية نسبية لهذا المحور عن الخطوط التي تتقاطع عنده. ولعل هذا ما يفترضه أيضاً المفهوم (الرياضي/الهندسي) للزاوية، باعتباره نتاج تقاطع خطين أو أكثر، فعلى الأقل لا يمكن تصور زاوية ضمن خط منفصل أو متقطع، كما لا يمكن تصورها أيضاً ضمن خط متصل. هنا بالذات تتأكد القيمة الإجرائية لمفاهيم: "التواصل" بدل "الاتصال"،

التمفصل" بدل "الانفصال" و"التقاطع" بدل "القطيعة"، وعلى ضوء هذه المفاهيم وما تكثفه من دلالات ومضامين سوسيولوجية، يأتي تصورنا لعلاقة الزوايا بالمخزن. لقد شكلت الزوايا في هذا الإطار، ومن موقع استقلاليتها النسبية طبعا كتنظيم –(وهذا ما تؤكدته تجربة الزاوية الخمليشية بالريف الأوسط)- عنصرا أساسيا من عناصر التوازن السياسي، وأداة لعبت دور المحور (**Axe**) في إحقاق ذلك التواصل المبحوث عنه بين مجالي (القبيلة) و (الدولة) في مغرب ما قبل مرحلة "الحماية"، وذلك في إطار جدلية معقدة، هي في نهاية التحليل جزؤ لا يتجزأ من جدلية الدولة والمجتمع.

وفيما يلي، هذه أهم النتائج والخلاصات الأساسية التي انتهى إليها هذا البحث:

ج- أهم نتائج البحث.

في إطار مقارنة سوسيو- تاريخية لعلاقة السلطة بالمجتمع في مغرب ما قبل المرحلة الكولونيالية، أمكننا الوصول إلى الاستنتاج التالي:

لقد شكلت القبيلة بالمغرب، ومنذ القرن (16م) مجال نفوذ مشترك بين قوى سياسية ثلاث:

- فمن جهة هناك سلطة الزاوية كسلطة محلية، ويمثلها (الشريف/شيخ الزاوية).
- ومن جهة ثانية هناك سلطة العامل أو (القائد المخزني)، كمثل للسلطة المركزية على مستوى محلي.
- هذا دون أن ننسى طبعا سلطة المجالس القبلية (الجماعات)، ممثلة في شخص (الأمغار) أو شيخ القبيلة.

على هذا الأساس إذن، كان لابد من التعريف أولا بمجتمع القبيلة والقبيلة الريفية تحديدا، وبالتالي تقديم نموذج للبناء الاجتماعي والسياسي للقبيلة، وكيف كانت هذه الأخيرة تدبر شأنها السياسي من داخل، وفي إطار، تجربة المجالس القبلية (الجماعات). بحيث كان هدفنا هو الوقوف على كيفية اشتغال السلطة من داخل هذه المجالس، وبالتالي رصد ميكانيزمات وقنوات تسريبها وشرعنتها. وهنا بالذات كان

ينبغي الوقوف على نموذج (الأمغار) أو شيخ القبيلة، باعتباره يجسد السلطة العليا من داخل هذه المجالس.

في هذا الإطار بالذات، كان سؤالنا يتركز بالأساس حول مدى فعالية سلطة (الأمغار) هذه، مما سيقودنا - (وعلى ضوء تجربة المجالس القبلية "الجماعات" بمجتمع الريف الأوسط) - إلى التأكد من حدود هذه السلطة، وكذا عدم قدرتها على تأطير المجتمع القبلي خارجا عن إطار الدولة. فسلطة المجالس القبلية، وعلى أهميتها، تظل عاجزة عن ضمان الاستقرار والأمن اللازمين، بل غالبا ما كانت هي ذاتها تقف وراء العديد من النزاعات القبلية والحروب الأهلية التي طبعت مراحل هامة من التاريخ الاجتماعي والسياسي للريف.

لقد أعطينا المثال هنا بظاهرة "اللف" كشكل من أشكال التحالفات الحربية، ويكفي التذكير هنا بأن عجز تلك المجالس عن حل نزاع ما على مستويات أدنى: (الفرقة، الدوار، القسمة القبلية)، كان يدفع منطقيا إلى تعميم حالة الحرب، بحيث تبدأ آليات اللف واللف المضاد في الإشتغال، وهذا هو الخيار الوحيد والمتاح وفق ذات المنطق القبلي. لكن إذا كان هذا هو وضع وحقيقة السلطة كما تفرزها وتمارسها "الجماعات" أو المجالس القبلية، في إطار القانون العرفي (أزرف)، فهل يعني هذا أن البديل هو ما تمثله سلطة المخزن؟ هنا بالذات كان علينا مساءلة ذلك الحضور المخزني - (والذي لا نفيه بالطبع) - من داخل المجتمع الريفي، كحضور ممثل في شخص (القائد، العامل، ناظر الأحباس والجابي...). فإلى أي حد وكيف كان هذا الحضور فاعلا؟

لقد انتهينا بهذا الخصوص إلى تأكيد حقيقة العجز البنيوي والتاريخي للمخزن عن تأطير المجتمع بمفرده، ودون إشراك لباقي القوى المحلية الأخرى. بحيث ظل حضوره في شخص القائد والعامل (القصبة)، حضورا إسميا أكثر منه تأكيدا لوجود سلطة مركزية فعلية. وقد فسرنا كيف ساهم بدوره - وبشكل كبير - في تدعيم وضع "السيبا" أو ما اصطلح عليه محليا باسم "الريفوبليك"، أكثر من مواجهته لذلك الوضع. وقد أعطينا المثال على ذلك بالسياسات الضريبية المجحفة، التي ما فتئ المخزن يנהجها - على الأقل - منذ هزيمة حرب تطوان (1860م)، وما كانت تقتضيه "معاهدة الصلح"

من التزامات مالية ثقيلة كان على الدولة الوفاء بها لصالح الإسبان. لا يخفى إذن ما شكلته تلك السياسة الضريبية، في هذا الإطار، من استنزاف حقيقي للرعايا، ناهيك عن واجبات أخرى أثقلت بدورها كاهل القبائل، بما في ذلك واجب الجندية، السخرة، المؤونة وغيرها من لوازم "الخدمة" المخزنية التي كانت تقتضيها مسألة تجهيز "الحركات المخزنية" الموجهة لقمع الانتفاضات والتمردات القبلية والحركات الانفصالية أيضا (حركتي بوحمارة والريسوني). تتأكد مسؤولية المخزن كذلك عن هذا الوضع المتفجر –(والذي تم تطيره ضمن مقولة "السيبا"، الأكثر رواجاً من داخل الأدبيات الكولونيلية والانقسامية، ومن داخل الخطابات المخزنية أيضا حول القبائل)– من خلال طبيعته البيروقراطية، والتي يعكسها بشكل كبير عجزه عن الاندماج من داخل بنيات هذه المجتمعات القبلية، ونهجه إزاءها سياسة قائمة –في معظمها– على كثير من القوة والعنف (الحركة والمحلة) وقليل من السياسة والديبلوماسية.

لقد أثبت المخزن عجزه إذن، واتضح لنا بأن سلطة العامل لم تكن بأحسن حال من سلطة (الأمغار)، وما بالك أن تمثل البديل عنها. وهنا بالضبط يأتي دور الزاوية، كسلطة سياسية محلية أكدت قوتها ونفوذها من داخل مجتمع القبيلة.

إن سلطة الزاوية إذن، وعلى مستوى محلي، تبدأ عند حدود سلطة (الأمغار) وعجز سلطة القائد المخزني، وهي بذلك الأكثر تجذرا واندماجا. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فهي سلطة تختلف عن كليهما من حيث مرجعياتها وأسس شرعيتها وطرق وأشكال تسريبها وممارستها. إن سلطة الشريف (شيخ الزاوية) لا يستمدّها طبعاً من الأعراف القبلية (القانون العرفي)، كما هو الشأن بالنسبة لشيخ القبيلة (أمغار)، وهنا كان ردنا قويا على الطرح الكولونيالي. وبالمقابل أيضا، فإن أساس سلطة الشريف ليس هو المخزن أو الظهير السلطاني، كما يذهب الطرح الوطني، إذ لم يكن شيخ الزاوية موظفا مخزنيا (قائد أو عامل) وإلا لاستغنى به المخزن عن كليهما. فصحيح أن شيخ الزاوية كان يحصل هو الآخر على "ظواهر التوقير والاحترام"، لكن ذلك ينبغي ألا يذهب بنا إلى اعتبار الظهير هو مصدر سلطة هذا الأخير وأساس شرعيتها.

لقد ميزنا بشكل دقيق بين سلطة (الأمغار) وسلطة (القائد المخزني) وسلطة (الشريف)، وانتهينا إلى أن سلطة هذا الأخير لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الحقل الصوفي ذاته، كحقل ممارسة تاريخية، وما يكتفه هذا الأخير من مرجعيات ومن أنماط سوسيو- تاريخية للفعل، يتقاطع من داخلها الديني بالميثولوجي والقداسي بالسياسي، وفي هذا الإطار ميزنا بين المرجعيات الثلاث التي شكلت بالنسبة لتنظيم الزاوية ذلك الأساس الإيديولوجي المتين، في بناء التنظيم وفي سيرورة تبلور وتطور السلطة من داخله، ونعني هنا بالطبع: المرجعية الصلحاوية (**Maraboutisme**)، المرجعية الطرقية (**Confrérisme**) والمرجعية الشرفاوية (**Chérifisme**).

في صلب هذه المرجعيات الثلاث، وارتباطا بإشكالية السلطة من داخل تنظيم الزاوية، حولنا أن نقف على أصل الظاهرة وجوهرها (السلطة). وهنا بالذات تأتي قيمة (البركة) - (كما سنحللها بشكل دقيق فيما بعد: "الرمزي والمتخيل...")- فالبركة هنا تعتبر بمثابة "البنية التحتية" لهذه السلطة، كسلطة روحية/رمزية تكتسي مع الزمن طابعا سياسيا بحتا. إن التحول من الروحي إلى الزمني ومن القداسة إلى السياسة، بخصوص نشاط واشتغال سلطة/هوية الشيخ الشريف، هو تحول يبقى محكوما بمجموعة من العوامل والمحددات. لعل هذا ما حاولنا أن نقرأه في ضوء العلاقة التاريخية بين الزاوية وكتلتها القبلية، كعلاقة هبة متبادلة (كما صاغها الأنثروبولوجي الفرنسي مارسيل موس)، وقد قادنا التحليل في هذا الإتجاه إلى أن علاقة التبادل هذه تكرر لمفهوم خاص من السلطة وتدعمها أكثر فأكثر، بحيث يصبح الإقرار ببركة الشيخ/الشريف هو اعتراف مسبق بسلطته أو بالأحرى هيئته، وهذا ما أطرنه ضمن هذا العنوان العريض: "منطق الهبة وأسس الهوية". لقد اعتبرنا بأن نموذج العلاقة القائمة بين الزاوية والقبيلة كعلاقة هبة، هو نموذج يتأسس في جوهره على مفهوم خاص للخدمة، أقرب ما يكون إلى مفهوم "الخدمة المطلقة" التي يكرسها نموذج (الشيخ والمريد) من داخل أدبيات الممارسة الصوفية. فبمثل ما يخدم المريد شيخه ويسعى إلى إرضائه، من خلال سلوكات تكرر نحوه قمة الخضوع والطاعة والإذعان- (لدرجة يتخلى فيها هذا المريد عن رجولته، حين يقوم بأشغال وأدوار لا

تؤديها سوى النساء في إطار التقسيم الاجتماعي/القبلي للعمل: الطبخ، الكنس، الغسيل، الاحتطاب، إعداد ماء الوضوء للشيخ... وهذا ما يصطلح عليه هنا بنوع من الإخصاء الرمزي للرجولة)- نجد القبيلة تتفانى أيضا في خدمة زاويتها (مقدسها)، مكرسة إزاءها نفس السلوكات، لدرجة أنها تقبل بالتفريط في أعلى قيمة تؤسس للشرف القبلي ألا وهي "الأرض" التي توازي قيمتها الرمزية قيمة "العرض". وفي هذا الإطار اعتبرنا بأن النموذج الثاني (زاوية/قبيلة)، هو بمثابة إعادة إنتاج موسعة لنموذج (شيخ/مريد) على مستوى المجتمع، وهنا تأتي قيمة "البركة" كما أسلفنا، باعتبارها توجد في أساس علاقة الخدمة تلك، بل هي الدينامو المحرك لها.

كان من الضروري أن نفسر طبعاً كيف تترجم هذه "البركة" سوسيولوجياً، (في إطار علاقة الزاوية كتنظيم بمحيطها القبلي)، عبر أشكال من التدخلات تتراوح بين المعقول واللامعقول، الأفقي والعمودي، البسيط والمعقد... وهو ما تلخصه وظائف الزاوية المختلفة، والتي تأتي هنا كتفعيل لهذه البركة التي يمنحها الشريف لجماعته/مجتمعه. فهو يمنح العلم، الأمن، الرخاء، الاستقرار، الحماية، الصحة وسبل الخلاص المادي والروحي، وبالمقابل - واعترافاً ببركته هذه والتماساً لها- تتحدد كافة أشكال الخدمة التي تقدمها القبيلة لزاويتها. فهي تمنح الأرض، المال وقوة العمل، بل أكثر من ذلك فهي تمنح عقلها لزاويتها، وهنا مكمن السيطرة من حيث أن أساس أية سلطة هو السيطرة على العقول. إن أساس سلطة الزاوية إذن، تستمد من وضعها الروحي المتميز (البركة)، ومن عمق وقوة ارتباطها وتلاحمها الجدلي بكتلتها القبلية؛ هذا الارتباط الذي يبقى مرهوناً بمدى استجابة الزاوية لمتطلبات وإكراهات المحيط القبلي الذي تنشط فيه وتؤطره. إذن ليس المخزن هو من يقف وراء هذه السلطة ويدعمها عن طريق الظهير، وليست الأعراف القبلية كذلك، بل إن سلطة الزاوية، كسلطة سياسية محلية، تحتفظ باستقلاليتها النسبية عن كليهما، رغم أنها تلعب هنا دور المحور الذي يتقاطع عنده خط القبيلة بخط الدولة. وهذا لا ينفى بالطبع، كون الزاوية تستغل وضعها هذا وعلاقاتها الملتبسة، كي تتوسع على حساب كل منهما: القبيلة والمخزن. هناك استنتاج آخر مهم نود تأكيده هنا، وهو أنه لا يمكن فهم الدور السياسي لأية زاوية إلا إذا

أخذنا بعين الاعتبار واقع الاستقلالية النسبية التي تميزها كتنظيم، وهنا بالذات يتحدد الدور السياسي الخطير الذي اضطلعت به الزاوية الخمليشية بالريف الأوسط. لقد شكلت هذه الأخيرة عنصرا أساسيا من عناصر التوازن والاستقرار السياسيين، من داخل مجتمع قبلي "بربري" ظلت علاقته بالسلطة المركزية غير مستقرة دائما. وقد حللنا بشكل دقيق كيف نجحت، وإلى حد بعيد، في ضبط التوازنات العامة من داخل هذا المجتمع، وفي إطار علاقته بالسلطة المركزية، وذلك حتى في أشد فترات ضعف هذه السلطة بل وغيابها التام، خاصة إثر وفاة السلطان الحسن الأول وما أعقب ذلك من أحداث تراجيدية وتداعيات تم تطيرها ضمن مقولة "الريفوبليك"، كتعبير محلي عن حالة الفوضى والانشقاق السياسي الناجمة عن تعطل الأحكام العرفية وغياب سلطة المخزن.

لقد لعبت الزاوية الخمليشية إذن، وكغيرها من الزوايا، دورها كمحور لإحقاق ذلك التواصل المبحوث عنه بين مجالي القبيلة والدولة، ولعل هذا ما حاولنا تطيره وتحليله ضمن رؤية وتصور جدليين (جدلية المحلي والمركزي/الحدودي والشرعي). لقد قادنا التحليل في هذا الاتجاه إلى أن استمرار هذه الزاوية وقوتها، ظلا رهينين بمدى قدرتها على المناورة واحترام التوازنات الضرورية بن قطبي هذه الجدلية، لأن التضحية بأحدهما لصالح الآخر تعني القضاء على بنية التنظيم وضربه في أساسه. لعل هذا ما سيحدث بالفعل مع هذه الزاوية، وإن بأشكال "لينة"، بطيئة وغير مكشوفة دائما، لكنها ستثبت فعاليتها على المدى البعيد. وفي هذا الإطار بالذات، تقدم الزاوية الخمليشية نموذجا للزاوية التي تحولت تدريجيا إلى جهاز شبه ممخزن، بحيث يمكن التأريخ هنا لبدايات تفكك الزاوية وبالتالي انهيارها كتنظيم، من خلال مسلسل "المخزنة" الطويل المدى الذي تعرضت له هذه الزاوية في إطار علاقتها بالمخزن. لقد قمنا في هذا الإطار، بتحليل دقيق للمتن الوثائقي (حوالي 200 وثيقة غير منشورة)، خاصة الأرشيف الخاص بالمراسلات المتبادلة بين الزاوية والمخزن والمتعلقة أساسا بمسألة الضرائب (تفويض سلطة الجباية لشيخ الزاوية)، والامتيازات المخزنية الأخرى التي كانت تضمنها "ظهائر التوقيع والاحترام" الموجهة إليه.

لعل هذا ما قادنا بالفعل إلى رسم صورة واضحة حول سياسة المخزن اتجاه الزاوية، واستراتيجياته التي كانت تهدف في العمق إلى عزلها تدريجياً عن محيطها القبلي، بضرب الأسس الروحية والرمزية لسلطتها وتجذرها من داخل هذا المحيط (البركة)، لصالح الأساس المادي (الاقتصادي).

هذا الوضع إذن، سيكرس تبعية "الزاوية" أكثر فأكثر للمخزن، مما سيمكن هذا الأخير من توظيف سلطاتها في اتجاه ولصالح سياسته العامة اتجاه القبائل، بحيث أصبح "الشريف" هنا يتصرف بمنطق "القائد المخزني" و"الجابي" أكثر منه بمنطق "شيخ الزاوية"، كما حددنا معالمه من قبل.

على ضوء هذه المعطيات إذن، ينبغي أن نقرأ مسار تفكك وانحلال الزاوية كتنظيم قائم بذاته. وربما يمكننا طرح سؤال عريض هنا، وهو الآتي: ألا تعكس سياسة الدولة اتجاه الأحزاب السياسية اليوم، وفي كثير من جوانبها، بعضاً من عناصر استراتيجية التدجين، أو لنقل المخزنة، كما أكدت فعاليتها من قبل إزاء الزوايا؟ أليس مصير الحزب السياسي اليوم هو نفس مصير الزاوية، بحيث لم يعد لهذه الأخيرة اليوم من وجود سوى الاسم وبعض رموز وطقوس توظفها الدولة (المؤسسة الملكية) - وعبر المواسم والمهرجانات - لتعزيز حقول شرعيتها التقليدية/الدينية؟ ألسنا هنا على تخوم الاقتصاد السياسي للمقدس؟

2- الرمزي والمتخيل في بنية واشتغال الحقل الصوفي: أو العودة إلى مفهوم

السلطة.

قبل الاستطراد في تقديم أهم الخطوط العريضة لهذا المقال، لابد من إبداء بعض الملاحظات المنهجية. ولعل أهم ملاحظة يمكن تسجيلها هنا هي التأكيد على حدود، أو بالأحرى قصور العقل الوضعي، بمناهجه ومفاهيمه الأساسية: (التفسير، السببية، القانون...) عن عقلنة مجال من الرموز والطقوس والمعتقدات، هو نفسه يستثني العقل وينبذه، الأمر يتعلق هنا طبعاً بالتصوف.

في الواقع، إن دراستنا لظاهرة التصوف، وما ارتبط بها من قيم ومفاهيم ومعتقدات وممارسات، هي محاولة بقدر ما يمكن اعتبارها مغامرة للعقل من داخل

مجال هو نفسه يتعارض مع العقل، بقدر ما تبقى - وفي حدود معينة- مساهمة طموحة في البحث من وراء تكلسات الديني والخرق عن منطق سوسيولوجي ناظم وموجه. إننا هنا بصدد البحث عن منطق تأويلي/فينومولوجي لا تفسيري/وضعي، فهو الأقر على جعلنا نفهم "مختلف الأصناف والأفكار التي ينظر من خلالها الأفراد/الفاعلون إلى العالم، وتشكل رؤيتهم". وعلى هذا الأساس، فإن أية محاولة لفهم، أو إعطاء مضمون سوسيولوجي- تاريخي لمفهوم الصلاح (**le maraboutisme**)، تبقى مرتبهة بعملية حفر أركيولوجي في بنية التمثلات السوسيو- ثقافية لشخص (الولي/الصالح)، سواء كتمثل ذاتي/عالم، وهذا ما يقدمه الصالح عن نفسه من خلال المرجعية الصوفية/المناقبية، أو كتمثل اجتماعي/موضوعي كما تجسده نظرة المجتمع وتصوره له. فالتمثل بالطبع لا يتم إلا عبر عدد من الرموز والدلالات والمرجعيات، التي ليس الديني واللغوي إلا بعضا من عناصرها.

من هذا المنظور إذن، فعملية التمثل تظل مرتبطة أشد الارتباط بعملية التأويل، والتأويل في حد ذاته يظل محكوما ومرهونا بالسياق الاجتماعي/التاريخي للفاعلين الاجتماعيين، من حيث هو محاولة إنتاج وإعادة إنتاج للمعنى (**le sens**)، وفي هذا الإطار، فقد أكدت الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية المندرجة في إطار البارديغم (**le paradigme**) التأويلي، بأن إعطاء المعنى يظل محكوما بالحقل الاجتماعي للفاعلين، وبشكل أكثر دقة برمزيات هذا الحقل. وهكذا فإن البحث يجب أن يتركز حول المجتمع ذاته، فهو المرجع الأساس لتفسير وتأويل كافة أنماط الفعل الإنساني، في سياق تفاعلي طبعاً، مما يجنبنا السقوط في مأزق التفسيرات الميتا-اجتماعية **méta sociales**.

إن كل تمثل إذن ينتظم وفق منطق محدد، وهذا المنطق هو ما نسعى إلى الإمساك به من داخل الحقل الدلالي/الرمزي لحركة الصلاح، كحركة صوفية بالأساس. فإذا كانت الظاهرة قد تبدو، وإذا ما نحن اكتفينا بالمرجعية المناقبية، مكثفة لكل أشكال الخارق والخرافي و"الغير عقلائي"، فإنه وخلف هذه الأشكال والتكثفات، يمكننا الإمساك بمظاهر عقلائية خاصة، عقلائية تسعى نحو "الانفتاح على حقل الممكنات،

وراء التكتفات المجمدة التي يفرضها الواقع". إننا هنا إزاء عالم يوحى بغياب تام للمعنى، لكن التحليل السوسولوجي والأنثروبولوجي (التأويلي) قد يثبت العكس، على اعتبار أن اية ممارسة أو فعل، بما فيها الممارسة الصوفية، هي ذات معنى ودلالة لدى ممارسيها. كما أنه لا يمكن فهم هذا المعنى إلا من خلال السياق السوسيو- تاريخي الذي تحرك فيه هؤلاء الفاعلون وتفاعلوا معه. وفق هذا التصور إذن، يمكن العودة إلى المجتمع وفهمه في تاريخيته، على اعتبار أن التصوف قد ندركه كجزء لا يتجزأ من هذه التاريخية؛ (وهذا ما تقتضيه المقاربة السوسيو- دينامية أيضا). وعليه، فإن هذه المقاربة قد تعني البحث من وراء "الديني" و"الميثولوجي" عن مضمون تاريخي سوسولوجي للظاهرة. إن المطلوب هنا بالضبط هو تظافر جهود كل من التاريخ، السوسولوجيا والأنثروبولوجيا للوقوف على ما اصطلح عليه (مارك بلوخ) بالمناخ الإجتماعي الكلي للظاهرة.

بعد تسجيل هذه الملاحظات المنهجية بالأساس، يمكننا العودة بتركيز شديد إلى طرح إشكالية السلطة من داخل حقل الممارسة الصوفية، وبخاصة في شخص حركة الصلاح. وفي هذا السياق، كان لا بد من مساءلة المنطق العميق الذي تتأسس عليه الممارسة الصوفية، كممارسة تعبدية/روحية، وكيف يتم الإرتقاء بهذه الممارسة من مستواها الروحي/الرمزي إلى المستوى الزمني؟ أو بصيغة أدق، كيف يمكننا تأويل تلك الرحلة الصوفية (المعراج الصوفي) التي يحققها المتصوف عبر مدارج الأحوال والمقامات الصوفية؟ وإلى أي حد يمكن القول عنها بأنها رحلة موت من أجل إحقاق ولادة جديدة وشكل متجدد من الوجود؟ وما عساه يكون هذا المولود الجديد المبحوث عنه؟ وكيف يتم تمثيل سلطته/ هيبته على مستوى المجتمع؟

في الواقع، قد يبدو التساؤل حول ظاهرة التصوف- كجزء أو مظهر من تجربة دينية- له ما يبرره، فهو بمثابة المدخل لمساءلة البنيات الخفية التي تشتغل بعمق من داخل المنطق الناظم لمسلقيات وطقوس الممارسة الصوفية بشل عام.

فالتصوف قد يعني من هذا المنظور، ذلك الطريق الموصل إلى الله، وهو طريق يجب أن يتدرج فيه المرید في مراحل يوصل بعضها إلى بعض؛ وهذه المراحل هي

بالتحديد ما يعرف في القاموس الصوفي بالمقامات. تعتبر المقامات الصوفية إذن، بمثابة مراحل ومحطات يسلكها الصوفي للوصول إلى مرحلة "الفناء في الذات الإلهية"، وهي حسب الشيخ الجزولي خمسة: (1- التوبة 2- الزهد 3- المجاهدة 4- المراقبة 5- المشاهدة).

هناك إذن رحلة معراجية يحققها الصوفي عبر مدارج هذه المقامات والأحوال التي توازيها؛ وسؤالنا كان بالضبط حول دلالات هذه الرحلة ورمزياتها، وأيضا حول تلك العودة الجديدة التي تعقبها. وهنا بالذات، كان لا بد من تجاوز بعض الأطروحات التبسيطية التي تفسر التجربة الصوفية بردها إلى فرضية الخوف من الموت، بحيث تستحيل هذه التجربة الفريدة إلى مجرد نتاج لتمثلات الإنسان حول مشكلة الموت، وما يعقبها من مصائر تراجمية. لقد تساءلنا في هذا الصدد عما إذا كان الصوفي وحده من أدرك ذلك المصير التراجمي الذي قد يخفيه عالم ما بعد الموت، مع العلم أن النص الديني واضح في هذا الإطار؟ ليس الخوف من الموت شعور ينفرد به المتصوفة دون غيرهم، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن ممارسة التصوف، وعلى العكس من ذلك، هي تجسيد لرغبة ملحة في الموت، أي الفناء في الله كإيدان بحياة جديدة، وشكل متجدد للوجود. إن الممارسة الصوفية إذن، ورغم ما تكثفه من معاني الموت والفناء، فهي تظل في مستوياتها الروحية العميقة، تجسيدا لرغبة مكبوتة في إحقاق ولادة جديدة، لن تتم إلا عبر ومن خلال هذا الموت. لعل هذا ما اصطاح عليه الباحث ميرسيا إلياد بالولادات الصوفية، إنها شكل من أشكال البحث في استمرارية مفقودة مع الأصول والبدائيات، وفي حدود هذه الإستمرارية، الكل يحيل على الروحاني والمقدس. إذن فالوصول إلى هذا النمط الأسمى من الوجود، لا يمكن ان يتم إلا عن طريق "تكرار الحمل رمزيا"، ولعل هذا الطريق هو ما ترسمه مدارج الأحوال والمقامات الصوفية. إنها بكلمة واحدة، رحلة موت من أجل إحقاق ولادة جديدة، وعلى هذا الأساس جاء اقتراحنا لنموذج مثالي، توسمنا فيه تلك الأداة التي قد تساعدنا على الإقتراب أكثر، من منطلق الممارسة الصوفية ورمزياتها. لقد اخترنا التركيز من داخل هذا النموذج على مستويين، نفترض فيهما إمكانية تمثيل باقي المستويات، من داخل التجربة الصوفية:

- المستوى الأول: مرحلة المخاض الصوفي.

- المستوى الثاني: لحظة الولادة الجديدة.

في الواقع، لا يمكن فهم مسار تلك الرحلة المعراجية التي يقوم بها الصوفي بحثاً عن ولادته الجديدة (الروحية)، إلا من خلال مفهوم "الخلوة" أو الإختلاء. فهذا الأخير يكتسي بعداً جوهرياً في صلب الممارسة الصوفية، باعتباره مؤشراً على تحول ما، انتقال ما، وهنا بالذات يمكن الحديث عن دور "العتبة". ففي مستوى أول تعتبر الخلوة أو الإختلاء كعتبة للتحول من الإجتماعي على النفسي، من الزمن التاريخي (زمن الناس العاديين) إلى الزمن السيكلوجي الداخلي، الذي يخضع لخلجات الصوفي وشطحاته. ويوازي هذا التحول على مستوى ميداني، هجرة المتصوف من المجتمع إلى "رحم"- مغارة- قد تحتضنه طيلة فترة المخاض تلك، إلى حين إنضاج شروط ولادته الجديدة: (اعتباراً لرمزيتها الدالة بالنسبة للمتصوفة، فقد شكلت المغارات أماكن مفضلة للإختلاء والتزهد، كما هو الشأن أيضاً بالنسبة لقمم الجبال وبطون الأودية وغيرها من أماكن "التجلي" والتقاطع بين عالمين متقابلين: التحت/الفوق، الظلام/النور، الداخل/الخارج، الباطن/الظاهر...).

أما على مستوى ثاني، فقد تعني العتبة هنا، ذلك المجال وتلك اللحظة الذين يسبقان زمن الولادة الصوفية، وفي نفس الآن يعتبران بمثابة إيدان على حدوثها؛ وهنا بالذات يكون المتصوف/السالك قد وصل- في إطار معراجه الصوفي- إلى عتبة الصعود والانتقال من مقام "المجاهدة" إلى مقام "المشاهدة". إن المشاهدة إذن، هي إعلان عن نهاية الرحلة الصوفية وإيدان ببداية رحلة أخرى معكوسة، عودة جديدة وشكل متجدد للوجود؛ ولن يكون الشكل المبحوث عنه من خلال هذه الولادة الصوفية إلا ذلك (الولي/الصالح) الذي تولاه الله وانكشف له سر الملكوت (راجع المقال). قد تعني "المشاهدة" في القاموس الصوفي (انكشافاً للحجب)، كما تعني (إشراقاً للقلب) أو (فيضاً لأنوار الكمال)، ولعل هذا ما يؤكد على اقتتران المشاهدة الصوفية بمفهوم النور. وهنا تكتسي تلك الثنائية (ظلام/نور) دلالاتها من داخل الممارسة الصوفية (الإسراء والمعراج)، بحيث لا يمكن الحديث بالمثل عن ولادة إلا كانبثاق وخروج من عالم

الظلام (والذي يمثله الرحم) إلى عالم النور والإشراق. هكذا يتحدد الشكل الجديد لهذه الولادة/ المشاهدة في شخص "الولي" الذي يعرفه القاموس الصوفي (بالواصل)، فهو ذلك الشخص الذي حقق توحده مع الله وبلغ مقام "الفردية"، أو الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان. بكلمة واحدة، هو ذلك الشخص الذي حقق تصالحه مع الله، وحسم نهائيا مع تراجيديا الإله المفارق، وهو بذلك المرشح لإعادة إحقاق المصالحة المطلوبة بين الأرض والسماء (وهنا أيضا يكتسي الصلاح كمفهوم دلالاته ومضمونه).

ليس بغريب أن يحظى "الصلحاء" والأولياء" و"المرابطون" بكل ذلك التقدير، وتلك الهيبة من داخل المجتمع. لقد شكل مفهوم "البركة"، في هذا الإطار، منبع سلطة هؤلاء باعتبارها- وعلى حد تعبير (وستر مارك)- عطية إلهية يمنحها لعباده الصالحين؛ فهم الأقدر بذلك على التواصل مع الغيب وإعادة التوازنات العامة وتنظيم العلاقة مع الله. ويمكن في هذا الإطار توصيف طبيعة هذه السلطة بنمط السلطة (الكارزمية) كما حددها ماكس فيبر، فهي سلطة لدنية، ملهمة. بل حتى إذا ما عدنا إلى البحث عن أصل إيتيمولوجي مفترض لكلمة (كرزم) في اللغة العربية، فإنه بإمكاننا القول بأنها كلمة مركبة من جذرين (كرم) وتحيل على معاني: (الكرم، الكرامة، التكريم...)، و(رزم) وتعني: (جمع، حزم، أحاط...). وبالتالي، فكلمة كرز **charisme** تعني ذلك الشخص الذي تجمعت لديه وتركزت كل مصادر الكرم والرفعة والشرف، - (هذه الفكرة في الأصل للأستاذ بوزيان بوشنفاتي)- هو ذلك الشخص الذي يمتلك مصادر الخير (البركة)، كما الشر (اللعة) والقادر على تصريفها اتجاه الآخرين.

هكذا إذن يتداخل مفهوم "البركة" بمفهوم "الكرامة" الصوفية (أي القدرة على الإتيان بالخوارق)، لتعزيز الطبيعة الكارزمية لسلطة الصالح. وربما هنا يمكن أن نحيل أيضا على الأصل الاشتقاقي لكلمة (زاوية)، لعلنا يمكننا الوقوف على نفس الدلالة. ففي "لسان العرب" لابن منظور، تأتي كلمة (زاوية) من زوى يزوي: أي (جمع وركز)، يقال زوت الجلدة في النار إذا تقبضت وتجمعت، وانزوى القوم إلى بعضهم إذا تجمعوا. ولعل الزاوية سميت كذلك لأنها مركز توحيد وتجميع؛ فهي تجمع بين مصادر القوة المادية والروحية، تجمع بين القداسة والسياسة، كما أنها تجمع بين ما هو محلي

(الأعراف والطقوس) وبين مقتضيات الإنتماء إلى الأمة (الشرع). بل أكثر من ذلك ، تتأكد قيمة التجميع والتركيز من داخل بنية الزاوية، من خلال طبيعة السلطة التي يحتكم عليها شيخ الزاوية؛ فهي سلطة تتأسس على تركيز، والجمع بين مرجعيات ومصادر للشرعية مختلفة، يمكن إجمالها في ثلاث: (المرجعية الشرفاوية، المرجعية الصلحاوية والمرجعية الطرقية).

- **المرجعية الشرفاوية (chérifisme):** وهذا ما تكتفه فكرة الإنتماء إلى آل البيت، كتأكيد على قرابة دموية بين شيخ الزاوية ونبي الأمة، وهنا أصل "شرفه" وبركته المنقولة عبر الدم. في هذا السياق ينبغي أن نفهم ذلك الإصرار، من قبل شيوخ الزوايا، على وضع شجرة جينيالوجيه تؤكد هذه القرابة، وتضمن بالتالي هوية الزاوية وشرعيتها أيضا إزاء القبيلة والمخزن على حد سواء.

- **المرجعية الصلحاوية (maraboutisme):** بمثل ما أن الشريف أثبت قرابة دموية بنبي الأمة، فالصالح أيضا سعى إلى إثبات هذه القرابة رمزيا وسلوكيا (استعادة الرمزية النبوية)، كما يتأكد ذلك بشكل كبير من خلال تجربته الصوفية/التزهدية: (الهجرة، الخلوة، الاعتكاف، المشاهدة التي تقابل الوحي لدى الأنبياء، الكرامة الصوفية التي تقابل المعجزة لديهم، الدعوة إلى طريقة صوفية، والتي تقابل الرسالة...).

- **المرجعية الطرقية (confrérisme):** في الواقع إن إصرار الشيخ على اتباع طريقة صوفية معينة والانتساب إليها، هو محاولة منه لتأكيد شرعية الزاوية وسنيتها أيضا، خاصة وأن بنية الصلاح تفرض على الزاوية الانفتاح أكثر على الخصوصيات المحلية (المصالحة بين الشرع والعرف).

وعلى هذا الأساس، يؤكد الشيخ تجذره وتجزر زاويته الديني؛ كخطاب موجه بالأساس إلى المخزن وفقهائه. وعلى مستوى آخر، فإن الإنتساب إلى طريقة صوفية-سنية هو أيضا إثبات لقرابة ما بشخص النبي، هذه المرة ليست قرابة دموية (الشرف) وليست قرابة رمزية (الصلاح)، إنما هي قرابة (روحية) عن طريق السر الصوفي ،

أي أخذ الورد الصوفي عن الأشياخ، بحسب تسلسل السند(السلسلة الدينية) من شيخ إلى آخر، صعودا إلى الأصل أي الشيخ الأكبر (نبي الأمة).

وهكذا فمصدر سلطة شيخ الزاوية هي بركته، التي قد تتأكد جينيالوجيا (عن طريق الشرف)، رمزيا (عن طريق الصلاح) وروحيا (عن طريق الورد الصوفي).

3- عودة أخرى إلى موضوع الزوايا.

لقد بينا فيما تقدم أهم الخطوط العريضة لأطروحتنا حول "الزوايا والمخزن"، وانتهينا إلى أن موضوع الزوايا كان واحدا من أهم موضوعات البحث التي استرعت اهتمام البحث السوسيولوجي والإثنولوجي الفرنسي، وذلك طبعا في إطار انشغال سياسي كولونيالي معروف.

كانت الزوايا إذن كموضوع، بمثابة ورقة حاولت السلطات الفرنسية توظيفها في استراتيجيتها الإستعمارية، بمثل ما وضفت لذلك "الورقة البربرية" أيضا (صراع العرب و"البربر")؛ ولعل هذا ما قمنا بتحليله وتطويره في مقال: "الزوايا والمخزن، أو جدلية السلطة والمجتمع بالمغرب الما قبل كولونيالي".

باختصار شديد، يمكن تلخيص أعمال البحث الكولونيالي حول الزوايا بالمغرب، في ثلاث أطروحات مركزية:

- أطروحة الزاوية الدولة: حيث أن أساس الدولة بالمغرب قائم على نظام الزاوية، وليس المخزن، في الأصل، سوى طريقة أو زاوية كبرى في مواجهة زوايا صغرى؛ ف وراء كل زاوية يكمن طامع في العرش: (أطروحة ميشوبيلير، جورج دراك وبعض الانقساميين).

- أطروحة الزاوية البربرية: وهي مرتبطة بالأولى في بعض منطلقاتها، كما أنها تؤكد على الطبيعة السياسية والدينية أيضا للصراع بين العرب والبربر، حيث ارتبط ظهور الزوايا، في الأصل، بالقبائل البربرية وذلك بهدف حماية أراضيها وأعراضها من استباحة المخزن أو "الغازي العربي" لها، باسم الفقه والشرع؛ وهكذا يتحدد التصوف (الإسلام الشعبي) كإيديولوجيا لمواجهة الفقه (الإسلام الرسمي).

علاوة على ذلك، فالزاوية البربرية- حسب ميشوبيلير- هي أداة لصهر المجتمع البربري في إطار أمة بربرية (صنهاجية أو زناتية)، ضدا على الإكتساح العربي/ الإسلامي المخزني، ونفس الموقف نجده أيضا لدى كل من (جورج دراك ومولييراس).

- أطروحة الزاوية الإمارة: وهي أطروحة تسعى إلى اعتبار الزاوية بالمغرب، قد شكلت نموذجا للمقاطعات او الإمارات الفيودالية، كما عرفتها أوروبا العصر الوسيط. فالعلاقات الاجتماعية/السلطوية بين شيخ الزاوية وخدامه، هي نفسها التي كانت تربط بين السيد الفيودالي وأقنانه:(نظام السخرة، الولاء التام للشيخ/ السيد، استقلالية تامة عن الدولة، الحضور القوي للدين في التنظيم الإجتماعي والسياسي... وهذه هي أطروحة(شارل دوفوكو).

بطبيعة الحال، كان هناك نقد قوي لهذه الأطروحات الكولونيالية من قبل الأطروحة الوطنية. لكن، إلى أي حد يمكن اعتبار "أطروحة الزاوية الأداة"، كبديل مقبول علميا؟ أو بتعبير أدق، هل المطلوب هنا هو عكس الصورة وضرب أية استقلالية ممكنة لتنظيم الزوايا عن سلطة المخزن، كما ذهبت إلى ذلك الأطروحة الوطنية؟

أ- الأطروحة الوطنية.

إذا كانت الأطروحة الكولونيالية - كما رأينا- تسعى إلى تأكيد المسلمة التالية: وهي أن تاريخ المغرب هو تاريخ الصراع بين "الزوايا" و "المخزن"، كتجسيد لصراع أعم وأشمل هو صراع "القبيلة" ضد "الدولة"، فإن الأطروحة الوطنية التي جاءت كمنقذ لها، ستعمل على إثبات العكس والذهاب إلى اعتبار "الزوايا" مجرد أداة في يد المخزن أو "السلطة المركزية". بل أبعد من ذلك، فوجود الزوايا يبقى رهينا بوجود المخزن؛ وهو الذي يمنحها شروط الوجود والتجذر والإستمرارية. وفي هذا الإطار، فقد اجتهد الباحثون الوطنيون - ومعظمهم من المؤرخين- وعلى رأسهم الأستاذ

عبد الله العروبي، في تأكيد ذلك من خلال إعادة قراءة لتاريخ العلاقة بين السلطة المركزية (المخزن) والمجتمع بالمغرب الما قبل كولونيالي.

لقد كان الهدف من وراء ذلك واضحا بالطبع، وهو محاولة إثبات مسلمة حضور الدولة، بما يعنيه ذلك من سيادة كاملة على التراب ومن اندماج ديني، اقتصادي وسياسي لقبائل المغرب ومدنه في إطار "نظام السلطنة"؛ وإن كان هذا لا ينفي وجود بعض الإستثناءات العارضة. وفي سياق هذا التصور أيضا، تصبح الزوايا جزءا لا يتجزأ من النسق الإيديولوجي والسياسي لهذا النظام.

على هذا الأساس إذن، وانطلاقا من مسلمة حضور الدولة- التي حاول الخطاب الكولونيالي النيل منها وتفنيدها- سيعمد الأستاذ(عبد الله العروبي) إلى إعادة النظر في العديد من القضايا والمفاهيم التي لها علاقة بالموضوع، من قبيل مفاهيم (المخزن، السببا، القبيلة، الزاوية).

فبعد التساؤل حول مدى مشروعية الحديث عن حضور (الدولة) و(المجتمع) بالمغرب، يخلص العروبي إلى أن هذا الحضور يؤكد نفسه، كما أن التركيز على المفهومين في التحليل، هو ضرورة تقتضيها منا مسألة إلغاء فكرة "غبار القبائل المستقلة" والسائبة، كما نشرته الكتابات الكولونيالية وأصقته بواقع مغاير لما قيل وما كتب عنه. وفي هذا الإطار، يقترح العروبي تعريفا للمخزن يراه مختلفا تماما عن التعاريف التي أعطيت له من قبل، خاصة من طرف الكولونياليين؛ حيث ظل المفهوم محصورا- في إطار النظريات السوسيولوجية الكولونيالية- من داخل تعاريف ضيقة تطبعها الإختزالية والإقتصار على خصائص دون أخرى. على هذا الأساس إذن، وبرغم المعاني المتعددة التي اتخذها المفهوم(المخزن)، فإنه يمكن التمييز بين المعنيين: المعنى الواسع للكلمة، الذي يبدو من خلاله المخزن كحضور وتجذر في كل المجتمع، وذلك بالإعتماد على قوى محلية مرتبطة بالمركز: (الزوايا، الشرفاء، الأعيان والخاصة، قبائل الكيش...)، ومعنى ضيق يكاد ينحصر في: الجهاز البيروقراطي للحكم، الجيش، الإداريون وكل من يتقاضى أجره من بيت المال).

إذا كان من أبرز ممثلي هذا المعنى الضيق لمفهوم المخزن-حسب العروبي- هم المستشرقون والباحثون الكولونياتيون: (ليفي بروفنسال، لويس ماسينيون) وغيرهم ممن حاولوا تأكيد معادلة: المخزن يساوي دولة المدن- كما دافع عنها الأنثروبولوجيون الإنقساميون أيضا- فإن الفهم العلمي يقتضي الأخذ بالمفهوم الواسع للكلمة. لعل هذا ما يمثله العروبي وغيره من الباحثين الوطنيين بالطبع، ولندرج هنا هذا التعريف الذي يقترحه الباحث كرد على الكولونياتيين والإنقساميين على حد سواء: "فالمخزن بمعناه الواسع يتميز بخاصية أساسية تعطيه معناه ودلالته، فهو مؤسلم عربي أو معرب، يفرض نفسه على القبائل وباقي المناطق غير الخاضعة بطريقة مؤكدة، مستندا في ذلك على القوى المحلية بما فيها الزوايا والشرفاء. وهكذا تبدو معارضة هذه القوى المحلية- (وإن كانت)- نسبية ومحدودة، ما دامت كمؤسسات محلية أو جهوية لها مكانها داخل المخزن؛ ولعل هذا ما تؤكد على الأقل: ظواهر التوقير والإحترام والهدايا المقدمة لهم من طرف هذا المخزن.

هكذا إذن يتحدد الدور الحقيقي للزوايا، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من نظام أعم وأشمل هو ما يمثله المخزن؛ وهنا بالذات ينبغي أن تفهم العلاقة بين ما هو محلي وما هو مركزي (السلطة المركزية) في نشاط الزوايا. فحسب الأستاذ العروبي، فإنه وعلى الرغم من أن الزاوية هي المعبر عن مصالح المجتمع الذي تنشط في إطاره- بدفاعها عن المصالح الجهوية والمحلية ضد المخزن- فإنها، وبحكم تواجدها أيضا داخل المجتمع، تسعى دائما إلى تقليص هذه الإستقلالية الذاتية (المحلية) وتجاوزها إلى مستوى ما فوق محلي، وهذا ما تمثله فعلا طبيعة علاقة الزوايا بالمخزن كتجسيد لتبعية "المحلي" لـ "المركزي"؛ حين تصبح هذه الزوايا كتمثيل للمخزن على مستوى محلي. وفق هذا التصور إذن، يجب التمييز جيدا بين الدور الاجتماعي والدور السياسي للزوايا. وهكذا فإن الدور الاجتماعي للشريف (شيخ الزاوية)- حسب العروبي- يبقى حاضرا باستمرار، وفي أي مكان يوجد فيه هذا الشيخ الشريف: في المدن وتحت سلطة السلطان المباشرة، أو حتى في المناطق القروية البعيدة عن السلطة المركزية؛ وهذا الدور يشجع عليه السلطان نفسه ويسنده لأنه يطمح دائما إلى استثماره لخدمة سياسته.

لكن، وعكس ذلك تماما، فإن الدور السياسي للشريف لا يوجد إلا إذا كان هذا الأخير- ولظروف تاريخية محددة- يتمتع بسلطة محلية ما، وبهذا يكون مرتكزا على الزاوية ويعمل من داخلها. ولعل هذا حال "الوزانيين" منذ القرن 17م، و"العمرائيين" في الأطلس المتوسط و"الكتانيين" في محاولاتهم مع أواخر القرن 19م. لكن وفي غياب قاعدة محلية، فإن الشرفاء لا يملكون سلطة سياسية إلا ما فوضه إياهم وأوكله لهم "كبير الشرفاء"، أي السلطان العلوي وهنا بالذات يتحدد الدور الحقيقي للزوايا والشرفاء، كدور يظل "مرتبطا بكل النسق الإيديولوجي للسلطنة".

باختصار شديد، هذا هو موقف الطرح الوطني إذن، وهذا هو تصور له علاقة الزوايا بالمخزن، وهي علاقة ظلت تتأطر ضمن مفهوم أعم وأشمل هو ما تختزله (علاقة الدولة بالمجتمع) كما شهدتها مغرب ما قبل المرحلة الكولونيالية. وقد كان هم هؤلاء متمركزا بالأساس حول ضرورة تنفيذ مزاعم الطرح الكولونيالي، بما يتأسس عليه هذا الطرح من مسلمات، ليس أقلها: مسلمة غياب الدولة بالمغرب الماقبل كولونيالي.

بطبيعة الحال، فنحن وإن كنا نتفق مع هذه الأطروحة- باعتبارها جاءت كنقد وتجاوز لمسلمات ذلك الطرح وتخريجاته الإيديولوجية المغرضة- فهذا لا يعني أننا نشاطر أصحابها نفس التصور، الذي يحكم رؤيتهم وطريقة معالجتهم لطبيعة العلاقة بين "الزوايا" و"المخزن"، كما لا نتفق مع التعريف الذي يعطيه هؤلاء بالذات لمفهوم (الزاوية). ربما قد نكون هنا على صواب، إذ قلنا بأن موضوع الزوايا كان من أكثر الموضوعات التي تعرضت لتعسف الباحثين (كولونيين ووطنيين) على حد سواء، ولعل مصدر التعسف هذا قد يكمن- حسب تقديرنا- في الطريقة التي عولج بها الموضوع. إذ لم تدرس الزوايا في حد ذاتها كتنظيم قائم بذاته، ولم يتم كذلك البحث في تركيبية هذا التنظيم ومحيطه، أي في إطار علاقته- كنسق- بالمجتمع الذي أفرزه وتفاعل معه أيضا؛ وكأن المجتمع هنا لا يعني شيئا بالنسبة لهؤلاء.

لقد غاب التحليل السوسيولوجي إذن، لإحدى أهم التنظيمات الدينية والسياسية كما - عرفها المجتمع المغربي منذ القرن 16م - ليترك المجال واسعا أمام اشتغال

الإيديولوجيا، إذ لم تكن الإجابة عن سؤال: (ما علاقة الزوايا بالمخزن؟) - الذي أطر كلا من الطرحين- تقتضي أكثر من تأكيد لإحدى المسلمتين التاليتين: (مسلمة غياب الدولة)، بالنسبة للطرح الكولونيالي و(مسلمة حضور الدولة)، بالنسبة للطرح الوطني. وبين هذا الطرح وذاك، ظل موضوع الزوايا - (ذلك الحاضر الغائب)- مجرد رقم في معادلة إيديولوجية بالأساس: فإذا كانت "الإيديولوجية الاستعمارية" قد رأت فيه ذلك الرقم الصعب الذي أربك حسابات المخزن وطموحاته في تثبيت أركان دولة حقيقية، تسندها سلطة مركزية قوية: (أطروحة الصراع بين الزوايا والمخزن)، فإن "الإيديولوجية الوطنية" ستسعى إلى عكس الصورة وقلب الأدوار، خاصة وأنها ستجعل من "الزاوية" مجرد رقم- (وأي رقم)- في معادلة "الدولة المخزنية" (أطروحة إخضاع الزوايا).

لنبتعد قليلا عن لغة الأرقام والحسابات الإديو-سياسية، ونحاول حل المعادلة/ الإشكالية هنا (هندسيا)؛ وذلك على ضوء: "فرضية المجال وهندسة السلطة". كيف ذلك؟

ب- المجال وهندسة السلطة، نحو فهم جديد لعلاقة الزوايا بالمخزن.

في الواقع، إن طبيعة العلاقة بين الزوايا والمخزن، (وفي أبعادها البنيوية وعمقها السوسيو-تاريخي)، تظل أعقد مما تصوره هؤلاء، وأبعد من أن تختزل في إطار إحدى المقولتين/النمطين(صراع) أو(إخضاع). إن وضع الزوايا في إطار هذه العلاقة، بالأحرى، يظل وضعا معقدا؛ بحيث لا يمكن استعابه وتأطيره إلا وفق تصور جدلي-تفاعلي يفترض "الصراع" كما يفترض "الخضوع" والتعاون. لعل هذا ما يمكن توضيحه وتأكيدَه أيضا، في ضوء فرضية المجال وهندسة السلطة، كمحاولة منا لمقاربة واحدة من أهم الأبعاد المؤسسة لعلاقة الدولة بالمجتمع في سياق مغرب ما قبل الإستعمار.

إن بحثنا لهذه العلاقة إذن، يقودنا إلى اقتراح تصور بديل عن النمطين "الكولونيالي" و"الوطني" على حد سواء؛ ويمكن توضيح ذلك كالآتي:

- النمط الكولونيالي: باختصار شديد، يمكن تلخيص النموذج الذي بنى على أساسه الكولونياليون تصورهم، أو بالأحرى هندستهم لعلاقة الزوايا بالمخزن فيما يلي: فهو يقوم على أساس تقسيم المجال السياسي المغربي (هندسيا)، وذلك عبر خطين منفصلين؛ فمن جهة هناك (خط القبيلة) **la tribu** وتسوده سلطة الزاوية (الشيخ الشريف)، وفي الجهة المقابلة يرتسم (خط الدولة) **l'état** حيث السيادة لسلطة المخزن (السلطان الشريف). ويصر هؤلاء على أن هناك حدودا قارة وثابتة تفصل بين الخطين، مما يكرس وضع "الإنفصال" و "القطيعة" بين مجالي القبيلة والدولة؛ كما أن الشكل الوحيد الذي يسمح بالإلتقاء بين المجالين (الخطين) هو التصادم أو الحرب، حين يجد المخزن نفسه مضطرا لشن حملات تأديبية ضد القبائل "السائبة" وزواياها: (الحركة والمحلة).

- النمط الوطني: أما بخصوص النموذج الوطني فنجد يكرس- بهذا الخصوص- هندسة مجالية نقيضة، تتأسس على مفهوم "الإتصال" بدل "الإنفصال". وعلى هذا الأساس يأتي تصور المجال السياسي المغربي كخط متصل يمتد من الدولة إلى القبيلة، مع ما يعنيه ذلك (سياسيا) من اندماج وانسجام تامين بين مكونات هذا المجال. أما بخصوص سلطة الزوايا هنا، فهي لا تعدو أن تكون سوى مجرد امتداد أو تمثيل لسلطة المخزن على المستوى المحلي لا غير.

التصور البديل: (محاولة لإعادة تعريف مفهوم الزاوية):

لقد حاول كل من الكولونياليين والوطنيين، وعلى حد سواء، تقديم رؤية ثابتة حول واقع يتسم بالدينامية والتغير. ولعل وضعهم هنا ظل أشبه ما يكون بمحاولة تثبيت "الزئبق" وفق حالة وشكل قارين، مع أن طبيعة هذا الأخير وتركيبته لا يسمحان بذلك البتة. من هذا المنطلق يأتي تصورنا لمفهوم الزاوية أولا، ولطبيعة علاقتها بالمخزن؛ والتي لا يمكن فهمها وتأطيرها سوسيولوجيا إلا بالرجوع إلى طرح علاقتها كتنظيم ديني/ سياسي، بالمجال القبلي الذي كانت تنشط فيه وتؤطره.. وفيما يلي سوف نحاول تقديم فكرة عامة حول تصورنا هذا.

من بين المسلمات التي نعتبرها كمنطلق نرتكز عليه في إطار مقاربتنا لموضوع الزوايا بالمغرب، هي اعتبار الزاوية تنظيما **Organisation** قائما بذاته، له بناؤه الخاص به وعقلانيته الخاصة أيضا. وعلى هذا الأساس يمكن تقديم مفهوم آخر للزاوية، غير المفهوم المتعارف عليه في الكتابات التاريخية والأسطوغرافية؛ بل وحتى من داخل بعض الكتابات الإثنوغرافية والإثنولوجية الفرنسية والأنجلوسكسونية.

لقد أفرز التصوف الإسلامي بالمغرب، وعلاوة على بعده الروحي كمظهر لتجربة دينية، أنماطا من الممارسة والفعل السوسيو- تاريخيين؛ وذلك منذ تجربة الحكم المرابطي (القرن 11م) وحتى صعود الدولة الشرفاوية (القرن 16م). وإذا حاولنا تحديد هذه الأنماط والأشكال السوسيو- تاريخية التي تبلورت في إطارها، أمكننا الوقوف على ثلاث تنظيمات أساسية:

- الرباط: (وفي إطاره يندرج الصلحاء والمرابطون).
- الطريقة: (وفي إطارها يمكن الحديث عن الطائفة والزاوية أيضا).
- الزاوية: (باعتبارها التجسيد التاريخي/الميداني لذلك الدمج أو بالأحرى التركيب الجدلي للأشكال السابقة).

إن الزاوية إذن، ومن هذا المنظور، تعتبر كأرقى أشكال الممارسة والتنظيم التي أفرزها الحقل الصوفي بالمغرب؛ من حيث هي تتويج تاريخي لصيرورة هذا الأخير، وامتداداته التاريخية إلى مستوى الفعل والإشتغال الأخرى غير الحقل الديني. إنها ذلك التنظيم الصوفي الذي أخذ لنفسه خصائص وسمات التنظيم الإجتماعي والسياسي المتجذر منذ (القرن 16م). لقد عرف المغرب في هذه الفترة العصبية من تاريخه بالذات، ظروفًا سياسية واقتصادية واجتماعية وسمت المرحلة بكاملها بطابع الأزمة والاستقرار. ومما زاد من حدة هذه الأزمة واستفحالها، وفتح بالتالي أمام الزوايا مجالات أوسع للفعل والتأثير، "تكالب الإحتلال الأجنبي على المغرب، وضعف السلطة المركزية في ضمان الامن الداخلي". لقد كان ذلك إذن، بمثابة إيدان باكتساح تنظيم الزوايا لبنية المجتمع المغربي، وتغلغل هذا التنظيم من داخل مجالات اوسع وعبر

سياقات تاريخية مختلفة. لعل هذا ما يتأكد بالفعل، من خلال تعدد وتداخل أدوار الزوايا ووظائفها المختلفة: (الدينية، الإجتماعية، العلمية، الإقتصادية، العسكرية والسياسية).

في الواقع، لقد ارتبط وجود الزوايا ونشاطها أيضا، ومنذ القرن السادس عشر (القرن 16م)، بالمجال القبلي. وربما هذا ما يمكن تفسيره سوسولوجيا، بالفراغ الديني والسياسي الذي كانت تعيشه البادية المغربية بشكل عام، خلال هذه المرحلة. علاوة على ذلك، فإنه لا يمكن تصور وجود زاوية من دون قاعدة اجتماعية عريضة، وأساس اقتصادي تستند عليهما في بناء ذاتها كتنظيم. لعل هذا ما كانت توفره القبيلة، كوحدة اجتماعية/اقتصادية، وكمجال لنشاط يمتد من الرمزي إلى الزمني ومن القدسي إلى السياسي. غير أن ذلك لم يكن يعني البتة، عدم وجود قوى أخرى منافسة من داخل نفس المجال. وهذا ما بيناه من قبل بخصوص سلطة المجالس القبلية وسلطة المخزن.

4- الأطروحة الانقسامية: بين النموذج النظري والواقع الإمبريقي.

أ- تقديم:

بطبيعة الحال، لا يخفى ذلك التأثير القوي الذي مارسته النظرية الانقسامية على عدد كبير من الباحثين، خاصة منهم المهتمين بالمجتمع القروي بالمغرب وشمال إفريقيا. ولعل قيمة هذه النظرية وقوتها، تكمنان في قدرتها على استيعاب كافة أشكال ومستويات الحياة الاجتماعية والسياسية بتعقيداتها، ضمن مقولات أكثر بداهة وبساطة من قبيل مقولة النسب.

لقد اعتبر النسب بمثابة البنية الإرتكازية لأي تحليل انقسامي، والمفهوم الذي تتحدد عبره ومن خلاله كافة مستويات التنظيم الإجتماعي، بدءا من أصغر وحدة (العائلة) وانتهاءا بأكبرها وهي (القبيلة) ثم (الإتحاد القبلي)؛ وهذا هو أرقى مجتمع سياسي تعرفه المجتمعات الانقسامية، حسب (إفانس برينشارد).

لقد حاولنا من خلال هذا المقال: "الأطروحة الانقسامية بين الإرث الخلدوني والسوسولوجيا الوضعية"، التعريف بالأطروحة الانقسامية في أبعادها النظرية والمنهجية البنائية- الوظيفية، كما حاولنا ربطها إستمولوجيا بالسوسولوجيا الوضعية،

خاصة مع (إيميل دوركهايم) الذي يعتبر أول من صاغ مفهوم الإنقسامية والإنقسام، وذلك في إطار ملاحظاته النظرية حول المجتمع القبائلي بالجزائر؛ في أطروحته حول: "تقسيم العمل الاجتماعي"- كما ركزنا أيضا على الإسهام النظري الذي قدمه (روبير مونتاني)، في سبيل إرساء مبادئ التحليل الإنقسامي حول المجتمع المغربي؛ وذلك من خلال أطروحته الضخمة حول "البرابرة والمخزن في الجنوب المغربي".

لكن يبقى التأثير الخلدوني أقوى وأوضح على مستوى هذه النظرية، خاصة نظرية "العصبية" القبلية عند ابن خلدون، والتي تم استلهاها وإعادة تطويرها من طرف الإنقساميين، وذلك لتفسير أسباب تعثر تجربة الدول والمجتمعات المغاربية وفشلها في ارتياد مجال التاريخ والحداثة. فحسب الأستاذ عبد الله العروي، فإن ابن خلدون يقف دوما فوق الخط الفاصل بين التاريخ واللاتاريخ، وهو لا يفارق إلا قليلا اللاتاريخ، كما لا يتوغل طويلا في نطاق التاريخ. ولعل هذا ما أغرى الإنقساميين بالانجذاب نحو نظريته وإعادة إنتاجها، معللين بذلك سكون وثبات المجتمع المغربي؛ مما يبرر كونه موضوعا انثروبولوجيا بامتياز. وربما هذا ما يفسر شهادة (ارنست كلنر) في حق "معلمه الأول" ابن خلدون، باعتباره كان انقساميا حتى وإن لم تكن لديه مفاهيم انقسامية واضحة ودقيقة- (راجع المقال).

بطبيعة الحال، لم يكن هدفنا من خلال هذا المقال هو البقاء في حدود العرض النظري للأطروحة الانقسامية، بل كانت توجهنا أسئلة مقلقة حول الوضع الراهن للمجتمع المغربي، وحول مدى صمود بعض المسلمات والطروحات الإنقسامية وقدرتها على استيعاب وفهم بعض مفارقات التحديث بالمجتمع المغربي اليوم. وربما كانت إحدى الاستنتاجات الصادمة، هي أن المجتمع المغربي المعاصر لا يزال، بشكل أو بآخر، وعلى مستوى بعض أشكال التنظيم والممارسة السياسية، يعيد إنتاج بعض البنيات الإنقسامية، خاصة يبدو هذا الأمر بوضوح أكبر على مستوى النسق السياسي المغربي المعاصر؛ سواء تعلق الأمر بالمؤسسة الملكية أو الأحزاب السياسية. ولعل هذا ما سيدفعنا إلى الإهتمام أكثر بهذا الموضوع، وذلك في إطار طرحنا لإشكالية "الحداثة والتقليد"، حيث نفس الملاحظات حول حضور واستمرارية بعض البنيات

الإنقسامية كعميق للتحديث السياسي والاجتماعي، أو على مستوى " الإقتصاد السياسي المقدس"، حيث الثقافة السياسية التي تركز عليها المؤسسة الملكية، هي ثقافة لا تتوقف عن إعادة إنتاج مفاهيم ورمزيات من الحقل الدلالي الإنقسامي. وبطبيعة الحال، ينبغي ألا ننسى هنا مقال: "الإسلام والحداثة السياسية"، فهو وإن كان مجرد ترجمة، فإن اختيار النص المترجم لم يكن اعتباطيا، بل تحكمت فيه نفس الإنشغالات بقضايا الحداثة والتحديث ومفارقاتها في تجربة البلدان العربية الإسلامية. لنعد إذن إلى الأطروحة الانقسامية، ونكتفي بتسجيل بعض الملاحظات النقدية.

ب - الانقسامية بين قوة النموذج ونموذج القوة.

لا بد من الاعتراف- وبكل موضوعية- بأن معظم الأبحاث التي تدرج في إطار هذه الأطروحة، قد تشكل بالنسبة إلينا اليوم- وبعد إخضاعها لمقتضيات النقد العلمي الرصين- مرجعا لا غنى عنه في دراسة وفهم تاريخنا الاجتماعي والسياسي. فهي تقدم لنا كأداة وكنموذج نظري، وبعيدا عن خلفياتها الإيديولوجية، إمكانات هامة على مستوى الرؤية والتحليل، وأيضا معطيات إثنوغرافية دقيقة حول موضوعات ظلت إلى عهد قريب من قبيل الطابوهات التي لا يمكن للباحثين الوطنيين الخوض فيها دون مشاكل: من قبيل موضوع "المؤسسة الملكية"، مع كل من "ريمي لوفو" و"جون واتربوري"؛ وموضوعات أخرى ذات حساسية دينية وسياسية أيضا. هذا دون أن ننسى أو نتناسى بأن هناك - وعلى مستوى الواقع- استمرارية ما، وبشكل من الأشكال، لبعض البنيات الإنقسامية التي ما تزال توجه في العمق وتحكم حقل ممارساتنا السياسية والاجتماعية. لعل قراءة متأنية لبعض مكونات الحقل السياسي المغربي اليوم، من حيث آليات وميكانيزمات اشتغاله وبعض السلوكات السياسية المرتبطة به، لتؤكد بشكل لا يقبل الشك بأن الثقافة السياسية السائدة اليوم، ما تزال تحتفظ بنوع من العلاقة الملتبسة والمتحايلة أيضا، مع بعض مفردات ومضامين من "القاموس الإنقسامي": (القرابة، القبيلة، الزبونية، اللف، العائلة العار...); وهذا في حد ذاته يستدعي أكثر من قراءة وتأويل في هذا الإطار. ولعل هذا ما يعزز أكثر مصداقية

وقوة هذا النموذج النظري الإنقسامي، في تقاطع وتكامل مع نماذج نظرية أخرى بالطبع، في تعميق وترشيد فهمنا لواقعنا الراهن، كواقع لا يزال يتأرجح بين سيرورة التحديث ومقاومات التقليد، بين ثقل التاريخ وإكراهات "الهنا والآن" بكل أبعادها وتجلياتها الاجتماعية، السياسية، الثقافية والإقتصادية.

بطبيعة الحال، كل ذلك سوف لن يعفينا من توجيه بعض الإنتقادات لهذا النموذج النظري، الذي نرى فيه نموذجا تأسيسيا وتأصيليا لنوع من علاقة القوة والسيطرة بين الغرب الإمبريالي وباقي بلدان العالم؛ خاصة منها النامية.

في الواقع، تبقى الإنتقادات بخصوص الأطروحة الإنقسامية كثيرة، غير أننا سنركز على الأهم منها في هذا الإطار. فكما هو معروف، فقد أثارت هذه الأخيرة وما تزال العديد من التساؤلات والإنتقادات، سواء تعلق الأمر بالجوانب المنهجية لهذه الأطروحة، أو ببنائها النظري، أو الفرضيات التي انطلقت منها في دراسة البناء الإجتماعي والسياسي للمجتمعات المغاربية. ناهيك طبعا عن الخلفيات الإيديولوجية المحركة لمثل هذا النوع من الخطابات الأنثروبولوجية كما رأينا من قبل. فحسب الباحثة الأنثروبولوجية (ليلي أبو اللغد)، فقد "استدعى الإطار الوظيفي- البنائي للنظرية الإنقسامية نوعا من الرفض الصارم من قبل اتجاه الأنثروبولوجيا التأويلية أو الثقافية". وتمثل هذا الموقف بوضوح في آراء كل من (روزن وهلدريد غيرتز)، ونضيف هنا أيضا كلا من (كليفوردي غيرتز) في دراسته حول "السوق كنسق ثقافي بالمغرب"، و(ديل إكلمان) في دراسته الرائدة حول: "الإسلام بالمغرب"، من دون أن ننسى طبعا دراسة الأستاذ (عبد الله حمودي) المتميزة، حول النسق الثقافي للسلطة بالمجتمعات العربية، ونعني هنا أطروحة "الشيخ والمريد".

فهؤلاء جميعهم، "كانت ردة فعلهم ضد رؤية المجتمع المغربي كمجتمع انقسامي، توازي رفضا نظريا لافتراضات وتأكيدات المنهج البنائي الاجتماعي في التنظير الأنثروبولوجي، لصالح منهج ثقافي وتأويلي". وفي هذا الإطار سعت الباحثة الأمريكية (هلدردي غيرتز)، من خلال أبحاثها حول المغرب - خاصة في

البحث الذي خصته لـ "معاني القرابة في المجتمع المغربي" - إلى التأكيد على أن نظرية "النسب الإنقسامي" تظل قاصرة، بل عاجزة عن سبر أغوار البنيات الاجتماعية والثقافية للمجتمع المغربي. ففي نظرها، حتى وإن استخدم المغاربة أحيانا "الإنقسامية" كمصطلح، فإن مفاهيمهم الأساسية، وتصوراتهم للعلاقات القرابية والجماعية هي في الواقع مختلفة. وفي نفس السياق، فقد سعى الباحث الأنثروبولوجي (روزن) إلى تطوير عدد من المفاهيم كبديل عن مفهوم "النسب"؛ معتبرا إياها بمثابة أطر مرجعية لتشكيل الهوية الاجتماعية والثقافية بالنسبة للإنسان المغربي. وقد اقترح في هذا الصدد مفاهيم: (الأصل، الإقامة والقرابة - **la parenté**) باعتبارها تشكل أسسا مرجعية يمكن للأفراد أن يبحثوا على أساسها عن العلاقات الممكنة، وذلك عندما يشرعون في بناء شبكة من العلاقات الشخصية. وربما في نفس الإتجاه ينبغي أن نفهم دراسة (ديكلمان) حول "الزاوية الشرقاوية"، حيث اقترح هذا الباحث مفاهيم ومقولات أخرى بديلة عن مفهوم "العصبية القبلية" لدى ابن خلدون، أو "النسب الإنقسامي". وهذه المفاهيم تشكل في نظره مفاتيح لفهم سلوك وتصرفات المغاربة، اتجاه وضعيات اجتماعية وسياسية مختلفة؛ ويجمل أهمها في: (العار، الحق والحشومة - **la pudeur**).

في نفس الإتجاه الأنثروبولوجي دائما، لسنا في حاجة إلى كثير من التفصيل في النقد الذي وجهه الأستاذ عبد الله حمودي للأطروحة الإنقسامية، وذلك سواء في أطروحته السالفة الذكر: "الشيخ والمريد" - والتي تؤكد عمق تجذره النظري والمنهجي من داخل "المدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا" - أو قبل ذلك، في مقاله الشهير: "الإنقسامية، التراتب الاجتماعي، السلطة السياسية والقداسة". إن ما نستخلصه من كل هذا، هو ذلك الرفض الجذري الذي أبداه (عبد الله حمودي) إزاء نموذج التحليل الإنقسامي، خاصة عند (إرنست كلنر) في دراسته الأنثروبولوجية حول قبائل "آيت عطا" وعلاقتها بـ "زاوية أحنصالة". لقد انتقد (حمودي) أهم استنتاجات (إرنست كلنر)، خاصة فيما يتعلق بمبدأ "المساواة الإنقسامية" و"الطبيعة المسالمة والمحايدة" للصحاء وشيوخ الزوايا،

كما أكد رفضه التام لفكرة "انفصال القبيلة عن مجال الدولة"- والتي عبر عنها الإنقساميون من خلال مقولة "السيبا"، وصراع البربر ضد العرب في شخص المخزن- . وبطبيعة الحال، لا يخفى أن هذه الاطروحة في الأصل، كان قد روج لها- وكما رأينا من قبل- الخطاب الكولونيالي الفرنسي، وذلك في إطار استراتيجية استعمارية معروفة.

لقد حاول (إرنست كلنر) إذن، وحسب (حمودي) دائما، فرض نظريته البسيطة على حالة سوسيو- تاريخية مركبة، مضيفا أنه كان بالإمكان لهذه النظرية أن تلاقي بعض الحظ من النجاح، لو كان الناس في المجتمع المدروس أنفسهم يتمسكون بالإيديولوجية الإنقسامية التي يروجون لها ويعيشونها كواقع. لكن، وكما تؤكد الوثائق التاريخية ومعطيات الواقع المعيش، يخلص (عبد الله حمودي) إلى أنه "لا إيديولوجية شيوخ القبائل، ولا النظرية الإنقسامية الموازية تصف واقعا فعليا".

لعل هذا ما سبق وأكد عليه الباحث المغربي (بول باسكون **P.Pascon**)، حين اعتبر بأن القبيلة بالمغرب تشكل جمعية سياسية مبنية على عوامل اقتصادية، جغرافية، أي علاقات الإنسان بالأرض والطاقة البشرية والثروة الطبيعية لفضاء ما، في مستوى تكنولوجي معين؛ وليست الأنساب هنا سوى تعبيراً عن إيديولوجيا. أو كما يضيف الأستاذ (عبد الكبير الخطيبي): فمن ارتباط أو تفكك هذه الأنساب، تنبعث حركة للسيطرة متخفية وراء إيديولوجية نسبية، ووراء مساواة مفترضة بين الأجزاء". وبالعودة إلى (بول باسكون)، يمكن أن نستحضر هذا النص الذي يلخص - في اعتقادنا- أهم عناصر نقده للنظرية الإنقسامية: "أعتقد أن القبيلة في شمال إفريقيا الحديث (ق.19 و20)، ليست تجزئية إلا حين ننسى وجود عائلات وأنساب في الأسفل، ووجود سلطة المخزن في الأعلى. وهي ليست تجزئية، لا في المجتمع الصغير **micro-société** ولا في المجتمع الكبير **maroc-société**. فالتجزئية في الواقع شكل للهروب أمام مشكل الإستيلاء على السلطة القايدية، فهي وسيط بين النسب والدولة الممركزة".

لقد كان هدف النظرية الإنقسامية واضحا إذن، وهو الإيهام بأن المغرب لم يكن قط دولة ممرضة وموحدة،- (وهو نفسه الموقف الذي عبر عنه، صراحة، ابن خلدون من قبل)- وإنما كان عبارة عن مجتمع انقسامي، يقاوم سلطة المخزن ككيان غريب عن جسم هذا المجتمع القبلي/البربري.

لقد ظل الانقساميون بذلك، أوفياء لأطروحة (**R.Montagne**) حول "البرابرة والخنز". بل أكثر من ذلك، قد شكل (ابن خلدون) المرجع الأساس دائما بالنسبة إليهم جميعا: سواء بتأكيديه على أهمية "النسب" في تعقيد العلاقات الاجتماعية والسياسية، أو في تضخيمه لعوامل "الصراع العصبي"، كصراع بين "البدو" و"الحضر" أو بين "القبليّة" و"الدولة"، أو بنزعه صفة التاريخية (**l'historicité**) عن المجتمعات المغاربية، ولا شيء يدعو للغرابة أو الإستغراب هنا، أمام الشهادة التي أدلى بها (إرنست كلنر) في حق "معلمه الأول" ابن خلدون، والذي لا يتردد في نعته بالأب المؤسس للخطاب الإنقسامي.

في الختام، بقي أن نثير مسألة نراها جوهرية في هذا الإطار، ويتعلق الأمر طبعا بالبعد الإمبريالي الذي قد تفصح عنه بعض مضمرات هذا الخطاب الإنقسامي. وقد يبدو ذلك في تأكيد هذا الأخير على أن المغرب - وكما تقدم- لم يكن قط دولة ممرضة، أو كما عبر عن ذلك (د.هارت): كان هناك دائما انفصال بين الدولة والمجتمع، مما يؤكد واقع "السيبا" كتعبير سياسي عن رفض القبائل البربرية للمخزن العربي.

لا شك إذن، أن في هذا التأكيد استمرارية قوية لنفس مسلمات واستنتاجات الطرح "الكولونيالي الفرنسي" بهذا الخصوص. ألم يكن منظرو الإدارة الإستعمارية الفرنسية يسعون- وبكل الوسائل المعرفية المتاحة- إلى تفكيك وحدة الصف الوطني، بضربهم الأسس التاريخية، الاجتماعية والثقافية لهذه الوحدة؟ وإلا كيف يمكن أن نفسر- وفي نفس السياق دائما- إصرارهم على تفجير ذلك "اللغم الإثني" الخطير: (عرب+ بربر= الانفجار)؟ إن حتمية الانفجار هنا، كانفجار سياسي بالأساس، هي ما تغذيها وتؤكد لها تلك العداوة المتوهمة- (في

مخيلة الكولونيين)- بين عرقين متعارضين ومتنافرين: "البربر" من جهة (وهم الأهالي/الأصلاء)، و"العرب" في الجهة المقابلة (وهم غزاة/دخلاء). لقد كان موقع فرنسا بين هذين الكيانين المتعارضين - وكما هيأت له نتائج الأبحاث الكولونالية- هو "المركز" الذي سيلعب دور الوسيط/ الحكم بين طرفي الصراع، لتقلب الصورة رأسا على عقب، ويتحول الحكم **l'arbitre** إلى حاكم ومتحكم. لعل هذا ما يجسده بعمق، المثل العربي الشائع: "فرق تسد"؛ إنه المنطق ذاته الذي وجه تعامل الفرنسيين في إطار سياستهم الإستعمارية للمغرب.

باختصار شديد، قد لا تختلف "الأطروحة الإنقسامية" كثيرا- (في إثارتها للمسألة الإثنية)- عن سابقتها، نعني "الأطروحة الكولونالية". فإذا كانت رهانات الفرنسيين الكولونالية، قد تمت في إطار المفهوم التقليدي للاستعمار، فإن رهانات أمريكا الإستراتيجية، ومن خلال سياسة البحث الأنثروبولوجي "الإنقسامي" وسياسات أخرى موازية، قد لا تخفي نزوعا إمبرياليا محموما، في إطار استعمار ثقافي، اقتصادي وسياسي أيضا؛ ولعل مسلسل العولمة اليوم- (وبالشكل الذي يكرس فيه للتفوق والهيمنة الأمريكيين)- ليس إلا غطاء لهذا النمط الجديد من الإستعمار.

إذن، وبالرجوع إلى حالة المغرب وبعض بلدان شمال إفريقيا، كيف يمكن تفسير تلك العودة، وبكل قوة، إلى الورقة الإثنية: (عرب/بربر)، إن لم تكن هنالك إرادة سياسية موجهة نحو تمزيق وتفنيت وحدة البلاد ثقافيا، لغويا، اجتماعيا وسياسيا؟ بل أكثر من ذلك، كيف نفسر استمرار بعض القوى العظمى في دعمها، أو على الأقل تركيتها بشكل من الأشكال لواقع "الإنفصال"؛ الذي لن يزيد الوضع إلا تجزئة وانقسام بين الأعراق والثقافات والشعوب بالمنطقة المغاربية؟ ونحن نطرح هذا السؤال العريض، يجب أن نتنبه إلى الأهمية الجيوستراتيجية للمغرب: موقعا، ثروات طبيعية وإمكانات ومؤهلات واعدة. ألم تتجح الإمبريالية الأمريكية في سياستها الهيمنية من خلال تحريك هذه الورقة الإثنية، خاصة في العراق: (عرب/أكراد، سنة/ شيعية، مسلمون/ مسيحيون...)?

ألم يكن رهان هذه الأخيرة ولا يزال، هو خلق كيانات انفصالية هنا وهناك؛ والهدف طبعاً هو خلق "بؤر توتر" لإضفاء شرعية أكبر على عمليات تدخلها المباشر في شؤون الدول والشعوب؟ بل أكثر من ذلك، ألا يعني ذلك من بين ما يعنيه خلق أسواق جديدة لتجارة السلاح والدمار؟ وعلى مستوى آخر من التحليل، ألم يقترن نعت "قبلي" و "انقسامي" في الكتابات الأنثروبولوجية، وفي الصحافة الأمريكية بصفة "الإرهاب"؟ أليس "العربي" - وبحكم تجذره "القبلي"، وثقافته "الانقسامية" - يبقى مرشحاً أكثر من غيره لحمل هذه الصفة: (الإرهاب) وتصديرها لباقي العالم؟! لعل هذا ما دافعت عنه، ولا تزال، بعض الأطروحات الانقسامية المتطرفة في مجال "البحث الأنثروبولوجي الأمريكي" المعاصر، مما قد يجد له صدى واسعاً من داخل الخطاب السياسي الرسمي؛ خاصة منه المحسوب على أوساط ما أصبح يعرف بالمحافظين الجدد.

5- المؤسسة الملكية وتدبير الحقل الديني بالمغرب: مساهمة في

الإقتصاد السياسي للمقدس.

لعل ما يميز تجربة المجتمعات العربية الإسلامية على مستوى سياسي، هو ذلك التداخل القوي بين مجالي القداسة والسياسة. فالديني يؤسس للسلطان السياسي ويدعمه، والسياسة تخدم الدين وتسهر على تدبيره؛ ولعل هذا ما يمنحها مشروعية أكبر لاحتكار حق التصرف في خياراته والتحكم في اقتصاده وفي "رأسماله الرمزي". إننا إذن، أمام نوع من الإقتصاد السياسي للمقدس.

لعل حالة المغرب تقدم نموذجاً رائداً في هذا الإطار، وهذا ما تؤكدُه المقاربة السوسيو-أنثروبولوجية للحقل الديني/السياسي المغربي، ببنياته ودينامياته ورهاناته وعلاقات القوة التي تحكم وتوجه استراتيجيات الفاعلين من داخله.

بطبيعة الحال، سوف يتركز تحليلنا على المؤسسة الملكية باعتبارها الفاعل المركزي من داخل هذا الحقل، محاولين بذلك رصد وتحليل أشكال

ومستويات استثمار هذه الأخيرة لذلك الرأسمال الرمزي (المقدس الديني)، وذلك طبعاً في سبيل تعزيز شرعيتها ومشروعيتها السياسية. أو بصيغة أدق، كيف يصبح ذلك التراكم على مستوى اقتصاد المقدس- (أي مجموع القيم والرموز الدينية، سواء ذات المرجعية الفقهية أو الصوفية، مؤشراً ومحدداً أيضاً لاكتساح واحتكار مجال الفعل السياسي؟! !

هنا بالذات يأتي اقتراحنا لثلاثة نماذج مثالية، نتمثل عبرها ومن خلالها أشكال ومستويات حضور الملك على مستوى المشهد السياسي المغربي، باعتباره "أميراً للمؤمنين" و"رئيساً لدولة حديثة".

أ- **نموذج الحاكمية:** وتوازيه بنية "إمارة المؤمنين"، حيث الملك يتحدد كخليفة لله في الأرض وكإمام يحكم بشرعه وبتفويض منه: (سلطة مفوضة/ الحق الإلهي). ولعل مصدر الشرعية هنا فقهي، تتداخل فيه وتتعاقد المرجعيتان: السنية والشيعية (إمام).

ب- **نموذج التحكيم:** والذي توازيه بنية "المخزن"، حيث الملك يتحدد كسلطان في إطار سلطة تعاقدية مع رعيته (عقد البيعة)؛ أولاً لأنه أمير للمؤمنين وثانياً لأنه شريف بركة. هناك إذن بيعة على الجهاد وبيعة على حكم البلاد. إن أساس قوة ومشروعية السلطان السياسي على هذا المستوى، هو كون الممارس شخصاً محايداً ومترفعاً عن النزاعات التي قد تغذيها الهويات الانقسامية، أو بحسب تعبير (جاك بريك)، إنه شخص ميتا- سوسيولوجي لا يتأثر بإكراهات ومحددات البنية الاجتماعية (القبلية)، لكنه يؤثر فيها ويحسم في عناصر خيمائها، لأنه يمتلك سلطة التحكيم. وهنا بالطبع يشتغل سحر الخطاب المناقبي، فالسلطان الشريف (السعدي ومن بعده العلوي)- حسبما يستفاد من مصادر الأسطوغرافيا وأدب المناقب- نودي عليه من الحجاز للتبرك به، وأيضاً لإشفاء الأمراض وإنقاذ المحاصيل الزراعية... باعتباره من "آل البيت"، وهنا يتحدد حضوره كشيخ زاوية، متصوف، فقيه وشريف بركة... إنه بهذا طبعاً، قد يمتلك

جميع مفاتيح ومقومات السلطة الرمزية/الروحية (الهيبة)، التي تؤهله لامتلاك واحتكار السلطة الزمنية/السياسية.

ج- **نموذج التحكم:** والذي توازيه اليوم بنية "الدولة الحديثة"، حيث أن المؤسسة الملكية، وباستثمارها المستمر طبعا لأهم رموز البنيتين السابقتين، ونظرا أيضا لما راكمته من شرعية وطنية/ تاريخية- (نفي الأسرة الملكية لارتباطها بالمطلب الوطني، هذا الحدث الذي تم تكثيفه وتخليده في شعار: "ثورة الملك والشعب"). كل هذه المعطيات وغيرها، جعلت المؤسسة الملكية تحتكر كافة مجالات وعناصر النسق السياسي اليوم، مرتكزة في ذلك على آليات وأساليب وشعارات لتسوية نظام الحكم وشرعته، خاصة الشرعية الدستورية (الملكية الدستورية)، وذلك في إطار الدولة الحديثة كدولة "مؤسسات". هنا بالذات، يحصل ذلك التداخل الملتبس بين (المؤسس) و(المقدس)، لتشتغل بنية المخزن في هيمنة مطلقة على باقي البنيتين وتحكم شبه تام في المجتمع المدني.

ارتباطا بما سبق، فإن مفهوم المخزن هنا قد يكتسي دلالاته الإيتمولوجية من كلمة (مستودع/**Coffre**)؛ ومن هنا تصبح (دار المخزن) هي ذلك المستودع الذي تخزن فيه كافة السلط وكافة الوسائل والأدوات الضرورية لممارستها: الأداة العسكرية/ الجيش، الأداة الإقتصادية/الضرائب، الأداة الإيديولوجية/الدين...

6- الهجرة القروية ومشاكل التحضر بالمدن الجبلية: منطقة الريف

كـنموذج.

هناك عودة طبعا إلى مجتمع الريف، من خلال إشكالية التحضر والهجرة القروية، توازيها عودة كذلك إلى السوسولوجيا الحضرية. وفي هذا الإطار، لابد من الإشارة إلى أنني كنت قد تخصصت في مجال السوسولوجيا الحضرية، وذلك في إطار "دبلوم الدراسات المعمقة". وبالمناسبة، فقد أنجزت مشروع بحثي لنيل شهادة استكمال الدروس حول موضوع: "التحضر وأزمة النموذج الحضري بالمغرب".

لقد جاءت هذه العودة إذن، إلى السوسيوولوجيا الحضرية، من خلال مساهمة متواضعة حول مشاكل التحضر السريع بالمدن الجبلية، وبمنطقة الريف تحديداً (مدينة تارجيست). فقد انطلقنا من التساؤل حول طبيعة الظاهرة الحضرية بشكل عام، والخصوصيات التي قد يطرحها المجال كواحد من أبرز المحددات لتقديم تعريف سوسيوولوجي واضح ودقيق لكل نمط من أنماط التحضر المفترضة. إذ ما معنى وما مدى مشروعية الحديث عن "مدينة جبلية"، في مقابل أنماط أخرى من التمدن: (مدن الساحل، مدن الداخل، مدن الواحات...)? فهل الجبل هنا يبقى مجرد مؤشر جغرافي/طبيعي، أم ينبغي الإنطلاق منه كمتغير سوسيو- مجالي للتفسير؟

لقد قادنا ذلك إلى طرح أسئلة أخرى كثيرة، في إطار الإشكالية العامة للبحث (الهجرة القروية والتحضر)؛ فأية مدينة لأي جبل؟ وأية علاقة ممكنة أو مفترضة بين كل من المجالين (مدينة جبل)؟ فما الذي يمنحه المحيط الجبلي- كمجال جغرافي، اقتصادي، اجتماعي وثقافي- من خصوصيات ومميزات تسم المدن المسماة جبلية، وتميزها عن غيرها من أنماط التمدن؟ وما هي أشكال، أبعاد وحدود التبادل والتواصل بين المدينة ومحيطها الجبلي؟ وما موقع المدينة ومدى مركزيتها بالنسبة لهذا المحيط؟ هل هي حقا عنصر تمدن وتحديث بالنسبة لمحيطها القروي، أي ذلك القطب "الفاعل" في نشر القيم الحضرية والحداثية نحوه: (التصنيع، التعليم، الصحة، التكنولوجيا، الإستثمار، الديمقراطية، الثقافة الحضرية..)? وهنا نتحدث عن عملية تحضير للمجتمع القروي (**Urbanisation**)، أم انه على العكس من ذلك، تصبح المدينة "موضوعاً" لعملية عكسية، الفاعل فيها هو المحيط القروي/الجبلي الذي لا يتوقف عن نشر قيمه وثقافته القروية من داخل المدينة؛ وذلك بفعل عملية الهجرة المكثفة والغير منظمة من الجبل نحو المدينة؟ وهنا نتحدث عن ظاهرة الترييف (**transplantation**)؟ أم أن هناك شكلاً آخر، وديناميات أخرى تؤسس لهذه العلاقة المعقدة؟!

لقد وضعنا هذه الأسئلة أمام سيوريتين متعارضتين: سيرورة "التحضر/التحضير" من جهة، وسيرورة "الترييف" في الجهة المقابلة. أو بلغة (ماكس فيبر)، إننا إزاء نموذجين مثاليين متقابلين من (القيم، السلوكات، أشكال التنظيم

وأنماط الفعل والتأثير والتدبير...) هما: نموذج "التحضر/التحضير"، والذي يؤكد مركزية المدينة وهيمنتها، بكل ما يعنيه ذلك من نشر وانتشار للقيم الحضرية واكتساحها للمجال، ونموذج "الترييف" الذي تستحيل معه المدينة إلى مجرد حاضنة لإعادة تفريخ وإنتاج نفس القيم والعلاقات القروية؟

في الواقع، وإذا كنا نميل إلى ترجيح هيمنة هذا النمط الأخير (الترييف)- على الأقل بالنسبة للمدن الجبلية التي نحن بصدد دراستها - فإننا مع ذلك، لا نتوقف في بحثنا عند حدود المدينة، لتشخيص هذا الوضع (الظاهرة) وتحليله. فالبحث السوسيولوجي يقتضي منا الذهاب أبعد وأعمق، في سبيل الكشف عن الأسباب والعوامل الحقيقية الكامنة وراء الظاهرة. في هذا الإطار، فإننا نفترض بأن أزمة المدينة الجبلية، كأزمة تحضر بالأساس، قد تجد جذورها في أزمة المحيط القروي الجبلي الذي يحيط بها؛ وهي بذلك لا تعدو أن تكون سوى مرآة تعكس أزمة ذلك المحيط وتدايعياتها. بل أكثر من ذلك، يمكن أن نفهم أزمة التحضر على مستوى المدن الجبلية - وارتباطا طبعا بظاهرة الهجرة القروية المكثفة- بمثابة إسقاط سوسيو-مجالى لأزمة العالم القروي على مستوى فضاء المدينة، مما يقودنا إلى الحديث عن نمط خاص من التحضر أو التمدين (تمدين الأزمة). لكن، كيف ذلك؟

بطبيعة الحال، لا يمكن فهم المسألة بالاختصار على أحد طرفي العلاقة (مدينة/ قرية)، أو بحصر هذه الثنائية بالذات، والاكتفاء بالسؤال حول: من هو الطرف الأقوى، وبالتالي الأقدر على نشر وفرض قيمه وثقافته على الآخر؟ ولإن كان الوضع يسير هنا في اتجاه تأكيد السيادة للقرية على حساب المدينة (الترييف)، إنما السؤال هنا يتجاوز هذه العلاقة إلى ما هو أشمل وأعمق، إلى علاقة الدولة بالمجتمع في المغرب، وهنا بالذات يطرح سؤال السياسات التنموية المتبعة بالمغرب، منذ الاستقلال السياسي وإلى اليوم. إذ ما نصيب العالم القروي، والريف تحديدا، من برامج ومخططات التنمية منذ أول تصميم خماسي وإلى حدود إطلاق "المبادرة الوطنية للتنمية البشرية"؟ وما هي مترتبات ونتائج السياسات الترابية التي ظلت، وإلى عهد قريب، وفيه لمبدأي (المركزية) و(التركيز)؟ هذا دون أن نغفل بالطبع مخلفات المرحلة الاستعمارية، التي

كان نصيب العالم القروي منها ومن نتائجها الكارثية أوفر، نظرا لما تعرض له هذا الأخير من أشكال النهب والاستنزاف، ومن تفكيك لبنىاته وتحطيم لهياكله الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية.

كل هذه العوامل وغيرها، نعتبرها حاسمة في فهم وتفسير ظاهرة الهجرة القروية نحو المدن. ولعل هذا ما جعلنا نربط الأزمة الحضرية التي تعيشها هذه المدن بأزمة العالم القروي، التي هي في العمق أزمة سياسة تنموية، أكدت غير مرة فشل الدولة في بلورة مشروع مجتمعي متكامل ومنسجم مع مقتضيات العصر، ومتطلبات التحديث والتنمية العادلة والحققة. هناك إذن أزمة مركبة، خاصة إذا اعتبرنا بأن ظاهرة الهجرة القروية هي، في نفس الآن، نتاج أزمة "نموذج تنموي" (تنمية المدينة على حساب القرية)، والسبب الرئيسي أيضا فيما نصلح عليه هنا بأزمة "نموذج حضري".

بطبيعة الحال، فقد قمنا برصد لأهم جوانب وعناصر هذه الأزمة، وفي كافة أبعادها الاجتماعية، الثقافية، السياسية والاقتصادية (راجع المقال)، وإن كان البعد السوسيو-اقتصادي لهذه الأزمة يطرح أكثر من سؤال وأكثر من مفارقة: موارد مالية هائلة (عائدات وتحويلات العمال المهاجرين بالخارج، علاوة على أموال المخدرات "القنب الهندي")، وبالمقابل سيادة نمط خاص من الاقتصاد، يتسم بالهشاشة والهامشية، بما يعنيه ذلك من هيمنة للأساليب التقليدية والغير مهيكلة في معظمها، مع غياب للمبادرة والاستثمار المنتج. إن الشكل الوحيد للاستثمار السائد هو العقار والبناء، دون أن نغفل طبعا بعض المشاريع الصغرى المنجزة في مجال الخدمات. أما من فكر أبعد، فلا يجد أفضل ولا أضمن من تحويل الوجهة نحو بعض المدن الكبرى كطنجة، البيضاء، فاس، مكناس وتطوان، بل هناك من دخل تجربة الاستثمار في بلدان أوروبية (إسبانيا، فرنسا وهولاندا).

إن الأمر يتعلق هنا طبعا بأبطرة التهريب وتجار المخدرات، في إطار عمليات "تبييض الأموال" بعيدا عن إثارة شكوك السلطة وفضول المواطنين.

ألسنا هنا على تخوم "اقتصاد العتمة"، القائم على مثلث: زراعة الكيف، التهريب والهجرة السرية؟ لعل هذا ما نحن بصدد الإشتغال عليه، من خلال مشروع بحث في إطار شراكة علمية مع باحثين إسبان وجمعيات مدنية من إسبانيا ومنطقة الريف.

7- المجتمع القروي بين سيرورة التحديث وإعادة إنتاج البنيات التقليدية: (الريف نموذجاً).

علاوة على عوامل تاريخية (الاستعمار)، وسوسيولوجية أيضاً، وارتباطا بسياسات "التحديث" التي نهجتها الدولة منذ الاستقلال السياسي وإلى اليوم، سيشهد المجتمع القروي المغربي مجموعة من التغيرات، إن على مستوى اقتصادي أو اجتماعي أو قيمي. وعلى محدودية هذه التغيرات، وطابعها الجزئي والسطحي غالباً مقارنة بالمجال الحضري، فإن آثارها السوسيولوجية وتمظهراتها أضحت بارزة على مستوى المعيش اليومي للفاعلين الاجتماعيين أفراداً وجماعات. ولعل هذا ما يمكن أن نقرأه بوضوح من خلال عدد من المؤشرات: (سلوكات، أنماط الاستهلاك، أشكال من التنظيم، طرق وأشكال التواصل....).

في الواقع، إذا كانت الخطابات السياسية والتكنوقراطية في مجملها، قد أطرت هذه المتغيرات وفهمتها في سياق سيرورة تحديث فعلية، ما انفك المجتمع المغربي والقروي خاصة يشهدها، فإن البحث السوسيولوجي- الأنثروبولوجي يلح بالقابل على مساءلة طبيعة هذه التغيرات واتجاهاتها، وأيضاً مدى تمكنها بالفعل من عمق البنيات الذهنية، الاقتصادية والسوسيو-ثقافية لهذا المجتمع.

إن التحديث من منظور سوسيولوجي إذن، قد لا يعني مجرد تمظهرات لقيم حديثة على مستوى السطح الاجتماعي، كما تعكسه سلوكات الفاعلين الاجتماعيين ومواقفهم في معيشتهم اليومي. كما قد لا يمكن ربطه بتدخلات الدولة، عن طريق سياسات اقتصادية واجتماعية ظرفية وقطاعية. بل هو سيرورة عنيفة ومستمرة من الهدم وإعادة البناء، لا يمكن أن تشتغل إلا في العمق، حيث يمكن تحريك السواكن. وبهذا، فهي سيرورة تجسد فعلياً انخراط المجتمع في حركة التاريخ، من حيث هي عملية تحويل شامل ومتكامل من نسق اجتماعي تقليدي إلى نسق حديث. هذا على

مستوى نظري طبعاً، لكن حين يتم الانتقال من مستوى النظرية إلى مستوى الواقع العيني، خاصة ونحن هنا بصدد المجتمع المغربي، تبدأ الصعوبات والمفارقات أيضاً، ولعل هذا ما يوحي به عنوان هذه المساهمة.

انطلاقاً من هذه القناعة إذن، وارتباطاً بالإشكالية المطروحة، يمكننا طرح مجموعة من التساؤلات حول واقع وطبيعة ومسارات التحديث بالمجتمع المغربي عامة، والقروي على وجه التحديد، مما يفتح أمامنا إمكانية دراسة وتحليل آليات التغيير الاجتماعي وما يترتب عن هذا الأخير من اختلالات وتفككات في البنى والنظم، ومن تحولات أيضاً: (الهجرة، تفكك الروابط الاجتماعية التقليدية، تغير نظام القيم، بروز قوى وحركات اجتماعية جديدة...). وفي نفس الآن يمكننا الوقوف على معيقات التحديث، ومحاولة فهم وتفسير كيف ولماذا يستمر المجتمع المغربي - وفي بعض مستوياته - في مقاومته، وبأشكال مختلفة، لـ "ماكينة التحديث"؟ وهل الأمر يتعلق فعلاً بنوع من "الخصوصية" المغربية كما يذهب الإنقساميون؟ أم أن العطب يمكن أن نقرأه على مستوى "الألة" الأداة، وفي كيفية تحريكها؟

وعلى مستوى آخر من التحليل، هل يمكن القول بأن هناك نمودجا اجتماعيا-ثقافيا تقليديا قائم الذات، يمنع أية إمكانية لبروز وتحقق نمودج اجتماعي- ثقافي حديث؟ وبالتالي، هل المجتمع المغربي عامة والقروي بشكل خاص، يعيش هذه الثنائية التراجيدية ويحملها في جوفه؟ وهنا بالطبع، سيستحيل الحديث عن أفق تنموي وحدائي فعلي. أم ترى هناك إمكانية لتصور نمودج اجتماعي- ثقافي ثالث، هو ليس بالتقليدي المتدهور، وليس بالحديث الذي لم يحسم بعد مع معيقات تحققه؟

لعل المقاربة السوسيو-أنثروبولوجية تمنحنا إمكانية معرفية (نظرية ومنهجية) لتصور هذا النمودج الثالث، وهو نمودج اجتماعي- ثقافي يستمد وجوده وشرعيته أيضاً، من ذلك الصراع والتصادم بين النمودجين (التقليدي والتحديثي)، وهنا بالذات يتم توجيه البحث نحو الكشف عن الديناميات والبنى العميقة والخفية أيضاً. فالمجتمعات لا تقدم نفسها دائماً كما هي، بل تسعى دوماً إلى إخفاء حقيقتها، إخفاء ما هي عليه

بالفعل، وهذا ما تحدده وتتحكم فيه علاقات القوة الاجتماعية واستراتيجيات الفاعلين أيضا، وهنا يتوجب استحضار البعد التاريخي كبعد كاشف لهذه الديناميات.

لعل هذا هو التصور الذي وجه رؤيتنا ومعالجتنا للإشكالية المطروحة، من دون أن نفي طبعا إمكانية الانفتاح على تصورات ومقاربات أخرى، وهذا ما قادنا بالطبع إلى القيام بعرض وتحليل لخمس أطروحات نظرية حول الموضوع: (راجع المقال).

في الختام كان لابد من مقارنة "السياسي"، وذلك طبعا عبر مساءلة دور كل من الدولة والأحزاب السياسية في عملية التحديث/التنمية، أو بالأحرى مسؤولية كل من الطرفين عما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية من تدهور واختلال كبيرين، يمكن اعتبارها بمثابة مؤشرات قوية على فشل السياسات التنموية المتبعة بالمغرب، خاصة إزاء العالم القروي، والريف يقدم نموذجا صارخا في هذا الصدد.

لقد ركز (جورج بالاندي) كثيرا، في كتابه "الأنثروبولوجيا السياسية"، على دور الحزب السياسي كأداة للتحديث. وهكذا يتحدد دور الحزب، خاصة في المجتمعات التي تعيش فترة تغيرات، في عدة وظائف: فهو يعرف بالدولة الحديثة، يوجه الاقتصاد الوطني ويؤكد تفوق السياسي، كما يساهم في تحديث وتغيير البنى الاجتماعية. إن الحزب يعتبر إذن أهم أداة تحديث لارتباطه طبعا بمبادرة النخب العصرية، وتنظيماته المتجذرة التي تتيح له إمكانيات أوسع لنسج علاقات مباشرة مع الجماعات والأفراد، أكثر من الإدارة/الدولة.

وبخصوص حالة المغرب التي تعيننا هنا، فإن للحزب السياسي وجودا باهتا، إن لم نقل عديم الجدوى أمام قوة الدولة المهيمنة على كافة مجالات السياسي والمدني أيضا، ولعل المؤسسة الملكية تقدم في هذا الصدد المثال الحي على ذلك.

بطبيعة الحال، ليس غرضنا هنا هو مناقشة طبيعة الدولة بالمغرب، أو خصوصيات النسق السياسي المغربي وعلاقة السياسي بالمدني... إنما نسعى من خلال ما يلي إلى مساءلة طبيعة حضور الدولة فيما يتعلق بمسألة التنمية، وما مدى مسؤولية هذه الأخيرة (الدولة) فيما أفضت إليه التجارب التنموية السابقة من إفلاس؟ هذا دون استثناء بعض العوامل الأخرى طبعا، وعلى رأسها الاستعمار ومخلفاته.

في الواقع، لا أحد بإمكانه أن ينكر اليوم مسؤولية الدولة، وعبر سياساتها التنموية السابقة، عن الوضع الكارثي الذي أضحت عليه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في العالم القروي. وذلك بسبب التهميش والإقصاء الذين طالا هذا الأخير، (ومعه مناطق أخرى واسعة محسوبة على المجال الحضري)، من مخططات التنمية المتبعة. ومن دون شك، تبقى سمة المركزية المفرطة المتوارثة عن الإدارة الاستعمارية الفرنسية، عاملا مفسرا في هذا الاتجاه، وربما هذا ما دفع بالدولة مؤخرا إلى إطلاق "المبادرة الوطنية للتنمية البشرية"، كإقرار صريح بأخطاء وهفوات الماضي. هناك إذن دعوة إلى تجذير الفعل التنموي، وذلك بالرجوع إلى "الإنسان" كقيمة مركزية، وكمنطلق وغاية أيضا لكل تنمية حقة. وهكذا، فالتنمية البشرية تأخذ على عاتقها محاربة الهشاشة وفي كافة أشكالها وتمظهراتها: الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية والمعرفية أيضا، كما أنها تسعى إلى إعادة النظر في "سياسة المكان"، وبالتالي تصحيح الانحرافات والاختلالات السوسيو-مجالية التي كرسست لسنوات من اللاتكافؤ في فرص التنمية والتحديث بين المناطق والجهات. إنها السبيل إذن، نحو تحرير الإمكان البشري.

بطبيعة الحال، يبقى هذا طموحا مشروعاً، لكن التنمية ليست طموحا فحسب، إنما هي إرادة سياسية بالأساس، ومسلسل تتكاثف فيه جهود كل الفاعلين من دولة ومقولة وأحزاب سياسية ومجتمع مدني.... وإذا كنا اليوم نشهد تحقق بعض المنجزات المحدودة طبعاً، في إطار تفعيل هذه المبادرة الوطنية، فإن السؤال يبقى حول ما إذا كانت هناك نفس الإمكانيات وآفاق النجاح بالنسبة للمناطق الأكثر تضرراً (وهي مناطق قروية هامشية/مهمشة في معظمها)؟ أم أن إرث التاريخ، ولعنة الجغرافيا، وتواطؤ السياسة... كلها عوامل لا تكف عن مراكمة العوائق والإكراهات أمام تحقق ذلك الطموح.

في الواقع، ليس هناك ما يثبت العكس أو يبعث على الاطمئنان بخصوص هذه الحالات، ولعل المثال هنا يمكن تقديمه اليوم بعدد من المناطق القروية والجبلية في معظمها، سواء تعلق الأمر بالريف أو الأطلس أو الشرق أو الجنوب.... وفيما يلي، وبنوع من التركيز، نكتفي بتقديم النموذج بالريف.

كما سبقت الإشارة من قبل، فإن السمة الأساسية التي ميزت السياسات التنموية التي نهجتها الدولة منذ الاستقلال، هي المركزية المفرطة. لعل هذا ما ستكرسه المخططات الخماسية الموجهة في هذا الإطار، والتي افتقدت إلى حد أدنى من التكامل الاقتصادي والاجتماعي بين المدينة والقرية. هذا علاوة على أشكال من التهميش السياسي والاقتصادي لمناطق بعينها، ومعظمها جبلية، كإجراءات تآديبية يمكن أن نقرأها في إطار حسابات ساسية محكومة بإرث تاريخي.

يمكن أن نعطي المثال هنا طبعاً بما شهدته منطقة الريف، وبعض مناطق الأطلس من إقصاء وتهميش، ما عدا بعض المحاولات الخجولة والمحدودة في الزمان والمكان، والتي ظلت تفتقد إلى عمق استراتيجي ورؤية تنموية شاملة.

لقد جاءت التفاتة الدولة إلى المنطقة الريفية، في سياق الأحداث الدامية التي شهدتها هذه الأخيرة، وذلك طبعاً على إثر انتفاضة الريف (1958-1959)، أو ما ترسخ في ذاكرة الريفيين باسم "عام الجبل". ففي سياق هذه الأحداث وغيرها، وفي إطار مقارنة أمنية بالأساس، كان ميلاد بعض المشاريع التنموية بالمنطقة: كمشروع "التنمية الاقتصادية القروية بالريف الغربي" (DERRO) في السبعينات، ومشروع "حوض سبو". إلا أن هذه المشاريع بالطبع، ظلت محكومة بحسابات وإكراهات ظرفية، مما أفقدها بعداً تنموياً شاملاً.

ما عدا ذلك طبعاً، ظلت منطقة الريف - وإلى حدود إطلاق "المبادرة الوطنية للتنمية البشرية" - تواجه مصيرها معتمدة على قدرات ذاتية محدودة. بل أكثر من ذلك، يمكننا التأكيد على أن هذه المنطقة، بقدر ما هي ضحية عوامل سياسية (التهميش والإقصاء من خطط التنمية الوطنية)، هي بالمثل ضحية عوامل تاريخية (الاستعمار الإسباني ومخلفاته/ حرب الغازات السامة)، وعوامل جغرافية طبيعية أيضاً (صعوبة التضاريس وشح التساقطات وعدم انتظامها)، هذا علاوة على بعض العوامل الثقافية (نظام الإرث الذي يعمق مسألة تفتيت الملكية الزراعية، المجزأة أصلاً بحكم الطبيعة الجبلية).

حقيقة، إن كل هذه العوامل مجتمعة تجعل من الصعب جدا تصور نموذج تنموي للمنطقة، واضح ومنصور في المديين المتوسط والقريب، خاصة لو نظرنا إلى المسألة من منصور فلسفة التنمية البشرية اليوم. فهل يكفي مثلا تشجيع الزراعات البديلة للقنب الهندي، كواحد من أقدم الأنشطة الزراعية الملائمة لطبيعة المنطقة والمدرة للدخل؟ ما هي هذه البدائل؟ كيف يمكن تصورها وتحقيقها أمام إكراهات الطبيعة ولعنة الجغرافيا؟ ثم أيضا، هل قامت الدولة وحتى الآن بتفعيل "ماكينة التحديث" - التي تملك مفاتيح تشغيلها- بخصوص المنطقة الريفية، على الأقل من حيث البنيات التحتية الأساسية (الطرق والمواصلات، التعليم، الصحة، البنية العقارية والزراعية...)? ما هو دور الأحزاب السياسية هنا، إن كان لها من دور أصلا؟ ما دور المجتمع المدني كرافعة للتحديث والتنمية المحلية؟ ما دور المجالس والهيئات المنتخبة؟ ما دور المقاولات أيضا؟ ما الذي يمكن أن ننتظره، بهذا الخصوص، من الشراكات المختلفة مع الغرب (الاتحاد الأوربي والولايات المتحدة)، سواء من قبل الدولة أو المجتمع المدني الأكثر تحركا على هذا المستوى؟ ثم ما مدى درجة الإطمئنان بخصوص رهان الدولة والفاعلين الاقتصاديين على الاستثمارات الأجنبية؟ وفي نفس السياق أيضا، ما موقع العمال المهاجرين بالخارج وتحويلاتهم كقوة مالية لها وزنها؟ وأخيرا وليس آخرا، ما موقع ودور البحث العلمي في هذا الصدد؟

8- مشاريع كتب.

كما سبق وأشرنا إلى ذلك من قبل، فإن لدينا ثلاثة مشاريع كتب:

* مشروع الكتاب الأول: " التصوف والمجتمع، مساهمة في سوسيوولوجيا وأنثروبولوجيا الزوايا بالمغرب ". (سيصدر قريبا).

وبالمناسبة، فمشروع الكتاب هذا هو في الأصل، تطوير وإعادة تقديم وتصور لأطروحة الدكتوراه، التي سبق وناقشتها حول موضوع الزوايا؛(أنظر التصنيف الطيماتي، ص.1).

* مشروع الكتاب الثاني: " مدخل جديد إلى السوسيوولوجيا ".

* مشروع الكتاب الثالث: " بيير بورديو بين السوسيولوجيا والنضال الاجتماعي".

أما فيما يتعلق بالمشروعين الأخيرين، وكما سبق وأشرت في بداية هذا التقرير، فإنني أشتغل عليهما بشكل منتظم؛ وهذا ما تسعفني فيه – وبشكل كبير- ظروف التدريس والمحاضرات التي ألقياها، والتي تتدرج وفي معظمها في إطار نفس الاهتمام.

البيبلوغرافيا

* **ملحوظة:** يجب التنويه هنا، إلى أنني اكتفيت فقط بحصر هذه القائمة المحدودة جدا من المراجع، لأهميتها في بلورة التصور العام، والخطوط العريضة لهذا التقرير المتواضع.

1. عبد الكبير الخطيبي: **النقد المزدوج**، دار العودة، بيروت.
2. عبد الله العروي: **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت/البيضاء 1992.
3. جورج بالاندي: **الأنثروبولوجيا السياسية**، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1990.
4. **Alain Touraine: Pour la Sociologie, éditions du seuil 1974.**
5. **A. Laroui : Les origines sociales et culturelles du Nationalisme Marocain, Ed Maspero, Paris 1977.**
6. **Edgar Morin : Introduction a la pensée complexe, ESF éditeur, 1991.**

- 7. E. Morin : La méthode ; tome 2 :'' nature de la nature'', Editions du seuil, Paris 1980.**
- 8. Raymond Boudon : La place de désordre, Ed PUF, Paris 1984.**
- 9. René Bouveresse : Le rationalisme critique de Karl Popper, Ed Ellipses 2000.**
- 10. G. Balandier : Sens et puissance, Ed PUF, Paris 1971.**
- 11. Paul Pascon : 30 ans de sociologie du Maroc\textes anciens et inédits, BESM 1986.**
- 12. M. Crozier et E.Fiedberg : L' acteur et le système, coll. Points\Seuil, Paris 1977.**
- 13. Danilo Martuccelli : Dans la consistance du social, Ed PUR 2005.**
- 14. ... : Sociologies de la modernité, Ed Gallimard 1999.**