

الدين في السياسة الدستورية المغربية: مفعول الدين بين الدستور القانوني والدستور السياسي

نبيل زكاوي*

* نبيل زكاوي هو أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب .

قائمة المحتويات

88	مقدمة
90	نمط الدستورية المغربية: دستور ولي الأمر ونظام دستوري هجين
97	في الدستور القانوني: شلل مقدس للدين في النظام القانوني
106	في الدستور السياسي: سيطرة على الدين وإفراط في تقدير الملكية بدلا منه
113	خاتمة

مقدمة

تكشف النظرة المقارنة القصيرة أن جميع الدساتير تقريبا في العالم اليوم تشير إلى الدين. فمن بين 194 دستور موجود اليوم، 186 يذكرون كلمة "الدين"... وما مجموعه 114 دستور، أي 58.7 في المئة، يذكرون مصطلحات مثل "الله"، "الإلهي"، أو آلهة أخرى¹. غير أن التحدي هو مدى تطوير ابتكارات دستورية ترسم بوضوح حدود العلاقة بين الدولة والدين، في الوقت الذي تظل هذه العلاقة موضوع تناقضات أو توترات متعددة.

على المستوى الإقليمي، فالأحكام التي تحدد الطابع الإسلامي للدولة تظهر بشكل بارز ومتفاوت في معظم دساتير الدول العربية والإسلامية، ويثير تطبيقها في كثير من الأحيان قضايا صعبة في الممارسة العملية. فهذه الأحكام غالبًا ما تنتج عن عمليات مساومة دستورية معقدة بين الجهات السياسية الفاعلة وتشكل حلا وسطا غير مستقر بين تيارات تدعو إلى إنشاء نظام دستوري يعتمد فيه الحكم بالكامل على مبادئ الإسلام، وقوى تريد الحفاظ على الطابع العلماني لمؤسسات الحكم فلا تقبل إلا أسلمة معتدلة أو محدودة للدستور والنظام القانوني.

بين اتجاهين حديين لدول اعتمدت أسلوب الحياد الديني أو دول حددت الشريعة الإسلامية كمصدر رئيسي للتشريع، يعتمد المغرب طريقا دستوريا ثالثا يخفف الخلافات حول الشخصية الدينية للدولة، لكنه في نفس الوقت يكشف أن الترويج للدين في الدستور المغربي المسطور وبألفاظ منسقة بعناية ليس مجرد فكرة هوية بل هي سياسة مدعومة بشكل كبير بمجموعة من الموارد المؤسسية.

وبحكم أن أحد العناصر الحاسمة في عملية وضع الدستور هو طبيعة مرحلة نشأته، فقد حرصت المؤسسة الملكية التي احتكرت السلطة التأسيسية الأصلية على ضمان بقاء نص الدستور قريبا من الواقع السياسي الممهور بتفوقها. وهكذا اعتمدت استراتيجية دستورية تكرارية² جعلت الوعد بدستور جديد في كل مرة لا يعكس جراءة إرادة الإصلاح فحسب، ولكن أساسا غريزة السيطرة السياسية، حيث انتهى الأمر بالعملية الدستورية لتصبح تابعة لسياسة ملكية أوسع نطاقا.

¹ Asli Ü. Bali & Hanna Lerner, Constitutional Writing, Religion and Democracy, 1st Published, (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p. 6.

² شهد المغرب منذ الاستقلال ستة دساتير سنوات 1962 و1970 و1972 و1992 و1996 و2011.

ذلك أن عملية تصميم الدساتير مثل أي عملية سياسية أخرى، محفوفة بتوازنات القوى وتعكس الصراع على السلطة، وهو ما جعل الدستور المغربي يتعلق بتطور الواقع السياسي، الذي يبدو أنه اتجه نحو دور أكثر رمزية للإسلام وتناقصا للقانون الإسلامي في الحياة العامة في مقابل ملكية حاکمة أعيد اختراعها وتنشيطها. في ضوء ما تقدم، تنقل هذه الورقة التركيز من النص القانوني إلى السياق السياسي للدستور وتولد حجة جديدة تتمحور حول سياسة العمليات الدستورية عند تقاطع عدة مناقشات علمية في دراسة تجريبية للدستورية والسياسة والدين. وتهتم إلى حد كبير بمقاربة كيفية معالجة الطبيعة المتنازع عليها للعلاقات بين الدين والدولة في الترتيبات الدستورية القائمة مع توفير تحليل يحدده السياق التاريخي والثقافي والسياسي والقانوني الفريد للحالة المغربية .

تجمع الورقة بين اختبار فرضيات موجودة وتوليد فرضيات جديدة، حيث تدعي رؤية مضافة لنظرية ثنائية أو ازدواجية هيكل الدستور المغربي. فضلا عن الأدبيات السابقة في هذا الشأن (الدستور الضمني في مقابل الدستور الصريح³، الطابق العلوي في مقابل الطابق السفلي للدستور⁴)، تسعى الورقة إلى إقامة تمييز بين الدستور السياسي والدستور القانوني كمجالين مختلفين لتفعيل قوة الدين من طرف المؤسسة الملكية التي تسيطر عليه، حيث مجال التركيز في فهم العلاقة بين الدين والدستور هو الدرجة التي يرتبط بها القانون بالدين من جهة، وترتبط بها السياسة بالدين من جهة ثانية.

يكتف موضوع الورقة الاستشكالات التالية: ما هو وضع الدين في الدستور المغربي؟ كيف يعبر الدستور عن علاقة الدين بالدولة؟ هل تدخل الدولة بنظامها المؤسسي للتفضيل الديني يراد منه حماية الدين أم هو تسخير للدين في السياسة؟ كيف تشتبك الدولة مع الدين؟ هل يستوعب الدستور علاقة الدين بالدولة أم هي أوسع منه؟ أيهما يستفيد من الآخر، الدين أم الدولة؟ هل من آثار قانونية للتصيص الدستوري على إسلامية الدولة المغربية؟ أم أن إشارة الدستور إلى الدين هي إشارة وقائية فحسب؟ وهل الصمت في مسألة الشريعة

³ أنظر:

Michel Guibal, La suprématie constitutionnelle au Maroc, Revue Juridique et Politique Indépendance et - (juillet-Septembre 1978). Coopération, Numéro 3, Abdellatif Agnouch, Contribution à l'étude des stratégies de légitimation du pouvoir autour de l'institution - Casablanca: Faculté de droit, 1985). (califienne, le Maroc des Idrissides à nos jours, Thèse d'Etat en Droit, - محمد معتصم، النظام السياسي الدستوري المغربي، (الدار البيضاء: إيزيس للنشر، 1992).

⁴ أنظر:

Rkia El Mosaddaq, Jeu de Consensus et Développements Constitutionnel et Electoral au Maroc, (Casablanca: - Sochepress, 1995).

الإسلامية هو خوف من الدين، أم تجسيد لأساس مدني للدولة؟ ثم هل تخصيص المؤسسة الملكية بالسلطة الدينية هو محض اختصاص تنظيمي أم سيطرة سياسية على الدين؟ وهل ينطوي ذلك على مخاطرة ثيوقراطية؟ ثم ماهي التأثيرات السياسية لدسترة الدين؟

منهجيا، سوف لن نكتفي في مناقشاتنا الدستورية لمسألة الدين والدولة بالمقاربة القانونية التي تقترض أن كتابة دستور ما بطريقة ما تقع "فوق السياسة"، بل سنعمد أيضا مقاربة سوسيوسياسية تبحث في سياق وضع وتطبيق الدستور وتقدم العملية الدستورية كسياسة عليا، تصنعها المؤسسة الملكية وتركز هواجسها وطاقتها السياسية. وهكذا سينصب التحليل على عملية الصياغة وعلاقتها بالنتائج، مع مراعاة الأحكام الدستورية ذاتها وتأويلاتها.

نمط الدستورية المغربية: دستور ولي الأمر ونظام دستوري هجين

في حقبة ما قبل استعمار المغرب، كان الإسلام هو الأساس الوحيد لحكم سلطان البلاد. لكن بعد الاستقلال حيث تحولت السلطنة إلى مملكة، وحتى الآن، "شهد المغرب علاقة تكافلية ملحوظة بين نظامين مختلفين للسلطة"⁵: السلطة التقليدية للسلطان كزعيم ديني للدولة، والملك كرئيس للدولة الحديثة في المغرب. الأولى هي وظيفة للتطور التاريخي ومشبعة بشرعية رمزية متجذرة في الإسلام، في حين أن الأخيرة هي نتاج ثانوي للإرث الاستعماري الفرنسي في المغرب.⁶

ففي حين لم يكن من المحتّم بأي حال من الأحوال أن الملكية المغربية ستبقى كمؤسسة سياسية رئيسية في فترة ما بعد الاستعمار في البلاد، فإن وسمها الواعي من قبل نخبة الحركة الوطنية كرمز للهوية السياسية الأصيلة في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي أعطاها مساحة لإعادة اختراع نفسها⁷ من خلال الوسائل الدستورية وعملية المركزية في إرسائها

⁵ Mohamed Daadaoui, *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge Maintaining Makhzen Power*, 1st Published, (New York: Palgrave Macmillan, 2011), p. 41.

⁶ Ibid, p. 47.

⁷ David Mednicoff, "The Comparative Endurance and Legacy of Morocco's Royal Nation", in: Milinda Banerjee, Charlotte Backerra, & Cathleen Sarti, (eds), *Transnational Histories of the 'Royal Nation*, (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017), p. 110.

ولئن تأخر التوافق بين الحركة الوطنية والملك الراحل محمد الخامس حول كيفية إصدار دستور للبلاد، بل امتد التأخر حتى بعد خلافته من طرف وريثه، فإن "تلك الوقت الضائع شكل فرصة للملك الحسن الثاني لتغيير ميزان القوى لصالحه، إذ أصبح المالك الفعلي والوحيد لسلطة تأسيس الدستور"⁸ خاصة بعد ترسيخ سابقة مبدأ التعيين الملكي في بداية الاستقلال مع تعيين والده لأول حكومة وللجمعية الاستشارية الوطنية المؤقتة التي شكلت نواة أول برلمان. وهكذا عين الحسن الثاني لجنة من الخبراء القانونيين الفرنسيين لوضع دستور تحت وصايته الشخصية.

وبحكم أن فكرة الدستور نفسها غريبة عن الثقافة العربية الإسلامية حيث تم استيرادها من أوروبا بعد مرحلة أسلمة الدستور، فقد تأثر أول دستور للمغرب المستقل بالدستور الفرنسي لعام 1958. حيث "بذل الملك الحسن الثاني الملكية التقليدية باتجاه بنى برلمانية. وقد أقام دستور 1962 برلماناً مؤلفاً من مجلسين"⁹ وحكومة موازية، ليعمل على تكديس الحكم بين يديه من خلال استثماره مع السلطة القومية والدينية، وتكييفه "مع هيكل دستوري يمكنه، بطبيعته المركزية وشبه الرئاسية، أن يستوعب ملكاً قوياً، مشابهاً لرئيس فرنسا، يحكم جنباً إلى جنب مع رئيس وزراء أضعف. وإلى هذا الهيكل الدستوري الأوروبي المعترف به، أضاف الحسن الثاني ومستشاروه جسماً قومياً إسلامياً دمج بين أشكال سياسية قانونية غريبة وأعراف دينية-قومية أعيد ابتكارها."¹⁰

إرتأى الحسن الثاني أن «الحكومة البرلمانية العقلانية» التي فرضها في فرنسا الجنرال ديغول بعد عقود من الحكومات قصيرة الأجل ونظام الجمعية الوطنية كانت مناسبة للبلاد، خاصة في ظل افتقاد نخب البلاد للخبرة البرلمانية، فكان تكثيف سلطات رئيس الدولة سيما ما تعلق بحقه في حل البرلمان لتعزيز "الضوابط والتوازنات" الناتجة عن نظام الثنائية المجلسية للبرلمان،...فضلاً عن سلطات للتعامل مع الظروف الاستثنائية"¹¹.

⁸ محمد باسك منار، "دستور سنة 2011 في المغرب: أي سياق؟ لأي مضمون؟"، سلسلة دراسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (يناير 2014)، ص 5.

⁹ موريس دوفرجه، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري: الأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة جورج سعد، الطبعة الثانية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2014)، ص 338.

¹⁰ Milinda Banerjee, p. 114.

¹¹ Thierry Le Roy, "Constitutionalism in the Maghreb between French Heritage and Islamic Concepts", in: Rainer Grote & Tilmann J. Röder, (eds), Constitutionalism in Islamic Countries Between Upheaval and Continuity, (New York: Oxford University Press, 2012), p. 117-118.

غير أن الدستور المغربي إذ يدمج النمط الغربي للحكومة، فإنه يحافظ على المبادئ التقليدية للسلطة وفي مقدمتها مبدأ الشورى، لكن الحسن الثاني فهم الشورى كنصيحة غير ملزمة، في الوقت الذي ترادف الديمقراطية حكم الأغلبية الملزمة، حيث "شبه الملك دور البرلمان بمجلس الشورى، وهو منتدى للتشاور يقدم له المشورة والاقتراحات"¹²، أي أنه تمشيا مع التقاليد الإسلامية، فالبرلمان والمجالس المحلية المنتخبة هي فقط فروع استشارية للسلطة الملكية.

كذلك ومن الجوانب الإسلامية للملكية المغربية التي عمل الدستور على إصباغها بالطابع المؤسسي هناك مفهوم التفويض. وإذا كانت الممارسة القضائية هي إعادة صياغة دستورية للممارسة التقليدية للتفويض حيث يقوم الخليفة المكلف إلهيا، بإقامة العدل. فإن "ممارسة التفويض هي مفتاح في القانون الإسلامي كآلية أساسية تسمح بالمرور من النظام الديني إلى النظام السياسي الانتدابي"¹³، حيث تم تفويض صلاحيات ظل الملك يمارسها في الدساتير السابقة، فهي سلطات مفوضة لا مفوتة، أو متنازل عنها نهائيا، وهو ما يعني أن المفوض له، طبقا لنظرية التفويض، يمارسها وفق الحدود المرسومة له سلفا من قبل المفوض¹⁴، فضلا عن هذا التفويض الأفقي العابر للدساتير بالتقسيم، هناك شكل آخر للتفويض عمودي يمارسه الملك داخل الدستور من خلال الظهائر التي توقع بالعطف من لدن رئيس الحكومة. والظهير في حد ذاته، الذي تتخذ جميع قرارات الملك تحت ستاره، بما في ذلك صلاحياته الدستورية، ينحدر من السلطة الدينية للملك، حيث يبدأ دوما بتحية دينية، ومع أنه يتخذ مظهر القوانين، إلا أنه يعامل كنص مقدس بالنظر لتحصينه ضد جميع طرق الطعن الإدارية أو القضائية. بل إنه مصدر جميع التشريعات والقوانين لأنه هو الذي يزرع فيها روح السريان بإصداره الأمر بتنفيذها.

كما تتفرد المؤسسة الملكية في النظام الدستوري المغربي بسلطة التحكيم التي هي في نفس الآن وظيفة دينية أسس لها الفقه الإسلامي بشعار "رأي ولي الأمر يرفع الخلاف"، ووظيفة زمنية أيضا يعتبر الملك بموجبها حكما بين المؤسسات الدستورية. وبرغم أن التنصيب عليها مباشرة ظهر مع دستور 2011، إلا أنه ظل بالإمكان استنباطها في الدساتير السابقة انطلاقا من مبدئين يميزان ذلك النظام هما: مبدأ وحدة السلطة

¹² Anouar Boukhars, Politics in Morocco Executive Monarchy and Enlightened Authoritarianism, 1st Published, (New York: Routledge, 2011), p. 44.

¹³ Mohamed Daadaoui, p. 63.

¹⁴ احمد مالكي، "قراءة في الهندسة العامة للدستور المغربي الجديد (2011)"، تبين، العدد 4 (ربيع 2013)، ص 91.

المستمد من التقاليد السلطانية والفكر السياسي الإسلامي، ومبدأ الفصل بين السلطات المتجذر في الفكر الليبرالي الغربي. ذلك أن "الأول يؤكد وحدة السلطة السياسية ويحدد القنوات التي ستتنتشر من خلالها. والثاني، أكثر تقييداً، موجود بشكل خاص على مستوى النظام الفرعي الدستوري، يسمح بفصل الهيئات والتعاون بين الوظائف السياسية، ولكن فقط (...). ضمن حدود كبيرة"¹⁵، وهو ما يفيد بأن الأول يطابق واحدية الملكية في مقابل شمول الثاني لما عداها من مؤسسات متعددة، بمعنى أن فصل السلطات لا يمكن أن يكون على مستوى المؤسسة الملكية وإنما فقط على مستوى المؤسسات الدنيا بحسب ما عبر عنه الحسن الثاني، وهكذا فسمو الملك عليها هو الذي يجعلها منطقياً في موقع المحكمة إليه.

إن التطبيع مع منحة الدستور التأسيسي لسنة 1962 جعل الأحزاب السياسية تكتفي تالياً بمطلب الإصلاح الدستوري فقط، تارة بشكل صريح وطوراً بطريقة ضمنية أو محتشمة، وحتى مع ذلك "حرصت المؤسسة الملكية باستمرار على احتكار المبادرة الدستورية، واعتبار كل ما يرتبط بالدستور مجالاً خاصاً"¹⁶. وبالرغم من الوتيرة السريعة نسبياً للتغيير الدستوري، التي فرضها سعي الملكية إلى كسر الجمود السياسي بدساتير جديدة، فإن الانتقال من الدستور الملغى إلى الدستور البديل لم يمس قط بالهوية الدستورية التي سطرها دستور المرة ولأبد، وهي الهوية التي تجمع بين التراث الدستوري الفرنسي والقيم الوطنية للبلد وتاريخ الأمة المغربية.

ففي إطار نظرية حرمة الهيكل الدستوري الأساسي، ومن ضمن الأحكام الراسخة في الدساتير المغربية هناك بنود خالدة سيما ما يتعلق بالنظام الملكي والدين الإسلامي، رغم أن الدستور لا يذكر أحكاماً تفصيلية للدين مثل تلك التي يخص بها النظام الملكي. "فهي وسيلة لتقديس العناصر الأساسية للثقافة الدستورية للبلاد من خلال تجنب قابليتها للتعديل... والرغبة في توفير حماية أكثر دقة لهذه القيم الأساسية المستمدة من تاريخ البلد ومن السياقات التي تمت بموجبها الموافقة على الدستور"¹⁷.

¹⁵ A. Menouni, "Constitution et séparation des pouvoirs" in D. Basri, M. Rousset, and G. Vedel (eds), *Trente années de vie constitutionnelle au Maroc*, (Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993), p. 17.

Cited in: Francesco Biagi, "The Separation and Distribution of Powers Under the New Moroccan Constitution", in: Rainer Grote & Tilmann J. Röder, (eds), *Constitutionalism, Human Rights, And Islam After Arab Spring*, (New York: Oxford University Press, 2016), p. 505.

¹⁶ محمد باسك منار، ص 7.

¹⁷ Valentina Rita Scotti, "Unamendable Constitutional Provisions and the European Common Constitutional Heritage: A Comparison Among Three Waves of Constitutionalism", in: Richard Albert and Bertil Emrah Oder,

ويمكن تعريف عدم قابلية هذه البنود للتعديل على أنها ترسيخ أجزاء من الدستور إلى حد لا يعود معه تغييرها خياراً قانونياً. ومن خلال عدم السماح بذلك، تخفض هذه البنود الخالدة تكاليف الخيارات المستقبلية، بحيث سوف يكون تعديل الدستور دائماً بتكلفة أقل من إعادة صياغة الوثيقة ككل، خاصة أنه لا يمكن لصائغي الدستور التنبؤ بتفضيلات الأجيال القادمة. فالى جانب الأبوية في وضع الدستور ككل ينضاف الالتزام المسبق بهذه البنود الدستورية التي تمنع سن أحكام أحدث وتجعل قواعد قديمة تتفوق عليها ولو كانتا بنفس المستوى الهرمي.

غير أنه إذا كان انتقال الأحكام غير القابلة للتعديل من دستور إلى آخر يجعلها جزءاً من التراث الدستوري، فإنه ينزلق بالديمقراطية التي يكتنزهها الدستور نفسه إلى مجرد نكروكراتية (Necrocracy) أو ما سماه طوماس جيفرسون (Thomas Jefferson) بحكم الأموات للأحياء، سيما حينما ينطوي على زمانة واستدامة السلطوية.

إن الترتيبات الدستورية التي استخدمها الملك الحسن الثاني لإدامة حكمه والتي استخدم فيها الذكاء الدستوري لتعزيز سلطاته وجعلها مسلماً بها في وقت ظل يكافح فيه للبقاء أمام معارضة قوية ولم يكن انتصار الحكم السلطوي عليها سهلاً، لم يخرج عنها كثيراً خلفه الملك محمد السادس. فمع أن سلطاته بدت مؤمنة، وعلى الرغم من أنه يمتنع عن إساءة استخدامها كما فعل والده، فإنه يرفض التخلي عنها، وهو ما أطر صياغته للمبادرة الدستورية الجديدة في إشارة إلى حدوث تغيير سياسي وإلى الاهتمام بالقلق الشعبي لكن دون أن يكون هناك أي اعتراف رسمي بأن الإصلاح جاء كرد فعل على سخط الشارع الذي ألهمته حركة 20 فبراير، وهو ما جعل تعالي العملية الدستورية (من أعلى إلى أسفل) يهدف إلى درء المعارضة أكثر من ديمقراطية السياسة.

قد يكون لافتاً أن جاء أول دستور في عهده "وخلافاً للدساتير السابقة، نتاجاً للمستشارين المغاربة، لكنه احتفظ بتركيزها السابق على ربط السلطة المعاصرة والوضع التقليدي شبه المقدس للنظام الملكي"¹⁸، حيث عين الملك محمد السادس 19 خبيراً دستورياً -معظمهم كانوا مستشارين أو أصبحوا مستشارين بعد العملية

(eds), *An Unamendable Constitution? Unamendability in Constitutional Democracies*, (Switzerland: Springer, 2018), p. 386.

¹⁸ David Medicoff, p. 121.

الدستورية- لكتابة دستور يعزز حكمه دون أي تغييرات ديمقراطية ملحوظة في المؤسسات السياسية في المملكة¹⁹. ويبدو أن الملك المغربي كان لديه إحساس بديهي (...) بأن العمليات الدستورية هي الأكثر فائدة للديمقراطية إذا كان المسار مفتوحا للجميع في وقت مبكر...²⁰.

فالمملك لم يستجب بالتحديد لمطلب الجمعية التأسيسية المنتخبة وعيّن بدلا من ذلك لجنة استشارية لمراجعة الدستور²¹، وهو ما أخلف الموعد مع تصحيح "الخطيئة الأصلية" للالتزام المفروض من أعلى في مرحلة مبكرة من وضع الدستور الأول على عهد والده، ربما تحسبا من أن عملية دستورية تشاركية بشكل موسع قد تفضي إلى ديمقراطية من شأنها تقليل سلطاته الحاكمة، وربما كذلك نظر الملك إلى عملية وضع الدستور بأنها ديمقراطية كافية. غير أن المشاركة الشعبية لم تكن فعالة على طوال مراحل صناعة الدستور، انعقادا ومناقشة وتصديقا. إذ كانت المشاركة في عمومها نخوية من أعلى إلى أسفل، وجرت عملية صياغة الدستور خلف أبواب مغلقة وأسفرت عن وثيقة يمكن للمغاربة أن يختاروا فقط بين قبولها أو رفضها، وبالتالي هناك فرق كبير بين التغيير الدستوري والدمقرطة.

لم تكن صياغة مشروع الدستور هي المهمة الوحيدة الموكلة إلى لجنة مراجعة الدستور، ولكن كان من أهم مهماتها -في إطار أدائها لوظيفتها الأساس- إسباغ نوعٍ من الشرعية على المسار الإعدادي للدستور الجديد، وذلك من خلال فسح المجال لأكثر قدر ممكن من الاقتراحات الدستورية للهيئات السياسية والنقابية والمدنية...²²، كما أحدث الملك آلية سياسية للتتبع تتكون من أمناء الأحزاب السياسية والمركزيات النقابية المشاركة في البرلمان، مهمتها المتابعة والتشاور (في شأن إعداد الدستور). أريد لهذه الآلية، هي الأخرى، أن تبدي مظهر المشاركة الدستورية، لكنها كانت مجردة في الواقع من كل وسائل التأثير في المسار الدستوري المرسوم. فمنسقتها لم يكن سوى مستشار الملك، محمد معتصم.²³

إن قصور الشراكة الدستورية على النحو المشار إليه بيّن مدى جدية المقاربة التشاركية التي انهجست بمحاولة شرعنة عمل لجنة وضع الدستور، واستصدار التزكية السياسية ليس فقط مما سمي آلية التتبع، ولكن

¹⁹ Todd A. Eisenstadt, A. Carl Levan, & Tofigh Maboudi, (eds), *Constituents before Assembly Participation, Deliberation, and Representation in the Crafting of New Constitutions*, 1st Published, (New York: Cambridge University Press, 2017), p. 25 .

²⁰ Ibid, p. 54.

²¹ أسندت رئاسة اللجنة إلى الفقيه والخبير الدستوري الأستاذ عبد اللطيف المنوني.

²² محمد باسك منار، ص 9-10.

²³ نفس المرجع، ص 11.

حتى من الخارج. "إذ كثيرا ما ناقش صانعو القرار اعتماد النصوص التي كانوا يصيغونها على الدستورية العالمية، وطلبوا الدعم الاستشاري من لجنة البنديقية²⁴، على الرغم من أن المغرب لم يطلب منها رأياً محدداً حول الدستور كما فعلت تونس²⁵ مثلاً.

وحتى عملية الاستفتاء على الدستور الجديد التي كان رهانها اكتساب التزكية الشعبية جرت ضمن نفس المنطق الذي حكم الحياة الدستورية والسياسية مدة تفوق نصف القرن، حيث «في عز الحملة الاستفتاءية، فرضت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية خطبة جمعة موحدة، عممت على جميع المساجد، تدعو المصلين إلى التصويت ب"نعم" على مشروع الدستور، تجاوباً مع نداء "أمير المؤمنين"، وامتنالاً لقول الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»²⁶.

وهكذا فأى إشارة إلى سلطات الاستفتاء المباشر يتم هدمها بمفهوم دستور ولي الأمر المرتبط مباشرة بمجموعة من الحقوق التقليدية الممنوحة للسلطان بحكم مركزه الديني، وبالتالي فهذا التمثل للدستور هو الذي يستمر في الحيلولة دون أن يكون الدستور تشاركياً بما يكفي .

بل إن التمثل الديني الخارجي للدستور وتفق السلطة المصدرة له والحائزة لقوة تنزيله رافق حتى النقاش العمومي حول تطبيق الدستور، حيث تم استخدام شعار "التنزيل الديمقراطي للدستور" على نطاق واسع من طرف الفاعلين السياسيين والصحافيين، علماً بأن "مصطلح تنزيل يعني حرفياً الانتقال من الأعلى إلى الأسفل ويتلاءم مع تفوق الدستور. إلا أنه ذو جوهر ديني لأنه يشير في العمق إلى فعل نزول القرآن على الرسول وإلى ما يجب أن يتبع كتطبيق لمبادئه على المدينة وسكانها"²⁷.

بالإجمال، وبينما تعبر الدساتير عن أفكار وترتيبات كمساومات سياسية تعكس توازن القوى عندما يتم الاتفاق عليها²⁸، أصدر المغرب سلسلة من الدساتير من القمة إلى القاعدة التي تصور توازنات تدريجية

²⁴ هي اللجنة الأوربية للديمقراطية عن طريق القانون، تعرف باسم لجنة البنديقية نسبة إلى المدينة التي تعقد فيها اجتماعاتها، وهي جهاز استشاري في القضايا الدستورية لدى المجلس الأوربي تعمل على تقاسم التراث الدستوري الأوربي وتقديم المشورة للدول في مجال بناء الدساتير.

²⁵ Valentina Rita Scotti, p. 382.

²⁶ محمد باسك منار، ص 14.

²⁷ Abdelaziz Lamghari, *Développements Constitutionnels Récents au Maroc, (juillet-décembre 2011)*, (Strasbourg: Commission Européenne Pour La démocratie Par Le Droit -Commission de Venis-, 02-02-2012), <https://bit.ly/37dxQKX>, p.2.

²⁸ Markus Böckenförde, Nora Hedling, & Winluck Wahiu, (eds), *A Practical Guide to Constitution Building*, (Sweden: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2011), p. 2.

لل قضايا السياسية الصعبة التي لم يتم التفاوض عليها في عملية تشاركية بالكامل²⁹، ربما كانت هذه الاستراتيجية في استخدام الدساتير من أعلى إلى أسفل كصمام لدرء الضغوط الاجتماعية السياسية... أكثر فعالية في عدم السماح للعداء للنظام بأن يشتعل³⁰، لكنها جعلت صياغة الدساتير متعلقة بتعزيز نظام هجين للدولة يعكس غموض العلاقة بين المؤسسة والسلطوية، حيث من جهة ضمنت "الأصولية الدستورية" إعادة أسلمة الدولة العتيقة وإضفاء الطابع الرسمي على طقوس السلطة وإحياء النظم التقليدية القديمة، ومن جهة أخرى مكن التحديث الدستوري من دمج هذه النظم في نسيج المؤسسات السياسية الحديثة. وهكذا تدرج تفصيل الدستور من تقنين الحكم التسلطي إلى إبراز الوجه الأليف للتسلطية عبر إظهارها بملامح ديمقراطية، وكل ذلك في إطار نسخ مزيدة ومنقحة للدستور الأصلي تشير إلى نجاح استمرار تقسيط الاستدامة الدستورية على مراحل رغما عن الأزمات والنكسات أو الإخفاقات الواضحة التي يرتبط بها الدستور الناشئ في كل مرة.

في الدستور القانوني: شلل مقدس للدين في النظام القانوني

حافظت جميع الدساتير المغربية على نفس اللغة العامة فيما يتعلق بالإسلام، ففي الوقت الذي تنص الديباجة على أن المغرب دولة إسلامية ينص الفصل 3 من آخر دستور بأن "الإسلام دين الدولة"، وهي في الحقيقة صياغة غير دقيقة، فالدولة هي أصلاً مؤسسة سياسية وبالتالي كيف يمكن أن يكون لها دين، حيث مفهوم التدين ينطبق على الأفراد وليس على المؤسسات. ثم هل يعني هذا التنصيص أن المغرب دولة دينية، غالباً لا، حيث "يعرف المغرب بأنه ملكية دستورية وديمقراطية واجتماعية، الأمر الذي يوحي بأن أسس الدولة علمانية"³¹. غير أن مفهوم "الطبيعة المدنية" -غير الدينية أو العلمانية- ينطبق على الأفراد المسؤولين عن ممارسة السلطة أكثر مما ينطبق على طبيعة الدولة نفسها، وبالتالي فإن السلطة التي تمارسها السلطات المدنية أو الأشخاص الطبيعيون يمكن أن تطبق الشريعة برمتها تماماً.³²

²⁹ David mednicoff, "The Politics of Sacred Paralysis Islam in Recent Moroccan and North African Constitutions", in: Asli Ü. Bali & Hanna Lerner, (eds), *Constitutional Writing...*, Op Cit, p. 319.

³⁰ Ibid, 335.

³¹ Ann Elizabeth Mayer, "Revisiting Jefferson's Wall from a Contemporary Middle-Eastern Perspective", in: Robert Fatton, Jr. & R. K. Ramazani, (eds), *Religion, State, and Society Jefferson's Wall of Separation in Comparative Perspective*, 1st Published, (New York: Palgrave Macmillan, 2009), p. 181.

³² Ferhat Horchni, Islam and the Constitutional State Are They in Contradiction?, in: Rainer Grote & Tilmann J. Röder, (eds), *Constitutionalism, human rights,...* Op Cit, p. 204.

إذن في محاولة لاستجلاء هذه الالتباسات، ومن منطلق أن المرجعية الدينية تلزم المتدين، تقتضي الضرورة مساءلة الوثيقة الدستورية فيما يتعلق بشكل الحماية المقررة للدين، ومدى إلزامية المرجعية الإسلامية للدولة بأسلمة القانون.

بداية، لا يتطلب وجود الدين وممارسته اعترافاً قانونياً فحسب، بل يتطلب أيضاً حماية نشطة، لاسيما في المجتمعات التي يكون فيها الدين سمة مميزة لمختلف مكونات المجتمع المعني ويؤدي إلى مطالب متنافسة ذات آثار قانونية³³، أبرزها حماية الحرية الدينية وحماية الممارسة الدينية.

يشير كوبلمان (Koppelman) إلى أنه كي يكون الدين محميا يجب تحديده³⁴، فقد يرغب الشخص في تعريف الدين، وذلك لمعرفة ما هي الحريات المحمية³⁵، كما في الحالة التي ينص فيها الدستور المغربي على أن "الإسلام دين الدولة" بشكل يقترن في نفس الوقت بأن "الدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية".

قبل كل شيء، الحرية الدينية تفترض تعددية دينية وهو ما لا ينطبق على المغرب، بل حتى اعتراف الدستور بالعناصر غير المسلمة (نسبة ضئيلة من اليهود) فيتم بوصفها من روافد الهوية المغربية، أي كهوية دينية وليس كأقلية دينية، وحتى إذا اعتبرت كذلك فهي تحتاج إلى تسامح متروك لإرادة العيش المشترك لدى الأغلبية المسلمة أكثر من حاجتها إلى حرية دينية تنظمها قوانين خاصة وضعتها الدولة، تماما مثلما هو معمول به حتى في ظل "النموذج العلماني للدولة الذي يحرم الأقليات من استقلالها القانوني، ويصر على إخضاع جميع المواطنين إلى منظومة قانونية تعكس القيم العقدية والسلوكية للأغلبية الحاكمة"³⁶.

إن أوسع تنظيم يتصل بالحرية الدينية هو إعلان دستوري ينص على حرية الاعتقاد³⁷ بشكل صريح. "ولأن الاعتراف بالحق في الحرية الدينية يقع بالقرب من جوهر الموقف الدستوري والسياسي للمجتمع والدولة اتجاه

³³ Francois Venter, *Constitutionalism and Religion*, (Cheltenham: Edward Elgar Publishing Limited, 2015), p. 180.

³⁴ Cited in: Frank B. Cross, *Constitutions and Religious Freedom*, 1st Published, (New York: Cambridge University Press, 2015), p. 2.

³⁵ Ibid, p. 1.

³⁶ لؤي صافي، العقيدة والسياسة معالم عامة نظرية للدولة الإسلامية، الطبعة الأولى، (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996)، ص 172.

³⁷ أنطوني جيل، الأصول السياسية للحرية الدينية، ترجمة محمد محمود التوبة، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 34.

الدين³⁸، فإن حماية الممارسة الدينية المشار إليها في دستور المغرب لا ترقى إلى ضمان حرية المعتقد أو الضمير. ذلك أن وجود قيود على الحرية الدينية بهذا المعنى يتوافق مع وجود دين مهيم هي مسألة موضوعية في جميع دول العالم، حيث "تجاهل دين الغالبية لدى شعب من الشعوب هو ضرب من التعسف...³⁹، وبالتالي فظاهرة المتحولين دينياً ممنوعة، غير أن هذا الحظر للتخلي عن المعتقد الديني لا يطال قضية الخروج عن الدين "التي يمكن فيها اعتبار العامل الديني بنية فوقية بالمقارنة مع بنية تحتية تعمل في غيابه على نحو تام"⁴⁰.

وإذا كان في أوقات سابقة، من المعتاد بالنسبة لدين ما قمع الآخرين، فإن الظاهرة الأكثر حداثة هي ظاهرة الاستبداديين غير المتدينين الذين يقومون بقمع المتدينين،⁴¹ مع أن الحكومات تسمح بالوجود القانوني للجماعات الدينية، فالحكومات تستطيع أيضاً أن يكون لها أثر سلبي في الحرية الدينية عن طريق حظر ممارسات دينية محددة⁴²، حيث هناك قيود عديدة على الحرية حتى بالنسبة للمواطنين المتدينين، كالقيود على نشاط المنظمات الدينية غير السياسية، وقيود الوصول إلى أماكن العبادة (مثلاً في حالة الاعتكاف)، وقيود إقامة الصلاة الجماعية في الأماكن العامة (الشواطئ مثلاً)، وهي أمثلة لقيود ووجهت بها جماعة العدل والإحسان الدينية في مناسبات مختلفة.

وهكذا، فالحرية الدينية هي مسألة سياسية تنظيمية حكومية وتستطيع أن تمس قضايا متنوعة⁴³ أكثر من حق فردي بالاعتقاد، بحيث قد ترخي بظلالها على التعليم الديني والإعلام الديني. ولذلك "ربما يوفر الحكم الديمقراطي مأوىً كافياً للحرية الدينية"⁴⁴. وبينما تعد الديمقراطية مهمة للغاية لحماية الحرية الدينية، فهي ليست كذلك نتيجة إلهام دستوري. وحتى من دون هذا الإلهام، يعزز الحكم الديمقراطي بقوة الحرية الدينية⁴⁵.

عموماً يجوز تفسير عبارة "الدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية" التي جاءت مقترنة بعبارة "الإسلام دين الدولة" كما أشير إليه قبلاً، على أنها لا تنطبق على الدين بشكل عام، ولكن حصراً على

³⁸ Francois Venter, p. 109.

³⁹ إسماعيل الشطة، الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة، الطبعة الأولى، (لبنان: منشورات ضفاف، 2013)، ص 62.

⁴⁰ مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن، الطبعة الأولى، (لبنان: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 157.

⁴¹ Frank B. Cross, p. 7.

⁴² أنطوني جيل، ص 39.

⁴³ نفس المرجع، ص 32.

⁴⁴ Frank B. Cross, p. 8.

⁴⁵ Ibid, p. 184.

الإسلام، غير أن الدستور يحمي نسخة محددة من الإسلام، وهي "الإسلام المعتدل"، وبالتالي يحظر الدستور أي شكل من أشكال التشدد الديني. ويمتد هذا أيضا إلى الحياة السياسية، بحيث لا يجوز تأسيس الأحزاب على أساس ديني كما لا يجوز للأحزاب أن تسعى لتحقيق الإخلال بالدين الإسلامي.

وبحكم أن الإسلام دين لا يهتم فقط بإيمان المؤمنين بل "لا يمكن عزل العديد من جوانب الحياة الفردية أو الاجتماعية -وحتى السياسية- عن آثاره"⁴⁶ التي قد تمتد حتى إلى تخليق القانون، حيث "يوصف القانون أنه أخلاقي دلالة على المبادئ التي يعتنقها الأفراد وتحكم سلوكهم"⁴⁷. فإن حقيقة الصياغة الدستورية تطرح فضلا عما سبق، إشكالية التستر على الجدل حول الموقف من الشريعة الإسلامية.

ذلك أن أحد مجالات التركيز في فهم العلاقة بين الدين والدستور هي الدرجة التي يُلزم فيها الدستور القانون بالدين. والسؤال ذو الصلة هنا هو مدى تأثير مبادئ أي دين على القانون⁴⁸، وهو ما جعل في السياق الإسلامي "مسألة تطبيق الشريعة أي حصر مصادر التشريع في الشريعة هي في التحليل الأخير محنة الدستور، أي محنة السعي إلى تقييد سلطة الحاكم بقيود تستند إلى العقلانية وإلى التراث في آن واحد"⁴⁹.

في هذا الإطار، استقر المغرب على نسخة أكثر اعتدالا للدستور الإسلامي، حيث "عملت البنود الدستورية والاستراتيجيات ذات الصلة على ربط النظام بالإسلام بشكل رمزي، (...) وعلى إبعاد البلاد عن الشريعة نحو معايير قانونية عالمية أكثر"⁵⁰. فرغم إعلانه عن إسلامية الدولة، يظل الدستور وليس الشريعة المصدر الأعلى للقانون، أي أن "امتثال التشريع للشريعة ليس مطلوبا بشكل صريح، وفي نفس الوقت يمكن أن تلهم الشريعة القوانين دون مواجهة أي عقبات دستورية"⁵¹.

⁴⁶ Francois Venter, p. 3.

⁴⁷ لؤي صافي، ص 159.

⁴⁸ Markus Böckenförde, Nora Hedling, & Winluck Wahiu p. 6

⁴⁹ خلدون حسن النقيب، "محنة الدستور في الوطن العربي: العلمانية والأصولية وأزمة الحرية"، في: الدستور في الوطن العربي عوامل الثبات وأسس التغيير، الطبعة الأولى، (لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 33.

⁵⁰ David Mednicoff, The Politics of Sacred Paralysis..., p. 326.

⁵¹ Rainer Grote & Tilmann J. Röder, Constitutionalism in Islamic Countries..., p. 115.

وهكذا يسمح الدستور فقط بتطبيق محدود للشريعة في البلاد في المسائل المدنية، حيث "توقف مشروع تقنين الشريعة عند مدونة الأحوال الشخصية (مدونة الأسرة حالياً)، ولم يجاوزها إلى غيرها، إذ عجز عن إخراج قوانين إسلامية أخرى كانت الحاجة ماسة إليها بعد الاستقلال، وعلى رأسها القانون الجنائي"⁵².

وإذا كان تقنين الشريعة بنقلها من الدين إلى القانون قد تم ربط تعطيله "بأحوال ومبررات عديدة، منها على سبيل المثال: نفوذ الفنين الأجنب الذين استمر وجودهم بعد الاستعمار، والموقف الإيديولوجي للشريعة الذي مثلته بعض النخب العلمانية التي استلمت السلطة في البلاد العربية بعد الاستعمار، والتهديب من المشروع، والخوف على الاستقرار القانوني..."⁵³، أو ربما لوجود إجماع على عدم التورط في التناقضات غير القابلة للحل من خلال طرح أسئلة مبدئية⁵⁴. فإن انطلاق التقنين وتوقفه في نفس الآن على إصدار مدونة الأحوال الشخصية لم يكن صدفة وإنما استراتيجية سياسية لحشد الدين إلى جانب نظام الحكم.

فصدور المدونة الذي جاء بعد سنتين من استقلال المغرب نزولاً عند "مطالب الحركة الوطنية وتطبيق أحد شعاراتها الجذابة وهو إعادة الاعتبار إلى الشريعة السلمية والمحاكم الشرعية التي أمعن الاستعمار سابقاً في إهمالها وتهميشها"⁵⁵، شكل استجابة مهمة في العهد ما قبل الدستوري، لكن روحها لم تفضي إلى ترسيم شعار تقنين ترسيم الشريعة في أول دستور صدر تالياً. وهو ما يطرح فرضية رجحان الرهان السياسي على عملية التدوين أكثر من الالتزام القانوني بأحد نصوص الشريعة.

فبالنسبة للمجتمعات التي كانت مستعمرات سابقة، غالباً ما استخدم الحكام الاستعماريون الدين ليحددوا قانونياً السكان في المناطق الخاضعة لإدارتهم. وهكذا فالإرث الاستعماري والموروث القانوني للدولة المستقلة يكرسان توطيد الدين في القانون⁵⁶، فمقابل تهيمش الحماية الفرنسية للمحاكم الشرعية التي تطبق الشريعة الإسلامية بإخراج سكان القبائل الأمازيغية من نطاق ولايتها وإخضاعهم للقانون العرفي بناء على ما سمي تاريخياً "الظهير البربري" الذي كان رهانه ضرب وحدة المغاربة ضد الاستعمار، حاول النظام المغربي تطبيق نفس استراتيجية "فرق تسد"، وذلك بالتحالف مع النظام القبلي القروي ضد النخب الحضرية للحركة الوطنية

⁵² امحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة، الطبعة الأولى، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 328.

⁵³ نفس المرجع، ص 329.

⁵⁴ Rainer Grote & Tilmann J. Röder, Ibid.

⁵⁵ علال الفاسي، مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي، ط2، (الرباط: منشورات مؤسسة علال الفاسي، 2002)، ص 168-169.

⁵⁶ Asli Ü. Bali & Hanna Lerner, p. 8.

التي أبدت معارضة قوية أمام الملك الراحل محمد الخامس في عملية التفاوض حول شكل نظام الحكم المنظور بعيد الاستقلال، بل حتى إن بعضهم أعرب في شأن تقنين الأحوال الشخصية "عن اهتمامهم بإجراء بعض التغييرات، على الرغم من أن القضية لم تؤد أبداً إلى المواجهة. انتمت الأصوات المغربية لصالح التغيير في الغالب إلى حزب الاستقلال المتمركز بالمدن، والذي تم إضعافه بتحالف الملكية مع القبيلة أثناء النضال الوطني وفترة الاستقلال. ظلت أصوات التغيير غير مسموعة، حيث اختارت الملكية الحفاظ على قانون الأسرة الإسلامي وفقاً لمصالحها السياسية"⁵⁷، وذلك في نص موجز ظهر في 1957-1958 دون أن يغير الوضع القانوني للمرأة مادام قد جاء أساساً ليقر ويمأس نموذج الأسرة الأبوية الممتدة التي تشكل أساس النظام القبلي.

لم يتحقق النصر القانوني من خلال أي عمل مباشر من جانب القبائل، ولكن كخيار لملكية قوية تفضل الحفاظ على الوضع الراهن في قانون الأسرة. لقد كان قانون الأسرة في المغرب المستقل حديثاً إشارة إلى وجهاء المناطق الريفية أن الملكية اختارت قانوناً يتوافق مع رؤية العالم التي يحملها سكان تلك المناطق. كما أظهر عزم الملكية على حماية التضامات الاجتماعية القائمة على القرابة. فمن خلال حفاظه بنشاط على قانون للأسرة يقر الروابط الأبوية، تجنب النظام الملكي الإخلال بالنظام القبلي للمجتمع المغربي ورعى تحالفه معه.⁵⁸ وبالتالي ينبغي قراءة قانون الأسرة في المغرب المستقل على أنه انتصار للرؤية الأبوية للأسرة الممتدة والتي تستمر بفعل العلاقات التضامنية بين أفرادها التي تجمعهم رابطة الدم. كما ينبغي أن يقرأ على أنه استمرار لتبعية المرأة للرجل بالقانون. كان هذا هو مفهوم القرابة الذي ساد بشكل خاص في المناطق الريفية، حيث وجدت الملكية حلفاء قيّمين ودعمًا سياسيًا قويًا عشية وبعد الاستقلال.⁵⁹

وقد أظهر هذا القانون الذي جرى العمل به منذ ذلك التاريخ، وإلى اليوم، أن حتى التعديلات التي أدخلت عليه على يد الملك محمد السادس سنة 2004، إنما جرت تبعاً لحسابات سياسية ناتجة عن ضغوط داخلية وخارجية أكثر منها مواكبة فقهية لما أملاه تغير الأحوال وتطور الوقائع.

⁵⁷ Mounira m. Charrad, States and Women's Rights The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco, (London: University of California Press, 2001), p. 158.

⁵⁸ Ibid, p. 168.

⁵⁹ Ibid, p. 167.

فقد حقق تعديل القانون أهدافاً سياسية محلية ودولية. على الصعيد المحلي، عزز صورة محمد السادس كمصلح ديمقراطي، وعزز العلاقة بين الملكية والجمعيات النسائية، وحل النزاع المستمر منذ عقد بين النخب الدينية واليساريين.⁶⁰

إذ سمح توقيت التعديل، مباشرة بعد الهجمات الإرهابية التي هزت المغرب عام 2003 وشكلت ضغطاً معنوياً على القوى الإسلامية، بتمرير قانون أسرة أكثر ليبرالية مما كان ممكناً، حيث "ضغط الملك للإصلاح في مواجهة معارضة إسلامية قوية أصرت على أن الحقوق المعززة للمرأة تتعارض مع الشريعة الإسلامية"⁶¹، وقد سمح اعتماد الدولة على الملكية بشكل نفعي "بالدفاع عن نظامها القانوني من التحديات التي طرحها أولئك الذين يفضلون تطبيق الشريعة الإسلامية"⁶²، من خلال الادعاء بأن ممارسة المجتمع المسلم يمكن أن تكون مصدراً للقانون، والدعوة فعلياً إلى إضفاء الشرعية على الممارسات الدينية القائمة طالما أنها لا تتعارض مع النصوص المقدسة⁶³، وذلك بناء على مفهوم المصلحة العامة في الفقه المالكي.

على المستوى الخارجي أظهر إصلاح قانون الأسرة النظام الملكي المغربي كنظام معتدل حقاً، وذلك في ظل المخاوف من التدخل الأمريكي في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في سياق المعركة الدولية ضد الإرهاب بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، سيما وأن التعديلات الجذرية للقانون قد استلهمت لغة حقوق الإنسان في ضوء دستور 1996 الذي استدمج لأول مرة في ديباجته "تشبث المملكة بحقوق الإنسان كما هي متعارف عالمياً". لكن، تجسد الحالة المغربية -على المستوى المقارن- اتجاهًا مختلفًا بشكل لافت للنظر، إذ تقدم توضيحاً لكيفية ارتباط إقرار القانون الدولي لحقوق الإنسان في الدستور، دون أحكام تتطلب احترام الشريعة الإسلامية، بالاتجاهات الموازية لحقوق الإنسان⁶⁴. فقد يرتبط تبني مرجع دستوري لقانون حقوق الإنسان الدولي بالانتقال إلى سياسات تعزيز حقوق الإنسان وتحريرها من القيود الإسلامية⁶⁵، حيث الجهات الغربية ستواجه تطبيق الشريعة بالمطالبة بالالتزام بالقوانين والمعاهدات الدولية، وذلك على خلفية أن "الحق السيادي

⁶⁰ Ann Marie Wainscott, *Bureaucratizing Islam Morocco and the War on Terror*, 1st Published, (New York: Cambridge University Press, 2017), p. 145.

⁶¹ Ann Elizabeth Mayer, "The Respective Roles of Human Rights and Islam: an Unresolved Conundrum for Middle Eastern Constitutions", in: Said Amir Arjomand (ed), *Constitutional Politics in The Middle East, With special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan*, (Oxford: Hart Publishing, 2008), p. 84.

⁶² Ann Marie Wainscott, p. 73.

⁶³ Ibid, p. 75.

⁶⁴ Ann Elizabeth Mayer, p. 83.

⁶⁵ Ibid, p. 84.

لاختيار المنظومة التشريعية ليس مطلقا، إذ قيده مبدأ في القانون الدولي هو مبدأ الخضوع الفوري للقانون الدولي من لحظة ولادة الدول، حيث لا تصبح الدولة عضوا ذات سيادة إلا بخضوعها له،...⁶⁶. غير أن الإشارة إلى المرجعية الخارجية في الدستور المغربي لا تعني "أن القانون الدولي لحقوق الإنسان يتم التقيد به بدقة في المجال الديني. فعلى الرغم من التأكيد على حقوق الإنسان العالمية، لا تزال بعض القواعد التقليدية للشريعة الإسلامية تمارس نفوذها"⁶⁷، إذ أن مصادقة المغرب على المعاهدات الدولية بموجب الدساتير السابقة ظلت تقترب بتسجيل تحفظات كلما تعلق الأمر بأحكام تتعارض مع الدين الإسلامي، في الوقت الذي نص دستور 2011 صراحة على أن الاتفاقيات الدولية لا تسمو على التشريعات الوطنية، إلا في نطاق أحكام الدستور وقوانين المملكة وهويتها الوطنية الراسخة، بما فيها الهوية الدينية للدولة.

هكذا إذن يتضح بأن الإطار المرجعي الإسلامي في الدستور المغربي لا يحوز وجودا مستقلا وإنما يتحدد تبعا لتحريك آلية الفتوى المنبثقة عن السلطة الدينية للملك، حيث الدور الاجتهادي التحكيمي الذي تولاه الملك في قضية المرأة، يمكن تفعيله في قضايا خلافية أخرى تثير استقطابات مجتمعية مثل الإجهاض وعقوبة الإعدام والإرث والحريات الفردية وغيرها، حيث لا يمكن للملك أن يسمح في هذه المجالات بالتلاعب بقدسية الدين لتحقيق غايات سياسية ضيقة للنخب الحاكمة. ولذلك يحرص على مباشرة هذا الدور شخصيا بدل تفويضه للجهاز التشريعي أو الحكومي أو حتى للقضاء الدستوري، إذ "يبدو أن الطبقة السياسية غير مستعدة، أو ربما لم تتضح بما يكفي، لتترك للقضاة -حتى القضاة الدستوريين- سلطة تحديد ما قد يخضع في الشريعة للتفسير (الديناميكي)، وكيفية تفسيره ومواءمة هذا التفسير مع مصادر القانون والتشريعات الأخرى"⁶⁸.

إن البنود الدستورية المتعلقة بالإسلام مصممة بعناية "لخفض الضغوط المحتملة على أسلمة القانون، والتعايش مع تقليل التأثير الفعلي للشريعة"⁶⁹، ذلك أن هيمنة الإسلام في الدستور المغربي لا تقترب بإشارة إلى المعيارية الإسلامية (شريعة أم فقه)، فالإسلام كدين للدولة هو في الأساس إطار وطني مرجعي. حيث في الواقع الدين الإسلامي في "نسخته المعتدلة" هو أحد العناصر الموحدة للدولة... إن ما يميز النظام

⁶⁶ إسماعيل الشطة، ص 67.

⁶⁷ Ann Elizabeth Mayer, Revisiting Jefferson's Wall..., p. 183.

⁶⁸ Rainer Grote and Tilmann J. Röder, p. 117.

⁶⁹ David Mednicoff, p. 327.

الدستوري المغربي هو، على عكس المواقف التي تكون فيها الشرعية الدينية لرئيس الدولة هي الطبيعة الفائقة لتحديد معيارية الإسلام كمرجع قانوني⁷⁰، يميل الدور التنفيذي لرئيس الدولة كثيرا نحو التحكيم، في حين أن دوره كسلطة دينية عليا سيمارس بطريقة قوية وشاملة.

إن شلل الدين عن الحركة الواسعة في النظام القانوني وفق الترتيبات الدستورية السابقة هو شلل مقدس، لأن وحده الملك بصفته الدينية يمكنه الاقتراب منه والتدخل لعلاج التعطيل، وهو ما يعزل حتى الخيارات التشريعية التي يمكن أن تستلهم من الشريعة الإسلامية، لذلك يعجز حزب العدالة والتنمية الإسلامي من موقع قيادته للحكومة عن تحويل شعار مرجعيته الإسلامية إلى مشروع تشريعي لاستبدال خطابه الدعوي الأخلاقي بالقانون، إذ أن عدم وجود أحكام دستورية ملزمة بتطبيق الشريعة لا يمنع الأغلبية البرلمانية من تقديم مقترحات قوانين مستوحاة من الشريعة الإسلامية، ولهذا يستمر الحزب في معارك الهوية الدينية بدعوى إخلاء مسؤوليته أمام الجمهور، في الوقت الذي يعد هذا المسلك حقيقة هروبا من مهمة تقديم مقترحات قوانين إسلامية الروح على الأقل، باستثناء مكسب التوصل لإصدار قانون الأبنك التشاركية (تسمية بديلة للتمويلات الإسلامية)، بعد توافق عسير، ودون أن يتجاوز سقف التعايش مع قانون الأبنك التقليدية القائمة على التعاملات الربوية.

إن النظام المغربي فريد من نوعه لأنه قادر على تضييق المجال المعياري للشريعة، كما أشار محمد موقت (Mohamed Mouaqit)، فهو يعمل بطريقة تتناسب عكسيا مع مركزية إمارة المؤمنين. ففي مقابل رمزيتها القوية دستورياً، فإن معيارية الشريعة أقل أهمية من الناحية السياسية، كما لو كان لقوة الأولى تأثير تعويضي على ضعف الأخيرة. إن المغرب حالة من الإفراط في تقدير النظام الملكي بدلاً من الشريعة. فقوة الملك هي ما يعزز أو يقوض من معياريتها لأنه يريد الاستعادة منها، أو على العكس، احتواءها. فعندما يتعلق الأمر بتأميم النظام القانوني من خلال أسلمة مصادره أو هزيمة القوى السياسية اليسارية، فإن التوجه هو استغلال برغماتي لهذا المورد. وعلى العكس من ذلك، عندما يتعلق الأمر بوقف الموجة الإسلامية، فإن التوجه هو وضع قيود على الوضع المعياري للشريعة من خلال استخدام القيادة الإسلامية.⁷¹

⁷⁰ Baudouin Dupret, "The Relationship between Constitutions, Politics, and Islam A Comparative Analysis of the North African Countries", in: Rainer Grote and Tilmann J. Röder, (eds), *Constitutionalism,...*, Op Cit, p. 242.

⁷¹ Ibid, p. 243.

في الدستور السياسي: سيطرة على الدين وإفراط في تقدير الملكية بدلا منه

إن فكرة تفوق الدين على السياسة في العالم العربي الإسلامي هي في الواقع عكس السجل التاريخي تقريبا، حيث سيطرت الدول وهيمنت بشكل عام على كيفية احترام الدين.⁷²

فعلى خلاف ما رأينا في المبحث السابق من إحالة للدين إلى الحياة الخاصة في الغالب فيما يتعلق بالمرجعية المعيارية للإسلام، سيتضح تاليا بأن الدين قضية سوسيوسياسية فريدة تلقي بظلالها على شرعية وأداء النظام السياسي المغربي.

ففي مقابل استراتيجيات تحييد الدين عن السياسة بالنسبة لباقي الفاعلين السياسيين، يشجع السياق السياسي للنظام الملكي على تسييس الدين بدلا من تثبيطه. إذ رغم سلطته الدينية، فملك المغرب هو حاكم دولة قبل شيء، "حيث تكون السلطة [السياسية] دائما في أيدي الأفراد الذين لديهم في الأساس توجه سياسي وليس ديني. وهكذا يصبح الدين خادما للسياسة، وليس العكس"⁷³.

لقد أكد دستور عام 1962، الذي أعلن الملك أميرا للمؤمنين، على سلطة ملكية دائمة مقبولة إلى حد كبير داخل الساحة السياسية في المغرب⁷⁴. بل إن لحظات الأزمة السياسية التي تفجرت بعد سنوات قليلة من إصدار هذا الدستور الأول، سنحت باختبار فعالية هذه الصفة الدينية. فمثلا في رد فعله على فشل محاولة قلب نظام حكمه، سارع الحسن الثاني إلى تذكير رعاياه بنسبه من النبي وبمركزه كأمر المؤمنين. كما أن جهوده "لإضفاء صبغة بابوية جديدة شبه دينية على عرشه تزايدت بعد محاولات الانقلاب عليه عامي 1971 و 1972"⁷⁵.

ولذلك دأبت الدساتير الموالية على تخليد الفصل 19 الذي هندس هيكل السلطة الدينية للملك، منبئيا على تقليد طويل يعرف بالنظرية السياسية للواقعية السنية، و"يأخذ بوحدة من الشواغل الأساسية للمسلمين، هي خطر الفتنة أو الانقسام في المجتمع المسلم كنتيجة للحزبية غير المقيدة والمنافسة الحزبية الشرسة، ويحولها عند الحاجة إلى تفويض دستوري لتقييد التعددية السياسية والتنافس بين الأحزاب المتعددة، بهدف حماية السلم

⁷² William B. Quand, "Religion and Politics in the Middle East and North Africa", in: Robert Fatton, Jr. & R. K. Ramazani, (eds), *Religion, State, and Society...*, p. 155.

⁷³ Robert Fatton, Jr. & R. K. Ramazani, (eds.), *Religion State and Society...*, Op Cit, p. 10.

⁷⁴ Mohamed Daadaoui, p. 52.

⁷⁵ Milinda Banerjee, Charlotte Backerra & Cathleen Sarti, p. 115.

الديني"⁷⁶. ذلك أن الدستور المغربي الذي يحظر أي نوع من النشاط السياسي (الحزبي) قد يخلق انقسامات في المجتمع على طول خطوط الصدع الديني أو يعيق الدين الإسلامي، والذي يخول للحاكم السلطات اللازمة لفرض صورة الإسلام السلمي المتسامح المعتنقة دستوريا، متجذرة بقوة في هذا التقليد.⁷⁷

إن تبني الفصل 19 للشخصية مكان المأسسة حين يتحدث عن الملك بدل الملكية وأمير المؤمنين عوض إمارة المؤمنين، هو ما جعله يدمج بين وظيفتي أمير المؤمنين والملك، حيث "إمارة المؤمنين بحمولتها الدينية تستقطب كل تصرفات الملك المشخص للدولة فكانت العلاقة بين المؤسساتين، أو على الأصح بين المصطلحين، علاقة تمازج واندماج في التقرير وفي التنفيذ"⁷⁸. والدليل على ذلك أن كانت الظواهر الملكية تصدر بناء على الفصل 19 في إشارة إلى اندماج السلطتين الدينية والسياسية للملك. بل تم توظيف هذا الفصل حتى في مجال القانون في عهد الملك محمد السادس، حتى وإن كانت المؤسسة المختصة بالتشريع محددة في الدستور، وذلك لخلق مجموعة من المؤسسات "كالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، والهيئة العليا للاتصال، وهيئة الإنصاف والمصالحة، والمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، وديوان المظالم، والمجلس الاستشاري لإصلاح قانون الأسرة"⁷⁹. فعلى سبيل التخصيص، وخلافا لمبادرة حكومة عبد الرحمان اليوسفي سنة 2000 أعلن الملك عن "إقامة مؤسسة ديوان المظالم من طرفه بناء على مقتضيات الفصل 19 من دستور 1996، على اعتبار أن المؤسسة الملكية، وفي نطاق إمارة المؤمنين، تعتبر مثل هاته الأمور داخلية في حكم رعاية الحاكم لرعيته، وبالتالي لا يحتمل أن يكون هناك بينه وبينهم وسيط"⁸⁰.

وهكذا فعلوية إمارة المؤمنين على مؤسستي البرلمان والحكومة المشار إليها تجيز "القول بالاستتباع بأن الملكية الدستورية كانت مجرد ظل لإمارة المؤمنين، ليس فقط لأن هذه هي الأصل، وهي المترسخة تاريخيا ووجدانيا، وإنما، وهذا هو الأهم، لأن مجالها يغطي مجال جميع المؤسسات التي أحدثها الدستور، فيخترقها ويعلو عليها"⁸¹، وذلك لأنها غير محددة الاختصاصات.

⁷⁶ Rainer Grote and Tilmann J. Röder, "The Constitutional Legacy of the Arab Spring", in: Rainer Grote and Tilmann J. Röder, (eds), *Constitutionalism, Human Rights, ...*, Op Cit, p. 914.

⁷⁷ Ibid, P. 916.

⁷⁸ أحمد الخليلي، "علاقة الدين بالدولة ومؤسسة إمارة المؤمنين في المغرب"، في: الدين والدولة في الوطن العربي، الطبعة الأولى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2013)، ص 382.

⁷⁹ محمد كولفرني، "الربيع العربي والإصلاح الدستوري بالمغرب: قراءة من منظور الفاعلين"، سياسات عربية، العدد 22 (سبتمبر 2016)، ص 51.

⁸⁰ محمد الغالي، "دستور المملكة المغربية لسنة 2011 في ضوء الربيع العربي جدلية الثابت والمتحول"، تبين، العدد 4 (ربيع 2013)، ص 115.

⁸¹ عبد العزيز غوردو، الحكامة الجيدة في النظام الدستوري المغربي، الطبعة الأولى، (لندن: منشورات إي بوك، 2015)، ص 44.

ولأن النظام الملكي يقع خارج الدستور فإن ما يحيط بمؤسسة إمارة المؤمنين المرتبطة به تفوق محض الدستور المكتوب. ولهذا فهي تقترن بأحداث رمزية محددة أرساها الحسن الثاني بهدف إنشاء بعد شخصي للسلطة التي تتمتع بها الملكية، حيث يترأس الملك سنويا طقوس البيعة الذي تجدد فيه النخب السياسية والعسكرية والإدارية ولاءها الرسمي للعرش، والدروس الدينية الحسنية خلال شهر رمضان، والتضحية بكبش نيابة عن الأمة المغربية في عيد الأضحى، وذلك لتوكيد انحداره من سلالة الرسول محمد (ص). لكن الأهم هو أنه "باعتقاد هذه الطقوس وهذه الرمزية، سعى الحسن الثاني إلى إقامة صلة مع المغاربة العاديين الأتقياء"⁸². وفي هذا الإطار فالمجالس الدينية -أي المجالس العلمية الإقليمية- هي مؤسسات رئيسية في نشر الشرعية الدينية للملكية. فمن خلال تنظيم الشؤون والمواسم الدينية، تضع هذه المجالس المتدينين تحت التصرف السياسي وتعزز هيمنة المخزن على الخطاب الديني.⁸³

إن إمارة المؤمنين بما لها من رمزية دينية، وإرث تاريخي، ساعدت في اللحظات الحاسمة على إطفاء فتنة الاختلاف، والمحافظة على الاستقرار وإبعاد شبح الاصطفاف العقائدي والإيديولوجي...⁸⁴، وذلك كما كان في محطتي تحكيم الحسن الثاني بصفته أميراً للمؤمنين في شأن إصلاح مدونة الأحوال الشخصية سنة 1993، وتحكيم محمد السادس سنة 2003 بالصفة ذاتها بخصوص إصدار مدونة الأسرة، التي عوضت المدونة السابقة بعد تعديلها.

كما أن الأبعاد الدينية للنظام السياسي وفرت له عزل المعارضة السياسية الإسلامية ومكنته "من تبرير التكتيكات القوية ضد النشاط السياسي الإسلامي المناهض للدولة الذي ميز السياسات العربية بشكل متزايد في العقود الأخيرة"⁸⁵. ذلك أن الوضع الرسمي للملك كأمر المؤمنين، أعطى الملكية سلطة دينية وشرعية قوضت فعلياً الخطاب الديني والمعارض لدى الجماعات الإسلامية. إذ يمكن توجيه المؤاخذات بالإفراط في العلمانية أو إهمال الإسلام بسهولة ضد الرؤساء والأنظمة التي ليس لها بعد ديني واضح، ولكن كان من الأصعب بكثير إصاق تلك الانتقادات بسليل النبي ومؤسسة ملكية محفوفة تقليدياً بصورية ورمزية دينية.⁸⁶

⁸² Michael Willis, *Politics and Power in the Maghreb Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*, (New York: Oxford University Press, 2014), p. 56.

⁸³ Mohamed Daadaoui, p. 53.

⁸⁴ أحمد الخليلي، ص 403.

⁸⁵ Milinda Banerjee, Charlotte Backerra, & Cathleen Sarti, p. 119.

⁸⁶ Michael Willis, p. 178.

كما أنه في الوقت الذي كانت المعارضة اليسارية تشنّ على النظام توظيفه للدين في السياسة صارت تشدّد على تفعيل إمارة المؤمنين لمواجهة الخطر الأصولي، حيث كان من "المفارقات أن العلمانيين دعموا الشرعية الدينية للملك كحصن ضد الإسلاميين. في المقابل، رأى العديد من الإسلاميين أنفسهم أقرب إلى الملك من العلمانيين"⁸⁷.

صحيح أن هذا التنافس بين العلمانيين والإسلاميين على الاستتصار بالشرعية الدينية للملكية في مواجهة كل طرف للآخر، قد مكن النظام من منع تحالف المعارضة والضغط عليه لإرساء الديمقراطية بشكل كامل، ولكنه في نفس الوقت مكّن من تجنب أنواع من السياسات الدينية القمعية التي اتبعتها الأنظمة الإسلامية في أماكن أخرى. "ففي الواقع، يمكن للمرء أن يؤكد (بشدة إلى حد ما) أن الملك يقدم صفقة للمغاربة بشكل أساسي: إظهار الاحترام للوضع المقدس للملكية وإسلامها الرسمي المعتدل، مقابل العيش في ظل نظام مرن وقادر على دمج بعض الإصلاحات الديمقراطية"⁸⁸ التي لا يمكن أن تغير بأي حال من الأحوال جوهر سلطة الملكية القائم على المقدس الديني المتمركز حول إمارة المؤمنين.

ربما قد يكون بالنظر للتغيير الذي أخذ يمر منه المغرب منذ بداية عهد الملك محمد السادس، أن الممارسات التقليدية للنظام السياسي فقدت بعض نفوذها في مقابل اكتساب الملكية كمؤسسة حديثة قوة أوفت بتعزيز سلطتها دونما حاجة إلى المراهنة سياسيا على تفعيل الفصل 19 كثيرا "كنص احتياطي لمواجهة المستجدات غير المتوقعة من طرف الدستور"⁸⁹، كما تصوره وعمل به لماما الحسن الثاني. بيد أن الخط بين القوة الزمنية والروحية للملك وفق هذا الفصل، قد لا يبدو بأنه انتهى تماما مع الإصلاح الدستوري الأخير، على الأقل من وجهة نظر عملية. فحتى إن تمت زحزحته شكليا، فإنه يستمر موضوعيا، ما دام الدستور الجديد دستور استمرارية وليس دستور قطيعة، في إدامة رهان ردع التحديات التي يمكن أن تواجه السلطة السياسية الفعلية للملك.

⁸⁷ Paola Rivetti & Rosita Di Peri, (eds), *Continuity and Change before and after the Arab Uprisings*, 1st Published, (London: Routledge, 2016), p. 24.

⁸⁸ Ann Elizabeth Mayer, p. 185.

⁸⁹ Abdeltif Menouni, "Le Recours à L'article 19: Une Nouvelle Lecture de La Constitution?", *Revue Juridique Politique et Economique du Maroc*, Numéro 15, (1er semestre 1984), p. 4.

وقد ظهر ذلك قبلا مع إعلان الملك عن قرار مراجعة الدستور، حيث "أدى تأكيد خطاب 9 مارس إمارة المؤمنين، إلى أن يكون محددًا من محددات مجال الإصلاح"⁹⁰، ولذلك فمذكرات الإصلاح التي قدمتها الأحزاب السياسية، حتى وإن كانت دعت إلى إعادة كتابة الفصل 19، جعلت المقترحات لا تشمل مجال أمير المؤمنين وإنما مجال الملك الدستوري.

للوهلة الأولى، يظهر بأن الدستور المستجدّ ميّز "بين المشروعية الدينية للملك، كما هو متضمن في الفصل 41، ومشروعيته الدستورية كملك للبلاد ورئيس للدولة، وهو ما قضى به الفصل 42. والحال، أن القصد من هذه الصياغة، كما يمكن أن يستنتج أي قارئ للدستور المغربي، يروم فصل المجال الديني عن نظيره السياسي أو المدني"⁹¹، غير أن هذان الفصلان اللذان أعادا كتابة الفصل 19 السابق بوضع صفة "أمير المؤمنين" أولاً، يكونان قد منحا الأسبقية لإمارة المؤمنين على الملك الدستوري مع تقليص مجاله. كما أن الفصل بين حقلي إمارة المؤمنين ورئيس الدولة إنما جاء فقط من أجل معالجة ارتباك السلطتين الدينية والمدنية للملك، ولذلك لم ينعكس على صلاحيات هذا الأخير بما يجسد مبدأ فصل السلط. ثم إن إمارة المؤمنين استمرت غير محددة الولاية والاختصاص، حيث أصبح للملك بموجبها حرية مطلقة في تدبير المجال الديني، ويكون ذلك بظواهر لا تخضع للتوقيع بالعطف. بل تعززت إمارة المؤمنين بصلاحيات دينية جديدة هي رئاسة المجلس العلمي الأعلى كمؤسسة دستورية دينية ذات الاختصاص الحصري بإصدار الفتاوى، وهو ما يثني العلماء عن تقييد السلطة التنفيذية كما فعلوا أحياناً في تاريخ الامبراطورية المغربية الشريفة. ذلك أنه عندما يبيت المجلس الأعلى في مسألة قانونية فإنه يسلم الفتوى للملك الذي يتولى رئاسة المجلس لإقرار الأحكام.

أيضاً، وفي مقابلته للفصل 19 في الجانب المتعلق بإمارة المؤمنين، "عمل الفصل 41 على تجميع صلاحيات الملك الدينية وتأطيرها من دون أن يحدد علاقاتها بالمجالات المدنية السياسية المرتبطة بحياة المواطنين والمواطنات"⁹²، وهو ما يفتح الباب موارباً لرجحان المداخلة بينهما. "كما أن الفصل 41 يسلط الضوء على أهمية الملك للهوية الإسلامية للمغاربة من خلال تذكيرهم بأن الملكية في المغرب هي مؤسسة

⁹⁰ Valentina Rita Scotti, p. 52.

⁹¹ أمحمد مالكي، ص 95.

⁹² محمد الغالي، ص 116.

متجذرة بعمق في التاريخ الإسلامي للبلاد وترتبط به ارتباطاً وثيقاً. وبالتالي لا يمكن تصور إلغاء المؤسسة الملكية أو اختزالها إلى نوع من المؤسسات الرمزية غير المؤثرة بشدة على شاكلة الملكيات الدستورية الأوروبية، أو حتى تدمير الطابع الإسلامي للمجتمع المغربي ككل⁹³.

إن استمرارية جينات الدستور العميق لا تزال واضحة للغاية، فحتى تخلي الملك عن صيغة التصييص الدستوري على قداسة شخصه لم يخلف آثاراً واقعية، بل لقد أعاد الدستور الجديد بلورتها من خلال اللجوء فقط إلى صيغة ملطفة لكنها تتبع من جذور عتيقة حينما تنص في الفصل 46 على أن "شخص الملك لا تنتهك حرمة، للملك واجب التوقير والاحترام"، مستبطنة بذلك أحقية الملك بالطاعة التي تكثف استعادة تقديسه، وإن "للإنصاف، جعلت ديمقراطيات أخرى مثل الدنمارك ملكها مقدسا، ولكن في تلك الملكيات يسود الملك لكنه لا يحكم"⁹⁴.

ولذلك قد تبدو هذه الصياغة الجديدة بموجب الفصل السابق عادية، ولكنها في حقيقة الأمر تأتي لإسناد وتعزيز تفوق الملك كفاعل سياسي حتى على ممثلي الأمة ذات السيادة في وقت صار فيه الدستور يدعي البرلمانية كأحدى صفات نظام الحكم في المغرب، حيث مثل هذه "القيود والغموض المتعمد في الدستور تردع البرلمانين فعليا عن الانخراط في الأنشطة أو المناقشات التي يمكن أن تفسر على أنها"⁹⁵ مثلا تصويت ضد رغبات الملك.

الخلاصة هي أن المشروعية الدينية المكثفة دستوريا بمؤسسة إمارة المؤمنين وما يحيط بها قد اشتغلت لدى الحسن الثاني بمنطق "عندما لا يمكن دعم الحكم المطلق السياسي للملك بالدستور، فسيبرر ذلك الحق الإلهي"⁹⁶، في حين أنها تستحيل لدى محمد السادس إلى نظام تأمين ضد خطر انخفاض الهيمنة السياسية. ذلك أن هذا النمط من التأمين الدستوري تحديدا يظهر في إطار "نظرية للعلاقة بين الدساتير والمخاطر

⁹³ Rainer Grote and Tilmann J. Röder, p. 915.

⁹⁴ Anouar Boukhars, p. 43.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid, P. 56.

السياسية...في الحالات التي يسعى فيها الفاعلون الدستوريون إلى حماية أنفسهم ضد مجموعة واسعة من المخاطر، بما في ذلك خطر...فقدان النفوذ السياسي"⁹⁷.

بقي أن نشير في الأخير بأن إمارة المؤمنين وإن كانت موجهة إلى المرجعيات المنافسة في الداخل، فيمكن أن يكون لها أيضا نفوذ خارجي، بالطبع "تشبيه وضع الملك المغربي بوضع مماثل للحكام الإسلاميين الأوائل أمر غير مطروح في عالم تم تقطيعه منذ ذلك الحين إلى العديد من الدول القومية، لأن السلطة الدينية للملك معترف بها فقط داخل الأراضي المغربية"⁹⁸. ولكن مع ذلك فتأميم الدين والإشراف الرسمي للدولة عليه في إطار سياسة بيروقراطية للإسلام هي أكثر من مجرد برغماتية سياسية، بقدر ما هي محاولة لإعادة تشكيل علاقة الدولة بالإسلام بما يساهم في بعث رسائل خارجية.

ففي حين أن التدين الذي تدعمه الدولة المغربية "آمن مذهبيا" من حيث أنه لا يشجع على الالتزام بالسلفية والتشيع والوهابية، فإنه ليس تدينا نشطا بشكل خاص، بل إنه يقوم منذ فترة طويلة بإعادة تدوير الهويات الدينية المغربية لخدمة مصالح الدولة.⁹⁹

ذلك أن التأكيد على هوية المغرب السنية يفهم على نحو أعمق بأنه رسالة ليست خفية لإيران بالامتناع عن نشر التشيع داخل حدود المغرب، والذي كان سببا في طرد المغرب للسفير الإيراني عام 2009. كما أن تشجيع الدولة للتصوف فضلا عن كونه يشير إلى جهد خفي لتثبيط النشاط السياسي، فإنه يجعله وسيلة فعالة لمجابهة التحول إلى السلفية.

كذلك، صار الملك بوصفه صانع السياسة الخارجية المغربية وأمير المؤمنين، يوظف الدبلوماسية الروحية مع دول العمق الإفريقي ليس فقط للحفاظ على العلاقات الموجودة معها مسبقا ولكن أيضا لتعزيز موقف المغرب في نزاع الصحراء¹⁰⁰. وفضلا عن ذلك تمكّن رئاسة الملك بصفته الدينية للجنة القدس¹⁰¹ من حيافة

⁹⁷ Rosalind Dixon & Tom Ginsburg, "The forms and limits of constitutions as political insurance", International Journal of Constitutional Law, Volume 15, Issue 4, (October 2017), p. 7.

⁹⁸ Ann Elizabeth Mayer, p. 181.

⁹⁹ Ann Marie Waincott, p. 94.

¹⁰⁰ بدعم من الجزائر تنازع جبهة البوليساريو الانفصالية المغرب في السيادة على أقاليم جنوبه الصحراوي.
¹⁰¹ تأسست لجنة القدس بتوصية من المؤتمر السادس لوزراء خارجية البلدان الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في جدة عام 1975. وقد قرر المؤتمر العاشر المنعقد بفاس إسناد رئاستها إلى ملك المغرب، الملك الحسن الثاني وقتئذ، وبعد وفاته حافظ ابنه الملك محمد السادس على رئاستها.

القدرة على منافسة المرجعيتين الدينيتين السعودية والإيرانية، حيث الصراع بينهما يؤهل المغرب لتقديم نفسه كقطب ديني ثالث، دون أن يعني ذلك تطلّعه على خلفهما، إلى زعامة العالم الإسلامي، لأنه يعي تمام الوعي كما أشير إليه أعلاه، بأن نظرية حاكم واحد يأمر بولاء جميع المسلمين كانت مناسبة لظروف الخلافة المبكرة عندما كان هناك مجتمع إسلامي واحد. وبالتالي، فهي غير مناسبة للعالم الإسلامي الحديث حيث تنقسم ولاءات المؤمنين من خلال مواظنتهم إلى دول قومية مختلفة، وحيث لا يمكن أن يوجد حاكم مسلم معترف به إسلامياً حتى باعتباره سليل الرسول محمد (ص).

خاتمة

إن الاستراتيجية الدستورية التكرارية للملكية المغربية، أي إعادة صياغة الوثيقة الدستورية بشكل متكرر بدلاً من تدوينها الدائم، خدمت بشكل كبير وظيفة انعكاس التصميم الدستوري من الأعلى إلى الأسفل للأوضاع وللتوازنات السياسية بهدف دعم شرعية النظام السياسي وسيطرته. في غضون ذلك، لا يزال نظام الحكم في الدستور يحتفظ ببعض ميزات السلطة التقليدية، حيث تدمج الأحكام الدستورية بين القومية والإسلام والملكية وتتبنى مفهوماً للدولة المدنية باعتباره جزءاً من نظرية سياسية أوسع للملكية تجمع بين الشرعية المحلية التقليدية وخصائص النظرية الديمقراطية الغربية.

وإذا كان الدستور المغربي قد أفلح في تلافي المخاطر المحتملة في كيفية تأطير الدساتير للدين. فإنه لا يرسم خطوطاً واضحة بين الدين والدولة، بل إنه لا يخفي التوتر بينهما، وعلى العكس من ذلك، يمكن لتشفير العلاقة بينهما في الدستور أن يعيد تنشيط المناقشات الدستورية، مثل الجهد الذي سعت إليه هذه الدراسة. فقد تمكن المغرب من دمج جوانب الإسلام في إطاره الدستوري دون تحدي السيادة النهائية للدستور نفسه. حيث عمل الدستور على إدراج أحكام قانونية حافظت على القوة الرمزية للإسلام دون إضعاف السلطة السيادية للمؤسسة الملكية، ذلك أن الدين يقع في الدستور والملكية تعلق على الدستور.

تديم الدساتير المغربية الإسلام كعلامة مسجلة للنظام الملكي، فهي لم تضع الملكية في مركز السلطة السياسية فحسب، ولكن ربطتها بالإسلام. ومع ذلك، لم يكن التضخم الذاتي الإسلامي للنظام الملكي يدفع

إلى الادعاء بأن سياسات البلاد كانت ارتدادا ثيوقراطيا للنظام، إذ الهدف بالنسبة له هو توليد الشرعية والإخضاع، دون اللجوء إلى استخدام مكلف من العنف .

فهذه الرؤيا السياسية للدستور، بدفعها إلى هيمنة النهج السياسي على القانوني في التفسير الدستوري للعلاقة بين الدين والدولة، هي ما يجعل الدستور يستمد قوة مستقلة عن المرجعية المعيارية للإسلام، ويحول بالتالي دون تقنين الشريعة الإسلامية. ذلك أن النص على الدين في الدستور لا يمنحه سلطة تشريعية في مقابل الحماية من النقد والمراجعة.

صحيح أن عدم التمكين الدستوري للشريعة الإسلامية تفسره صعوبات عملية، ولكنه يظل سياسيا بالأساس. حيث يحيل الدستور الدين من الناحية القانونية الحقوقية إلى المجال الخاص، لكن دون أن يرتب ذلك اعترافا واضحا بالحريات الدينية. في المقابل، يبدو أن أكبر دليل مضاد لأطروحة تخصيص الدين وبالتالي إحالته إلى المجال العام هو مفعوله السياسي الذي يشكل كيمياء سلطة الحكم الملكية، ولهذا فالرهان بالنسبة للدولة في نهاية المطاف هو السيطرة على العمومي من الدين أكثر من ضبط الفردي منه.