صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر (*)

سعيد بنسعيد العلوي

من العسير على الباحث أن يأتي بجديد في موضوع المغرب في الدراسات الاستشراقية الفرنسية المعاصرة، بل ويكاد يكون من المتعذر عليه أن يتجاوز اجتهادات الباحثين المتداولة في حقول العلوم الإنسانية المختلفة (التاريخ، علم الاجتماع، الجغرافية، السياسة..): سواء ما تعلق منها بالإبانة عن الطابع الإيديولوجي الصريح لتلك الدراسات، إذ كانت في خدمة الخطط الاستعمارية المباشرة، أو ما تعلق منها بتحليل ونقد جوانب القصور المعرفي فيها[1]. وقد نكون في غنى عن التوضيح بأن قولنا هذا لا يقتصر على الدارسين المغاربة، حيث كان الهم الوطني والهاجس التحرري ملازماً لهم. بالضرورة، بدرجات متفاوتة من الشدة والوضوح، ولكنه يشمل ثلةً من الباحثين الفرنسيين[2] حيناً

---

* قدم هذا البحث في ندوة «المغرب في الدراسات الاستشراقية» التي نظمتها أكاديمية المملكة المغربية في مدينة مراكش (إبريل 1993).

(1) الإشارة هنا، على وجه العموم، إلى الجهود التي بذلها الباحثون المغاربة من أجل ما يحق نعته بأنه تخليص المعرفة (الاجتماعية، والتاريخية، والجغرافية وما إليها...) من هيمنة النظرة الكولونيالية. ونشير، على سبيل التمثيل لا الحصر، إلى كتابات عبد الله العروي (تاريخ المغرب، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية) وجرمان عياش (في قضايا الشعور الوطني عند المغاربة، ووظيفة المخزن التحكيمية...).

(2) نذكر من بينهم جاك بيرك (في دراساته عن القبيلة في المغرب، وفي نقده لأطروحات مونطاني، وفي دراساته للتاريخ الفقهي والاجتماعي في المغرب). كما نشير، على سبيل الاستئناس فقط إلى كل من: =

ومن الدارسين الأنجلوسكسونيين أحياناً أخرى[1]. ومن جانبنا فإننا نعبر عن تقديرنا للجهود المبذولة في تلك الدراسات وكذا عن إفادتنا الكثيرة منها، بل وعملنا بالنتائج التي انتهت إليها في حدود ما تسمح به طبيعة تناولنا للموضوع. وما نتوخى القيام به هو محاولة استجلاء الملامح العامة لصورة المغرب، دولةً، ومجتمعاً، وثقافةً، في الوعي الثقافي الفرنسي في العقود الثلاثة الأولى من القرن الحالي وذلك بالوقوف عند بعض أدبيات الاستشراق الفرنسي المعاصر: كتب الرحلات، وتقارير الأبحاث الميدانية (الجغرافية، الإثنولوجية، اللغوية وما إليها) المرفوعة إلى مصالح الاستعلامات الكولونيالية في الأغلب الأعم، وهذا فضلاً عن الدراسات الاستشراقية «التقليدية» (في مجالات التاريخ، والتشريع الإسلامي، وفقه النوازل خاصة). ولمحاولة استجلاء ملامح هذه الصورة فائدةٌ مزدوجةٌ في برنامج «تاريخ الفكر» الذي تصدر عنه: فهو من جهةٍ أولى يمكّننا من تبين صورة المغرب في مرحلة هامة من مراحل تطوره، مرحلة بداية المواجهة بين نمطين من أشكال الوجود السياسي، والاجتماعي، والثقافي، وذلك على نحو ما تظهر به هذه الصورة عند من كان يعتبر «غيراً» أو «آخراً» ـ أي مختلفاً ومخالفاً في الملة والحضارة والوجود. وهو، من جهة ثانية، يلقي أضواء كاشفة على معرفتنا بثقافة وذهنية من كان المغرب عنده «غيراً» أو «آخراً»، وهو الاستشراق الفرنسي ـ وهذا في مرحلة هامة، بل

= -Charles Robert, Ageron. - Politique Coloniales au Maghreb. (P.U.F Paris, 1972).
-Rivet (Daniel), -Lyautey et L'institution du protectorat Français au Maroc (1912-1925), 3 Tomes, Editions L'Harmatau, Paris, 1988.

(1) نشير، تمثيلاً لا حصراً، إلى كتابات إرنست جلنر ونظريته في «الانقسامية»، وإلى كتابات ديل إيكلمان عن «الزاوية الشرقاوية».

في الأولى، أنظر المؤلف الجماعي:

ـ الأنثربولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي. ـ ترجمة عند الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق. ـ منشورات توبقال، الدار البيضاء، 1988.

وفي الثانية، أنظر:

ـ ديل إيكلمان. ـ الإسلام في المغرب. ـ ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال، الدار البيضاء، 1989.

وحاسمة، من مراحل تكوينه[1].

نهدف في هذه الدراسة إذن الإجابة عن السؤال التالي: ما هي العناصر الكبرى التي عملت على رسم صورة المغرب، على نحو ما كانت عليه في الاستشراق الفرنسي المعاصر، وأيٌّ من تلك العناصر كان فاعلاً في تحديد الملامح البارزة في تلك الصورة؟ ونسعى، كذلك، إلى الإجابة عن سؤال ثان نراه متضمناً في السؤال الأول ومساعداً في إجلائه وتوضيحه: ما هي مظاهر القوة والدقة في تلك الصورة من جهةٍ أولى وجوانب الضعف والارتباك فيها من جهةٍ أخرى؟

والسؤالان معاً، على النحو الذي نطرحهما به، يقتضيان لزوم التمهيد لهما بجملة مقدمات وتوضيحات، هي سبيلنا إلى الوقوف على بواعث الصورة، وهي الوسيلة إلى تبين دعائمها في مجال الاستشراق الفرنسي المعاصر.

أولاً: جذور ثقافية وروافد إيديولوجية:

يحمل الوعي الثقافي لكل شعب من الشعوب مجموعةً من الأحكام المعيارية يطلقها على ثقافة الشعب أو الشعوب «الأخرى»، أي تلك التي يعتبرها مغايرةً له ومختلفةً عنه. وهذه الأحكام المعيارية تكون بمثابة المقولات أو الأنماط الذهنية القارة نسبياً فصياغتها أولاً، ثم تمكنها من الذهنية الحاملة يكون مما يصعب إخضاعه لمحك النقد والمراجعة، وإن تبينت غرابته، ويعسر التخلص منه، وإن بدا خَطَؤُهُ، فهو نسيجٌ من الرؤى، والأحلام، والأساطير التي تدخل في صلب الثقافة التي يكون الشعب، بمختلف فئاته ومكوناته، حاملاً لها. وصورة المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي وبغضِّ النظر عن «النظرة الاستشراقية» ذاتها وما تستدعيه من قول، لم تكن لتشذ عن هذه القاعدة: فالمغرب جزءٌ من «الشرق»، بكل ما يشتمل عليه الشرق من سحر وغرابة وغموض وهو بعضٌ

(1) هي كذلك لأنها تقترن بميلاد علم الاجتماع الفرنسي على يد إميل دوركهايم، وبظهور المجلة التي كان يشرف عليها (السنة السوسيولوجية) ـ ثم باعتماد أسلوب العمل الميداني، وبتوسيع مفهوم الثقافة إلخ...

من «أرض الإسلام»، بكل ما يحمله النعت، في ذلك الوعي الثقافي، من معاني تحمل على النفور والانزواء والرفض آناً وعلى الإعجاب والدهشة آناً آخر. ثم إن ما كتبه الرحالة وسجلوه من ملاحظات أو أصدروه من أحكام، ينضاف إلى الصورة السابقة ليصبح جزءًا من مكوناتها. وأخيراً فإنّ الأطماح الاستعمارية الفرنسية، وما سخر لخدمتها من وسائل «علمية» هائلة ومن تجند لتنفيذها، عفواً أو قصداً، من العلماء والباحثين تأتي لإكساب تلك الصورة ما تكون في حاجةٍ إليه من وسائل الدعم والمساندة وتمكينها من القوة المادية الكافية. مكونات ثلاث إذن ساهمت، متضافرةً، في رسم الملامح البارزة لصورة المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي المعاصر بواسطة عمل الاستشراق، وعملت على تعميق تلك الصورة وإكسابها طبيعة المقولات الثابتة والعادات الذهنية القارة. فلنحاول، في هذه الوقفة القصيرة، أن نستشف طبيعة كلٍّ من هذه المكونات الثلاث على حدةٍ متوخّين الإيجاز وسالكين طريق الإشارة الموحية عوضاً عن العرض الضافي المسهب.

1 ـ في ثمانينات القرن كتب أحد الجغرافيين الفرنسيين متحدثاً عن المغرب، فقال: «المغرب أحد بلدان العالم المجهولة لنا إذ بالرغم من وجوده قيد كيلو مترات قليلة من إسبانيا، تلك التي هي جزءٌ من أوروبا، فإن الأوروبيين مبعدون عن هذا البلد الجميل بدافع **التعصب الديني**، وبفعل **همجية** لا تليق بمن يفخرون بانحدارهم من أصلاب مغاربة قرطبة وغرناطة»[1]. والواقع أن نعت التعصب الديني من جهة أولى والهمجية من جهة ثانية لا يعتبر شذوذاً عن القول الغربي عامة ولا الإشارة إلى المغاربة (Les maures) في إشارة خفية تفيد التقابل الضمني بين هذه الفئة وبين أهل التعصب وأصحاب الهمجية. فالتعصب الديني، في المخيال الجماعي الفرنسي خاصة، يقترن بأتباع ملة الإسلام ـ وإنه لأمر له دلالته أن نلاحظ أن لفظ المسلمين يقل تداوله في كتابات الفلاسفة والمفكرين في عصر الأنوار الذهبي في مقابل نعت آخر

(1) القولة لأونيسم ريكليس Onésime Reclus وقد وردت في كتاب:
Daniel Rivet - Lyautey et L'institution... P: 19.

هو «المحمديون» Les Mahométains ـ أي أصحاب النبي محمد (ﷺ). ونحن نعجب، حقيقة، من تمكّن هذا النعت من مفكر كبير، هو فولتير، وقد أراد لفكره أن يكون حراً طليقاً[1]. والهمجية، في معنى رفض كل القيم والأعراف والمواثيق واتخاذ الجشع والنفاق والكسل ديدناً وسبيلاً هي، في عمق التصورات الثقافية الأوروبية، من خصائص «الشرق» ومستلزمات الإنسان «المشرقي». والحق أن في وسع الباحث أن يتحدث، في سهولة ويسر، عن «أسطورة الشرق» في كتابات المؤلفين الغربيين بدءًا من أسفار الرحالة الأوروبيين في العصور الوسطى وانتهاءً إلى أعمال الشعراء والروائيين والمؤرخين وعلماء الجغرافية في الأزمنة الحديثة[2]. وصورة المغرب، في المخيال الجماعي الفرنسي خاصة، تجد جذورها العميقة في هذه الأسطورة من حيث التطابق التام في الذهن بين المشرقي وبين العربي. كما أن هذه الصورة تخضع للنمط الذهني، الجامد، الذي يدرج فيه أهل الإسلام أو «المحمديون».

وأما التعجب من سلوك «المغاربة» سبيل الهمجية فهو إشارةٌ خفية إلى إقصاء البربر، السكان الأصليين لبلاد المغرب من دائرة أولى هي الإسلام (والتعصب الديني صفة مميزة له) ومن دائرة ثانية هي «الشرق» (والعرب أو الانتماء إلى العروبة صنوٌ لنعت الشرق وجزءٌ منه)، ومن ثم التمهيد لخلق أسطورة جديدة تعبّر عنها مجموعةٌ من الأزواج الجديدة: العربي/البربري، الأصلي/الوافد، المخزن/السيبة، الإسلام الرسمي/الإسلام الشعبي... هذه الأسطورة يمكن أن ننعتها تارةً بأسطورة «المغرب المجهول» ونطلق عليها، تارةً أخرى «أسطورة المغرب الحقيقي» أو «التاريخي» ـ أي المغرب (دولةً، ومجتمعاً، وحضارةً، وثقافةً) السابق على «الغزو العربي» و «الاجتياح الإسلامي». وهذه الأسطورة كانت من القوة والتمكن من النفوس بحيث إنه لم يكن في وسع عالم

(1) أنظر أحاديثه عن القرآن، وعن الإسلام، وعن النبي محمد(ﷺ) في:
Voltaire. Essai sur les Moeurs. pp: 272-275.

(2) Abdeljalil Lahjomri. L'image du Maroc dans la littérature française (de Loti à Moutherlaut) S N E D, 1973, Alger, pp: 17-19.

إثنولوجي من القرن العشرين ورجل سلك منهج البحث الميداني القائم، من حيث المبدأ، على الملاحظة والتسجيل أن يتخلص من إسارها. ولربما كانت لحظات الصراحة والوضوح عند المرء هي الوقت الذي يستسلم فيه للتعبير عن مكنونات صدره والبوح بما اجتهد طويلاً أن يخفيه. فبعد جولة طويلة في المغرب وعمرانه وآثاره يقف العالم الإثنولوجي الفرنسي إدموند دوطي E. Doutté في حال من الانشراح والإعجاب معاً أمام الآثار الرومانية في مدينة وليلي:

«من المتعذر على المرء أن يصف، لمن لم يخبر ذلك، ما يعتمل في نفس المسافر من انفعال عظيم عندما يجد هذا الأسلوب البسيط وكذا قوة الصلابة والاتقان في هذين الأثرين العظيمين اللذين ظلا شاهدين على العلامة الخالدة للعبقرية اللاتينية ـ وهذا بعدما كان هذا المسافر قد ظل منغمساً شهوراً عديدة في **همجية الإسلام الحاقدة**، وبعد أن يكون قد أضناه **فقر المعمار العربي**»[1].

2 ـ تعددت أسفار الرحالة الفرنسيين إلى المغرب واختلفت، من حيث طول المكث وقصره، في فترة تمتد بين العقدين الأخيرين من القرن المنصرم ومستهل العقد الثاني من القرن الحالي. والناظم بين أصحاب هذه الرحلات هو انتماؤهم إلى فئات اجتماعية ميسورة من جانب أول وتمويل أسفارهم من بعض المؤسسات العلمية الكبيرة المتوافرة بدورها على سند قوي من الحكومة الفرنسية في باريس أو الجزائر، أو منهما معاً من جانب ثان[2]. وليس الباحث في حاجة إلى بذل جهد فكري عظيم ليتبيّن الأسباب الخفية التي كانت وراء هذه الرحلات الاستكشافية أو «الاستعلامية» فأصحاب تلك الرحلات يشعرون القارىء بتلك البواعث أحياناً كثيرة[3]. وقد كان من شأن «المهمة» التي يقوم بها الرحالة أن تجعل من

---

(1) Edmond Doutté - En tribu. أورده Rivet في دراسته المشار إليها أعلاه (الجزء الأول، ص 26).

(2) Charles de Foucauld - Reconnaissance au Maroc, Challamel et Cie, éditeurs, Paris, 1988..
A. Brives - Voyages au Maroc (1901-1907) Alger, 1909.
E. Aubin. Le Maroc d'aujourd'hui - A. Colin, Paris, 1904.

(3) يتحدث دوفوكو عن رسائل توصية إلى مولاي عبد السلام الوزاني، ويحدثنا Brives عن =

صاحبها مشاهداً ثاقب الملاحظة، ومن الملاحظات التي يدوّنها إفادات كثيرة، بل وعظيمة الشأن، في معرفة الأماكن وأنماط اللباس، وأنواع السلاح المتداول، وطبيعة العلاقات التي تقوم بين الأشخاص الواقعين في مجال المشاهدة ـ أضف إلى ذلك ما يكون فيه أكثر براعة في القول بحسب ما يكون الرحالة ضابطاً خبيراً في الجيش، أو عالماً جيولوجياً. ولكن مهما يكن من جوانب الإفادة العلمية، في البعض من تلك الرحلات على كل حال، ومن الرجوع المستمر إليها من طرف المؤرخين وعلماء الاجتماع، وأساتذة الجغرافية المشتغلين بالشؤون المغربية فإن تلك الرحلات لم تستطع أن تتخلص من موروثاتها الثقافية ولا أن تنضو عنها ثوب الروافد الإيديولوجية الذي ظل يلفها بإحكام شديد ـ لا بل إنها عملت في الأغلب الأعم على تأكيد النظرة القديمة وتعميقها ـ ومن هذا الجانب، وكما هو الشأن في أدب الرحلات عموماً، فإن الأسفار المكتوبة تفيدنا في معرفة سلوك المشاهد أكثر مما تفيدنا في التعرف على موضوع مشاهدته، وتخبرنا عن الذهنية التي «ترى» أكثر مما تخبرنا عما هو واقع في مجال رؤيتها. ويبدو أن هذه الملاحظات جميعها تصدق على ما أجمع الدارسون على اعتبارها أهم الرحلات الفرنسية المعاصرة وهي رحلة شارل دوفوكو Charles De Foucauld «استكشاف في المغرب».

يفد دوفوكو إلى المغرب حاملاً موروثه الثقافي كاملاً، ومستحضراً صورة المغرب في ذلك الموروث: ذلك ما يكون في وسع القارىء أن يتبينه منذ الفقرات الأولى من الكتاب، في مقدمة الكتاب ذاتها. وإلى نعتَي التعصب الديني والهمجية ينضاف نعت جديد، هو رفض الغريب واستيطان العداوة له. أو الدأب على النظر إليه بحسبانه عدواً أي غازياً. ومع هذه النعوت الثلاثة لا يمثل المغرب في وعي المسافر وفي ناظريه إلا في صورة البلد الموزع في قسمة ثنائية (بلاد المخزن/ بلاد السيبة). والشطر الأكبر في هذه الثنائية صعب معرفته، مع أنه عمق المغرب وحقيقته معاً. وهكذا تكون خمسة أسداس المغرب مغلقةً في وجه المسيحيين

= مرافقته، في رحلته الأولى، للضابط الفرنسي في الجزائر وصاحب المعرفة الدقيقة بشؤون «الأهالي».

كليةً فلا يكون لهم أن يلجوها إلا باستعمال الحيلة، مع المخاطرة بحياتهم. وعدم التسامح الأعمى هذا لا يكون التعصب الديني سبباً له، ولكنه يجد مصدره في شعور آخر مشترك بين الأهالي: ففي أعينهم لا يكون الأوروبي المسافر في بلادهم سوى مبعوث أرسل من أجل الاطلاع على أحوالهم، فهو يأتي لدراسة أرضهم بدافع الغزو. هو جاسوس إذن، ولهذه الصفة فهو يقتل لا لكونه كافراً[1].

يحجب شارل دوفوكو شخصه الفعلي مرتين: في الأولى، بتنكّره في شخصية يهودي وسياحته في البلاد في ثياب «راهب» يهودي، وانصرافه عن الأعين يكتب ويسجل في المساء ما يلاحظه في يومه أو يبسط ما خطه من نقط سريعة. وفي الثانية، باختياره «سبيل المخاطرة» وبتنقله في البلاد «المقفلة في وجه المسيحيين» والعسيرة المنال على السلطان ذاته، وبفراره الدائم من الحواضر إلا ما اضطر إليه. ومن بلاد «السيبة» لا يتأتى له فقط مشاهدة المغرب الفعلي أو «التاريخي» ولكنه يقدر على مشاهدة «المخزن» ذاته ودراسته إذ يطل عليه من جواره أو يرقبه من حيث لا يراه. وبلاد «السيبة»، على نحو ما تبدو لفوكو، هي «البلاد الحرة»[2] أي تلك التي لا تخضع لسلطة «المخزن» فهي رافضة أبداً لما يكون رمزاً لذلك الخضوع: دفع الضرائب الواجبة من جهة، ومن جهة أخرى إمداد السلطان بأعداد معلومة من الرجال يكونون جنداً في جيش الجهاد متى كانت البلاد مهددة في ثغورها، أو فرساناً أو رجالاً في عدد «الحركة»[3] التي يعلنها السلطان على قبيلة من القبائل الخارجة على الطاعة. قد يوجد ممثل للسلطان في هذه المنطقة أو تلك من بلاد «السيبة»، كما هو الشأن في قبائل «زيان» مثلاً، وهو القائد، ولكن هذا الأخير «يكون هو الوحيد من رجال القبيلة الذي يتشكك في كونه قائداً عليهم وفي

---

(1) Charles de Foucauld - Reconnaissance au Maroc... avant-propos.

(2) «Le bled es-siba, pays libre, commence aux portes de Mekniz» p: 40.

(3) «الحَرْكة»، بفتح الحاء وتسكين الراء ثم فتح الكاف بعد ذلك هي الحملة العسكرية التي يوجهها السلطان ضد قبيلة من القبائل المتمردة أو المغيرة على قبيلة أخرى. وقد يجعل السلطان أحد أبنائه على رأس تلك الحملة، أو يرأسها بنفسه.

معرفة أن هنالك سلطاناً تلزمه طاعته. فلا تراوده ألبتة فكرة طلب قرش واحد ضريبة ولا يخطر بباله قط مطالبة القبيلة بإمداد جيش السلطان برجل واحد»[1].

فالقبيلة هي السلطة الفعلية، بل الوجود الفعلي وقد يلزم الاعتراف بسلطة أخرى والرجوع إليها والعمل في معيتها أو تحت إمارتها الروحية أحياناً وتلك هي سلطة «الزوايا». ومتى ولى المسافر وجهه شطر سهول تادلة خارجاً عن مدينة مكناس فإنه يدخل في محيط «السيبة»، من حيث الفضاء المادي (الجغرافي والبشري)، بمجرد ما تصبح أبواب المدينة وراء ظهره، وهو يلج الفضاء الروحي ـ فضاء سلطة الزاوية القوية «فلا مخزن ولا سلطان، ولا سلطة إلاّ سلطان سيدي بنداود» ـ كبير «الزاوية الشرقاوية» أيام رحلة فوكو وركبه. وأين السلطان إذن؟ وما القول في «المخزن»؟ والجواب عند المسافر الفرنسي تتضمنه ملاحظات سلبية، عديدة، يسجلها في مواطن متفرقة من سفر رحلته. صورة السلطان هي الضعف. ضعف الشخصية وضعف الحيلة معاً: «فالهم الملازم له هو العمل على أن لا أحد في بلاده يصبح غنياً جداً، ولا نافذ القول كثيراً. فقد يكون الأمر القليل كفيلاً بالإحاطة بعرشه»[2] وصورة المخزن حلقة مفرغة من التسلط والقهر والفساد: «فالدولة تحصل الأموال دون أن تصرف منها دانقاً واحداً من أجل خدمة مصالح البلاد. والعدالة تباع، والظلم يشترى، وأما العمل فلا طائل من ورائه. وإلى هذا كله ينضاف الربا والسجن من أجل تسديد الديون»[3]. والحصيلة سلب محض كما يثبتها بعد بضعة عشر عاماً رحالة فرنسي آخر ينحدر من طبقة النبلاء، شأنه في ذلك شأن فوكو، وهو المركيز دو سيكونزاك Marquis de Segonzac: «المغرب بلاد واسعة جداً ولكن سكانها هشيم بشري يكاد ينتظم أحياناً في تجمعات بشرية، في حدودها الدنيا (. . .) فسيفساء من القبائل المستقلة بذاتها». فلا رابطة فعلية تربط بين سكان البلاد الواسعة، ومن العبث بطبيعة الأمر أن يتحدث المرء عن «تماسك

(1) Ch. de Foucauld-Reconnaissance au Maroc... p: 47.

(2) Ibid. p: 25

(3) Ibid. p:40

سياسي». فالقوم لم يتمكنوا بعد «من الارتقاء إلى فكرة الأمة». ولكن من العبث كذلك أن يتحدث بطبيعة الحال عن «تماسك ديني ما دام التنافس الحاد بين الزوايا المتناحرة قد هدم السنة وفكك وحدة الإسلام»[1].

3 ـ أصبح المغرب في التصور الفرنسي، في مطلع القرن العشرين، موضوعاً للامتلاك والسيطرة بكيفية صريحة ومباشرة. وفي الأدبيات الاستعمارية حديث طويل ونقاش كثير في سياسة «التغلغل السلمي». والمراد بهذه العبارة اجتناب سبل الاقتحام العسكري الصريح وإعمال المدافع وقد بدا إمكان الاستغناء عنها وتجلت «قابلية» المغرب للاستعمار بمعنى أن كل الأسباب الموضوعية والشروط الذاتية تجعل احتلاله أمراً متاحاً. وعقيدة القول بوجوب التمييز بين «بلاد السيبة» و «بلاد المخزن»، على نحو ما استقرت عليه في الوعي الفرنسي، والقول بنظام سياسي متفكك، كل هذا أثار جدالاً كثيراً في أوساط الإدارة الاستعمارية (في كلٍّ من باريس والجزائر ـ وفي أوساط كبار ضباط الجيش الطامحين إلى توسيع رقعة المستعمرات والباحثين عن تحقيق الأحلام وصناعة الأمجاد) حول ما إذا كان الأجدى سلوك «سياسة المخزن» أم أن الأنسب هو اتباع «سياسة القبائل»؟. وبتعبير آخر فقد كان الاختلاف قائماً في الاعتماد على القبيلة في تحقيق «التغلغل السلمي» فهي، عند القائلين بهذا الرأي، القوة الفعلية في المغرب والفاعلة فيه بل هي حقيقة وجوده وبسلوك طريقها يكون الاطمئنان إلى اجتثاث الدولة المغربية، إن وجدت، من أصلها والتمهيد لربط البلاد بالدولة الفرنسية بكيفية نهائية ـ أو القول باللجوء إلى المخزن، فهو القوة الشرعية ومعها كانت العهود والاتفاقيات، ومساندته اقتصادياً ودعمه عسكرياً وإدارياً ثم النفاذ، إلى البلاد بواسطة الدواليب العتيقة لهذا المخزن وربما مع الإبقاء عليها واستحداث آلية ناجعة وعملية بجوارها وبمنأى عنها في الوقت ذاته. وإذا كانت الغلبة قد تحققت لهذا الرأي الثاني، وكان ما عرف في تاريخ المغرب المعاصر بسياسة ليوطي تارةً واشتهر، تارةً أخرى، بنعت «السياسة البربرية»، فإن الجدير بالذكر هو أن أنصار كل من

(1) أورده Rivet في دراسته المذكورة آنفاً (الجزء الأول، ص 28).

السياستين ودعاتها قد جعل من العمل بمبدأ «المعرفة العلمية» شعاراً له كما أنه سخَّر من الوسائل ما كان غير قليل لخدمة ما يؤمن به. وبالجملة فقد عملت أوساط الإدارة الاستعمارية في الجزائر على دعم «سياسة القبائل» واشتهرت بما قامت به من دراسات ونشرته من أبحاث تحت رعاية «لجنة إفريقيا الفرنسية»، ومنشورات «الإرشادات الاستعمارية» وما إليها. وكان أنشط العاملين فيها ممن كرس لمعرفة المغرب نظاماً سياسياً ومجتمعاً جهداً كبيراً العالم الإثنولوجي إدموند دوطي E. Doutté. في حين سهرت الأوساط الدبلوماسية والسياسية في باريس على رعاية «سياسة المخزن»، ومن ثمار تلك الرعاية إنشاء «البعثة العلمية في المغرب»[1] في مدينة طنجة ـ ولا جدال في أن أكثر من عمل فيها نشاطاً وأغزرهم إنتاجاً هو المستشرق الفرنسي الشهير ميشو بيلير Michaux Bellaire. والحق أن الباحث لا يملك أن يخفي تقديره الفائق وإعجابه الشديد لما قامت به المؤسسة الثانية خاصة: بالاستقصاء الميداني، والدراسات الإثنولوجية واللسانية، والتاريخية، والاجتماعية، والجغرافية. وقد يكفي هذا الباحث أن ينظر في فهارس «الأرشيفات المغربية» ليتبيّن سعة أفق المشروع «العلمي» والقائمين عليه، ولعلّه يكفينا أن نشير إلى عناوين بعض المؤلفات التي تم نقلها إلى اللغة الفرنسية، في وقت قصير نسبياً، لندلل على ذلك: ونذكر، على سبيل المثال لا الحصر، أنه قد تمّت ترجمة ونشر كتاب «الاستقصا» لأحمد بن خالد الناصري، وكتاب «الفخري» لابن طباطبا، وكتاب «دوحة الناشر» لابن عسكر، وبعضاً من الفتاوى التي تضمنها كتاب «المعيار» للونشريشي. لقد كانت «إرادة المعرفة»، معرفة المغرب دولةً ومجتمعاً وثقافة، وتسخير تلك المعرفة من أجل خدمة قضية «التغلغل السلمي»، مع الإيمان بالعلوم الاجتماعية الناشئة في فرنسا وإقرار المبادىء التي تعلنها الفلسفة الوضعية هي ديدن العاملين في كل من الجزائر وباريس، ثم في طنجة، برعاية من العاصمة الفرنسية. ومن بين الآراء والخطب الكثيرة نقف عند هذه

(1) أنظر Edmand Berke, III. La mission scientifique au Maroc (publication du Bulletin économique et social du Maroc) Rabat, 1979. pp: 37-56. in «actes de Durhams».

الجمل الموحية والممتلئة حماساً:

«لقد قادنا التجريب الاستعماري إلى لزوم تطبيق المذاهب التي قام بصياغتها تلامذة أوجست كونت، أولئك الذين كانت السوسيولوجيا بالنظر إلى السياسة في أعينهم على غرار ما كانت عليه البيولوجيا بالنسبة للطب. فلنعرف كيف نستلهم الفكر الوضعي في المغرب إذا ما كنا نطمح إلى تحقيق إنجاز عملي في هذا البلد. ولنبتدىء من حيث انتهينا في جهات أخرى: بتعيين كل ما كان عليه المجتمع المغربي في تطوره القديم والحديث، وذلك حتى نتمكن من قيادته بثقة تامة في النفس (...) نحو تطوره في مستقبل الأيام: مستقبل التقدم السلمي في ظل رعاية فرنسا الديمقراطية»[1].

إستلهام درس «الفكر الوضعي»، لاتخاذ المعرفة العلمية الشاملة منهجاً في معرفة المجتمع المغربي، والإيمان بقوة فرنسا وقدرتها على قيادة مستقبل المغرب: تلك هي عناصر الخطة التي سيصبح ليوطي القائد والمنفذ البارع لها. وعلى هذا النحو أصبح المغرب موضوعاً للمشاهدة وفي هذه الأجواء تم رسمها وإجلاء ملامح صورته في الاستشراق الفرنسي المعاصر.

ثانياً: صورة المغرب: ملامح بارزة ومكونات باطنة:

هل كان في وسع الاستشراق الفرنسي المعاصر، في جهوده الأكاديمية واجتهاداته المعرفية، أن يرسم للمغرب صورة مغايرة لتلك التي قرت عنه في الوعي الثقافي الفرنسي؟ وهل كان في إمكانه، بالتالي، أن يعمل في هذا المضمار في منأى عن المحددات الكبيرة الثلاث التي وقفنا عندها في الفقرة السابقة: الموروث الثقافي، وأدب الرحلة الفرنسية، وعمل سياسة «التغلغل السلمي»؟ لنرجىء الإجابة عن السؤالين إلى حين. ولنحاول الآن استقصاء ما وجدنا كتابات المستشرقين الفرنسيين تلتقي عنده، وإن سلكوا دروباً مختلفة في البحث واتبعوا مناهج متباينة بحكم الحقول المعرفية التي ينتسبون إليها في

(1) القولة لإتيين E. Etienne ـ وقد أوردها Rivet في الصفحتين 22-23 من الجزء الأول من دراسته المشار إليها أعلاه.

قولهم في المغرب دولة ومجتمعاً وثقافة ـ وبالتالي في رسمهم لصورته على نحو ما تبدو لهم. وجماع القول إن حديث الاستشراق الفرنسي المعاصر عن المغرب يكون في مستويين إثنين: مستوى أول هو الحديث عن المغرب من حيث صورته الظاهرة والبادية للعيان، أو لنقل إنها الملامح البارزة في الصورة أي تلك التي تكفي المعرفة الأولية اليسيرة، والمتوافرة، في الوقوع عليها. ومستوى ثان هو الحديث عن المغرب على نحو لا يطيقه إلا الباحثون المدققون: أولئك الذين اجتمعت لديهم المعرفة التاريخية بالمغرب، والمعرفة الكافية بالتشريع والحضارة الإسلاميين، وصرفوا في دراسة نظم المغرب السياسية، والاجتماعية، والدينية وقتاً غير يسير ـ وهذا فضلاً على الاطلاع على الأبحاث الميدانية والتقارير المسهبة الضافية. ومن الإنصات إلى خلاصة الحديثين، كل على حدة، ثم الربط بينهما، بعد ذلك، في صورة الاستنتاج الضروري نقدر على إجلاء الصورة ونتمكن من تخليصها مما يكون فيها من شوائب أو ستائر يحملها عليها هذا الغرض أو ذاك.

I ـ الملامح البارزة والعلامات الواضحة:

إذا ما نظرنا فيما كتبه عن المغرب بعض من رجال الإدارة الحمائية المسؤولون عن التعليم، مثل جورج هاردي Georges Hardy في مقالاته عن «الروح المغربية»، وبول مارتي Paul Marty ـ في كتابه التقريري الشامل «مغرب الغد»[1]، أو قرأنا بعضاً من انطباعات الأدباء والروائيين أمثال بيير لوتي Pierre Lotti والأخوين طارو Tharaud[2] ـ فضلاً عما نقف عليه عند كل من إدموند دوطي E.Doutté وميشو بيليير... إذا ما تصفحنا هذه الكتابة المتنوعة في الأسلوب والمنتسبة إلى حقول معرفية مختلفة، وإلى أجناس أدبية

(1) Georges Hardy - L'âme marocaine d'aprés la littérature française (bulletin de l'enseignement public au Maroc, Rabat, 1923).

Paul Marty. Le Maroc de demain, Paris, 1925.

(2) أنظر دراسة عبد الجليل الحجمري المذكورة آنفاً ـ (خصوصاً في الصفحات 193 ـ 225).

متغايرة فإننا نجدنا عند اشتراك في تعيين صورة المغرب، دولةً ومجتمعاً، والمغربي إنساناً ينتمي إلى تلك الدولة ويصدر عن ذلك المجتمع.

1 ـ من خطل الرأي الاعتقاد بأن المغرب «دولة»، وأن أهله يشكلون «أمة»، وأن وحدة في «الشعور الوطني» توحد بينهم. فالقول بأن المغرب دولة وهمٌ محضٌ: «والديبلوماسيون الأوروبيون، ورجالنا خاصة، هم الذين رسموا الواجهة الخادعة لدولة مركزية ولهلد موحد» كما يقول بينون Pinon[1]. هو وهم لأن مقومات الدولة كلها منعدمة، وأولها الشعور بالانتماء إلى الأرض الواحدة وهذا الشعور ضامر، بل هو منعدم إذ متى حدثك الإنسان في المغرب فهو ينسب نفسه إلى المجتمع الذي ينتمي إليه وهو لا يذكر البلد إلا عفواً. وثانيها وجود الشعور الوطني ـ وهذا منعدم بدوره إلا ما كان من نوع من «الوطنية الجهوية» ومن «التضامن الموجود بين أعضاء القبيلة الواحدة» وفق ما يراه دوطي Doutté[2]. وثالثها النفاذ الفعلي لقول السلطان وحكمه في رعاياه[3]. ومن الوهم أن يقول المرء بوجود حكومة في المغرب، في المعنى الغربي للكلمة، وإنما هي أشباح مؤسسة ونظم[4] ـ وإنما المغرب قبائل مجتمعة أو بالأحرى متجاورة في المكان وخالية من الرباط «العضوي» الذي يشدها إلى بعضها البعض ويكسبها نوعاً ما من الوحدة إلا ما كان من الاشتراك في الرابطة الدينية تلك التي يكون بها «الائتلاف غير العضوي لهذه الكثرة من المدن والأحياء والتي نسميها مغرباً»[5].

2 ـ ينتسب المغاربة إلى الدين الإسلامي الواحد في سوادهم الأعظم (فهناك قلة من المغاربة اليهود) ولكن هذه الوحدة في الدين هي من حيث الظاهر فقط، أما

---

(1) أورده Rivet (الجزء الأول... ص 27).

(2) Edmond Doutté. Le sultanat marocain. (Revue politique et parlemtaire, sept 1909). P: 13.

(3) Ibid.

(4) أنظر دراسة ميشو بيلير «بنيقات الشكايات».

- Michaux - Bellaire - un rouage du gouvernment marocian: la Beniquat echchikaït de Moulay Abdelhafid.
(Revue du monde musulman, Juin 1908. pp: 242-274.

(5) E.Doutté. Le Sultanat marocain... P: 11.

واقع الأمر فهو وجود إسلامَيْن إثنين: إسلام «رسمي»، وإسلام «شعبي». الأول هو الإسلام حسب ما يتحدث عنه الفقهاء ويمارسه المتعلمون أو المهذبون من سكان المدن والحواضر عامة. والثاني هو الإسلام، كما يعيشه الناس في واقعهم في البوادي عامة وكما يحياه ويدين به البربر خاصة. وكما يعيشه هؤلاء فهو خليط من العقائد الإسلامية الحقة على نحو ما هي عليه في القرآن والسنة، ومن المعتقدات الوثنية السابقة على قدوم الإسلام إلى المغرب (تقديس الأولياء لدرجة الشرك، وعبادة الأوثان والأنهار والأشجار، . . .). وأما الإسلام العقائدي، وبالتالي «الرسمي»، فليس متمكناً من هؤلاء البربر أبداً: «ويمكن القول إن البربر في المغرب بعيدون عن الإله الواحد الذي يقول به الإسلام بالقدر الذي كان عليه عرب الجزيرة العربية من الابتعاد عن الله تعالى قبل بعثة النبي[1]. وإن هي إلا قشرة سطحية سهل زوالها، فهي لا تنال من نفوس البربر شيئاً كثيراً، وعلى كل فإن ما نجح الإسلام في تحقيقه في بلاد البربر هذه، عبر هذه السنوات الألف التي سعى فيها إلى التغلغل فيهم هو أنه أضاف إلى همجية القوم الأصلية فيهم التعصب الديني الشديد»[2].

3 ـ لا يزال المجتمع في المغرب على الحالة التي كان عليها «أيام يوغرطة وتاكفاريناس»[3]، في تلك الأزمان البعيدة والسابقة على وفود العرب، ومعهم الإسلام، إلى أرض المغرب. بل إن المجتمع ذاته، من حيث هو اجتماع بشري وتعبير عن المجاوزة الأولى لما نعته فلاسفة الفكر السياسي بـ «حالة الطبيعة» ودرج علماء الإثنولوجيا الفرنسية خاصة على التعبير عنه بالحالة «البدائية»، لا يزال بعد «في مراحل التشكل الأولى»[4]. وبقدر ما يتوغل المرء

---

(1) Michaux Bellaire. Le Wahhabisme au Maroc. (Bulletin de Comité de l'Afrique française - 1928). p: 492.

(2) Michaux Bellaire.- Sociologie marocaine. in -«Archives marocaines» année 1927. éditions libraire ancienne. Honoré Champion, 1927, Paris. pp: 298-99.

(3) المرجع السابق، ص 299.

(4) M. Bellaire. L'esclavage au Maroc. (R. M. M., Volume XI juil et 1910. p: 423.

في البوادي والأرياف، وبالتالي في الأجواء الثقافية البربرية، فهو يجد مختلف مظاهر ذلك المجتمع «البدائي» وصورها، ويصادف أنماطاً من الاعتقاد وأشكالاً من العادات والتقاليد، وأنواعاً من البراءة والطيبوبة على نحو ما يصفه روسو عن حديثه عن الإنسان الأول في «حالة الطبيعة». وعلى العكس من ذلك فإنّ الأخلاق تبلغ من الانحطاط والتدني في المدينة وعند ساكنيها درجات بعيدة «والسمة الغالبة في طباع المغاربة، وحديثنا الآن عن سكان المدن وسهول الغرب، هو حبهم الشديد للبذخ والإسراف: فاحترامهم بالتالي لملكية الغير ضئيل، وهم يميلون إلى إخفاء الحقيقة، وينزعون إلى التملص من عهودهم ومواثيقهم متى كان ذلك يجلب لهم نفعاً شخصياً»[1]. ولذلك كان النفاق والتذبذب في الالتزام بأوامر الدين وقواعده، دينهم الحقيقي ومن ثم كانوا يحتالون في أمور الدين بحيث يأخذونه على النحو الذي يرضي سعيهم إلى الثراء ومراكمة الأموال والممتلكات[2].

II ـ المكونات الباطنة والبنيات العميقة:

وما القول الآن في صورة المغرب في رؤية المدققين من أهل الإحاطة الشاملة والدراية الكاملة بتاريخ المغرب وثقافته والعلماء ببنياته الاجتماعية والسياسية؟ وما المكونات الباطنة للصورة التي يظهر بها المغرب ويتحدث بها المشاهدون على نحو ما رأيناه أعلاه أو بالأحرى: ما البنيات العميقة التي تكون عنها الصورة الجلية والملامح البارزة؟

نرجع، في الإجابة عن هذا السؤال، إلى مجمل ما كتبه المستعرب الفرنسي ميشو بيلير من جهة أولى، وإلى «عينات» مما تحدث به العالم الإثنولوجي الفرنسي إدموند دوطي من جهة ثانية ـ وبالتالي نرجع إلى ممثلين بارزين لمدرستين متغايرتين في الاستشراق الفرنسي المعاصر، مع صدورهما معاً عن الفلسفة

(1) E.Doutté. Une mission d'études au Maroc. (L'Afrique française-renseignements Coloniaux), 1901, Alger. P: 167.

(2) أنظر محاضرته «الربا» -L'usure- في العدد 27 من الأرشيفات المغربية (سبقت الإشارة إليه).

الوضعية ودروس مؤسسها أوجست كونت: الأول منهما بإجادته للغة العربية، وبسعة اطلاعه على مؤلفات «فقه النوازل» في المغرب، فضلاً على توافره على تمثل شخصي لتاريخ المغرب وتاريخ الزوايا خاصة. والثاني لتشربه درس علم الاجتماع الدوركهايمي من جهة أولى، وسعيه إلى تجريب الأطروحات الإثنولوجية من جهة ثانية، ولتشبعه الكامل بما قرأه عن التنظيم السياسي والاجتماعي في المغرب على نحو ما كان رائجاً في مطلع القرن من جهة ثالثة. ومن مساءلتنا لما سجله الرجلان من ملاحظات أتوا بها في تقاريرهم أو في محاضراتهم، وما انتقيناه من أبحاثهم ومقالاتهم فنحن ننتهي إلى التقرير بأن المكونات الباطنة لصورة المغرب، تلك التي يقع عليها الباحث بعد الجهد الجهيد من البحث والتمحيص، ترجع إلى نظامين اثنين أو بنيتين اثنتين هما: **القبيلة والمخزن**. وكما هو الشأن في كل «بنية» أو «نظام» فإن لكل منهما عناصره ومكوناته المميزة له، كما أن لكل منهما منطقه الذاتي الذي يخضع له، وقوانينه الملائمة التي يعمل بموجبها. وهكذا فإن حقيقة المغرب هي حقيقة المخزن (بأجهزته وتنظيماته وبالعلاقات التي تقوم بين مركباته ومكوناته ـ وبالتالي بنيته) من جهة أولى، وحقيقة القبيلة أو القبائل بالأحرى (تركيبها، أقسامها، العلاقات التي تقوم بين أفرادها، وكذا العلاقات التي تربط قبيلةً ما بالقبيلة أو القبائل الأخرى) وهذا من جهة ثانية. والصورة الحقيقية للبلد، وليس الصورة الزائفة أو المفتعلة أو «الرسمية»، هي صورة العلاقات القائمة بين الطرفين أو الجهتين، تلك التي يكون في وسع الباحث المتنبه أن يكشف عنها ويجليها.

1 ـ القبيلة في المغرب: بنيتها ونظامها:

يرى إدموند دوطي، ويوافقه في ذلك ميشو بيلير، أن في المغرب نوعين اثنين من القبائل: نوع أول هو القبائل «البربرية»، ونوع ثان هو القبائل «العربية». وهذه القسمة لا ترجع عنده إلى أصل عرقي، فذاك خطأ في الرأي، ولا تعود إلى تمايز لغوي، فذلك عامل غير كاف، ولكن الفاعل في القسمة هو اعتبار وجود هذا النوع أو ذاك من الأعراف والتقاليد والعادات، وسلوك هذه الممارسة أو تلك في اتباع الدين الإسلامي. وهكذا فإن «اسم البربري ينطبق، بخاصة، على السكان

الذين حافظوا على عادات، وتقاليد، وأنماط من السلوك سابقة على الإسلام. في حين أن في وسعنا تخصيص نعت العربي لتلك الفرق التي تمت أسلمتها على نحو أفضل»[1]. كما أن لكلٍّ من «القبيلتين» نمطها المميز لها عن الأخرى، بل والمخالف لها، في علاقتها مع السلطة المركزية أو مع المخزن.

فإذا نظرنا إلى القبيلة «البربرية»، من جهة نظام الدين والأعراف، والتقاليد والعادات القائمة فيها، فإن في وسعنا أن نتبين أن هذه كلها لم يصبها التغيير والتبدل، وذلك منذ أكثر الأزمنة إيغالاً في القدم، بما في ذلك ما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية ذاتها: ففي قسم كبير من هذه القبائل «لا وجود للقضاة، أي لممثلي العدالة الإسلامية؛ بل إن من الممكن الوقوف على تنظيم اجتماعي كامل لا يمكن القول عنه فقط إنه لا يقوم على سند من القرآن، بل نقول عنه أيضاً بأنه لا يرجع إلى أيٍّ من تعاليم القرآن»[2].

وإذا نظرنا إلى هذه القبيلة، من جهة علاقتها بالسلطة المركزية، فنحن نجد أن «سلطة السلطان، بحسبانه صاحب السيادة، على بلاد البربر لا وجود لها ولو كانت اسمية. إذ بكيفية مبهمة يعد في أعين القوم رجلاً مكلفاً من الله بالسهر على الدفاع عن حوزة البلاد ضد المغير الأجنبي»[3]. والناس يطلبون «بركته» (= مدده الروحي) وقد يحدث «أن يدعوا له في المساجد جهاراً، ولكن هذا لا يعني بتاتاً قبول تدخله في إدارة شؤون البلاد ولا يعني، على وجه الخصوص، أن يدفعوا له ضريبة منتظمة»[4]. وأما ممثل «المخزن»، إن وجد، فلا حق له عليهم ولا سلطان فعلي ولا تكون الطاعة الفعلية، على النحو الذي يدركونها به، إلا لمن ارتأوه رئيساً أو اختاره لمركزه القبلي أو لزعامته الروحية.

---

(1) E.Doutté. Une mission... p: 15.

(2) E.M. Bellaire. Sociologie... p: 295.

(3) E.M.Bellaire. L'Organisme marocain. (R.M.M. 3ém année Sept 1909). pp: 1-2.

(4) E.Doutté. Le Sultanat marocain... p: 7.

وأما القبيلة «العربية» فقد يكفي القول فيها، إجمالاً، بأنها مغايرةً للقبيلة «البربرية» مغايرة تكاد تكون تامة سواءٌ أتعلق الأمر بنظام الدين والأعراف والتقاليد، أو كان يرجع إلى نظام العلاقة التي تقوم بينها وبين المخزن. أضف إلى ذلك أنها مختلفة عنها من الناحية العددية عند المستشرقين الفرنسيين: فحيث كان «المغرب البربري» يشمل ما يربو على أربعة أسداس البلد، وقوامه البوادي والقبائل التي تعيش فيها. وكانت القبائل «البربرية» تتقاسم السدسين الباقيين مع سكان الحواضر. ولكن الحديث عن المغايرة هذا يلزمنا بالانتباه إلى احتياط أول، يرجع إلى نظام الأعراف والتقاليد، في القبيلة «العربية»، وإلى احتياط ثان يرجع إلى نظام العلاقة مع المخزن.

يقضي الاحتياط الأول بالانتباه إلى تداول العادات البربرية في القبائل العربية: فالدين الإسلامي لا يظهر في صفائه العربي الإسلامي في الأحوال كلها، بل إن بقايا اعتقادات وثنية تتسرب إليه ويكفي المرء أن يلاحظ ما يحدث من أصناف الممارسات الوثنية في المواسم الدينية وفي أضرحة الأولياء. بل لعل المرء يجد الدليل القوي على هذا الزعم في الكيفيات التي يتم بها تقديس الأولياء وتعظيم سلطة «الزوايا» ـ وهذا ما اجتهد ميشو بيلير في الإبانة عنه في أبحاث ودراسات كثيرة نشير من بينها، على وجه الخصوص، إلى ما جمعه منها الجزء السابع والعشرين من «الأرشيفات المغربية»[1]. وإنما قربنا إلى الأذهان ما يرومه ميشو بيلير من قصد إذا ما ذكرنا احتجاجه بالعمل بما يقضي به «عرف القبيلة» واعتباره سلطةً مقررةً عند القبائل «العربية» ذاتها وذلك في الشؤون الفلاحية خاصة «ولا يزال الكتّاب العرب الذين يعالجون هذه القضايا يرجعون إلى تلك الأعراف باستمرار، ولا يشترطون في ذلك، بطبيعة الأمر، إلا أن لا تكون تلك الأعراف في تعارض مع المبادىء الأساسية للشرع الإسلامي»[2].

---

(1) ميشو بيلير في محاضرته: الزوايا الدينية في المغرب، زاوية أحنصال، الإسلام المغربي، نظرة إجمالية على المغرب (الجزء 27 من الأرشيفات المغربية).

(2) M.Bellaire. Les coutumes berbéres dans les tribus arabes. (R.M.M, Volume 19 année =

ويقضي الاحتياط الثاني بالانتباه إلى أن «قبائل المخزن»، أو بعضها على كل، يدخل أحياناً في حالة «السيبة»، أو هو يتردد بينها وبين الخضوع لسلطة الدولة المركزية بحسب ما يختلف أمر هذه الأخيرة بين القوة والضعف وهذا من جهة أولى، ثم إن هذه القبائل تخضع، من جهة أخرى، لنفوذ وسلطة «الزوايا» ـ وهذه تبلغ في بعض الأحوال والمناطق درجات من القوة الشديدة تقل معها سلطة المخزن وتتراجع بكيفية بادية للعيان[1].

هذه الكيفية من النظر إلى القبيلة، من حيث بنية القبيلة والنظام المزدوج الموجود فيها، هي ما حدا بإدموند دوطي إلى القول بأن «القوة الحقيقية في المغرب تكمن في القبائل حالياً»[2].

2 ـ المخزن: الظاهر والباطن:

إذا كانت القبيلة، في الرؤية الاستشراقية المعاصرة لها، هي ما يشكل عمق المغرب، وكانت القبيلة، «البربرية» خاصة هي ما يعبر عن حقيقة ذلك العمق ويكشف طبيعته، فإن المخزن، في تلك الرؤية أيضاً، هو ما يشكل وجه المغرب السياسي ومظهره الماثل أمام المشاهد. فالمخزن عند ميشو بيليير هو «المغرب الرسمي، المغرب الديبلوماسي، أي ذاك الذي نتعامل معه، ونقرضه المال، وذاك الذي نرغمه على دفع التعويضات، وفي كلمة واحدة فإنه مغرب الجزيرة الخضراء[3]، المغرب ذو السيادة»[4]، لقد أصبحت هذه الثنائية مألوفة لنا الآن، في هذا المستوى من العرض، كما غدا مألوفاً لنا ما يقضي به منطق القول بها والعمل بموجب هذا المنطق عند كل من إدموند دوطي وميشو بيليير: ذلك هو توجيه العناية، أولاً، وتركيز الجهود، أساساً،

= 1919). p: 234.

(1) أنظر ميشو بيليير في محاضرته عن الزوايا الدينية (سبقته الإشارة إليها).

(2) E.Doutté, Le Sultanat... p: 15.

(3) الإشارة إلى المؤتمر الذي عقد في مدينة الجزيرة الخضراء في إسبانيا، سنة 1906، ورضخ المغرب فيه إلى شروط مجحفة أملتها مجموعة الدول الغربية التي حضرت المؤتمر.

(4) M.Bellaire, L'Organisme marocain... p: 42.

في دراسة ومعرفة المغرب «الفعلي» عوض الانكباب على درس المغرب «الرسمي» وقد كانت كل كتابات المؤرخين حديثاً عنه.

ولكن الأمر كان في واقعه غير ذلك: فقد كتب إدموند دوطي بحثاً مسهباً عن «السلطنة المغربية»[1]، ونشط ميشو بيلير في البحث في موضوعات الزوايا الدينية، والقبائل العربية وفي ضريبة «النايبة»، وبعض مكونات الحكومة المخزنية، كما قام بكتابة مادة «المخزن» في دائرة المعارف الإسلامية ـ مع قوله، في الوقت ذاته بـ «الإسلام المغربي» ودعوته الشهيرة إلى التمييز بين «السوسيولوجيا الإسلامية» و«السوسيولوجيا المغربية» وما شاكل هذا من الموضوعات: فهل كان هذا الانشغال بالمغرب «العربي» بدافع المعرفة الشمولية ولربما للتوافر على كم هائل من النصوص العربية المكتوبة فضلاً عن «التراث الاستشراقي» ذاته أم إنّ ذلك قد كان، بالأحرى، خدمةً لأهداف «السياسة البربرية في المغرب»؟ أياً كان الأمر فإن في استطاعة المرء أن يخرج من قراءته من كتابات دوطي وبيلير، ومن نسج على منوالهما أيضاً، بنظرية استشراقية فرنسية في المخزن (بنيته، ووظيفته، وعلاقته مع «القبيلة») أو لنقل، على كل، إنه يوجد أمام صورة للمخزن هي بعض أو شطر من الصورة العامة التي يرسمها للمغرب.

يظهر المخزن في تلك الكتابات في صورة بناء هندسي، ربما كان الهرم أقرب الأشكال إليه، قمته هي السلطان وقاعدته هي القبائل («العربية» دون غيرها) باشتمالها الضمني على الجيش السلطاني، والروابط بين القمة والقاعدة تتألف من الوزراء والقواد من جانب أول، ومن الأعيان والعلماء ورجال الزوايا في أحوال مصالحتها مع السلطان من جانب ثان. وبعبارة أخرى فهو تجاور «واجتماع بين سلطتين: إحداهما دينية والأخرى «لاييكية»، والسلطان يمسك بأعنتهما معاً ومن ثم فإن الائتلاف أو الاختلاف، والنجاح أو الإخفاق في تحقيق اللحمة التي تضم عناصر المخزن كلها تؤول إلى السلطان في نهاية الأمر... «ولا شك أن القاعدة، في هذا التنظيم، تظل قاعدةً دينية ولكنها

(1) E.Doutté. Le Sultanat... p: 20.

تنزع عند التطبيق إلى أن تغدو أقل دينية وليتجه القضاء المدني للقواد[1] نحو الحلول التدريجي محل قضاء القاضي الشرعي، ويؤول الأمر بهذا الأخير إلى أن يصبح مقتصراً على النظر في القضايا التي تتعلق بالأحوال الشخصية وبالممتلكات»[2]. وبالتالي فإن الغلبة تكون، في هذا الصراع الخفي بين السلطتين، إلى السلطة «اللاييكية»، وهذا يعني، عند المستشرق الفرنسي المعاصر، أن الفاحص يجد نفسه حين النظر في بنية المخزن وفي نظامه الذاتي أمام ضرورة القول بثنائية جديدة هي ثنائية: الظاهر والباطن أو الجلي والخفي. فأما الجانب الظاهر أو الجلي من المخزن فهو سمته الإسلامية أو هو طابع التنظيم السياسي للدولة الإسلامية. وأما الجانب الباطن أو الخفي، ومن ثم الحقيقي، فهو خضوعه لما يصح القول فيه إنه «منطق الدولة»، أي ذلك الذي يقضي، بمزاحمة الدين أو «يتعاظم في الأحوال كلها على حساب سلطان الدين» حسب عبارة ميشو بيلير[3].

ولكن خضوع المخزن لـ «منطق الدولة» هذا لا يكون إلا من جهة سعيه إلى توحيد السلطة وتصيير الحكم إلى المركزية، أي بالعمل على إنشاء حكومة وتمكينها من التنظيمات الإدارية الضرورية ـ وهذا ما نجح فيه الحسن الأول نجاحاً كبيراً[4]. وأما خارجاً عن ذلك فقد كانت الوظيفة الأساسية للمخزن «إمداد صناديق الدولة، وكذا أعوانها بثروات البلد دون التفكير في تسخير تلك الثروات من أجل الصالح العام»[5]. ولذلك ظل المخزن مؤسسة أو «بنياناً عضوياً متماسكاً Organisme» (حسب التعبير الحبيب إلى نفس ميشو بيلير) مقفلاً يعيش بموجب قانونه الذاتي فكان أشبه ما يكون «بطائفة أو جماعة لها

(1) جمع «قايد» ـ وهو اللقب الذي يطلق في المغرب على الحاكم أو الوالي على منطقة قروية (ريفية) في غالب الأحوال.

(2) مادة «المخزن» في دائرة المعارف الإسلامية (باللغة الفرنسية).

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع السابق.

(5) المرجع السابق.

عاداتها، وطريقتها في السلوك، وفي اللباس، وفي الأكل، وفي التأثيث وكانت لها لغة خاصة بها، هي «اللغة المخزنية» والتي هي لغة عربية سليمة تتوسط بين اللغة الفصحى وبين اللسان الدارج...[1]. وهذا من جهة أولى. وأما من جهة ثانية فقد كان المخزن في حال من الحرب المتصلة ضد القبائل التي ترفض الانصياع لسلطته السياسية، مع الاعتراف بسلطته الدينية أو الروحية.

تنتهي القراءة الاسشتراقية المعاصرة لتاريخ المغرب، وبنياته الاجتماعية، ومكوناته الثقافية، ونظامه السياسي إلى النتيجة نفسها، وإن اختلفت طرق البحث ومناهجه، وإن تباينت المسالك التي ينفذ منها في بحثه وتحليله. تلك النتيجة تجملها عبارة واحدة: إنما المغرب مخزن وقبائل وهذا يعني أن الباحث لا ينجح في رسم الصورة الأمينة للمغرب، تلك التي يقدر صاحبها على الانتباه إلى الملامح البارزة في الصورة مع إدراك عمق بواطنها ومكوناتها البنيوية، بقدر ما يحالفه التوفيق في التعبير عن العلاقة القائمة بين الضدين المتصارعين: المخزن والقبيلة.

ثالثاً: ـ عوائق معرفية وموانع ذاتية

في وسعنا الآن أن نرجع إلى السؤال الذي طرحناه آنفاً: هل كان في إمكان الاستشراق الفرنسي المعاصر أن يرسم للمغرب صورة مغايرة لتلك التي قَرَّتْ له في الوعي الثقافي الفرنسي؟ وبتعبير آخر فنحن نقول: هل كان في وسع جهود هذا الاستشراق أن تعمل بمنأى عن المحددات الكبيرة الثلاث: الموروث الثقافي، وأدب الرحلة الفرنسية في المغرب، وعمل سياسة «التغلغل السلمي»؟

يبدو لنا، بعد إذ اجتهدنا في إعادة تركيب تلك الصورة على النحو الذي نحسب أنها كانت عليه حقاً، أن الجواب لا يكون إلا بالسلب ولم يكن له إلا أن يكون كذلك لاجتماع جملة من الأسباب الموضوعية. ولو شئنا أن نستعير من الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار Gaston Bachelard بعضاً من

(1) المرجع السابق.

مفاهيمه الناجعة فإننا سنتحدث عن وجود «عوائق إبستمولوجية» أو معرفية وأخرى سيكولوجية أو ذاتية تحول دون ذلك.

1 ـ العائق المعرفي الأول الذي يقوم في وجه العالم، فيشوّش عليه عمله، ويحول دون قيام معرفة علمية موضوعية هو عائق المعارف والأوهام القديمة التي يكون الإنسان حاملاً لها بالضرورة. والتعلم، عند باشلار، لا يعني اكتساب معارف جديدة بقدر ما يعني التخلص من الأوهام القديمة ـ وهذه تتمكن من العقل البشري تمكّناً شديداً، بل إنها تصبح بالنسبة له نوعاً من «العادة الذهنية» التي يعسر عليه التخلص منها فهي سلطة قوية ومتحكمة. والمستشرق الفرنسي المعاصر لم يكن له أن يشذ عن هذه القاعدة حيال ما أسميناه، سابقاً، بسلطة الموروث الثقافي ورأينا الصورة التي ارتسم، بموجبها، في الوعي الثقافي الفرنسي لكل من المسلم والعربي، ومن خلالها للفرد المغربي. ومتى رجعنا إلى المتن الاستشراقي المعاصر فنحن سنجد تداولاً اعتيادياً، بل طبيعياً، لمفردات ونعوت الهمجي والهمجية، الحقد والحاقد، التعصب الديني والمتعصب حين الحديث عن الإنسان، والدين والثقافة في المغرب ـ وفيما أتينا به من أقوال واستشهادات ما يؤكد ذلك ويبينه.

ومثلما خضع الاستشراق الفرنسي لسلطة الموروث الثقافي، فإنه لم يستطع أن يتحرر من بريق أدب الرحلة الفرنسية المعاصرة نحو المغرب ولا عما نجحت في بثّه من تصورات وآراء عن المغرب (السيبة/ المخزن، العربي/ البربري، . . .). وقراءة التقرير الضافي الذي كتبه شارل دوفوكو عن «استكشافه» للمغرب تبين لنا، بجلاء تام، كيف أن المسافر قد وفد إلى البلد حاملاً معه لتصوراته الذهنية هذه ولأنماطه المعرفية هذه، والمستشرقون الفرنسيون بعد فوكو لم يتشبعوا بتلك التصورات والأنماط فقط بل إنهم قاموا بصددها بعمل التأصيل المعرفي.

جهد التأصيل المعرفي هذا تجلى أيضاً، وربما بكيفية أكثر عمقاً وأشد نجاعة معاً، في التفاعل مع سياسة «التغلغل السلمي»، وفي التشييد النظري لأطروحات «الإسلام المغربي»، «المغرب الرسمي»، «القبيلة البربرية والقبيلة العربية». . . وأياً كان القول في الصلة بين «السياسة البربرية»، وبين عمل المستعربين والإثنولوجيين

في المغرب فإن الأكيد أن نوعاً من التأثير المتبادل بل ومن «التشييد المتبادل» قد حدث بينهما كما يوضح ذلك إدموند بيرك[1].

2 ـ العائق المعرفي الثاني الذي جابه الاستشراق الفرنسي المعاصر هو ما أصبح يعرف اليوم، في أدبيات العلوم الإنسانية عامة، بنزعة «مركزية الذات الأوروبية» L'Européocentrisme. وما يقضي به منطق هذه النزعة بسيط وواضح معاً: إن المرجعية في النظام المعرفي، أو النظام المرجعي، هو أوروبا فتاريخها شمولي في دلالته، والمراحل التي قطعها ذلك التاريخ تكون ملزمة أو شبه ملزمة لتاريخ الإنسان خارجاً عن الحدود الأوروبية، والعقل (على نحو ما يفهمه ويتحدث عنه فلاسفة أوروبا منذ عصر النهضة، وبدءًا: من ديكارت خاصة) هو نموذج العقل البشري في إطلاقه وشموليته. والمستشرق الفرنسي، في نظرته إلى المجتمع المغربي محكوم بما يقضي به منطق هذه النزعة وبما تقرره مبادئها: فالنموذج الحاضر في الذهن، حين النظر في القبيلة، هو القبيلة كما عاشها التاريخ الأوروبي الفعلي، وعلاقتها مع المخزن هو من جنس علاقة القبيلة في أوروبا مع روما وسلطة الحكام والأباطرة ـ وهذا ما لا يملك ميشو بيلِير الانفكاك عنه في دراساته وما لا يكف عن تكراره في محاضراته الكثيرة. ونظام المراتب الدينية في العصر الوسيط الأوروبي، هو المهيمن على نظرة المستشرق الفرنسي المعاصر إلى «الزاوية» فلا يقدر على الإفلات من قوته[2]. كذلك كان الشأن عنده في النظر إلى النظام السياسي المغربي، فحيث لا يعثر على الصورة «الاعتيادية»، للدولة، فهو ينفي وجودها في المغرب ولا يرى في

---

(1) Edmund Berke III. The Image of The Moroccan State in french ethnological literature: a new look at The origine of Lyaute's Berber policy. in. E. Gellner and Michaud; «Arabs and Berbers: from tribe to nation in north Africa, Londres, Duckwarth, 1973. P: 187.

(2) من أجل فهم إجمالي ومركز لنظرية ميشو بيلير في «الزوايا في المغرب»، وكذا من أجل تبين كيفية حضور النموذج الأوروبي في ذهن الباحث، بل وهيمنة ذلك النموذج عليه، أنظر: Abdellah Laroui: Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912). François Maspéro, Paris, 1977. pp: 131-150.

«المخزن»[1] إلا بنية غريبة عن المجتمع والتاريخ المغربيين ومقفلة على ذاتها في الوقت ذاته.

3 ـ العائق المعرفي الثالث الذي حال دون قيام معرفة علمية، موضوعية، بالمجتمع والثقافة في المغرب عند المستشرق الفرنسي الدارس له في العقود الثلاثة من القرن الحالي خاصة هو ما يصح نعته بعائق «الحماسة المفرطة» لتعاليم الفلسفة الوضعية، من جهة أولى، ولأطروحات علم الاجتماع الفرنسي، كما أرسى تعاليمه إميل دوركهايم ثم عمل تلامذته على تطويرها بعد ذلك، وكذا لنظرة إثنولوجية ناشئة هي مزيج من الدوركهايمية ومن بعض التيارات الأنثربولوجية السكسونية ـ وهذا من جهة ثانية. وهذا الحماس الشديد أو المفرط كان يحمل على القول بضرورة التجريب: تجريب لهذه الأطروحات كلها في دراسة المغرب مجتمعاً وثقافة لا بهدف اختبار قوتها وفاعليتها وبالتالي «إجرائيتها» بل بهدف البرهنة على سبق تقدير الصحة والصواب في العمل بها. ومتى بلغت الحماسة لنظرية علمية حداً يزيد عن المعقول والمقبول فإن الروح النقدي يتلاشى ويضمر ثم يختفي بعد ذلك فتغدو النظرية قناعة باطنية راسخة، ويصبح القول بها نوعاً من الاعتقاد الإيديولوجي الذي يصعب التنصل منه. وبالتالي فإن النظرية «العلمية»، تلك التي تكون مسخرة من أجل المعرفة ووسيلة إليها في مبدئها وأساسها، تصبح عائقاً يقف في وجه المعرفة. وقارىء كتابات إميل دوطي، وقارىء ميشو بيلير على وجه الخصوص يجد الأدلة على صحة هذا القول قوية حين بحثه في «المؤسسة» أو «البنيان العضوي» المغربي، وحين عمله ـ عامة ـ بالأزواج الذهنية التي يقول بها (عربي/بربري، مخزن/سيبة، إسلام عربي/إسلام مغربي، الأصلي/الوافد أو الغازي..). وحيث إن م.بيلير

(1) من أجل فهم وظيفة المخزن في الوجود السياسي والاجتماعي في المغرب، قبل الحماية، أنظر، أولاً، الشرح الذي يقدمه عبد الله العروي ـ في دراسته المشار إليها أعلاه ص 187 ـ 190.

وانظر ثانياً: Germain Ayache: La fonction d'arbitrage du Makhzen. (acts du Durham)... précité. pp: 11-13.

لم يكن في الأصل عالماً إثنولوجياً، مثل إميل دوطي، فإن تشربه لمبادىء الفلسفة الوضعية ولعلمي الاجتماع والإثنولوجيا الناشئين في فرنسا، كان من جنس ما يحدث للباحثين من شاكلته.

4 ـ متى أضفنا إلى العوائق المعرفية الثلاثة السابقة ما يصاحبها من موانع ذاتية أو سيكولوجية فإنه يكون من الطبيعي، بل من اللازم، أن يقع الباحث في أخطاء معرفية لا تتلاءم مع سعة وعمق معارفه بمجال بحثه وموضوعه. والمستشرق الفرنسي، إذا كان عاجزاً عن «الرؤية» الصحيحة بفعل اجتماع جملة العوائق أمامه، فهو يقع في شرك أخطاء معرفية لا تقبل ممن كان في صف تلامذته ومستوى من يتعلم على يديه: من ذلك مثلاً ما يتعلق بالعرف وشرح م .بيلير للعمل به في القبائل «العربية».

يعتبر م .بيلير أن العمل، في الحياة الاجتماعية، بما يقضي به «عرف القبيلة» من خصائص القبيلة «البربرية»، ما دامت التقاليد والأعراف السابقة على قدوم الإسلام إلى المغرب متمكنة من هذه القبيلة وما دام الشرع يرجع فيها، بالتالي، إلى المرتبة الثانية. وعندما يلاحظ العمل بما يقضي به هذا العرف، في القبائل «العربية» فهو يعزو ذلك إلى نفاذ تقاليد وأعراف القبيلة «البربرية» (وقد استشهدنا بنصٍّ له في المسألة سابقاً). والحق أن المستشرق الفرنسي، في حماسته لنظريته، يقع في خطأ معرفي كبير يرجع إلى الفقه الإسلامي مع ما يبدو منه من معرفة به. فالعمل بالعرف يشكل أحد مصادر الاجتهاد في التشريع الإسلامي: فكما أنه يجوز للمجتهد، إن لم يكن يجب عليه، أن يطلب رأي الخبراء في أمور التجارة والبصراء بشؤون الحرف والصنائع وأن يقيم اعتباراً لأقوالهم حين النظر في نازلة أو الحكم في خصومة ترفع إليه فإنه يكون ملزماً بمعرفة ما يقضي به «العرف» السائد في البلد أو الإقليم. بل إن فقيهاً كبيراً مثل أبي الحسن الماوردي يوازن بين الاجتهاد القائم على الشرع مجرداً، والاجتهاد القائم على العرف، متى لم يكن في تعارض مع الشرع: «الاجتهاد الشرعي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالشرع، والاجتهاد العرفي ما روعي فيه أصل ثبت حكمه بالعرف»[1]. وأغلب عمل

(1) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. طبعة النعساني، 1909، =

المحتسب، على سبيل المثال، يقوم على «الاجتهاد العرفي» ويرجع إليه. ويقرب من هذا الاجتهاد الأخذ في التشريع لأحكام الإمامة العظمى، بما يقضي به «حكم الوقت»[1]، وإذا رجعنا إلى فقه المالكية، ووقفنا على البعض من أحكام الفقهاء المغاربة وفتاويهم، فإننا نُلفي مكانةً كبيرةً للعرف في الاجتهاد ويكون العمل به من مستلزمات الأحكام وبالتالي فإن العمل بعرف القبائل لا يدل في شيء على حضور للعادات «البربرية في القبائل العربية» كما يبدي م .بيلير حماسة شديدة في قول ذلك ساعياً، من هذه الطريق، إلى تأصيل نظرية الأزواج الذهنية أو التصورية (العربي/ البربري، الإسلام العربي/ الإسلام المغربي، . . .) وبناء ثنائية: المخزن/ القبيلة.

5 ـ كان من الطبيعي أن ينشأ من اجتماع كل هذه الأخطاء المعرفية والعوائق الإبستيمولوجية خطلٌ في «الرؤية»، رؤية المغرب دولةً ومجتمعاً وثقافةً، وخللٌ في الفهم، وشططٌ في «التأويل» على وجه الخصوص.

والتأويل خلاصة معرفة وفهم، وثمرة التزام بمنهج معلوم فيهما، وبالتالي فهو «قراءة» ما لموضوع المعرفة ومادة التأمل: فهو مرتبط بأوقات تلك القراءة وشروطها: ومتعلق بشروطها المعرفية، ومشدود إلى حيثياتها التاريخية والحضارية، ومحكوم بنوازعها الإيديولوجية. والاستشراق الفرنسي، في عمله التأويلي لكل ما كان « يراه» في المغرب، محكوم بهذا كله فلا يملك أن يحيد عنه لفعل كل الأسباب والدوافع التي وقفنا عندها في الفقرات السابقة. وما يبدو أنه النبراس في تأويل المستشرق الفرنسي لتاريخ المغرب ومجتمعه وثقافته هو الفهم الذي يأخذ به في النظر إلى ظاهرة «السيبة».

«السيبة»، عند ميشو بيلير ودوطي وأصحابهما من رجال الاستشراق الفرنسي المعاصر، رفض لسلطة المخزن وإلغاء لها من جانب أول، ودليل على وجود

= القاهرة، ص 258.

(1) سعيد بنسعيد العلوي. الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي. دار المنتخب العربي، 1992، بيروت، ص 283 وما بعدها.

مؤسستين أو بنيانين «عضويين» في المغرب من جانب ثان. والمؤسستان في صراع دائم متصل: يسعى المخزن إلى إخضاع «القبيلة» (وعلاقة الخضوع دفع الضرائب مع إمداد الجيش بأفراد من رجال القبيلة للعمل فيه)، وتعمل القبيلة، من جهتها، على رفض مزدوج لذلك الخضوع: الاحتكام إلى العرف (بحسبانه العادة أو التقاليد «الأصلية»، أي السابقة على وفود الإسلام إلى البلد) عوضاً عن الشرع، وتعطيل عمل المخزن أو سلطته «اللاييكية» ـ حسب عبارة م .بيلير. وفي هذه الرؤية للأشياء خطلٌ يتبينه المؤرخ المطلع على مجريات التاريخ المغربي، وفي هذا التأويل شطط من اليسير عليه أن ينبه إليه. فالسيبة «لغةً» تنطق بذاتها أو هي، بالأحرى، «رمز» يملك المؤرخ المدقق فك مغاليقه وترجمته إلى اللغة المتداولة في مجال الوجود السياسي والاجتماعي في المغرب قبل الحماية. وهذا يعني أنها لم تكن صفة لأحدى المؤسستين على نحو ما يفهم به م .بيلير بنية المغرب السياسية والاجتماعية ويتحدث عنها، فالبناء «العضوي» واحد، والمؤسسة أو النسق بالأحرى واحد «والسيبة تشكل بعضاً من ذلك النسق بل إنها تنشأ عنه بكيفية طبيعية تقريباً، من حيث إن الإدارة السلطانية كانت إدارة غير مباشرة» كما يشرح ذلك المؤرخ النابه عبد الله العروي[1]. وبالتالي فإن «النسق» كان يعمل، في كليته، وفقاً لما يقضي به نظامه الذاتي: نظام المخزن أو نظام الدولة المغربية على نحو ما كانت عليه عشية توقيع عقد الحماية.

جملة القول إن جملة معطيات موضوعية وأسباب ذاتية حملت الاستشراق الفرنسي المعاصر حملاً، حين النظر في المغرب وصياغة صورته على نحو ما يقول به ذلك النظر، على الارتباط بتلك الصورة التي قَرَّتْ له في الوعي الثقافي الفرنسي. والحق أن علينا أن نقر بأكثر من ذلك: إن الإنتاج النظري لعمل الاستشراق هذا، وكذا ما قام به من عمل ميداني أو كان فيه قائماً بدور المرشد والموجه، لم يقم فقط بإعادة إنتاج الصورة التي استقرت عن المغرب في الوعي الثقافي الفرنسي، بعد قرون من الصياغة والتكوّن، ولكنه قام بعمل

(1) A. Laroui. Les Origines... p: 163.

الصياغة الأخيرة لتلك الصورة من وجه أول، ثم إنه كان مسؤولاً، درجات عالية من المسؤولية، عن صورة المغرب في ذلك الوعي في العقود اللاحقة على العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن ـ وهذا من وجه ثان.

خاتمة:

نشأ في المغرب، بعد الاستقلال، جيل من المواطنين، فيهم باحثون وجامعيون شباب، يجهلون كل شيء عن الاستشراق الفرنسي المعاصر في دراساته عن المغرب أو يكاد يكون كذلك، ولا يصادفون أطروحات ذلك الاستشراق ولا يقفون على تحليلاته وأحكامه على الدولة والمجتمع والثقافة في المغرب إلا عن طريق الصدفة المحض أحياناً كثيرة أو لانشغالهم بموضوعات وقضايا ترجع إلى الاجتماع المغربي، أو تتعلق بمعرفة نظم المغرب السياسية والإدارية والقضائية، أو تؤول إلى المعرفة التاريخية عامة حيناً قليلاً. ولو أمعن الباحث العليم بأدبيات الاستشراق الفرنسي المعاصر نظره فيما يروجونه بدورهم من أفكار وآراء ويحملونه من اعتقادات ونظريات في مسائل الثقافة، والتراث الشعبي، واللغة المتداولة، واللهجات المحلية، وكذا في مختلف البنيات الاجتماعية والسياسية والإدارية.. وما إلى ذلك، فإنه سيدهش لحضور فكر تلك الأدبيات في أبحاث وتحليلات علمائنا الشباب ولاستعادة «بريئة» لها لا تعلم شيئاً عن دوافعها الإيديولوجية، رغم أنها لم تكن خفية ولا دقيقة في الأحوال كلها، وتجهل السياق التاريخي للقول بها والدفاع عنها. وهذا ما يعني أن أطروحات هذا الفكر الاستشراقي الفرنسي المعاصر اكتسبت، في الوعي الثقافي المغربي، صفة المكون والعنصر الفاعل ـ رغم عمل المقاومة الثقافية الذي قام به الفكر الوطني في المغرب بواسطة الأساتذة والباحثين من حملة هذا الفكر وتلامذته.

وبالمقابل، يمكن الكلام عن نشوء وترعرع جيل من المواطنين الفرنسيين، ومن الباحثين الجامعيين الشباب في فرنسا والعاملين في حقول العلوم الإنسانية المختلفة المهتمة بقضايا وشؤون المغرب العربي خاصة. وطبيعي أن تكون كتابات الاستشراق الفرنسي عن المغرب العربي، عامة، وعن المغرب خاصة هي التمهيد

في معرفة النظم السياسية، والاجتماعية لهذا البلد. وإذا كان حقاً أن ثلة من الباحثين الفرنسيين النابهين، في التاريخ، وفي علم الاجتماع، وفي السياسة قد بذلوا جهوداً هائلة في الكشف عن الطابع الكولونيالي، الخفي أو الظاهر، لتلك الكتابات بل واجتهدوا، في بعض الأحيان، في تقديم بديل عن تلك الكتابات أو جوانب منها فإنه ليس بأقل حقاً وصدقاً أن يعترف الإنسان باستمرار الحضور القوي لأطروحات الفكر الاستشراقي الفرنسي المعاصر في نظره إلى المغرب ورسم صورته.

فما القول في هذا «التراث» الاستشراقي الفرنسي المعاصر؟ هل يكون من الباحث كافياً أن يقول عنه إنه سلب محض وأنه لا شأن له به ولا حاجة تدعوه إليه اليوم؟ هل يملك أن يضرب به عرض الحائط، في حركة استخفاف أو في حال من الغضب، ما دام يرتبط في ذاكرته وفي وجدانه بمرحلة بغيضة من تاريخه الوطني؟ وهل في مكنته أن يفعل ذلك حقاً وأن يطمئن إلى أنه، بفعله، قد أزاح المشكل وعثر على الحل؟

الحق أن بعضاً من الجواب عندنا يكمن في الكلمة التي وردت بصورة عفوية تقريباً: كلمة «تراث». هو بطبيعة الأمر جزء من التراث الثقافي الفرنسي، ومن ذاكرة الشعب الفرنسي ـ والقول فيه يعني، من هذه الزاوية، تلك الذاكرة وذاك التراث. ولكنه، وبالنسبة لنا، جزء من ثقافتنا، وإن كنا لا نتبيّن ذلك في كل الأحيان على النحو الذي يلزم من الوضوح، وهو بعض من مكوناتها وإن لم نكن مسؤولين عن إنتاجه أو كان قد كتب في غيبة عنا أو ضداً عن إرادتنا ـ أو لربما كتب من أجل سلبنا الإرادة والتفكير. نقول هذا وقد علّمتْنا دروس المنهجية العلمية المعاصرة أن تاريخ العلم ليس تاريخ المكاسب والانتصارات وحدها ولكنه أيضاً، ومن بعض الجوانب أساساً، هو تاريخ الخسارات والهزائم ـ كما أن هذا التاريخ لا يكون تاريخ الاتصال والاستمرار وحدهما ولكنه، أيضاً وربما أساساً في بعض الأحيان، تاريخ الانفصال والانقطاع. ومن هذا الاعتبار فإن مرحلة الحماية، البغيضة، بعض من مراحل تاريخنا، وما كان فيها وما مهد لها من نتاج فكري، يلتقي مع نتاجنا الفكري الوطني سلباً وإيجاباً وبالتالي فهو، بالضرورة، يتفاعل معه. والتفاعل صراع وعراك من جهة، وعمل على الإلغاء أو الاحتواء من جهة أخرى، كما أنه قد

يكون تكاملاً وبناء متبادلاً من جهة ثالثة. إنه تاريخ مشترك وإن تناقض طرفاه وتصارعا ردحاً من الدهر، وهو بالتالي «إرث ثقافي» لا تملك أيٌّ من الجهتين حرية إبعاده أو إسقاطه من ذاكرتها ـ هو بكل تأكيد تاريخ يستدعي المحاورة والتجاوز معاً، من حيث حتمية العيش المشترك على ضفتي بحر، بل بحيرة، هما صفتا البحر الأبيض المتوسط. ولكن التحاور والمجاوزة، معاً، لا يكونان إلا بتحقيق القدرة على تملك ذلك التاريخ وحسن تمثله.