

خطاب «المركزية الإسلامية»

(أو مضمون السلفية)

عناصر لتحديد الموضوع :

بتوقيع معاهدة «الحماية» (مارس 1912) أصبح المغرب محكوما بالسيطرة الامبريالية. ولم يكن الاستقلال الذي حافظ عليه إلى هذا الوقت — اعتبارا للشروط العامة المذكورة قبله⁽¹⁾ — قابلا للاستمرار، لأنه كان في حقيقة الأمر استقلالاً مؤقتاً. فهو منذ البداية، بداية القرن هذا على الأقل، وقع بين فكي كاشة حديدية :

أ — تطورات الأوضاع الداخلية من جهة، التي هزت أركان السلطة السياسية المخزنية وجعلتها تراوح في حدود اختياريين فقط : إما استمرارها كنظام وهو ما يفرض عليها إحكام سيطرتها على مجموع التراب الوطني، وهو اختيار صعب في نفس الوقت، كانت عاجزة عن بلوغه لأنها لا تمتلك الأساليب والوسائل الضرورية لفرض ذلك فرضاً كاملاً. وإما اندماجها في سياسة الامبريالية من خلال تبعية اقتصادية سافرة وذيلية سياسية لا بد منها، ولا تستطيع أن تكون في اطارها بالضرورة إلا من موقع شراكة قاصرة. وهذا الاختيار كان مرجحاً لأن المشاكل المعقدة والعويصة التي حاولت السلطة السياسية المخزنية مجابهتها بينتها المتناقضة على صعيد المجتمع، كانت فوق امكانياتها الموضوعية، الأمر الذي أرهاقها بالاستئدانة وقتها بالثورات المستمرة، هنا وهناك، وحاصرها بالعنف الداخلي والخارجي. إن نظام الدولة كان يحتاج في التحليل الأخير إلى نظام جديد يحدد كيانه انطلاقاً من التناقضات الجديدة والاختيارات المتعارضة. وبكلمة : من واقع المجتمع كما تطور تاريخياً وأصبح في القرن 20 يعبر عن مرحلة جديدة.

ب — الضغط الاستعماري الذي كان متواصلاً وأصبح حاداً في فترة ما قبل 1912 ثم أصبح شاملاً، فالعسكري منه كان عملياً يتوغل في مناطق مختلفة من البلاد ويستولي عليها بالقوة ويفرض على سكانها الغرامات. والاقتصادي منه كان يستعمل هذا الجانب العسكري لفرض هيمنة البنوك والشركات الاحتكارية الخاصة. بينما كان الضغط السياسي يرتدي مسوح «الأصلاحات» ويخلق مراكز قوى ضاغطة من الداخل تكون قادرة على تسهيل جميع هذه الأدوار أو بعضها. ف «الحماية» لم تكن كما رُوج دعاة الاستعمار وكما اقتنعت بذلك بعض

الأوساط البورجوازية، صيغة «لإنقاذ» السلطة المخزنية في اطار المحافظة على الاستقلال ودعم أسس السلطة القائمة. ولو كان الأمر كذلك لما احتاجت مصالح الاستعمار لجيش قوي تدرب في السهول والجبال لحماية هذه المصالح، ولما احتاجت إلى بنوك وشركات خاصة عملاقة لاستثمارها، ولما فكرت في جهاز إداري بديل لسلطة كان من المفروض استعماريا أن تقوم بها الحماية.

لقد كانت الحماية بتعبير آخر مشروعاً طويلاً المدى لغرس بذور الرأسمالية وإلحاق البلاد بالمتروبول إلحاقاً كلياً. وهذا في اعتقادي هو المخطط الأصلي في مشاريع الامبريالية، لأنه وحده الذي يضمن سيادة مطلقة غير منقوصة على جميع المستويات، الشيء الذي يتعارض جذرياً وبداهة مع الاستقلال.

بهذا المعنى يمكن أن نقول بصيغة عامة لضرورة التلخيص :

1 — انتهى المخزن إلى الحماية. 2 — والاقتصاد التقليدي إلى التبعية. 3 — والمجتمع بأوضاعه المختلفة إلى الاحتلال والسيطرة. وبهذا المعنى أيضاً يجب أن نقول إن أوضاعاً من هذا النوع لم تكن سوى بداية جديدة على طريق تاريخي طويل، كما لم تكن، بمعنى آخر سوى شروط جديدة لفرز اختيارات سياسية واجتماعية جاءت على النقيض منها، وحاولت القضاء عليها في جميع الأحوال نظرياً وعملياً بأشكال مختلفة وأساليب متنوعة.

ليس غرضنا في إطار تحديد مضمون السلفية القيام بتحليل مفصل لمجمل التطورات التي عرفها المجتمع المغربي بعد قرار نظام «الحماية» الاستعماري. وسنكتفي بالخوض هنا، نظرياً، في متربات تلك الأوضاع من الجوانب التي تهم تحديد الموضوع.

من الحماية إلى القمع الاجتماعي والسياسي :

بعد خمسة أشهر فقط من استقرار نظام الحماية، كواقع استعماري (يونيو 1912) تمكنت القوات الفرنسية الغلزية بفضل عمليات غورو (Gouraud) والكولونيل دالبيز (Dalbiez) في إقليمي فاس ومكناس، من السيطرة على منطقة داخلية لا بأس بها (30 إلى 40 كلم²). ولم يكن ذلك سوى مشروع أولي انفتحت بموجبه أبواب التوسع في المنطقة التي أوكلت فرنسا لنفسها أمر «حمايتها» بموجب المعاهدة. وإذا كان الاقتراع المحلي من خلال ما أسماه (ليوطي) «سياسة القواد الكبار» قد ساهم في إقرار هذا التوسع بطريقة فعلية وقوية⁽²⁾، فذلك لم يعمل إلا على تدعيم الاختيار الأساسي في سياسة الامبريالية الرامي إلى بدء تنفيذ مشروعها الاستغلالي وتوطيد دعائم المادية على جميع المستويات.

على أن الجيوش الفرنسية إذا لم تكن قد تمكنت إلى حدود 1934 من احتلال المغرب الواقع نظرياً وعملياً في حكم وصايتها منذ 1912، بل وواجهت في ذلك صعوبات تفوق التحديد بما كان فيها من مقاومة قبلية خاصة وتمرد شعبي واسع، فإن الأمر لم يكن، على دوره النسبي في عرقلة مد السيطرة الكولونيالية، من نفس الطبيعة فيما يرجع للممارسات السياسية والاجتماعية التي أقدم عليها الاستعمار في مناطق نفوذه. لقد كانت ضرورات الاستثمار

الاقتصادي وتوسيع الملكية العقارية الاستعمارية وإحكام القبضة العسكرية على أجهزة الدولة الخزنية بعبارة أكثر تحديدا، هي الأهداف العملية المباشرة من وراء تحويل البلاد، تحويلا كليا أو جزئيا، إلى «إقليم اقتصادي» رابح فعلا. ولعل الليونة التي أبدتها (ليوطي) كممثل رسمي للاستعمار الفرنسي في البلاد ولاقت لدى أوساط البورجوازية المغربية كل ترحيب⁽³⁾ عندما أوصى بتجنب الحكم المباشر وعدم الاساءة إلى التقاليد والدمج بين مصالح الاستعمار ومصالح الطبقات الاجتماعية المحلية المستفيدة من وجوده وعدم السقوط في اخضاع «أجهزة الخزن» اخضاعا لإكراهها بدون مرور وقبل الأوان... إن هذه الليونة هي التي تبين بصورة واضحة أولوية التحديد الاقتصادي — السياسي على التخطيط العسكري⁽⁴⁾. وذلك بصورة أكيدة عندما كان هذا التخطيط العسكري في أهدافه المباشرة، عاجزا عن تحقيق انتصارات حاسمة وسريعة فقط وبالطبع.

إلا أن خطوات من هذا النوع لا يجب أن تنسيتنا مترتبات العملية على أرضية الواقع. ذلك لأن التوسع العسكري كان بالأصل توسعا على حساب الحقوق الوطنية في الاستقلال والسيادة، فضلا عن أنه كان مقترنا — لطبيعته العدوانية — بممارسات زجرية إكراهية ترمي إلى إذلال المواطنين وإرغامهم على القبول بسلطة الحماية والانسجام مع دورها «الحضاري» المزعوم. والحال أن الاستعمار المباشر انتهج على هذا الأساس سياسة تكتيكية مرحلية ترمي إلى احتلال وسط المغرب وشواطئه لتسهيل أمر الاستقرار السياسي وتنفيذ المشروعات الاقتصادية السريعة⁽⁵⁾، وقد برز ذلك بصورة جلية في «الاصلاحات» الادارية المختلفة والتشريعات القانونية والظواهر التي تولت تبير ذلك نظريا وحقوقيا تبيرا استعماريًا، وسياسة ذات أبعاد استراتيجية رأت أن السيطرة على المغرب — من منظور مصالحها في بناء وترسيخ قواعد الرأسمالية المحلية — تمر عمليا من خلال بسط النفوذ العسكري على مجموع التراب الوطني والغاء المؤسسات القائمة وتشديد القمع البوليسي واحداث التفرقة العرقية الدينية⁽⁶⁾. وإذا لم يكن هذا المخطط قد أعطى ثماره الفورية بطريقة مرضية في السنوات الأولى وقبل 1930 بالنظر إلى ظروف الواقع الداخلي الذي توالى فيه المقاومة وبودار الأزمة التي كانت تلوح في آفاق النظام الرأسمالي الفرنسي بل والعالمى، فإنه من حيث الأسس العامة (الاقتصادية والسياسية والعسكرية) التي اعتمدها لكي يكون العطاء ناجحا فيما بعد وخصوصا بعد الثلاثينات، عمل بالتدرج، أيضا على تقويض الأسس العامة التي كان يقوم عليها وجود المجتمع المغربي : تدمير البنيات الاقتصادية التقليدية، تشريد الفلاحين، تشديد القمع البوليسي في المدن، اقباز الحقوق الوطنية والديمقراطية، منافسة الصناعات المحلية التقليدية، التطويق العسكري... الخ

ومعنى هذا بالاجمال أن «الحماية» لم تكن نظاما «قانونيا» في العرف الامبريالي للنهوض بواقع البلاد في دائرة ما قال عنه (ليوطي) . «المغرب دولة مستقلة ذاتيا، تحت سيادة السلطان، لها وضعها الراهن، وليس للمنظمات السياسية الفرنسية مكان في المغرب»⁽⁷⁾. فهذه الاعتبارات بما فيها من ليبرالية (من الناحية الشكلية) كانت في حقيقة الأمر لاختفاء

وجه الاستعمار المباشر الذي لم يكن يستطيع الحياة فعليا، كما شهد بذلك عتاة الاستعمار أنفسهم، إلا بسن القمع السياسي وخنق الحريات العامة (8). وقد أصاب ذلك في ظروفه التاريخية مختلف الطبقات والفئات الوطنية من حيث أنه مس حقوقها الديمقراطية في التطور المستقل، وجعلها غير قادرة بحكم ضعفها الاقتصادي والسياسي العام — عن النمو الطبيعي. وكانت الطبقات الوسطى أكثر إحساسا بعنف القمع المذكور، وأكثر استعدادا لمواجهة مواجهة مكشوفة في حدود مصالحها.

إن استقرار نظام «الحماية» بالضبط كان استقرارا كولونياليا يتعارض مع الاختيارات الوطنية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، التي بدأت تكون قاعدة لانطلاق البورجوازية الوطنية كممثل سياسي، شرعي، لاختيارات غيرها من الطبقات والفئات التي كانت لها مصلحة فعلية في معارضة الاستعمار، اعتبارا لنتائجه الفورية أو المؤجلة عليها وعلى وقعها.

من التبعية إلى بناء قواعد الرأسمالية :

إن رسم حدود المصلحة الفعلية هذه، لا يستقيم إلا من خلال التحديد النظري والسياسي للوجود الاقتصادي الاستعماري في البلاد، وقد قام هذا الوجود في جانب كبير منه على المحاور الآتية :

أ — تمركز المصالح الامبريالية في المغرب. وقد ظهرت بوادر هذا التمركز منذ مطلع القرن العشرين تدريجيا، وقامت بالأساس على الاستفادة من تدهور الأوضاع الاقتصادية والمالية العامة. ولكن حدود هذا التمركز بقيت إلى منتصف الثلاثينات ضعيفة، فقد تولى بصورة رئيسية اقامة بنية تحتية قادرة على استيعاب التطور المقبل. وقد عرف هذا التمركز فترة حرجة خلال الأزمة العامة التي عرفها النظام الرأسمالي في 1929، ولكنها كانت مؤقتة وسريعة (9) إلا أن الأمر الهام هو أن نتائج هذا التمركز في تطوره التاريخي، ألحقت أضرارا مقصودة بواقع الاقتصاد التقليدي الذي كان يقوم على التبادل السلمي وتسويق المنتجات المحلية. وقد عبر بول باسكون (P. Pascon) عن هذه الاضرار بقوله : «ان الرأسمالية في مرحلة الانتاج وطيلة فترة الحماية (إلا في بعض الحالات) كانت تكون طوقا يعزل الفلاحة المغربية والصناعة التقليدية» (10)

وإذا كانت المصالح الامبريالية قد استفادت من ذلك بإلحاق جزء من البورجوازية المغربية ببنيتها الاقتصادية واخضاعها لشراكة قاصرة وجزئية، فكان ذلك من دواعي توسع نفوذها واستقرار مصالحها، فهي بالمقابل لم تعمل إلا على سحق مصالح الطبقات الوسطى والفقيرة وجعلت وجودها بشكل عام يتعرض لمتناقضات حمة من جراء المناقسة القوية التي لحقت بمراكز تواجدها (الاقتصادي والتجاري) والامتصاص الشره لمجالات تحركها ونفوذها.

ب — تحويل البلاد إلى سوق للمنتجات المصنعة ومنجم للمواد الخام. فالتمركز الامبريالي في مراحله الأولى كان موجها بصورة أساسية إلى المضاربة بمواد التصدير. وكانت الرساميل

المستثمرة في هذا المجال وغيره بقيمة 460 مليون فرنك سنة 1929. في حين مثلت استثمارات الرساميل الفرنسية وحدها في نفس التاريخ المذكور 76%. وهذا ما ترك السوق الوطني المحلي فيها لتسويق المواد الأوروبية المصنعة، بل وإقطاعاً محسوباً على حركة رؤوس الأموال الفرنسية. في حين توالى الاستثمارات المعدنية والفلاحية وازدهرت حركة تصدير قوية.

ج — سيطرة النفوذ البنكي. وإذا علمنا أن دور البنوك الخاصة والشركات الكبرى كان محسوماً منذ بداية القرن العشرين بل وأخذ صبغة تشريع دولي — استعماري في مؤتمر الجزيرة الخضراء عام 1906، فيجب أن نقول لذلك إن مجموع تلك الاستثمارات (المعدنية والفلاحية) قامت على اكتاف هذه الشركات وتلك البنوك، وتمكنت بفضلها من بناء مراكز حيوية لنشاطها في بعض مناطق البلاد (وجدة، البيضاء..). رغم أن القاعدة الصناعية لذلك كانت في الغالب محدودة أو ضعيفة الانتاجية.

إن الوجود الاقتصادي الاستعماري المذكور أعلاه كان يرمي — في تحديده العام والخاص — إلى إيجاد بنية تحتية اقتصادية عن طريق التعمير وإنشاء الموانئ وروص الطرق ومد خطوط السكك الحديدية وتطوير الصناعة الكيماوية والغذائية، وذلك بهدف تطوير الاستثمار المعدني والفلاحي وربط عجلة الاقتصاد المغربي رأساً بمصالح الامبريالية الفرنسية عملاً على ترسيخ التبعية وتركيز الاستغلال. ومع أن هذا الربط المدروس نجح — مساهمة أو فعلاً — في إحياء البورجوازية المغربية وبعث طموحها الاقتصادي، بإشراكها جزئياً في البناء الاقتصادي، توخياً لامتناع معارضتها، وجعلها في خدمة مصالحها القريبة والبعيدة، فإنه بالمقابل عمل على تعميق الاستغلال وتكثيف النهب. ولأول مرة بدأت تبرز الطبقة العاملة كقوى عصري هذه العملية الاستغلالية في اتساعها الكبير، كمحصلة أيضاً لتفكير الفلاحين وتشريدهم وتدهور الحياة العامة بالاجمال. وهكذا أصبح تعابش «مجتمعين لا وجود لأي رابط بينهما اطلاقاً»⁽¹¹⁾ أمراً حاصلًا بالتمام.

من المقاومة إلى الاستقلال :

إلا أن الواقع الهام في جميع الأحوال الذي لم يتمكن القمع السياسي والاجتماعي من اسكاته والحد منه، ولم تجد التبعية في إطار بناء رأسمالية محلية (بنتائجها القريبة والبعيدة) سبيلاً إلى امتصاصه، هو تنامي مفعول المقاومة الوطنية واستمرار المعارضة الحضرية. فالمسألة هنا وهناك كانت ترتبط بالشروط العامة التي هيأت للاستعمار أمر احتلال البلاد والسيطرة على ثرواتها واخضاع سكانها بالقهر. ولهذا الأمر لم يعمل الاحتلال المباشر (الذي حذر منه ليوطي بطريقة ديماغوجية) إلا على الهاب العومي الوطني وتوجيه اهتمامه توجيهها بخدم الدفاع عن الوطن في إطار الدفاع عن الاستقلال والحرية والتطور المستقل. ومع قيام الحرب الامبريالية الأولى أصبح المغرب كله كما يقول علال الفاسي « باستثناء أكبر المدن والموانئ، في ثورة عنيفة ضد الاحتلال الأجنبي... »⁽¹²⁾ في منطقة تمتد من جبال الريف إلى تانجيلات وأيت عطا في الجنوب مرورا بالأطلس المتوسط والكبير.

لم تكن المقاومة في المناطق الأطلسية حديثة تماما. إلا أن استقرار نظام «الحماية» بعد 1912 مباشرة، قدم لها مبررات وطنية ودينية حملتها على الاستمرار في وجه الأجنبي كتقليد وطني راسخ⁽¹³⁾. وقد أوكل الاستعمار في بداية مرحلته الأولى مهمة إخماد الثورات المحلية والحيلولة دون توسعها، لأمرء الاقطاع المحلي قبل أن يصبح تحالفهم معه خاضعا لشروط مدروسة وأهداف ملموسة. وإذا كانت حركة الهيبة في مداها التحرري قد استطاعت لفترة استيعاب بعض هؤلاء وتحييد البعض الآخر، فتقدمت نحو مراكش — المركز وحاولت توسيع نفوذها إلى مناطقها المجاورة.. إلا أن الحصار الذي تعرضت له فيما بعد وقادها إلى التراجع نحو الصحراء، حمل ضربة قوية لشروط الاستيعاب المذكور وانتهى بالتواطؤ المكشوف الذي عبر عنه هؤلاء القواد مع الجيوش الفرنسية لمحاصرة حركة الهيبة ذاتها.

والواقع أن الاقطاع المحلي (ورمزه الكبار) كان مرشحا بجميع المقاييس للسقوط في أحضان الاستعمار من أجل ضرب المقاومة القبلية. إلا أن الترابط الموضوعي على هذا المستوى بين مصالح الاقطاع المحلي ومصالح الاستعمار المباشر — بما ترتب عنه من نتائج — لم يستطع الحيلولة دون انطلاق المقاومة، بل ودون توسعها إلى مناطق كانت من الناحية التاريخية واقعة تحت نفوذها المشترك. وعلى هذا الأساس استمرت المقاومة في الأطلس المتوسط إلى سنة 1932 ولم تنوقف في تافيلالت وآيت عطا إلا سنة 1935 بعد 23 سنة متواصلة، وانطلقت شعلتها آخر الأمر في الأطلس الكبير سنة 1935 أيضا.

أما المقاومة في الريف فقد كانت منذ نهاية القرن 19 — كما بينا في السابق — ذات مضمون سياسي بارز وخصوصا بعد حرب تطوان (1860) حيث نشطت المنافسة بين مختلف القوى الأوروبية لغزو السوق المغربي، وأصبحت التجارة الخارجية تأخذ حجما كبيرا. وقد كانت المنطقة الريفية لموقعها المثل على جبل طارق والمواجهة «مالمقة» في شبه الجزيرة الأيبيرية، تلعب دورا له أهميته في هذا المجال بحيث نشطت في منطقة الحسيمة عمليات استيراد الكاز والشموع والمنسوجات⁽¹⁴⁾ وتجارة تهريب الأسلحة. بل لقد أصبحت المنطقة الريفية في هذا المجال بالذات مصدرا لتمويل المناطق الداخلية من البلاد بها. وانطلاقا من هذا الدور قامت مصالح الاستعمار الإسباني بالسيطرة على الأبواب البحرية المتحكمة في هذه التجارة، الشيء الذي عمق احساس السكان الريفيين والقبائل المستفيدة من حركة هذه التجارة أو المرتبطة بها (قبيلة «بقيوة» مثلا) بالسيطرة المحققة والاستعباد الراجح.

وإذا كنا قد لمسنا في السابق بأن الاحساس الوطني بخطورة المد الاستعماري كان معمما في مختلف مناطق البلاد بصورة كافية، فقد أخذ هذا الاحساس في منطقة الريف نزعة استقلالية واضحة رجحت الاعتماد على الذات وطعمت روح التعاون بين القبائل، بل لقد كانت هذه النزعة وراء مختلف المواجهات التي قامت بها القبائل لتوسع الاستعمار الإسباني في المنطقة وكذا في مواجهة تحاذل السلطة السياسية المخزنية التي عملت في مختلف المراحل من تجديد علاقاتها بالقوى الأوروبية، على تبرير مصالح الاستعمار الإسباني وغيره في المنطقة، وفي احيان قليلة بتقديم الشرعية المناسبة لذلك (أوقاف 1910) أو الانتصار لها طمعا في حياض موهوم.

إلا أن الاحساس الوطني المذكور بما فيه من نزعة استقلالية واضحة لم يبرز بصورة كافية وواضحة أيضا إلا مع حركة الشيخ محمد أمزيان عام 1910 في فترة كانت السلطة السياسية الخنزنية تعمل يائسة على تأجيل السيطرة الاستعمارية المقررة. ومع أن حركة الشيخ أمزيان لم تدم سوى سنتين، إلا أنها استطاعت مع ذلك الدخول في معارك طاحنة مع جيوش الاستعمار الإسباني وتمكنت من تحقيق بعض الانتصارات الأولية عليه. ومع سقوط شهيدها القائد أمزيان في ساحة الميدان (ماي 1912) أمتست هذه الحركة غير قادرة على الصمود والمواجهة.

إلا أن ذلك كان بمثابة مقدمة موضوعية لبروز حركة نشيطة اكتسبت منذ البدء حركة ثورة اجتماعية وطنية بمعايير الربع الأول من هذا القرن، طرحت مبدأ الاستقلال ودافعت عنه في وجه التحالفات الامبريالية. إن بروز حركة عبد الكريم في شروط المد الامبريالي، وقدرتها المبكرة على ضم مختلف القبائل الريفية لبرنامجها التحرري — في وقت كانت المقاومة في الأطلس مندلعة وقوية — كان يعني بالضبط أن الوعي الوطني بأهمية الاستقلال أصبح مطلب عموم البادية المغربية، وأن الاستقرابية القبلية أصبحت تقوم بدور المدافع الأول عن مصالح الطبقات والفئات الوطنية المعارضة للوجود الامبريالي في البلاد. لقد كانت حركة عبد الكريم بعبارة أخرى حركة الهبت الشعور الوطني البورجوازي الذي كان بصفة عامة لصيقا بحمية الطبقات الوسطى في المجتمع المغربي وقتئذ في البوادي والمدن على السواء. خصوصا عندما عبرت عنه بحركة كفاحية مناضلة (15).

ورغم أن هذه الحركة لم يكتب لها النجاح بطريقة ملموسة في صياغة الشعور الوطني المذكور على نحو واقعي، أي عجزت عن تطبيقه في الممارسة الكفاحية إلى النهاية لاعتبارات لا مجال لذكرها هنا، إلا أن دورها في الشروط التاريخية للربع الأول من هذا القرن، كان حاسما في إذكاء الوعي البورجوازي الوطني وصياغته صياغة تحريرية في ارتباط مع مصالح الفئات المتوسطة والدنيا من البورجوازية المغربية وكذلك في ارتباط مع مصالح مجموع الطبقات الوطنية المتضررة اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا من الوجود الاستعماري في البلاد. وهذا ما يفسر بالذات لماذا اتجهت تلك الفئات بعد فشل الثورة الريفية (كحرب شعبية هجومية ضد الاستعمار الأوروبي كما يقول جرمان عياش)⁽¹⁶⁾ إلى استخلاص النتائج المترتبة عن فشلها استخلاصا بورجوازيا.

لقد انتقلت المقاومة المسلحة إذن، من كونها حركة الاستقرابية القبلية، تدعو للتحرير وتخليص البلاد من النفوذ الأجنبي، إلى حركة تطرح الاستقلال الوطني. وهو انتقال في الدرجة والوعي والاسلوب على التوالي. ولكن الاستخلاص البورجوازي المذكور أعلاه، وكان موقعا بالذهنية الطبقيّة البورجوازية التي تبلورت في إطار المعارضة المدنية وعبرت عن مصالح التجار المتوسطين والصغار في مدن فاس والرباط وسلا.. لم يتعمق في طبيعة هذا الانتقال في ظروف المواجهة التاريخية للظاهرة الأمبريالية، ولم ير فيه بالنتيجة سوى منطلق جديد لأسلوب مغاير في الجوهر لما عبرت عنه هذه المقاومة. إن فشل المقاومة المسلحة — في الاستخلاص البورجوازي

— بعبارة أخرى كان درسا وبالتالي شكل منطلقا جديدا، وكان أسلوبا مغايرا وبالتالي لم يشكل استمرارا طبيعيا. ومن هنا بدأ، التعارض في الايديولوجية البورجوازية بين الكفاح المسلح وبين العمل السلمى الشرعى يعبر عن نفسه في إطار حركة جديدة لها منطقتها الخاص : السلفية⁽¹⁷⁾.

أولا : السلفية : حركة ومفهوم

فالسلفية إذن بهذا المعنى، وكما يظهر منذ الوهلة الأولى، تعبير بورجوازي عن حركة اجتماعية حملتها مصالحها الوطنية على النضال الديمقراطي الاصلاحى السلمى في شروط مواجهة المجتمع المغربى ككل للسيطرة الكولونيالية المباشرة. والسلفية بهذا المعنى أيضا تعبير عن حركة المعارضة الدينية والسياسية الحضرية، بل إنها تبلورت في صفوفها وجسدت طموحاتها تجسيدا ايدولوجيا.

لقد كانت السلفية بعبارة أخرى، في الظروف التاريخية التي تبلورت فيها ومنذ 1900 بأقل تقدير، حركة فكرية دينية اجتماعية مدفوعة بما جد في البلاد وما تراكم فيها من تحولات وصراعات وتناقضات. وهذا ما يفسر لماذا وجدت هذه السلفية تعبيرها المنظم في المدن وفي إطار المعارضة، وليس في البوادي وعلى صعيد المخزن أيضا.

لقد رأينا من قبل كيف أن المعارضة الحضرية، الدينية والسياسية، نشأت في المدن الداخلية والشاطئية، وتكلمت بصوت الفئات المتوسطة والدنيا من التجار الذين وقعوا، بحكم الهجمة الاقتصادية الامبريالية، ضحية لمنافسة شديدة زاحمت نشاطهم بل وحاولت القضاء عليه قضاء مبرما. يضاف إلى ذلك مجموع التسهيلات التي قدمتها السلطات السياسية المخزنية لهذه الهجمة وساهمت بدورها في إحكام الخناق حول النشاط المذكور، وجعلته فاقتدا لمربرات النمو الطبيعي المستقل. ولقد رأينا من قبل أيضا أن المطلب الرئيسي للمعارضة الحضرية، السياسية والدينية، في ثورة فاس، تمثل في إلغاء المكس، لأنه كان بعبارة أخرى تجسيدا عمليا لتلك التسهيلات. وعندما حاول عبد الحفيظ إقامته من جديد وأخل بشرط من شروط البيعة، كان يحاول بالتالي اعطاء نفس جديد لتلك التسهيلات، مما ألب على نظامه قاعدة اجتماعية عريضة من التجار والأمناء والعلماء المرتبطين بالقطاع التجارى. وربما كان إرتقاء عبد الحفيظ في احضان «الحماية» وتوقيعه لمآهدها رسميا سنة 1912، بمثابة خلاص وهمي للمعارضة الحضرية ولفئاتها المتوسطة والدنيا من نظام جرت سياسته عليها ويالات كثيرة. وهو خلاص وهمي لأن مصالح الامبريالية بشكل عام هي التي كانت تحدد لعبد الحفيظ — كرمز للنظام القائم — سياسته المالية والضريبية في عدد كبير من جوانبها. واعتبارا لكون الامبريالية كانت تخطط منذ فترة سابقة للسيطرة على اقتصاد البلاد بجميع الوسائل والممكنات، وتمكنت في سنة 1912 من تجسيد هذه السيطرة بمعاهدة قانونية. فإن الأوضاع الاقتصادية، وقد انتقلت إلى مرحلة جديدة في تطورها بفعل النشاط الامبريالي المحموم على هذا المستوى، ما كان لها إلا أن تزداد سوءا، الأمر الذي ألقى بصف المعارضة فئات اجتماعية بورجوازية مختلفة لم يكن لها في بنية الحماية أي دور لتطوير نشاطها الاقتصادي والتجاري والمالي.

إن البورجوازية المتوسطة لم تكن حركة اجتماعية حديثة العهد بالولادة، بل إن وجودها الملموس كان قائما منذ نهاية القرن 19، ولكنه أصبح بتحديد الطبقى متميزا على صعيد المجتمع في ارتباط مع ما أحدثه الاستعمار، في بنية المجتمع التقليدي واقتصاده، من شروخ وكسر بعد 1912، الشيء الذي انعكس على وضعية البورجوازية التجارية المغربية وفتت بنائها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، مما سهل عليه امتصاص فتاتها العليا وادماجها في بنيتها الكولونيالية، ودفع بغيرها من الفئات، بحكم وضعها الاقتصادي الضعيف، إلى قطاعات هامشية لم تحن منها من الناحية التجارية بالأساس أية استفادة تذكر. وهكذا بالضغط بدأت المصالح الاقتصادية والسياسية، في ارتباط مع تطور أوضاع المجتمع المغربي ككل وخصوصا بعد 1912، تتحدد وتتمايز. وكان ذلك هو المبرر الهام الذي شكل وعي المعارضة الحضرية بفتاتها المختلفة ورشحها للمواجهة الدينية والسياسية، انطلاقا من وعيها المبكر بحساسية مصالحها الوطنية وفهمها السياسي لأخطار السيطرة الاستعمارية على هذه المصالح. والحال أن الاستعمار الفلاحي في البادية المغربية كان يرمي منذ فترة مبكرة، من خلال تشريد الفلاحين وانتزاع أراضي الملاكين الصغار والمتوسطين، إلى الاستحواذ على أجود الأراضي واحصائها تمهدا لاستغلالها استغلالا عصريا منتجا بخدم مصالح الاقتصاد الأوربي والفرنسي بالخصوص. كما أن السيطرة الاستعمارية على مراكز النفوذ التجاري في المدن التقليدية والموانئ لم يكن بعيدا عن تنشيط حركة تصدير المواد الأولية واستيراد البضائع المصنعة ومزاحمة الصناعة التقليدية. ولم يكن الاستغلال المعدني نفسه يخرج عن هذا الإطار. إلا أن الأمر الهام هو أن تركز الامبريالية في البلاد خدمة لمصالحها المختلفة، كان بالضرورة على حساب نمو وازدهار الطبقات الوطنية والبورجوازية المتوسطة بفتاتها المختلفة بالخصوص، بل وكان موجها ضد ازدهارها هذا ونموها ذلك في عدة مجالات تكلمنا عنها في السابق.

ومن الحق أن نقول، لكل ذلك، أن المعارضة بأشكالها المختلفة كانت عامة في المغرب، في البوادي والمدن. وإذا كانت قد تبلورت بعد استقرار نظام الحماية وعبرت عن نفسها في البادية بشكل جسد اختيارات الاستقرائية القبلية، وعبرت عن نفسها في المدن أيضا بشكل عمق الاختيارات الوطنية للفئات الدنيا والمتوسطة من البورجوازية، وقامت تناضل من أجل رد الاعتبار لمصالحها، فإن تركز الامبريالية في البلاد وبروز أشكال استغلالية جديدة ألحقت أضرارا كثيرة بقطاعات عريضة في المجتمع، كان يجهد الطريق موضوعيا بعد فشل المقاومة المسلحة هنا وهناك، لبروز أنوية راديكالية على صعيد المعارضة الحضرية المذكورة. أنوية مثلت في الجوهر التعبير المباشر عن طبيعة الاستغلال والقمع المفروضين على المجتمع.

السلفية حركة :

وقد لخص علال الفاسي ذلك بقوله : « يكاد العهد الذي يفصل بين 31 مارس 1912 و16 مايو سنة 1930 أن يكون عهد كفاح عسكري محض، لأن الأغلبية الساحقة من سكان البلاد أعلنت الثورة بعد توقيع الحماية ولم يكن إخضاعها لها إلا بعد جهود جبارة

وبصفة تدريجية، ولأن نخبة الجيل الذي سبق الحماية أو عاصرها التجأت كلها الى الجبال تقود الثورة وتدبر الكفاح، والذين غلبتهم القوة على أمرهم أصيبوا بدهشة العسكري المغلوب الذي لا يستطيع أي عمل بعد تجريده من السلاح، فكان لزاماً لإزالة هذه الدهشة العامة أن ينتظر نشوء جيل جديد متشبع بروح المقاومة السلمية التي لا تعطي السلاح المقام الأول في كل معركة...»⁽¹⁸⁾. والواقع أن «الجيل الجديد» هذا، بمفهوم علال له، كان يعبر عن مضمون طبقي كناية عن البورجوازية المتوسطة في الجوهر وعن مصالح مجموع الطبقات الوطنية التي رأت في الاستعمار المباشر خصمها اللدود في الظاهر.

هناك اذن حسب تحليلنا لمعطيات الأمور والأوضاع، وعي بورجوازي كان موجوداً في البلاد منذ فترة طويلة، ولكنه تعمق بالاستغلال والقمع في اتجاه وطني معارض للامبريالية بعد استقرار نظام «الحماية». وإذا كانت المقاومة المسلحة قد زادت من ترسيخ هذا الوعي بتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة، فلم يكن بمقدور غير البورجوازية المتوسطة التي أصيبت بعنف في مصالحها الاقتصادية ودورها السياسي وسيطرتها الأيديولوجية بالدين، العمل على اعطائه محتواه الاجتماعي والسياسي والأيديولوجي أيضاً، وقد تشعب «بالروح السلمية التي لا تعطي السلاح المقام الأول في كل معركة». إلا أن هذا المحتوى لم يكن بعيداً عن الموقع الاقتصادي الذي تضررت فيه البورجوازية المتوسطة، فتحدثت عنه أيديولوجياً بالسلفية (كتجاوز للطرقية وتصحيح للدين) واقتصادياً بالإصلاح (كتجاوز للاستغلال الامبريالي) وسياسياً بالنضال السلمي (كتقد مباشر لفشل الكفاح المسلح بزعامة الاستقراطية القبلية). وهكذا جاءت الاختيارات كلها في حدود الوعي البورجوازي الوطني وتحت تأثير الظروف العامة التي شكلته على صعيد المجتمع⁽¹⁹⁾.

من هنا أصبحت المبررات العامة لبروز التيارات السياسية المنظمة قائمة، لأن المسألة لم تكن تتعدى ترجمة الوعي البورجوازي في نطاق الممارسة الاجتماعية. إلا أن بروز التيارات وترجمة الوعي كانا في المغرب أواخر العشرينات بالخصوص من مهام البورجوازية المتوسطة بدون منازع، حاملاً لواء المعارضة الدينية والسياسية وذات قدرة معرفية وحساسة اقتصادية وحمية اجتماعية وطنية ظاهرة. البورجوازية المتوسطة بالخصوص كوريث شرعي في ظروفه لحواجز وبواعث الوطنية المغربية كما تطورت في تناقضاتها وصراعاتها تبعاً لتطور المجتمع في تناقضاته وصراعاته منذ بداية القرن هذا بأقل تقدير.

ومع ذلك فهناك من الأسباب القريبة والمباشرة ما يجعلنا نعتقد أن التشديد عليها يفيد في تحديد الأهمية الخاصة التي كانت للعملية المذكورة أعلاه :

أولاً : لقد رأينا من قبل كيف أن الثورة الريفية (ولو بإشارات عامة) ساهمت بدور فعال في ايقاظ الوعي الوطني وبعث دوافعه السياسية. وقد برز ذلك بصورة خاصة في التعاطف المبدئي الحار للذي ابدهت حيالها بعض الفئات البورجوازية والجماهير العريضة في المدن. وقد ذكر علال الفاسي⁽²⁰⁾ بعض مظاهر ذلك التعاطف الذي تحلى في توزيع الرسائل والمنشورات

التي كان يبعث بها عبد الكريم، يدعو فيها الأعيان والعلماء لتأييده ومؤازرة حركته التحريرية. بل ان السلطات الاستعمارية تمكنت في 1924 من اكتشاف مركز هام بالدار البيضاء للدعاية الريفية، عثرت فيه على كميات من النشرات العربية تحرض الريفيين على الثورة⁽²¹⁾. وقد واكب الشعر هذا التعاطف وعبر عنه بقصائد ملتببة دعت بعضها الى الالتحاق بالثورة (محمد بن الأعرج السليمانى) ومجدت أخرى مفاخر البطولة القومية (الحاج محمد الناصري). بل كانت هناك أناشيد شعبية تدعو لانتصار الريفيين جهراً⁽²²⁾.

إلا أن هذا التعاطف في جميع الأحوال لم يكن فعلياً ومباشراً إلا فيما ندر. ومن ثم بقي تعاطفاً مبدئياً. وهذا ما يفسر لماذا كان فشل ثورة الريف أعمق تأثيراً على وعي القوى البورجوازية الوطنية من انتصارها المؤقت في 1921. بل لعلها استفادت من هذا الفشل استفادة بورجوازية هامة تجاوزت مع موقفها السياسي بالذات كموقف كان يستصعب المواجهة المباشرة لقوة استعمارية لها من الآليات العسكرية - الحربية ما يجعلها قادرة على التدمير والابادة لا قبل لهذه القوى بهما ولا قدرة لها على تجنبهما، والمسألة لم تكن نابعة من خوف ذاتي، لم تكن أخلاقية بل سياسية، مرتبطة بالمصالح العامة التي عبرت عنها القوى البورجوازية الوطنية ورأت أن أسلوب اغجازها يمر بالضرورة عبر النضال السياسي السلمي وليس بأي شيء آخر.

إلا أن الاستخلاص الذكي الذي دافعت عنه هذه القوى البورجوازية بقي في حدود التمييز بين شيئين : تبني روح المعارضة ودعم استمرارها التاريخي في مواجهة الاحتلال الأجنبي. وبالمقابل نبذ أسلوب كفاحها المسلح واستبداله بما يتناسب وطموح هذه القوى : الإصلاح. ولذلك فبعد أن كانت المقاومة الريفية وغيرها تحكم السلاح في المعارضة وتميل الى كسب الانتصار على الأعداء به، أصبحت المعارضة البورجوازية تبشر بالإصلاح وتجعل التنظيم السياسي به وسيلة لنشر وعيها البورجوازي وتحقيق المطالب العامة.

والواقع أن هذا التمييز كان استفادة سياسية من قيام الثورة الريفية وفشلها لقيام الحركة الوطنية البورجوازية وانتصارها (بطريقة ما على كل حال فيما بعد).

ثانياً : كان عبد الحفيظ خصماً لدوداً للطريقة والطريقة التيجانية بشكل خاص. وذلك منذ ما قبل بدء حركته بسنوات. وسبق له أن اصدر كتاباً تولى التشهير فيه بمعتقداتها (1909). وبعد 1908 عندما أصبح في موقف حرج من جراء التراجعات التي اقدم عليها، دخل في صراع عنيف مع الطريقة الكتانية، بل وقتل زعيمها البارز بقسوة بالغة، ورغم أن عبد الحفيظ بصورة خاصة كان مهتماً بالحركة الإصلاحية والبعث الديني على وجه العموم، بل وحاول بناء معظم تحالفاته مع المعارضة الحضرية على أساس ذلك، فان مواجهته للطريقة لم تكن مواجهة دينية اصلاحية دائماً. ولقد كان تحول بعض الطرق الى صف الدعاية الاستعمارية⁽²³⁾ وخروج بعض مشايخها الى حلبة الصراع السياسي المعارض لطموحات القوى البورجوازية الوطنية، هو الذي زكى دور عبد الحفيظ المحارب للطريقة في وعي تلك القوى.

وذلك ما عبر عنه غلال الفاسي بقوله : « وكان لمولاي عبد الحفيظ فضل كبير في اظهار هذه المبادئ » [السلفية] وتأييدها خصوصاً بعد أن أخذ بعض أدعياء المشيخة يمدون أيديهم للأجنبي. » (24). ولذلك أصبحت الطريقة في مفهوم المعارضة الدينية والسياسية انحرفاً واعياً عن جادة الدين الحنيف، بل وأصبح بعضها رديفاً موضوعياً للقوى الاستعمارية، خصوصاً بعد تصديها للثورة الريفية وتطاورها على أهدافها. لهذا الأمر أصبح التناقض بين الطريقة والسلفية تناقضاً بين مفهومين للدين واسلوين في الممارسة. لقد كان في الطريقة بعبارة أخرى ما يكفي لتبرير السلفية كما فهمتها القوى البورجوازية الوطنية.

ثالثاً : عرف التبشير المسيحي في المغرب قبل الظهور البربري (1930) فترة نمو وازدهار لم يسبق لها مثيل، بعد أن كان في الجزائر حوالي سنة 1905 قد بدأ يعطي ثماره الأولية من خلال المجهودات الكبيرة التي قام بها « شارل دوفوكو » كأكبر داعية نشيط في الفترة المذكورة. وكان « دوفوكو » يعتقد « أنه إذا لم يتم تنصير المسلمين في مستعمراتنا بشمال إفريقيا، فإن حركة وطنية ستقوم بها على غرار ما حدث بتركيا، وأن نخبة من المثقفين ستكون بالمدن الكبرى متأثرة بالفكر الفرنسي دون أن يكون لها احساس الفرنسيين ولا طبيوتهم. وأن هذه النخبة ستتاح لها الفرصة (...) لتحتفظ بمظاهر الاسلام رغم ضياع روحه لتؤثر بها على الجماهير... » (25). بل إن « السياسة البربرية » ذاتها، فيما يرجع للدين، كانت موجهة لفصل البوادي المغربية عن المدن حيث الحركة السلفية نشيطة ومتقدمة. وقد رسم غلال الفاسي أهداف هذه السياسة في المجال الذي يعيننا هنا في : مقاومة المحاكم الشرعية واحياء الاعراف القبلية، القضاء على اللغة العربية بخلق المدرسة البربرية التي يعم التعليم فيها بالفرنسية وحدها. الحيلولة دون اتصال سكان الجبال والمواقع البعيدة عن المدن بالفقهاء وحفاظ القرآن، والقضاء على الكتابات القرآنية والاكثار من مراكز التبشير والكنائس (26).

ولعل الدور الذي لعبه التبشير المسيحي كان يهدد مبدئياً بتقويض الشخصية الوطنية المرتبطة في ذهن البورجوازية المتوسطة بالاسلام كدين وشرائع. ولم يكن هذا الدور يرمي من وراء خطواته التبشيرية الخبيثة إلى احلال المسيحية بدل الاسلام من خلال تنصير كلي أو جزئي لفتات مختلفة من السكان فقط، بل وإلى تعميم الثقافة الاستعمارية والفكر الرجعي الأوربي. ومن هنا أصبحت القوى البورجوازية الوطنية — وكانت تدين بالاسلام وتبني مفهومها خالصاً لوجوده في السلفية كمفهوم واختيار ايديولوجي — تواجه المسيحية في الاستعمار وبالعكس مواجهة ارتبطت في ذهنيها الطبقية بالحملات الصليبية التي جرت على العالم الاسلامي ويلات كثيرة، فقوضت بعضاً من تراثه وهدمت جزءاً من حضارته بل وحاولت أن تلحق بكيانه الواسع ككل ضربة قاصمة.

هذا ما وعته القوى البورجوازية بالذات، وكان وعيها شديد الحساسية تجاه ما يمس عقيدتها. إلا أن وعيها هذا لم يكن دينياً صرفاً، والمواجهة من ثم لم تكن بين المسيحية والاسلام كديانتين، بل بين القوى الاستعمارية وفهمها الديني للاحتلال، وبين البورجوازية المتوسطة كطبقة دخلت الى المعترك السياسي من باب قيادتها لجماهير المدن وفهمها السلفي للدين. إنها مواجهة في التحليل الأخير بين الثقافة الامبريالية والسلفية كايديولوجية.

ومن هنا أصبح الظهير البربري في شروطه وتاريخياً أيضاً عنوان هذه المواجهة. وهو ما كان له أبلغ الأثر، فيما بعد، على مسار الحركة الوطنية.

رابعاً : كان صوت الإصلاح الديني والسياسي مسموعاً في المغرب بعد هزيمة « إيسلي » (1844) في المراكز الحضرية بالخصوص. وفي عهد الحسن الأول انتشر صدهاء على نطاق واسع بتحريض من السلطة السياسية المخزنية أحياناً ضمناً لاستيعاب قواه الجندرية والمحافظة على السواء، وبإيعاز من رجال الفكر والدين الذين مستهم تباشير الإصلاح الديني والنهضة الفكرية البورجوازية المبكرة في الشرق في أحيان أخرى. وقد تمكن الحسن الأول من بناء قاعدة أولية لارساء بعض دعائم الإصلاح. ولكن محاولته تلك سرعان ما التفت عليها البيروقراطية الإدارية والعسكرية ولم يكتب لها النجاح إلا لوقت قصير ودون نتائج فعلية في الغالب. ومع بداية القرن 20 عندما كان الاستعمار يتوغل في مناطق مختلفة من البلاد للضغط على المخزن، كاسلوب للتبويل « بالاصلاحات »، أصبحت الدعاية الإصلاحية الدينية والسياسية قوية ونافذة. زادت من قوتها ونفاذها مختلف الأزمات التي عرفها المجتمع المغربي في تطوره والسلطة المركزية في ضعفها. وكانت هذه الدعاوي ذات اتجاهات مختلفة، ولكنها تركزت في الغالب حول أمور لها علاقة بوضعية النظام وشؤون الدين. وقد حاول عبد العزيز في بداية حكمه (1901) الالتفاف حول هذه الدعاوي انطلاقاً من الضغط الذي مورس عليه. ولكن التفاهة هذا بقي محصوراً في قواعد المخزن، ولم يستطع الحد من تبلور المعارضة الحضرية في المدن التجارية الرئيسية وفي الداخل وعلى الشواطئ. وقد برزت المحاولة الأولى التي استهدفت تأطير هذه الدعاوي واعطائها طابعاً عصرياً جديداً في شكله ومحتواه، مع وثيقة لكاتب أو كتاب مجهولين اعنتى علال القاسمي بنشرها قبل وفاته⁽²⁷⁾، يرجع تاريخها على الأرجح إلى الفترة التي تلت انعقاد مؤتمر الجزيرة. ولقد عكست الوثيقة بصورة ملموسة طبيعة الإصلاح الديني والسياسي المنشود، ظهر فيه الوعي البورجوازي الوطني على نحو ظاهر من التبلور. وقد تجلى ذلك في : ضرورة انجاز الإصلاح الذي يطالب به الشعب — ضرورة اقرار نظام دستوري في ظل دولة اسلامية ملكية — المحافظة على الدين والتقاليد المغربية الحسنة — الاكتفاء الذاتي في تمويل المنشآت والاصلاحات — تعبئة الممكنات المادية والانسانية للشعب المغربي — إلغاء عوائد السخرة والمكس — تكوين الاطارات العسكرية والمدنية بصفة سريعة — اجبارية التعليم — اجبارية الخدمة العسكرية — تصنيع البلاد — الغاء الامتيازات الأجنبية — رفض القروض الأجنبية — تنظيم الحكومة والشعب — اقرار العدل في الأحكام واعادة الهبة للحكام — تدوين القوانين الشرعية ولزوم العمل بمقتضاها — احترام المعاهدات المعقودة مع الأجانب اذا لم تمس بالسيادة أو بقواعد الشريعة الاسلامية⁽²⁸⁾.

وقد تنظمت الدعوة الى الإصلاح السياسي والديني بطريقة معبرة في ثورة « المكس » بفاس سنة 1908، وكانت من شروط بيعه عبد الحفيظ. على أن المحاولة الأكثر بروزاً في هذه الفترة هي محاولة (جماعة لسان المغرب) التي حاولت أن تقفز بهذا الإصلاح الى طريق ليبرالي مفتوح نسبياً. ورغم ما يمكن أن يقال عن هذه المحاولة⁽²⁹⁾، فإن الأمر الهام الذي نود الإشارة

إليه فيما يتعلق بموضوعنا، هو بروز شروط وعي بورجوازي وطني متقدم لم يكن بعيداً عن تطورات الأوضاع وصراعاتها المختلفة (كما حاولنا التذليل على ذلك فيما سبق) على صعيد المجتمع وقواه الحية. ولهذا الأمر كانت هذه المحاولة في ارتباطها الأكيد مع واقع البلاد في الظروف التاريخية الملموسة لذلك، باعثاً قوياً للقوى البورجوازية الوطنية على تجذير مواقفها على المستوى الدستوري، الأمر الذي سمح لعلال الفاسي بعد حوالي نصف قرن من تلك المحاولة بالقول: « لقد اشتمل مشروع الدستور (يعني دستور جماعة لسان المغرب) على الجوانب التي كانت تشغل بال النخبة المثقفة في البلاد، وهو وإن لم يكن الدستور الذي يمكننا أن نشده اليوم، فهو يشتمل على النواة الصالحة التي وضعت الاتجاه المغربي في ناحية الديمقراطية الشعبية »⁽³⁰⁾.

إن هذه العوامل وغيرها ساهمت بصورة كبيرة في تشكيل الوعي البورجوازي بالمصالح العامة التي تبلورت على صعيد المجتمع في ارتباط مع مصالح القوى البورجوازية الوطنية. وهي التي كانت وراء ما سميناه من قبل بتكون الأنوية الراديكالية تعبيراً عن التبلور التنظيمي للحركة الاجتماعية في المدن التجارية بالأساس، ولم يكن بمقدور هذه الأنوية — في الممارسة — أن تبدأ مسيرتها نحو انضاج ذلك الوعي بظروف الوضعية العامة، إلا من خلال التبشير بمقولات الفكر السلفي من خلال التأكيد على الدين كعقيدة وشرائع في إطار السلفية أيضاً.

كانت فاس وسلا وتطوان والرباط، وكلها مدن تجارية ذات بنى اقتصادية متبلورة، ونشاط اصلاحي ديني وسياسي مزدهر، وحركة فكرية ناضجة نسبياً، هي التي احتضنت هذه الأنوية سواء في مراكزها العلمية (كالقرويين مثلاً) أو في مدارسها التعليمية (المدرسة الناصرية مثلاً)، ومنها انطلقت تعبير عن نفسها في ارتباط مع حركتها الاجتماعية عن الإصلاح واصلاح التعليم وانشاء المدارس الحرة وتطهير المجتمع « من الفكر المخطيء في الدين والسلوك وفي الحياة جميعها.. »⁽³¹⁾.

على أن الخيط الرفيع الذي انتظم هذا التعبير هو الدعاية للسلفية تياراً ومضموناً ورؤية ايديولوجية للدين. وفي إطارها حيثما انطلقت حركة انشاء المدارس — القنوات المنظمة للفكر البورجوازي الوطني آنذاك — ونشر التعليم (الحقل الايديولوجي لذلك الفكر)، مثال ذلك مدرسة سيدي بناني، المدرسة الناصرية، مدرسة القلقليين، مدرسة رحبت القيس.. وسواها.

غير أن هذه المدارس لم تكن في حقيقة الأمر إلا لتخريج الدعاة العضويين لحركة البورجوازية المتوسطة، وتلقينهم شروط العمل السياسي الاصلاحية. الأمر الذي برر انشاء الجمعيات الثقافية والسياسية الموازية، في مختلف المدن التي شهدت مهد هذه الحركة الواسعة. والحال أن السنوات العشرين الأولى من هذا القرن ما كادت تقضي حتى أصبحت هذه المدن مراكز اشعاع سلفي — سياسي في نفس الوقت. وبضربة سريعة كونت السلفية لنفسها إطاراً سياسياً إذا أردنا التحديد الايديولوجي.

لم تكن السلفية إلى هذا الوقت قد تطورت بصورة كبيرة فيما يرجع لمد نفوذها الأيديولوجي والسياسي على صعيد المجتمع. ولم تكن المحاولات الأولى التي بشر بها الشيخ عبد الله السنوسي على الطريقة الوهابية (في عهد الحسن الأول) وأبو شعيب الذكالي على طريقة محمد عبده (في عهد عبد الحفيظ وبعده) ومحمد بن العربي العلوي... لم تكن سوى إرهابات نظرية بقيت في حدود التفسير الديني لمشكلات العصر، كما انطرح في المغرب قبل القرن العشرين وبعده. أي أنها كانت تأملات ماضوية فيما كان عليه حال الدين والمسلمين بالمغرب من تخلف وتأخر ولم تتعداها إلى ما يستوجب التخلف من تطور (كشعار وتطبيق) والتأخر من تقدم (كممارسة ونضال) وحركة عبد الحفيظ ذاتها، لأنها جعلت من الجهاد والسلفية رديفين ربما تحت التأثير المباشر لأبي شعيب الذكالي وغيره (الشيخ ماء العينين) لم تكن بالحركة التي تستطيع إنجاز ذلك. والأمر باعتقادي يعود إلى أن حركة عبد الحفيظ « لعبت » بالسلفية تكتيكياً أكثر مما بشرت بها استراتيجياً. ومن هنا أصبحت كل الشروط التي مرت بنا في سياق البحث، ترشح « المعبرين الدينين » عن القوى البورجوازية الوطنية بصفة خاصة الذين استفادوا من تطورات الأوضاع العامة استفادة ذات معنى، لكي يلعبوا دور التأسيس الفعلي لثمن تفكير أيديولوجي يتناسب بهذا القدر أو ذاك مع وعيم البورجوازي بمصالحهم الطبقيّة، في تتداخل شديد مع مصالح فئات شعبية عريضة. وكان هذا التمثيل الأيديولوجي هو السلفية وقد اصطلغت في التحديد بمصالح البورجوازية الوطنية. وهذا هو المعنى فيما ذهب إليه علال الفاسي عندما قال : « وليس من الممكن لمؤرخ الحركة الاستقلالية في المغرب أن يتجاهل هذه المرحلة العظيمة ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية ببلادنا، ومن الحق أن نؤكد بأن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معاً... » (32).

السلفية مفهوم :

إن التمثيل الأيديولوجي المذكور أعلاه، تبلور في مفاهيم سياسية وأيديولوجية خاصة، ليس من الصحيح في شيء القفز عن تحديد مضمونها تحديداً واضحاً حتى يتسنى لنا الوقوف على أهميتها في معرض إبراز مضمون السلفية.

لقد رأى محمد الحبابي (33) « أن السلفية تريد العودة إلى العصر الوسيط. بمعنى إلى الفكر المبادر، إلى الفكر النقدي، إلى الاطلاع الثقافي وقوة البحث التي طبعته الحياة القروسطية الإسلامية. إن السلفية هي مرادف العودة إلى الاجتهاد. بمعنى إلى الرأي الشخصي وحرية التأويل والكلام في جميع الميادين... » [التشديد مني]. وفي معرض تحديده لطبيعة السلفية أضاف محمد الحبابي قائلاً : « للسلفية وجهان : فهي حركة تطهير، عودة إلى الأصول من أجل إلغاء الأسراليات والخرافات والأساطير التي جمعها الإسلام على امتداد تطوره عبر العصور. وهي في نفس الوقت كفاح من أجل إعادة فتح « باب » الاجتهاد. والسلفية « العصرية » وقد اعتبرت أن هذا الأمر حاصل، عملت على مهمة تأويل الإسلام عن طريق

جعله معاصراً وجعله يكون منسجماً مع الأوضاع الجديدة التي ظهرت من جراء اللقاء بالغرب⁽³⁴⁾.

إلا أن محمد الحجابي من خلال هذه التحديدات، لا يشير إلا الى جانب واحد في المضمون الأيديولوجي لهذه السلفية، جانب العودة الى مرحلة تاريخية متميزة في تاريخ الإسلام والمسلمين، بالاجتهاد واعمال الفكر وحرية الرأي، مما جعله في التحليل يعتبر أن هذه العودة كانت بالتحديد من خارج واقع التطورات الملموسة، أي من خارج الشروط العامة المحددة لأسلوب العودة ومضمونها أيضاً.

لم تكن العودة في اعتقادنا اختياراً دينياً أو نابعة من وعي ديني محض. لأن المسألة لم تكن في التحليل الأخير من اختصاصات رجال الدين والعلماء بل لعلها كانت — بمنطق الظروف التي حددتها — عودة سياسية وبيدولوجية ومعرفية قبل كل شيء، حملت في مضمونها شروط الوعي البورجوازي بمصالحه الاقتصادية والاجتماعية — وهو ما تنبه له في معرض حديثه عن الصيغ الرئيسية « للزرعة السلفية » الدكتور « طيب تيزيني »، وكان محقاً فيما ذهب إليه عندما قال : « علينا أن نبحث في الصيغ الرئيسية للزرعة السلفية آخذين بعين الاعتبار العميق ودوافعها وخلفياتها الاجتماعية والتاريخية ووظائفها السياسية والأيديولوجية »⁽³⁵⁾. فالتحديد المنهجي يقتضي في المقام الأول تحديد الظاهرة في ظروفها العامة، المباشرة وغير المباشرة، وربطها بواقع تطورها التاريخي وأفاق ذهابها المستقبل. ولذلك يجب أن نقول أيضاً أن العودة السلفية كما حددها الحجابي، تأثرت فعلاً بالتغيرات الحضارية بل ونعلها اصطدمت بها، ولكنها بصورة خاصة لم تكن استجابة شرطية لهذه المتغيرات وتفاعل اصطدامها بها حصراً. بل على العكس من ذلك كانت في كل مكان ظهرت فيه تحكم الى الواقع الملموس في خصوصيته وإلى الدوافع الموضوعية في تشابكها⁽³⁶⁾. ان الانحطاط بعبارة أخرى كان هو مبرر النهضة. وما يجب أن نصادق عليه مع الحجابي هو أن الانحطاط (وهو تعبير غامض يخفي ظروف الأزمة العامة) تهيأت له امكانيات مناسبة بتأثيرات شتى ومنها « اللقاء » مع الغرب، لكي يصبح قضية مركزية في التفكير السلفي بوجه العموم.

ما الفكر النقدي، المبادر، بتعبير محمد الحجابي ؟ ما الاجتهاد ؟ إن الجواب عن هذين السؤالين يطرح في العمق قضية الماضي، الماضي بما هو تاريخ للإسلام وللفكر الإسلامي وللمسلمين، وفي هذا الماضي بالذات حيثما يمكن الحديث بطريقة نسبية عن روح المبادرة والتقدم وعن الاجتهاد أيضاً. والبحث في الماضي — كمفهوم في السلفية — فيه نصف الجواب عن ظروف الواقع الحاضر⁽³⁷⁾، واقع الانحطاط كما أسلفنا أو البعث الذاتي كما بشر بذلك جمال الدين الأفغاني... وعلال الفاسي أيضاً. إلا أن هذا التحديد فيه عمومية وتجريد لا يسمحان بتبين طبيعة الماضي المذكور ولا إشكال الواقع الحاضر. وإذا كنا لا نرى في معرض بحثنا هذا من موجب للدخول في تحديد مجال هذا الماضي تاريخياً وفي إطاره العام، إطار الفكر الإسلامي نفسه والتطورات التي عرفها في مختلف الحقب، فإننا سنحاول الإشارة بتكثير شديد إلى الفهم الذي تبلور حول هذا الماضي وحول العودة إليه بالنتيجة، كما حول الواقع الحاضر في علاقة نراها ضرورية بالتجربة الخاصة للسلفية في المغرب كما انطرحت في وقتها.

لقد ركزت السلفية من خلال الشروط العامة التي عملنا على تحديدها من منظور تاريخي فيما سبق، على ضرورات أساسية، تشكلت في وعي القوى التي تفاعلت معها، على أهمية تطهير الدين من الخرافات، في ارتباط مع العودة إلى السنة المطهرة وكان تطهير الدين يعني بالأساس خلق الشروط الموضوعية المناسبة لجعل ما يمكن تسميته بالوعي الإسلامي على صعيد المجتمع، ناضجا ومتبلورا، قادرا بكل معنى على اكساب الدين صبغة عصرية — لم تكن له من جهة — وتنقيته من الشوائب التي عقلت به في مسيرة معقدة ارتبطت بمسيرة المجتمع ومختلف القوى التي فعلت وتفاعلت معه في مختلف العصور من جهة أخرى.

ويجب أن نعرف أن القضية هنا — في الظروف التي أصبحت فيها الدعوة راهنة — كانت موجّهة بالأساس ضد الطرقية والعوائد البالية التي أشاعتها والطقوس التي روجت لها في صفوف الشعب في مراحل مختلفة من تطور المجتمع المغربي، وبالأخص منذ أواخر القرن التاسع عشر.

إلا أن التأكيد السلفي على تطهير الدين والعودة إلى السنة المطهرة لم يكن بعيداً عن الهدف المثالي الحاد الذي كانت تخطط له من خلال إشاعة الفكر البورجوازي نفسه، ولو على نحو جزئي وأولي، ألا وهو تربية الشخصية الإسلامية على مبادئ الإسلام اعتبارا لكون صلاح الأمة يقوم على صلاح دينها في دنياها، تمهيدا لأعدادها « للخلافة ». وهو هدف مثالي حاد وضع نفسه في تعارض بارز مع السيطرة الاستعمارية المباشرة، وغير المباشرة، التي عملت في مراحل عديدة على الحيلولة دون تحقيق الوسائل الكفيلة بلوغ ذلك.

فهناك إذن من خلال هذه الضرورات الأولية والعامة ثلاثة خطوط رئيسية هي بالاجمال عناصر الوعي السلفي أيضا : تطهير الدين، العودة إلى السنة، إصلاح « الأمة » (الخلافة). وهي بدورها ثلاثة محاور راسخة في الأيديولوجية السلفية : الحاضر، الماضي، المستقبل. مع قابلية عامة، لها مرونتها الخاصة، لتشابك وتداخل وانفصال هذه العناصر بعضها عن البعض. فالحاضر بعبارة أخرى، كما كان في الوعي السلفي في بداية هذا القرن، كان ماثلا في مضمونه الديني والسياسي للاستعمار والتبعية والانحطاط والحماية. الخ، أي ماثلا، وأحيانا ماثلة مطلقة، لكل العوامل التي جعلت من الإسلام — بغض النظر عن القوى الاجتماعية التي حاولت ذلك أو أقدمت عليه — يكرس تقدم « الآخر » الغربي وتخلف « النحن » الإسلامي. ولذلك برز الماضي في صورته بما هو فترة انبعاث الدين ونقطة ارتكاز حاسمة في القضاء على تخلف « النحن » الإسلامي، والتعادل أو التفوق على « الآخر » الغربي. واللعبة بالطبع ليست بين الإسلام والمسيحية في الجوهر، بل بين السلفية والاستعمار كما حددنا ذلك من قبل. وعلى هذا النحو أصبح الماضي منطقيا (يحاول) تفسير الحاضر والجواب على المستقبل تفسيرا مستخلصا من الحاضر وجوابا مفترضا للمستقبل. ولذلك بقيت المعادلة في الفكر السلفي بالمغرب على نحو ما يلي :

— الحاضر + الانحطاط = العودة.

— الماضي + السلف = المستقبل.

وهي معادلة، إذا أردنا تحكيم منطق محمد الحباي، كانت تعني أن الحاضر بما هو انحطاط مكتشفاً من خلال تفوق الغرب، يستلزم بالضرورة العودة إلى الفكر النقدي، المبادر. وأن الماضي بما هو فكر نقدي مبادر (السلف الصالح) فيه ما يكفل الجواب عن الحاضر والمستقبل في أن واحد.

هذه معادلة عامة، ولكنها رئيسية. وكل ما تفرع عنها كان محكوماً بها بدون ريب. وإذا كان تحديدنا لهذه المعادلة لم يأخذ بعين الاعتبار مختلف العناصر المكونة لها تاريخياً ودينياً، كما لم يهتم بتحديداتها على النحو الذي تطورت عليه وأصبحت في واقع الأمر راهنة، فما ذلك إلا لأن الموضوع لا يهتم بدراسة السلفية كمفهوم في مظاهره الخاصة والعامة، بل يكتفي فقط — كما حاولنا — بالإشارة إلى « المنطق » الأيديولوجي الداخلي الذي تحكم في صياغة الوعي السلفي في تجربة خاصة (المغرب). إلا أننا مع ذلك، لم نشر لحد الآن إلى أن المعادلة المرسومة فوق، كانت من اقتراح «النخبة» وذات طبيعة بورجوازية وطنية، وهي لذلك كانت تخفي في طياتها معادلة اجتماعية — سياسية أخرى يمكن تحديدها على النحو التالي :

— الاستعمار + الطرقية = التخلف.

— الاجتهاد + الشورى = التقدم.

ومع ذلك، فنحن لسنا أمام معادلتين متناقضتين بتاتا. بل كل ما حاولنا الوصول إليه هو إبراز الطابع الاجتماعي لوعي ديني، كان حصيلة تطور تاريخي، تمكنت قوى بورجوازية من ترجمته على صعيد المجتمع وفي إطار حركتها بالذات، من خلال التناقض الذي أحسنت به واختبرته في السياسة بالقمع الموجه ضدها، وفي الاقتصاد بالثبعية المفروضة عليها، وفي الاجتماع بالتضييق الذي عانت منه، وفي الدين والفكر والثقافة جميعاً بالتنشويه الذي عملت من أجله مخططات الاستعمار من خلال الظهير البربري أو التبشير المسيحي.. أو ما شابه ذلك.

ومعنى هذا أن مفاهيم السلفية كانت بصورة واضحة صياغة موضوعية للوعي البورجوازي في مرحلته التاريخية من خلال تناقضه السياسي — الوطني مع الامبريالية. ولم يكن هذا الوعي شديد الحساسية بالمطلق على هذه الوجهة فقط، بل عمل بجميع الوسائل الممكنة على تحقيقه في الممارسة الواقعية. ذلك ما دعت إليه القوى البورجوازية ويمكن أن نجد في مواقفها وبرامجها.. من خلال « المصادقة » على الاجتهاد في الدين، لأنه يفتح أمامها مجالاً واسعاً لتأويل مصالحها ومصالح المجتمع تأويلاً عسرياً، أي نابعاً من الحاجات الملموسة والظروف الخاصة.. ومن خلال المطالبة بالديمقراطية في الحكم، لأن في ذلك سبيلاً لتحقيق السيادة الوطنية، ومن خلال التبشير بالخلافة أيضاً.

يظهر لنا إذن أن تحديد السلفية كمفهوم يقود بالضرورة إلى تحديد خصائصها الأيديولوجية ودوافعها السياسية والاجتماعية كمشروع. وغاية ما في الأمر أن هذا التحديد ليس شرطياً ولا يجب أن يفهم كذلك. فهناك مستويات متداخلة لعلاقة المفهوم بمضمونه الاجتماعي. وبالإجمال فإن السلفية بما أنها انبثقت عن حركة تطور المجتمع بالأساس

واستجابات لواقع التحدي المفروض عليه كما وعته قوى بورجوازية وطنية.. كانت في التحليل الأخير تحمل في مفاهيمها كل روافد تلك الحركة وآفاق هذا الوعي.

ثانياً : السلفية في أسس جديدة : علال الفاسي

إن التحديد المذكور أعلاه، والذي أجهلنا به عملية انتقال حركة التطور الواقعي الى الوعي الطبقي، أفادنا مبدئياً في توضيح السلفية كمفهوم أو مفاهيم، وبسط أماننا عملية موضوعية تداخلت فيها المفاهيم مع دوافعها الاجتماعية والسياسية.

إلا أن الحديث في هذا الموضوع بالاجمال يجري بالأساس في ارتباط مع بنية طبقية، البورجوازية المتوسطة عمودها الفقري، ومع مُعَبَّرَ إيديولوجي هو علال الفاسي، استطاع بما كان له من دور ريادي على صعيد الفكر الديني والسياسي وغيرهما، تجسيد هذه البنية الطبقية في مقولات إيديولوجية — قد يكون لها بعض الاستقلال النسبي في حقلها الخاص — ولكنها وثيقة الارتباط بدوافعها السياسية ومصالحها الاقتصادية. بعبارة أخرى بكامل الشروط الذاتية والموضوعية التي جعلت تلك البنية ذات خصائص مستقلة نابعة من طموحات الطبقة المثلة لها في فهمها الخاص والعام لواقعها وواقع المجتمع في الماضي والحاضر والمستقبل. ومعنى هذا أننا نتعامل — بهذه الصورة — مع البورجوازية المتوسطة انطلاقاً من إيديولوجيتها، ومع علال الفاسي كمعبر خاص عن هذه الإيديولوجية.

لماذا نسمي علال الفاسي مُعَبَّرًا خاصاً؟.

هناك اعتبارات أولية نجملها على النحو التالي : فعلال الفاسي له موقع طبقي يتناسب تاريخياً وسياسياً إلى البورجوازية المتوسطة. الطبقة التي كما أشرنا من قبل كان لها نفوذ كبير في بعض المراحل التاريخية على صعيد التجارة الداخلية والشؤون السياسية والوضع الاجتماعي بالاجمال، بل وكانت طبقة تستفيد استفادة لا بأس بها من النشاط التجاري في مدن الداخل والسواحل. وتمكنت في بداية هذا القرن بالخصوص، من تكوين مراكز صغيرة ووسطى لها في أجهزة ودوايب الدولة، في المالية والجمارك، وكذا في تسويق المواد الانتاجية المحلية وبعض المواد الأوربية المصنعة. ولعل « الأسر » الفاسية التي توزعت في المراكز التجارية الكبرى بالمغرب (فاس، تطوان، القصر الكبير..) منذ فترة مبكرة من القرن السادس عشر على الأقل، وكانت من الأسر النشيطة على هذا الصعيد التجاري، وتمكنت بواسطته منذ نهاية القرن 19 كما يقول محمد العلمي من « تكوين أوليغارشية ثقافية ودينية حقيقية » لها سيطرة هامة في المجالات الادارية والسياسية والثقافية. (38)

يبد أن المركز التجاري الذي بنته البورجوازية المتوسطة في ظروف المجتمع التقليدي المتخلف، وكان يستند إلى قاعدة اقتصادية ضعيفة غير منتجة في الغالب، لم يتمكن من الصمود طويلاً في وجه تزايد المد التجاري الأوربي وخصوصاً في أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 كما فصلنا القول في ذلك مراراً. وما أن تمركزت المصالح الأوربية في البلاد حتى أصبح هذا

المركز يشهد تفهقراً ملحوظاً من جراء المنافسة التثيطة التي أحدثتها تلك المصالح بقدرتها الصناعية والمالية المتطورة، على تطوير الطموحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لمختلف الطبقات الوطنية والبورجوازية المتوسطة في المقدمة. وهذا ما يفسر بالضبط تلك الحمية القوية التي ظهر بها نضال التجار والصناع والملاكين الصغار والمتوسطين، وخصوصاً بعد سنة 1920، للاحتجاج على المنافسة والنهب ونزع الملكية (كما حدث في الدار البيضاء في هذه الفترة بعد أن حاولت الإدارة الفرنسية نزع ملكية بعض المواطنين لفائدة الشركات الأجنبية، وكما حدث أيضاً في فاس في نفس الفترة عندما حاولت الإدارة المذكورة تحويل ماء نهر فاس لصالح الشركات والضيعات الأجنبية..)

فعلال الفاسي في هذا الإطار العام، (بما ترى عليه من قيم ومعارف واهتمامات، تمثلت الوسط البورجوازي وتفاعلت معه) كان في جميع الأحوال يحاول التعبير موضوعياً وذاتياً عن شواغل طبقية لها ارتباط وثيق بمصالح البورجوازي المتوسطة كطبقة ضعيفة ومقهورة، تعاني بمقادير مختلفة من نتائج السياسة الامبريالية في تجلياتها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. زد على ذلك أن الوسط الوطني الذي ترعرع فيه (39) كان ذا حساسية مفرطة حيال كل مس بحقوقها الوطنية، لا على المستوى السياسي فحسب، بل وعلى المستوى الديني أيضاً. أما إذا أضفنا إلى ذلك الدور الديني — الثقافي الذي كان لأسرة علال الفاسي فيه مكانة مرموقة إن لم تكن « موروثاً »، فإنه سيكون من السهل علينا تقدير النتائج القوية التي فعلت فعلها في جعل الحساسية الوطنية المذكورة أعلاه موقفاً طبقياً بقدر ما يرمي إلى الحفاظ على دوره الديني الثقافي، بقدر ما ينشد تجديد منطلقاته وترسيخ مبادئه والحيلولة دون تلاشيه. فالدور الديني — الثقافي هنا، كان يلعب جوهرياً دور الدفاع عن المطامح الوطنية في آخر المطاف.

وهنا لم يعمل علال الفاسي أيضاً، إلا على صياغة هذه الحساسية الوطنية، من منطلق ديني — سني. في قالب ايدولوجي بورجوازي. وهذا ما يجب أن يفهم على الأقل من قول عبد الكريم غلاب : « لقد وجد (يعني علال الفاسي) في عالم الفكر وفي مجتمع المغرب وفي بلاد العروبة والاسلام، وجد نوعاً من الوثنية الفكرية إن صح التعبير : فهم خاطيء للاسلام. ومجموعة من الخرافات والبدائيات تنتسب للعلم وتلتصق بالدين. وجود عند نماذج من الكتب باسم الدراسة، وثقافة منحلة لا تنتسب للماضي المشرق للفكر الاسلامي ولا تستجيب لحاجيات العصر ولا ترفع مستوى الفكر ولا تفتح عيون الدارسين على حاضرمهم (...) في وضع كهذا لا يمكن لمنقف كعمال أن يقف سلبياً من هذه الأوضاع. وقد ضرب بنفسه المثل ففتح عينيه على كتب الثائرين في الفكر الاسلامي من ابن خلدون وابن تيمية وابن القيم وجمال الدين ومحمد عبده وشكيب ثم أخذ يكتب ويحاضر ويبيث الثورة الفكرية...» (40)

وعلى هذا الأساس بدأت تحتمر عناصر الوعي الجديد — الذي توخى من السلفية بناء ايدولوجية للبورجوازية المتوسطة — الذي ساهم في فرز مصالح هذه القوى على صعيد المجتمع وساهم بالنتيجة في تعمم المعرفة بها على نطاق واسع. ويجب أن نقول أن ذلك الفرز وهذا

التعميم انطلقا في ظروفهما التاريخية في ارتباط أكيد مع مصلحة المجتمع في التطور وبناء على معارضة خصم عنيد هو الاستعمار بكل شروبه.

والحق أن البورجوازية المتوسطة من خلال تبنيتها للسلفية وجدت نفسها في الأخير تمثل دور الطليعة التاريخية : تدافع عن مصالحها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية — في دفاعها عن مصالح المجتمع ككل (« الأمة »). ومن الواضح لذلك في أن مفهومها الايديولوجي للاسلام في هذا الإطار لعب دوراً موجهاً وهاماً.

من هذا المنظور حيثما يبدأ الدور الخاص لعلال الفاسي (41)، لقد قام من موقعه الطبقي، المشار إليه أعلاه، وظروف تكوينه وفكره الديني والسياسي بالتعبير عن المصالح العامة للطبقة التي ينتمي إليها، وتكوين إزاء الأحداث والتطورات والقضايا الخاصة والعامة. بل إن اعتقاده في السلفية — كتأويل ديني وسياسي لذلك كله — لم يكن إلا لبلورة رؤية ايديولوجية تكون منسجمة إلى هذا الحد أو ذاك مع طبيعة المصالح الوطنية للبورجوازية المتوسطة. وسنحاول أن نرى كيف جاءت هذه العملية في خطوطها الكبرى.

يرى عبد الكريم غلاب أن « لعلال الفاسي وثلة من المناضلين من إخوانه كانوا متأثرين إلى حد كبير بالحركة السلفية التي تأثرت بالحركة الوهابية والتي تدعو إلى الرجوع بالاسلام إلى منابعه الأولى حتى يتخلص المسلمون من طغيان الخرافة والفهم الخاطئ للاسلام (...) » فالسلفية كانت تعني إذن الرجوع بالاسلام إلى منابعه الأولى. ولذلك فهي ترفض باسم الاسلام وعلى هدى منه كل الانحرافات والتخلفات التي علقت بعقول المسلمين. ثم هي ترفض باسم الاسلام ويهدى منه كل التدخل الاجنبي الاستعماري في شؤون المسلمين من الحكم السياسي والاداري حتى السيطرة الاقتصادية والاجتماعية..» (42) (التشديد مني). ويجب أن نعترف مقدماً أن هذا الرأي فيه تلخيص أمين لبعض مقولات لعلال الفاسي الفكرية ومنطلقاته السلفية. فهو إذ يربط تأثير الحركة السلفية بالمغرب بالحركة الوهابية في الحجاز، يصادق مبدئياً وضمنياً على الشروط العامة التي فجرت الحركة هنا وهناك، وجعلت من دعوتها الملحاحة للرجوع بالاسلام إلى منابعه الأولى، مجرد تأويل عصري ايديولوجي لتلك الشروط على جميع المستويات وفي جميع الأحوال. ولعله من المنطقي أن يكون هذا الرجوع فيه دعوة جديدة لبعث الاسلام كدين «وعقيدة ونظام سياسي واقتصادي واجتماعي» (43) بعد أن تمكنت منه الانحرافات والتخلفات بتعبير غلاب، وبعد أن أضحي غير قادر على استيعاب الطموحات الجديدة العصرية المرتبطة «بالنهضة» البورجوازية عموماً وبنهضة البورجوازية المتوسطة في المغرب بالخصوص. ولا مجال هناك للاستغراب إذا عرفنا أن لعلال الفاسي كان — كما يقول غلاب — «بأسف لانحدار الخلافة الاسلامية إلى الهوة التي سقطت فيها، وبأسف للقضاء على الخلافة كجامعة كانت تربط بين المسلمين..» (44). فالخلافة كنظام، بتعبير آخر، هي التجسيد الفعلي والمزيف في أن لهذه الطموحات في بعض «النزعات» السلفية، والسلفية كما تبلورت في المغرب على وجه الخصوص (45).

إلا أن النص المذكور لا يشير بوضوح إلى أن علال الفاسي كان يعتبر أن الحركة السلفية «لم تكن قاصرة على الدعوة ضدًا على الخرافات، بل تجاوزتها إلى حث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل ومقاومة الجمود في كل فروع الحياة»⁽⁴⁶⁾. وعدم الإشارة إلى هذه الناحية من توجهات علال يترك المسألة، كما يجب أن نفهم، منظمسة في جحر المفاهيم المثالية الضيقة، التي ترغب في تفسير السلفية كحركة تفسيراً دينياً صرفاً.

إن علال الفاسي إذن، سعياً منه وراء وضع أسس جديدة لمفهومه السلفي عن الإسلام قام بعدة حركات منسجمة في الظاهر :

الحركة الأولى — الاعتقاد بوجود «قابلية فطرية» في المغرب «لقبول الحركات التي تطالب بالعودة للدين الصحيح والعقيدة السنية». على اعتبار أن بساطة «هذه الدعوة ووضوح طابعها يتفق إلى حد بعيد مع سذاجة الصوفية المغربية وحب الطبيعة القومية للتأكد من دقائق الأشياء..»⁽⁴⁷⁾

الحركة الثانية — ربط هذه القابلية (كسذاجة صوفية) بما بشرت به الحركة الوهابية «وصدى الاستحسان الذي قبولت به» في المغرب أيام السلطان اسماعيل أولاً وفي عهد الحسن الأول انطلاقاً من الدور الذي قام به الشيخ السنوسي في هذا المجال.

الحركة الثالثة — تأكيد التواصل الذي حدث بين الشيخ محمد عبده و «نخبة من المثقفين بالمغرب العربي»⁽⁴⁸⁾. وعودة الشيخ أبي شعيب الذكالي من الشرق، فكان أن التف حوله «جماعة من الشباب النابغ يوزعون الكتب التي يطبعها السلفيون في مصر ..» بالإضافة إلى الدور الذي لعبه عبد الحفيظ «بفضل إظهار هذه المبادئ (مبادئ السلفية) وتأيدها..»

ولم تكن هذه الحركات إلا لوضع الأطار التاريخي والأيديولوجي كما فهمه علال الفاسي وارتكز عليه لبناء فكره السلفي ومفاهيمه الأيديولوجية عنه. الأمر الذي سهل عليه ربط هذا الفكر بواقع الحركة الاجتماعية، البورجوازية المتوسطة، التي كانت ترمي — في الظروف المشار إليها سابقاً — إلى بناء مفهومها الطبقي عن العالم.

وعلى هذا المنوال لم تعد الحركة السلفية يباعثها الحنبلي تعمل على (تطهير الدين من الخرافات التي الصقت به والعودة إلى روح السنة المطهرة) فقط، بل والعودة إلى ذلك بهدف «تربية الشخصية الإسلامية على المبادئ التي جاء بها الإسلام بصفتها المتكفل بصلاح الأمة في دينها وديناها (..) وأعدادها لتكون لها الخلافة في هذه الأرض»⁽⁴⁹⁾، أي «حركة تتناول نواحي المجهود الفردي لصالح المجتمع، تتطلب فتح الذهن البشري لقبول كل ما يلقي إليه من جديد وقياسه بمقياس المصلحة العامة لارجاع المجد العظيم الذي كان للسلف الصالح في حظيرة الايمان وحظيرة العمل»⁽⁵⁰⁾ (التشديد متني). أي ما يعني بتعبير آخر أن السلفية انتقلت من السماء إلى الأرض، من الدين إلى المجتمع، وهكذا انشأ علال الفاسي يقول في

سنة 1927: ⁽⁵¹⁾

« أبعد مرور الخمس عشرة ألب
ولي نظر عال ونفس آية
وعندي آمال أريد بلوغها
ولي أمة منكودة الحظ لم تجد
قضيت عليها زهر عمري تحسراً
ولا راق لي نوم إذا نمت ساعة
وألمو بلذات الحياة وأطرب
مقاماً على هام الحجرة تطلب
تضيق إذا لاعت دهرى وتذهب
سيلاً إلى العيش الذي تتطلب
فما ساغ لي طعام ولا لذ مشرب
فإني على حمر الغضا أتقلب...» (52)

[التشديد مني]

السلفية، قراءة بورجوازية للدين

إن المقطع الشعري السابق، يعد باعتبار غلاب باكورة انتاج علال، وهو في مضمونه العام يبدو مشحوناً بطاقة واعية مذهلة (لاحظ على سبيل المثال : وعندي آمال — ولي أمة منكودة — على حمر الغضا أتقلب...) كانت في ظروفها تدل على بقظة مبكرة لم تكن شروطها متوفرة بالكامل إلا في الوسط البرجوازي الذي ترفى فيه علال على «تقديس» المثل واحترام الدين... الخ. وقد ترك هذا الوسط آثاراً لا تمحى على فكر علال ونفسيته (53)، ثمكنت من توجيهه وهو لم يبلغ بعد عشرين ربيعاً، توجيهاً له معناه الأبرز في فهم الإسلام على العموم وتحديد موقف منه على الخصوص. وإذا كنا لا نستطيع الجزم بأن هذه الآثار كانت حاسمة في ذلك إلى النهاية، فإننا مع ذلك لا نستطيع غض الطرف عن دورها الأكيذ، حين وجدت لها في الظروف المناسبة والقضايا المتوفرة، ما يبررها موضوعياً وذاتياً. وكل ما نستطيع قوله هنا هو أن الوسط البرجوازي كان دوره مكشوفاً في تقنين مفهوم علال عن الدين والسلفية. الشيء الذي طبع هذا المفهوم بتوجه مثالي ظاهر، أوضحه علال الفاسي بقوله : « الفكر الديني (...) حاسة نستطيع أن نميز بها بين الخير والشر، ونوافق بها على الطبيعة والجمال، ولذلك فهي من أهم المقاييس التي يجب أن تصحبنا في اختيارنا للأفكار واعتمادنا للنظريات.» (54)

[التشديد مني].

فالسلفية من هذه الوجهة، عند علال، لم تكن رؤية مثالية وذاتية لواقع الإسلام في التاريخ الماضي فحسب، بل وتوجيهاً دينياً لمضمون تلك السلفية أيضاً. ومن هنا نشأ التداخل في فكر علال بين الإسلام كنظام والدين كعقيدة. بين السلفية كأيدولوجيا والفكر الديني كتأويل. الأمر الذي جعله يقول في توضيحه الخاص بهذا التداخل بأن : « قضية الدين هي مسألة المسائل في العالم أو هي لا شيء بالنسبة إليه. أي إما أن تكون هي الفكرة المالكة لكل الشؤون وإما ألا تكون بالمرّة» (55) فالدين بهذا المعنى ليس منطلقاً لاختيار الأفكار واعتماد النظريات فقط، ولكنه أيضاً «جوهر» من طبيعة الأشياء، قائم فيها ومحدد شامل لها. ولهذا الأمر كانت السلفية منظومة أيديولوجية تقوم «جوهرياً» على الدين لتفسير الإسلام في حد ذاته من جهة (الماضي) وتفسير الإسلام من موقع الظروف المحيطة به — وهي كثيرة ومتشابهة — كما فهمها علال في الربع الأول من هذا القرن وفيما بعد أيضاً (الحاضر) من جهة أخرى، وتفسير الإسلام أخيراً للجواب على ما يطرحه هذا الموقع من ضرورات ومهام (المستقبل).

وهكذا، إذا كان الإسلام في الماضي كما يحدد علال نفسه «ثورة عقلية وروحية واجتماعية على الوثنية العربية ونظام الأرستقراطية التجارية ودعوة إلى تحسين المجتمع العربي عن طريق التحرر من الطغيان والايحان بوحدة الاله والاستماع لصوت العقل والاهتداء بهدي العلماء» (56).. فإنه يصحح في الحاضر موجهاً «لإصلاح حالتنا وتحريم أمتنا من عبث الذين يعبدونها الخرافات والأوهام، وانقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدم والرقى وتحول بين عقلها وبين التفتح على أسرار الكون ومعالم الايمان وتمنعها من تغيير ذهنيها ثم مقاومة كل أرستقراطية قائمة على سيطرة المال وعبادة المادة..» (57).. لكي يعمل في المستقبل على «التطلع دائما إلى كل جديد من شأنه أن يحسن حال الوسط الاسلامي أو يرفع من شأن أفراد أو يساعد على تبييث رسالته الخالدة..» (58).

ليس الأمر كما يجب أن نفهم، مجرد ماثلة سطحية قائمة على تناظر مفترض أو حقيقي بين طبيعة الماضي وواقع الحاضر وأفاق المستقبل، رغم ما يبدو من أن علال الفاسي حاول أن يقوم بذلك في الظاهر. بل إن الفكرة الأساسية التي تحكم الترابط الحاصل بين الدور الذي يمكن أن يلعبه الإسلام (من وجهة نظر دينية) في التاريخ المطلق (الماضي، الحاضر، المستقبل) هي مل يسميه علال : « الثورة على المجتمع الفاسد وتحريم العقل من سيطرة أي طغيان ينومه » كنقطة البداية في الفكر الاسلامي، أو المبدأ الذي يلتقي عنده سائر الغايات وتتركز فيه كل الاتجاهات.. (59). وعلال الفاسي في ذلك يعتقد إنه أخذ على الذين كتبوا عن الإسلام («من الغربيين أو ممن دافعوا عنه من المسلمين») عدم التنبه إلى تلك «النقطة العنيفة». الثورة على المجتمع الفاسد وتحريم العقل. معلمان رئيسيان للبحث السلفي في الإسلام (كما كان في الماضي وكما يجب أن يتطور حاضرا ومستقبلا). هذا هو منطق علال الفاسي، الفكري والسياسي، وفيه يمكن جماع الوعي الطبقي الذي حدد رؤيته له.

لم يفتن علال الفاسي لضرورة التحديد السلفي للإسلام — كجوهر مطلق — إلا في مجال ممارسته الاجتماعية والفكرية. ولقد أشرنا من قبل إلى أن علال الفاسي كان يؤمذ في قلب حركة اجتماعية لها مطامعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية الخاصة. بل وكان فوق ذلك يعيش في وسط فيه من المؤهلات المعرفية ما يضمن توجيهه وعيه توجيهها مدروسا تابعا بالضبط من المصالح العامة لذلك الوسط ومعبرا عنها. وفيما كانت الطبقة الاجتماعية تكافح من أجل فرز واقعها بما له من معالم، وتنبها للنضال السياسي في مواجهة الاستعمار المباشر وظروف الاستغلال والقمع المفروضة على المجتمع وعليها.. كان علال الفاسي يكون له في حدود في هذا الفرز اهتمامات فكرية عبرت عن نفسها في البداية تعبيرا غامضا وفضفاضاً، ثم تحولت عنه إلى التعبير السياسي المباشر. وذلك تبعاً لتطور الظروف السياسية وأوضاع الصراع والتناقض في المجتمع والبلاد.

ولعل الأمر الهام هو أن علال الفاسي، سواء في موقفه من الإسلام أو في رؤيته للفكر الديني أو لغيره من المجالات، كان ذا حصافة سياسية نابعة لم تكن لغيره من الذين حاولوا معالجة الإسلام معالجة عصرية (في المغرب) قبل بروزه هو كمفكر ومناضل سياسي نشيط.

فأيوشعيب الذكالي، رغم أن معارفه العلمية والفكرية تكونت تاريخياً في محيط كانت السلفية فيه متبلورة إلى هذا الحد أو ذاك (الشرق، مع جمال الدين وعبد..)، بقي إلى يوم وفاته (1937) موظفاً «مخزناً»، له رؤية اسلامية متطورة، ولكنها منفصلة عن النطاق البورجوازي الذي كان مرشحاً لاستيعاب السلفية بقابلية مفهومة. كما أن الشيخ محمد بن العربي العلوي — بالرغم من أن علال الفاسي يقر بأنه تلمذ عليه ولعب دوراً مباشراً في تكوينه السلفي — ينسب بدوره حدود اختصاصه كعالم، ولم يبرز في الدعاية السلفية إلا كمرشد.. الخ⁽⁶⁰⁾.

وبالاجمال فقد كانت الظروف مهيأة نسبياً لكي يستخلص علال الفاسي امكانية الاستمرار في إطار الاسلام سلفياً على متوال جديد فيه من النواحي الطبقية والسياسية ما يجعلنا نسميه استمراراً نقدياً.

من هنا تبدأ قراءة علال الفاسي للاسلام: أي من الممارسة الاجتماعية بإغراضها الخاصة والعامه، ومن الوعي البورجوازي المبكر، وأخيراً من واقع الاسلام نفسه كما كان في مرحلته (منذ 1900 على الأقل) وفي انباطه بالمسلمين وتفاعله — أو عدم تفاعله — مع حاجياتهم العصرية وشؤون حياتهم اليومية. (بعبارة أخرى من الطبقة وتطلعاتها وفكرها الديني والسياسي ومن واقع المجتمع وتناقضاته وعلاقاته.)

فعلال الفاسي، إذن، لم يكتشف في الاسلام «ثورته» على المجتمع الفاسد، إلا من خلال «فساد» الظروف العامة المحيطة بالمجتمع المغربي. كما أنه لم يكتشف في الاسلام دعوته إلى «تحرير العقل»، إلا لأن العقل بالمعنى الفلسفي (الفكر المبادر النقدي بتعبير محمد الحيايبي) كان قد توارى وراء حجب كثيفة من الأضاليل والخرافات (= الانحطاط)؛ الأمر الذي هبأه موضوعياً لاستقبال ترهات غريبة عنه — في اعتقاد علال — كانت من حاصل دعاية واسعة ساهم فيها التبشير المسيحي، الطرقيون، وربما بعض رجال الدين أنفسهم أو بعض المترجمين منهم على الأقل، كل بقسط معين. وإذا كان علال الفاسي قد برز من خلال هذا الاكتشاف المزوج محرضاً سياسياً وبيدولوجياً نشيطاً (= دروسه في القرويين في أواخر العشرينات) وأعطى لنفسه فيه صلاحية الحديث باسم «جوهر» الاسلام عن السلفية — السلفية الجديدة كما أصر على تسميتها —، فما ذلك بالطبع إلا لأن نظرتة هو الى الاسلام كانت تختلف عن نظرات غيره، بل وتفوقت عنهم في ذلك أي أنها نظرتة رأته في الاسلام ما تبرر به شروط التغلب على الواقع الطبقي المتردي للمجتمع وعلى واقع «انحطاطه» وتخلفه بوجه العموم.

وهكذا جاء علال الفاسي ليقول: «يجب على فكرنا الاسلامي أن يتجه اليوم قبل كل شيء إلى إصلاح حالتنا وتحرير أمتنا من عبث الذين يعبدونها للخرافات والأوهام وانقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدم والروقي (...). وتمنعا من تغيير ذهنيتهما التي تكونت تدريجياً في عهد الانحطاط الأخير وتكيفها على الصفة التي تقتضيا روح العصر ومقومات العهد الجديد..»⁽⁶¹⁾ (التشديد مني) فلننظر إذن كيف أن الإصلاح والتحرير

والانقاذ والتغيير وروح العصر والعهد الجديد — وكلها كلمات ذات مضمون تقدمي — تكتسب على أرضية الواقع الاجتماعي المطروح تغييره بالاسلام كسلفية، صفات طبقية بالمعنى، وأشكالا ايدولوجية واضحة إلى هذا الحد أو ذلك. فماذا يعني اصلاح حالتنا وتحرير أمتنا في نهاية المطاف ؟ وما المعنى العميق لانقاذ « الأمة » من عبث التقاليد البالية ؟ ... الخ. واليقين أن أسئلة من هذا النوع كانت بوضوح من نتائج التجربة التي خبر علال أحوالها على صعيد المجتمع وفي « قلب » شؤون الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها بالذات. إنها أسئلة لمعرفة الاسلام وبالنتيجة للجواب عن واقع التطور جوابا سلفيا. ولقد كان الجواب السلفي — بما أنه يقصد من العودة الى الاسلام عودة الى « المقومات التي تكفل التطور » — يقتضي وضع المشكلة الاجتماعية والطبقية في قلب الفكر الاسلامي كفكر « انساني » على غرار الفكر البورجوازي كما تبلور في أوروبا منذ القرن السابع عشر، فكر النهضة الأوروبية. وهذه ليست مماثلة مقصودة مطروحة في اسهامات علال عن وعي فقط، بل إنها نابعة من فناعة دينية راسخة لديه أيضا، عبّر عنها في السابق بقوله « نقطة البداية » كمبدأ أساسي « تلتقي عنده سائر الغايات وترتكز فيه كل الاتجاهات... » (62).

إننا إذن أمام شيء يلزم تسميته بـ « المركزية الاسلامية » كما فهمت سلفيا. وكان من الطبيعي، بما أنها كذلك، أن تعلن توجهها إلى الدعوة الانسانية من منظور ديني لغرض تعميم هذا المنظور على صعيد « البشرية » جمعاء، تحقيقاً لقولها بجوهر الاسلام المطلق (الثورة)، تحرير العقل. وهذا ما عبر عنه علال الفاسي بقوله : « إن الفكر الاسلامي عمل لخدمة الانسانية جمعاء بالدعوة إلى التحرير الشامل وعدم الاعتراف لأحد بواسطة غير طبيعية بين الخالق والمخلوقين » وقاده إلى خلاصة بارزة حددها في العمل على مواصلة « الكفاح لينتصر هذا التحرير المقدس وتعم الانسانية جمعاء روحانية الاطمئنان للعقل والايان بالاستقلال في النظر والسلوك. » (63). فلم يعد الاسلام بما هو ثورة دائمة وتحرر مستمر للعقل عند علال، ديناً للمسلمين ولمن دخل عن طواعية واقتناع فيه، بل دين البشرية جمعاء. فهذه « النظرة إلى الفكر الاسلامي ودعوته العامة تجعلنا نتجه بوضوح كامل إلى انسانية صادقة تتلمس الخير من الجميع لفائدة الكل » (64).

إن « المركزية الاسلامية » كنظرة وحيدة الجانب — دينية للتطور، هي التي تبرر أيضاً قول علال الفاسي بأن الطابع المميز للديانة الاسلامية « هو بناؤها على أصول صالحة لكل الطبقات ولكل العصور ومختلف البقاع... » (65) (التشديد مني). فعلال الفاسي لا يخاف من التعميم، لأنه على اقتناع ديني راسخ بأن ما يبشر به هو المطلق بحد ذاته — فهذه قراءة تاريخية واعية لأبعد معاني الوعي السياسي والطبقية، كان غرضها الرئيسي هو بناء أساس متين للسلفية، لم يكن لها في المغرب، من خلال اعادة اكتشاف « جواهر » الفكر الاسلامي، والدعاية لها على نطاق واسع « كجواهر » فكرية بورجوازية في نفس الوقت. لقد لمس علال الفاسي بتعبير آخر ما رآه بشكل أساس دعوته السلفية، مفاتيح التفسير الديني المطلق لجميع الظواهر الموجودة، ومن ثم سهل عليه التقدم بخطوات سريعة نحو استخلاص المعاني الدالة من

الاساس المذكور، وقياسها على جميع ما يصلح ها. وهكذا أيضاً راح يصنع المقدمات الأولية، النظرية، للتبشير : فالاسلام دعوتُه حركة دائمة، وهذه الحركة الدائمة جزء من فكره الذي إذا ما سرى في مجتمع ما كان باعثاً قوياً له على النظر وإعمال الفكر والعقل «والعمل التقدمي الدائب». وأن الفكر الاسلامي يوجب على معتقيه النظر والتبصر والاعتبار بتقلبات الزمن والبحث المستمر «عن اتجاهات الحياة». مبرزاً في النهاية أن «هذه الروح التقدمية العظيمة» هي التي استطاع «أسلافنا أن يبنوا (بها) الحضارة الاسلامية» (66)

والواقع أن المقدمات النظرية التبشيرية هذه، كانت تسمى إلى وضع الاسلام — كما فهمه علال القاسي بالسلفية — في مركز مطلق، يصلح مرجعاً نهائياً للمقارنة، بشمولية مبادئه واطلاقية أحكامه وسعادة معتقيه أيضاً. وهذا ما حصل عندما انبرى علال القاسي يقارن بين الاسلام والاشتراكية، وكذا حين أقام حججاً مختلفة للتدليل على اللقاءات الحاصلة بين الاسلام واليسار الاوربي (67).

إلا أن التقدم في بحث هذا المستوى يتطلب بالضرورة تقديم شروح أولية لأبرز مميزات السلفية.

يلاحظ القاريء أننا قمنا، في الطرح السابق، بالإشارة إلى أن شروح علال القاسي حول الاسلام كانت انطلاقاً من السلفية كعودة للاصول. إلا أننا لم نحدد بعد أن العودة إلى الاصول — والأصول نفسها — ليست معطيات وحقائق علمية ثابتة لا تقبل الاختلاف، بل هي عناصر دينية، مبادئ اسلامية قابلة للاختلاف والتأويل حسب طبيعة ودوافع العودة إلى الماضي كحقل ايدولوجي. ومن هنا يجب أن نقول إن النظرة السلفية عند علال لا يمكن فصلها عن الدوافع السياسية والايديولوجية التي تحكمت في صياغتها. ومن ثم فعودته إلى مصادر «السلف الصالح»، إلى الماضي، كانت عودة محكمة بالحاضر في الاتجاه العام. وهو ما قال عنه بأسلوبه الواضح : «السلفية تمتاز في عالم الحضارة بالتمرد على الحاضر والاستجداد بالماضي، لاكتساب الطاقة الحرارية التي تنقل المجتمع الجامد إلى السير نحو مستقبله» (68) (التشديد مني) — فالثلث المعهود في الطرح (الماضي، والحاضر، والمستقبل) يظهر وكأنه يقف هنا على عنصر حاضر — غائب : المجتمع. وما التمرد على الحاضر والاستجداد بالماضي والسير نحو المستقبل، إلا لهدف محدد ملموس هو النهوض بهذا المجتمع، وما مفهوم النهوض بطبيعة الحال إلا من حاصل وعي سياسي — طبقي في النهاية.

فالميزة الأولى في السلفية، كما يرى علال، هي وعي حاضر المجتمع من خلال ماضيه للنهوض به مستقبلاً. وهي ميزة رئيسية وعمامة، تخفي في طياتها جملة اعتبارات : فهي أولاً نظرة «أصلية» للدين الاسلامي، النظرة الوحيدة التي ادعت لنفسها موقف البحث عن اسلام صاف، ورفضت كل التحولات التي طرأت عليه.. وهي ثانياً نظرة تمحورت من الجمود وانطلقت لتعيد البحث والنظر في المصادر والبواغث الدخيلة، التي عملت على تركيز الجمود. وهي ثالثة نظرة اجتهادية، أي ترمي الى فتح باب الاجتهاد الاسلامي مجدداً والاقرار به لتأويل الضرورات العصرية بما يناسبها دينياً. وقد لخص علال القاسي هذه الاعتبارات بقوله : إنها

«سلفية متحررة من الجمود والمحدود وثائرة ضد الواقع وعاملة على تغييره لبناء حياة وطنية سليمة» منبثقة عن «الفكر الاسلامي المومن بالدين والمتحرر من أنقال عصور الانحطاط، والذي كان له فضل بعث العالم الاسلامي وتعبته للكفاح والتحرر.»⁽⁶⁹⁾

إن مميزات السلفية هذه — كما يجب أن نلاحظ — ليست شيئاً مستقلاً بالطبع عما سميناه «جواهر» الفكر الاسلامي، أي الثورة والتحرر، كما استخلصها علال من خلال فهمه لنقطة البداية فيه. ولكنها بمعنى آخر عناصر ايديولوجية فيها حديث غائب — اذا جاز القول — عن بنية طبقية ومصالح اقتصادية وسياسية واجتماعية — إنها بكلام آخر تجليات «المركزية الاسلامية» في الايديولوجية البورجوازية كما شرحها علال الفاسي شرحاً سلفياً متقدماً ووطنياً في نفس الوقت. ولعل مميزات السلفية هذه هي التي سهلت عملية المقارنة بين الاسلام كدين والاشتراكية كنظام، في وعي الفاسي. وهي التي رجحت لديه أيضاً ضرورة السير بعيداً في تحديد مختلف اللقاءات الممكنة مع «اليسار الأوربي» كما سماه. علماً بأن الجوهر في هذه المقارنة هو مضمون الاسلام «كجواهر» (كما فهمه علال الفاسي) أي الثورة وتحجير العقل⁽⁷⁰⁾.

من هذه الزاوية قام علال الفاسي ببحث مسألة «الالتقاء مع الاشتراكيات» معتبراً في البدء أن الفكرة المحورية في أطروحته هي أن اشتراكية الاسلام «تقوم على وسائل العلاج لأدواء المجتمع العامة، ولا تتم إلا بالتعاون على ما فيه الصالح العام ونبذ ما عداه..»⁽⁷¹⁾. فالمجتمع مرة أخرى هو الذي يحدد ويعمل في تحديده على فهم الاشتراكية، علماً بأن هذا المجتمع (الموضوع) يُعاني في تصورات علال من معضلات جمّة (اقتصادية واجتماعية وغير ذلك) ترتبت عن تحلّفه وانحطاطه وكذا بانحطاط دور الاسلام فيه (بما هو في الأصل ثورة وتحجير للعقل). ولما كانت «الاشتراكية» هي الدعوة العصرية التي تكفل الجواب عن هذه المعضلات، وتساهم — اذا لم تكن تنفرد — بتقديم حلول ناجحة لها، فقد ارتضى علال، بصورة واعية، ضرورة تطويع الاسلام للاشتراكية (كجواب)، والسلفية، ضمناً، هي التي تُخدم هذا التطويع بمنطقها الايديولوجي وبعتها النقدي للاسلام.

من هنا أصبح علال يرى في «الاشتراكية» نواة الاسلام، عنها تفرعت أحكام ومعاملات وتوجيهات. وهذا سر المماثلة فيما أقدم عليه. وعلى هذا الطريق لم يكن بمقدور علال إلا أن يترجم فهمه (هو) للاشتراكية، كما كان على الدوام يترجم فهمه (هو) للاسلام (= السلفية). ومن ثم خُصص في مجال تحديد نقط «الالتقاء» مع «الاشتراكيات» الى العناصر الآتية :

— مبدأ التضامن العام، الذي أوجب فيه الاسلام «مسؤولية كل جماعة مباشرة عمّن يقتلهم الجوع، وجعل ذلك مسؤولية جنائية»⁽⁷²⁾.

— رفض مبدأ تكديس الأموال و«وجود فئة خاصة تمتاز بوفرة ثرائها مقابل جماعة أخرى فقيرة»⁽⁷³⁾.

— ملكية الدولة في تعريف مدخولاتها على الصفة « التي ترى فيها حفظاً للتوازن بين فئات الأمة حتى لا تكون طبقة غنية وأخرى فقيرة... ».

— منع الربا لمنع الاحتكار و « ترخيص البيع والمعاملة الضرورية للحياة ».

— تقرير الضمان الاجتماعي « لكل عاجز أو محروم ».

— منع الاحتكار « لضرورات الحياة ».

— حصر الملكية « المباحة » في غير ما يتوقف عليه الجميع. فلا ملك لأحد على الماء والكلاً والخطب وكل ما هو موزون، وهي المعادن والوقود والسوائل والغابات والمراعي العامة...» (١٧٦).

إن هذه العناصر، رئيسية واجمالية، هي التي تمثل في اعتقاد علال الأرضية المشتركة بين الاسلام و « الاشتراكيات ». وقد تعرضت هذه الأرضية بشكل عام، وكما هو واضح، إلى المشكلة الاجتماعية فجاوبت عليها بالتضامن والضمان الاجتماعي، وإلى المشكلة الاقتصادية فرأت لحلها إقرار منع الربا لمنع الاحتكار ورفض مبدأ تكديس الأموال وحصر الملكية.. إلى آخره. وبالاجمال فقد تعرضت لمجموعة من الأسس حددها علال بقوله : (حكم شورى مقيد، وشريعة سماوية حق، ونظام لا ضرر فيه ولا ضرار، وعدالة اجتماعية تضمن القوت ووسائل كسبه للجميع، وعقل مفتوح، وإيمان بالله الذي هدى لكل ذلك).

إلا أن هذه الأرضية، وهي مفيدة بشكل عام في توضيح مختلف الجوانب التي حوaha الاسلام لمعالجة قضايا عصره، لا يمكن أن تكون في التحليل الأخير سوى طريق إسلامي — كما فهم سلفياً — إلى « الاشتراكية الديمقراطية ». وإذا كان من غير المناسب الدخول هنا في تفسير هذا الطرح من جميع جوانبه، لأن ذلك يخرج بنا عن الموضوع، فلا بد من القول بعبارات مختصرة، أن الأرضية كانت مبدئياً محاولة لاستخلاص أحكام الاسلام بطريقة سلفية. بيد أن هذه الطريقة لم توفق في بحث معاني وطبيعة الاشتراكية المطروح مقارنتها بالأحكام الاسلامية. ومعنى هذا أن علال الفاسي تحايل على اصطلاح معاصر فيه من الغموض ما يشي باللاتحديد والهلامية، لكي يبرر ما يدور عليه بحثه في السلفية.

إذا كان التعامل مع الاشتراكية في مجال المقاربة المذكورة مع الاسلام، قد تم بصورة واضحة انطلاقاً من الفهم الأيديولوجي لكليهما، وانتهى الى شيء جديد غير موثوق ألا وهو الطريق الاسلامي الى الاشتراكية الديمقراطية، فإن فهم مواقف اليسار الأوربي بقي فهماً سياسياً، له دوافع مستقلة نسبياً عن الدوافع التي حكمت الفهم الأيديولوجي. وهذا الاختلاف النسبي ناشيء عن كون اليسار الأوربي هو توصيف سياسي في المقام الأول لحركة اجتماعية. بينما كانت الاشتراكية توصيفاً أيديولوجياً لنظام اقتصادي في الجوهر. ولذلك بقي تعامل علال الفاسي مع اليسار المذكور تعاملًا لا يفرج عن المبادئ العامة والتصورات الجاهزة. ولذلك ايضاً اكتفى بإعلان قبوله باليسار حينما « يكفر الرهبان والكهنة ويريد أن يترك الدين قضية إيمان بين العبد وبين ربه » وحينما يندد « بالفئودالية وسيطرة طبقة على أخرى » وحينما يعطى

للعلم « الدرجة الرفيعة وينيط به وبتنتاجه أسلوب التقدم في الحياة » وحينما يدعو إلى « امتناع الجميع بوسائل الانتاج عن طريق تأميمها » وكذا « محو الطبقات وجعل الناس طبقة واحدة » ؛ مروراً بموقف اليسار هذا من مقاومة الاستعمار ومناداته للسلام وتنديده بالحرب... الخ⁽⁷⁵⁾. إلا أن هذا القول كان في حقيقة الأمر بمثابة « تاكيد » مناوئ لإعلان الاختلاف الجوهرى الذى يلغى موضوعياً كل ما سبق. وهو ما يظهر في اختلاف علال مع التيار المذكور في :

1 = « حينما يتخذ ردود فعله التاريخية ضد الكهنوت قواعد مسلمة يريد أن يفرضها على كل المجتمعات ».

2 = « حينما يتخذ من دعوته الصالحة سبباً للانعزال عن بقية الأمة أو المجموعة الانسانية ».

إنه اختلاف هام في الموقف من الدين والطبقة بتعبير آخر. وذلك ما يوضح لماذا أصر علال الفاسى على القول بصورة قاطعة « اننا نعتبر رد الحقيقة الدينية الى نصابها عندنا وعند غيرنا، جزء من هذه الرسالة التي هي وطنيتنا وانسانيتنا ». بل ويوضح لماذا أصر علال على القول بدون مواربة، وفي نفس الاتجاه، بأن رد الحقيقة الدينية إلى نصابها « هي التي دفعتنا في بدء نهضتنا لنقوم بدعوة سلفية مومنة وهي التي أوصلتنا الى الوطنية الحق ».⁽⁷⁶⁾

إن لعبة الاتفاق والاختلاف محبوكة إذن، وتقود بالضرورة — بما أن الموقف من الدين هو المطلق والتأكيد على الطبقة هو الهدف — إلى فراغ طويل، فلا مقارنة الاسلام مع الاشتراكية قادت الى اشتراكية بعينها، تاريخياً وطبقياً، ولا الاتفاق مع اليسار قاد الى اتفاق مع منطلقاته. وما ذلك بالطبع إلا لأن الموقف السلفى، بما هو تفسير ايديولوجى للدين الاسلامى، كانت لسطوته على المعارضة، الحكم النهائي والفاصل.

وهذا ما يقودنا إلى القول من جديد بأن تحديد « نقطة البداية » في الاسلام (بما هو تورة وتمجيد للعقل) كان يعنى من الناحية السلفية رسم توجيه جديد، له ملامحه الخاصة، لا يمكن أن يكون — في حد ذاته — إلا السلفية بعينها كعودة للماضى لأجل الجواب على معضلات المجتمع في الحاضر، وطرح أسباب النهوض به في المستقبل. لقد كان الأمر في الأخير متعلقاً بايديولوجية لها طبيعتها الخاصة تعبر عن طبقة لها أوضاعها الخاصة أيضا : تعنى السلفية والبورجوازية المتوسطة (في المغرب).

فهذه الخلاصة، هي التي يمكن لها أن تربطها من جديد بما انطلقنا منه، وتفرعنا في بحثه، ومعنى ذلك كما يجب أن نستخلص : أن الوسط البورجوازي هو الذي حدد وعي علال الفاسى في مجال الفكر الاسلامى⁽⁷⁷⁾، وهو الذي كان وراء الخلاصة الذكية التي توصل إليها في مسيرة بحثه السلفى في الاسلام. نقصد : الثورة وتمجيد العقل.

ولكن هذه الخلاصة أيضاً لم تكن في شروطها التاريخية بعيدة عن الواقع الطبقي العام للبورجوازية المتوسطة في المغرب كطبقة ناهضة سياسياً وايديولوجياً من جهة، وضعيفة

ومقموعة وخاضعة لمزاحمة قوية من جهة أخرى. وقد تبلورت في حدود هذا الواقع عدة مصالخ: تنوير الوعي الاسلامي والقيام بتوجيه ديني جديد يراعي مجمل التطورات والأوضاع المحيطة بهذا الوعي في بنية المجتمع وعلاقاته وعلى صعيد الافراد وسلوكهم في محاولة لاحداث تغيير ما في الذهنية والعادات والأفهام. (وتكوين المدارس الحرة ونشر التعليم العربي والديني بدور كبير في هذا المجال). ثم نشر الإيديولوجية السلفية، بما هي « رؤية — صافية » للدين، وتحمل في مضمونها طبيعة الوعي البورجوازي — الوطني الذي كان يهيمه احداث التغيير المذكور، وذلك للجواب على تودي الظروف المادية التي عليها الطبقة والمجتمع. وكل هذا في صياغة متقدمة تدعو إلى التحرر واستخدام العقل وفتح باب الاجتهاد والحث على المبادرة، وما إلى ذلك. ومقاربة الاشتراكية بالاسلام في هذا الاطار، لم تكن لهذا الغرض فقط، بل ولتطويق المدلول الذي للاشتراكية في الوقت الحاضر، وتنجيم دلالاته الموضوعية على الطريقة السلفية.⁽⁷⁸⁾

السلفية، مواجهة سلمية للاستعمار

إن قراءة علال للدين الاسلامي قراءة بورجوازية قادته مبدئياً إلى تبني نزعة « انسانية » وقد اشرنا من قبل إلى طابع هذه النزعة فاعتبرناه دينياً، أي يقوم على افتراض مطلق بصلاحيه الدين الاسلامي لكل الأزمان والعصور ولكل الطبقات. وقد انطلق علال الفاسي في نقده للاستعمار من هذا المبدأ بالذات، بل انه حشد له ما يكفي من المبررات زادت من توضيح أبعاده الدينية. فهو يقول : « لاشك أن كل التحليلات التي يمكن أن يقوم بها فيلسوف التاريخ، تصل الى نقطة أساسية هي حب الملكية، حب التسلط على الأشياء وفي سبيلها على الناس. فمن عهد الشيوعية البدائية إلى عهد الاسترقاق فعهد الفيودالية إلى عصر الرأسمالية الاستعمارية، نجد الوازع المتحكم في الأمم والشعوب هو حب السيطرة من اجل التملك. لقد طغت هذه الفكرة إلى أن خرجت عن حيز نزعة الملكية الطبيعية والضرورية، إلى حيز التوسع على حساب الآخرين »⁽⁷⁹⁾ [التشديد مني]. ومن ثم « فإن الايمان بأن الله خلق لنا ما في الأرض جميعاً وسخر لنا الشمس والقمر، ونحن فضل بيننا فهو قادر على جمعنا، يجعلنا نترفع عن الفوارق المصطنعة التي أوجدها الانسان لظلم أخيه الانسان »⁽⁸⁰⁾.

فالعملية تجري إذن كما هو واضح في حدود مرسومة : المبتدأ حب الملكية وتجاوز الملكية الطبيعية الضرورية. والمنتهى في الايمان بأن ما خلق الله هو — بإيجاز — متاع الجميع. ولم تنشأ فكرة الاستعمار في إطار هذا التحليل إلا حين تجاوز التملك حدوده الطبيعية الضرورية، وأيضاً حين ضعف الايمان بمشاعية الأرض والطبيعة بين البشر. ومع ذلك فالتحليل سيظل ناقصاً ما لم يوظف، كما فعل علال نفسه، في اطار دعوة جديدة للتأخي ترمي الى تجاوز (الترفع عند علال) « الفوارق المصطنعة » التي ابتدعها الانسان لظلم أخيه الانسان.

فالاستعمار في اعتقاد علال ليس إلا آفة من هذه الآفات⁽⁸¹⁾ نتج عن الرأسمالية⁽⁸²⁾ بمثل ما نتجت هذه عن « التطاحن الطبقي بين البورجوازية والارستقراطية في الغرب ».

والاستقرابية نفسها ما هي إلا « نتيجة التسلط الذي أوصل إليه المال وعهد الاسترقاق »⁽⁸³⁾، وهكذا... بالطبع لا مجال هناك للحديث عن حركة تاريخية دائرية، فذلك لن يقود بأي معنى إلى أي شيء. فالواقع كما رسمه غلال لكي يضع الاستعمار في موضع منه، انطلق من نقطة حب الملكية والتملك — وهي بعد ليست آفة إلا حين تزيف عن حدودها الطبيعية والضرورية — ليصل إلى نقطة الايمان. ومن هذا المطلق وفيه عالج الاستعمار وحاول، بناء عليه، أن يقترح الحلول الكفيلة بالقضاء عليه. والمنطق يقتضي أن نقول مسبقاً إن الحلول كانت نابعة من السلفية كعودة إلى الأصول بدون زيادة ولا نقصان.

ذلك ما يفهم على الأقل من قول غلال : « كانت سلفيتنا تمرداً على الاستعمار الذي هاجمنا في عقر دارنا واحتقر مقدساتنا، بل أراد أن يطعمها ليجعل منها غذاء صالحاً يتقوى به عليها »⁽⁸⁴⁾. وإذا لم يكن في هذا الكلام ما يدل على أن الاستعمار كان موجهاً بالأساس ضد السلفية نفسها، ففيه ما يكفي لإقامة الحججة على أن السلفية جاءت، بمنطقها الخاص، لتحارب الاستعمار بصورة مؤكدة. ذلك لأن الحديث عن المقدسات ليس مفصلاً عما تعبر عنه هذه السلفية بنورها من « مقدسات » أبرزها وأهمها على وجه التحديد — وكما حاولنا أن نبين في نقطة سابقة — الثورة وتحوير العقل كمنقطة البداية في الفكر الاسلامي. لقد كان الاستعمار اذن — بما هو آفة — يهدف الى الاستحواذ على الخيرات الوطنية، من خلال إرساء دعائم وجوده المادي على مجموع التراب الوطني. وكان هذا الاستحواذ يعني في ظروفه، وضع قواعد الاستغلال الرأسمالي لاقتصاد تبغي يستطيع توفير ما يطعم الصناعة الأوربية والفرنسية على وجه الخصوص، كما لتسليط قمع شديد على كل حركة تحاول النضال — ولو من موقفها الخاص — ضد وجوده وسياسته. بينما كانت السلفية، كوعي اسلامي جديد، تسلم بالثورة وتحوير العقل، تحاول بسط نفوذها السياسي، من خلال نشر مواقفها على صعيد المجتمع، والتبشير بمنطقها التحرري عملاً على تعبئة الجماهير للمواجهة والتصدي. إلا أن الأمر الهام هو أن السلفية في هذه العملية جملة وتفصيلاً كانت تحدد الاستعمار في الظاهر تحديداً دينياً وليس تحديداً اقتصادياً وسياسياً. وهي لذلك لم تر فيه الامبريالية بل رأت فيه الغرب. ألم يكن الشرق بالمقابل — في ذهن غلال الفاسي — هو « المناضل » الاسلامي المكافح ضد « الصليبية » ؟. سؤال عابر نظرته، لأن الشيء المؤكد هو أن السلفية كانت من الناحية العملية، صيغة ايديولوجية للدفاع عن المصالح الطبقية للبورجوازية المتوسطة ضداً على التسلط الاستعماري ومنطق استحواذه الكلي على ثروات البلاد، الذي كان يعني بالنتيجة خلق نمواً طبيعياً كبورجوازية ناهضة.

وهذا ما جعل غلال الفاسي يقول بطريقة لا تخلو من الجواب ضمناً عن السؤال العابر المطروح أعلاه : « فالاستعمار في مفهومه الأصلي، لا يتجزأ، يراد منه كسب الأراضي المستضعفة لفائدة الدول المسيحية، وكما يقصد من الكسب الاستفادة الاقتصادية، يقصد كذلك نشر المسيحية واللغة الأجنبية وتكوين دولية بين هذه الأراضي وبين الدول المستعمرة. واختلاف مناطق النفوذ إنما هو توزيع للعمل، والا فالكسب هو في النهاية لفائدة ما يسمونه

بالصالح المتمددين، أي للتصهرانية وحمضارها...»⁽⁶⁵⁾ [التشديد مني]. ورغم أن علال الفاسي يحاول هنا تعميم المشكل وتعميمه في ذات الآن تجنباً لطرح العوامل الذاتية والموضوعية التي جعلت من السلفية تفهم الاستعمار على نحو ما سطره بنفسه في النص المذكور قبل قليل، فإنه مع ذلك لا يستطيع أن ينكر أن مواجهة الظهير البربري (16 مايو 1930) مثلاً (وهو شكل من أشكال الاستعمار) كانت مواجهة سلفية أي بورجوازية وطنية أيضاً. وكل ما نريد الوصول إليه هو أن الموقف من الاستعمار، كما فهمته السلفية تاريخياً، كان نابعاً من تأويلها هي للدين الإسلامي، من حيث أصبح هذا التأويل يجيب على قضايا متعددة ومنها بالضبط تلك التي كانت شديدة الارتباط بمصالح القوى الاجتماعية التي تبنت السلفية كصيغة ايدولوجية لنشر الوعي البورجوازي الوطني والتحرر به من قبضة السيطرة الكولونيالية.

إن هذه الخلاصة الأولية هي التي يمكن أن توضح لنا طبيعة الرد السلفي على الاستعمار. ولأجل التقدم على هذا المستوى يلزم أن نحدد باقتضاب مضمون السلفية في هذا المجال.

لقد اعتبر علال الفاسي « أن الإسلام في ذاته اصلاح ثوري لديانات كنيّية وتجميع حضاري لأحسن ما في الحضارات السابقة، ودعوة خالصة للتوحيد في جميع مظاهرها، ونداء للناس لكي يدخلوا في سلام عام أبدي »⁽⁶⁶⁾. ثم اعتبر أن « الأفكار التحررية التي ندين بها اليوم نجد جذورها في ثورة الإسلام الأولى »⁽⁶⁷⁾، وهذا الاعتبار، بشقيه، فيه تقييم تاريخي لخصيلة الإسلام كدين. وتقييم سياسي لواقع الإسلام بناء عليه كثورة ودعوة للتحرر. ولكن الاعتبار، بشقيه دائماً، لا يمثل في حقيقة الأمر عند علال نفسه سوى تلمس أولي لواقع تاريخي كان الإسلام فيه على ما كان عليه، إلا أن ذلك — في نفس الوقت — بشكل معطى له من المنظور الدلّهي صفات « جوهرية » ويكون فوق ذلك نقطة ارتكاز تستحق الأبراز بقدر ما تستحق التشديد الواحي على أهميتها. وليس هناك من تبرير لهذا الصنيع إلا ما تبرر به السلفية جذورها الإسلامية. بيد أن السؤال الذي يثار هنا هو : لماذا لم يستطع الإسلام طوال حقبة المديدة، وبالأساس طوال القرون الستة الأخيرة الحفاظ على جذوة أفكاره التحررية باعتباره منبعاً لها ؟

قد يبدو السؤال في بعض جوانبه غير ذي معنى في دراسة موقف السلفية من الاستعمار وطبيعة ردها عليه. وذلك صحيح على نحو جزئي. إلا أن السؤال مع ذلك يتضمن في الحقيقة جانباً من الجوانب الأساسية التي وقع تحليل « الانحطاط » بها. ذلك هو الاستعمار. وقد عبر علال الفاسي عن ذلك بقوله : « لقد جاء المستعمرون يتحدثون المغرب بحضارهم المجديدة التي تمثل التقدم الآلي في أقصى ما وصل إليه، ويتحدثون الدولة المغربية في شكلها العتيق الذي اصيب بالفوضى والانحلال، وبما لهم من النظام والتخطيط والمعرفة بطرق التصيد، ويتحدثون الإسلام ومناهجه وانظمتها بروح الديمقراطية الغربية الخلاقية واللغة العربية في أساليبها العتيقة (...) ويتحدثون اقتصاد الأسرة والصناعة اليدوية والحراث الخشبي بالاقتصاد الرأسمالي... »⁽⁶⁸⁾ [التشديد مني].

فهذا الجواب بما فيه من إحاطة كافية ووعي وطني حاد، يمثل في اعتقادنا، من الوجهة السلفية، اصدق تعليل لطابعها الايديولوجي ومضمونها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني، بل أبلغ مرور لوجودها وجوداً دينياً. نقول دينياً لأن الوعي الذي تشكل على صعيد هذه السلفية — كايديولوجية — كان من حصيلة بحثها في الفكر الاسلامي بحثاً بورجوازيّاً. وقد اقتضى هذا البحث البورجوازي في شروطه التاريخية — شروط الهجمة الامبريالية واحتداد التناقضات في المجتمع المغربي بوجه العموم — أن يكون بالضرورة بما مثله الاستعمار عليها وعلى واقع البلاد ككل من اخطار محققة.

ولما كان الأمر يتعلق بالتحدي الموجه لمناهج الاسلام وانظمتها، أصبح من الراجح لذلك أن نتطرق في السلفية — كحركة اجتماعية أيضاً — حملة واعية ترمي الى البحث في الاسلام عن أسلحة ضرورية وكافية لمواجهة ظروف التحدي الديني والتاريخي وذلك ما عبر عنه علال الفاسي بقوله: « لقد طبعت السلفية بطابع الاسلام الصحيح جو العالم الاسلامي، فلم يستطع الاستغراب أن يغطي على ذلك الطابع... »⁽⁸⁹⁾، وانتهى الأمر كما يضيف « بتيقظ المسلمين في مختلف البقاع فاتجهوا نحو مقاومة السيطرة الأجنبية... »⁽⁹⁰⁾.

ان طبيعة التحدي المذكور أعلاه بما هو : 1 — حضارة جديدة. 2 — تقدم آلي. 3 — نظام وتخطيط. 4 — روح ديمقراطية خلاقة. 5 — واقتصاد رأسمالي. والتحدي المضاد بما هو عودة الى الاسلام وبقظة سلفية، يمثلان الفعل ورد الفعل، أو بتعبير مركز : الاستعمار والسلفية، العلم والايمان... الخ. طرفان متناقضان، غير متعادلين. فإلى أين انتهى التناقض بينهما ؟

والحال، أننا نتقدم الآن على طريق تحديد طبيعة الرد السلفي على الاستعمار. الأمر الذي يقودنا مباشرة إلى إبراز الجوانب الرئيسية في هذا الرد كما عبرت عنه الممارسة الاجتماعية للطبقة البورجوازية المتوسطة في الربع الأول من هذا القرن وكما استطاعت اقتناع فئات عريضة من الشعب، في المدن والبادي، به.

فلم تكد الحرب الريفية تنتهي، وتندجلى أمام الدعاة السلفيين فداحة المصير الذي لقيه الكفاح المسلح في البوادي، حتى هبت حركة اجتماعية نشيطة تدعو جهاراً في المساجد والمعاهد والشارع، الى تعميم الوعي بأهمية الفهم الصحيح للاسلام. وقد اشرنا من قبل إلى أن هذه الحركة لم تكن، في الحقيقة والتاريخ، سوى استمرار طبيعي، في ظروفها، لدعوات المعارضة السياسية والدينية التي لقيت في بعض مناطق المغرب وفي الأوساط التجارية والصناعية والحرفية بشكل خاص، ازدهاراً ملحوظاً قبل حركة عبد الحفيظ نفسها سنة 1907، بل ومنذ فترة اقدم نسبياً إلا أن الدعوة الجديدة كانت عصرية في منطقتها الديني والسياسي، جديدة في مضمونها الطبقي، متبلورة في شعاراتها الايديولوجية العامة. وإذا كانت هذه الحركة قد اتجهت رأساً إلى التبشير بمفهومها السلفي عن الاسلام من خلال محاربة الطرقية والتقاليد البالية والحرفيات، كما أوضحنا ذلك من قبل، فليس ذلك لأنها ارتضت السلفية ايديولوجية لتجديد الدين فقط، بل لأن تجديد هذا الدين من خلال الوعي

البورجوازي الذي استخلص الثورة وتحرر العقل منه، كان يمهد موضوعياً، للنضال ضد الاستعمار نضالاً يمر أولاً بأول من خلال تعميق الشعور به كمتحتل واستغلالي على صعيد المجتمع وحشد ما يمكن حشده من الطاقات والامكانيات لمصارعة.

بيد أن المصارعة في الأصل كانت محكومة بما استفادته السلفية من دروس، عبرت عنها المقاومة في البوادي والجبال، تعبيراً موضوعياً. وقد تمثل ذلك في العجز الذي منيت به ولم تستطع معه التقدم طويلاً في مجابهة الاحتلال الكولونيالي بمجابهة عسكرية. والفشل هنا كان مصادقاً تمام المصادقة للطموح البورجوازي النامي هنا على صعيد السلفية. ولم يكن هذا الطموح غير « التثبيت بروح المقاومة السلمية » وانتهاج الاصلاح كما عبر علال الفاسي نفسه. إلا أن الاصلاح مع ذلك لم يكن شيئاً آخر غير التحديد البورجوازي الوطني لقضية مواجهة الاستعمار بما هو حضارة جديدة وتقدم آلي ونظام وتخطيط وروح ديمقراطية خلاقة واقتصاد رأسمالي، تحديداً سلفياً. ومن الحق أن نقول — انسجاماً مع تحليلنا — أن هذا التحديد كان يعكس مصالح البورجوازية الوطنية المغربية بمرتها من الناحية الاقتصادية والسياسية قبل الدينية. بل إنها لم تستعمل الدين إلا لجعل هذا التحديد منسجماً مع ذلك في الطرح العام. وعندما قال علال الفاسي بأن « الشباب المغربي [وجد] في دائرة الحركة السلفية ميداناً لبذل نشاطه وتعبود نفسه على العمل لخدمة الأمة والتضحية في سبيلها »⁽⁹¹⁾، كان يقصد بالضبط وضع المشكل في أبعاده السياسية⁽⁹²⁾، لأن الحركة السلفية نفسها في هذا المجال لم تكن سوى تعبير جديد عن المعارضة البورجوازية الوطنية الهادفة قولاً وفعلاً، إلى خدمة « الأمة والتضحية في سبيلها »، كما جسدت ذلك دعواتها والمحرضون الشيطون على شعاراتها.

فإذا اخذنا بعين الاعتبار ما يتكلم عنه علال الفاسي (وأشرنا إليه بدورنا من قبل) من « تأسيس جماعات صغوية لدراسة القضايا القائمة والعمل على تنوير الرأي العام بأضرارها. وكانت جامعة القرويين بفاس ملتقى الطلبة الواردين من كل جهة، فكان لزاماً أن نهم بتنويرهم وبعث الروح السلفية والقومية في نفوسهم، فقمنا بعدة حركات لاصلاح التعليم الجامعي والمطالبة بتحسين حالة الطلبة »⁽⁹³⁾، اذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار، استطعنا أن نفهم من جديد ما الذي كانت تراه القوى البورجوازية الوطنية الجديدة من بدائل « للنهوض بالأمة »، بعد أن جاء الاحتلال الكولونيالي ليقوضه، وبعد أن فشلت المقاومة المسلحة في القيام به. وعلى هذا الأساس لم يكن البديل الممكن، سوى العمل على اشاعة قيم الفكر السلفي بما هو ثورة وتحرير للعقل وانشاء المدارس وتكوين الجمعيات الثقافية والدينية واصدار النشرات.. وبعبارة واحدة تعميم الوعي البورجوازي الوطني الذي كانت أسسه على صعيد البورجوازية المتوسطة بالخصوص متوفرة منذ فترة سابقة عن تاريخ 1930.

إن تعميم الوعي البورجوازي على صعيد المجتمع سواء في اطار الفهم السلفي للدين الاسلامي أو من خلال الأفكار التحررية التي كانت تصل إلى المغرب من الشرق أو الغرب، أو من خلال التعريف بتاريخ النضال الوطني المغربي في مواجهة التدخلات الأجنبية.. ان هذا التعمم يعتبر في حد ذاته تعميماً نقدياً بورجوازياً للظروف الذاتية والموضوعية التي كان عليها

المجتمع المغربي وقواه الاجتماعية، في طور الاحتلال الاستعماري، والتي كانت تبرهن على أن قيام أية حركة اجتماعية ترمي الى تحرير البلاد — بعد أن فشلت المقاومة — ليس ممكناً إلا من خلال التبشير به والافتناع بمجدها، بل وتشخيص مضمونه الطبقي إن أمكن.

والواقع أن نشر التعليم وتوظيف الفكر السلفي لأغراض النضال الاصلاحى كان نفعهما في مجال تعميم الوعي البورجوازي نفعاً لا تحسب أهميته القصوى إلا بالنتائج التي تمخضت عن حركة مقاومة «الظهير البربري» من الناحية العملية. وفي جميع الاحوال، فلقد كان علال الفاسي — وهو أبرز من اهتم بنشر التعميم المذكور — على قناعة راسخة بنجاح هذه العملية. عندما قال: «وطريقة بعث الوعي الاسلامي لا تتم إلا بنشر الثقافة الاسلامية ودعوة الشباب الاسلامي لمعرفة العقيدة الاسلامية وما فيها من جمال ودفع للحرية»⁽⁹⁴⁾ أو عندما يقول: «والسلفية وحدها هي التي عرفت من يؤمنون بالاسلام بانهم خرجوا عن الطريق الذي يجب عليهم أن يسلكوه، فكانت الوطنية الصحيحة التي تحرر أرض الاسلام، وكان الشعور الجماعي بضرورة التحرر لايجاد الجو الصالح للنضال»⁽⁹⁵⁾ (التشديد مني)

هكذا إذن كان الرد السلفي على الاستعمار قائماً على تصور أساسي، يجعل من مهمة نشر الفكر وتعميم الوعي أسلوباً خاصاً به، لتوفير الشروط الضرورية لممارسة النضال. إلا أن ما يميز هذا النضال، هو تعلقه الشديد بالدين وميله الراجح للاصلاح. ولذلك استوجبت ضرورة ممارسة النضال، جعل الاصلاح في مقدمة شؤون الحركة الاجتماعية البورجوازية الناهضة، ودالاً على رغبتها في التطور السلمي وتوفير المشروعية الديمقراطية لوجودها.

إذا سلمنا بأن قراءة علال للدين كانت بورجوازية، أي كانت محكومة بدوافع طبقة لها مصلحة أكيدة في بعث الفكر الاسلامي (على نحو من الانحاء) من أجل تبير توقها إلى التحرر والعدالة والديمقراطية.. الخ. وإذا سلمنا بأن هذه القراءة استخلصت من الاسلام ما كان يجب لها أن تستخلص، أي الثورة وتحريم العقل.. إذا سلمنا بكل هذا ووضعنا في الاعتبار أن الوجود الاستعماري في البلاد كان يعمل بكل أساليبه على قمع كل ثورة وتجميد كل عقل، فلا يبقى لنا سوى أن نعترف بأن السلفية — وقد كانت ضمنياً وراء القراءة والاستخلاص — هي التي حددت الموقف من الاستعمار ايدولوجياً، وحددت في نفس الآن طبيعة الرد عليه سياسياً. ومن هنا عادت «المشروعية» الدينية للاصلاح بعد أن كانت المقاومة بالسلاح هي عنوان الكفاح.

السلفية، دعوة اصلاحية للديمقراطية

إن ما نسميه بـ «المشروعية» الدينية للاصلاح ليس شيئاً آخر في الواقع، سوى التتويج النظري والسياسي للحركة العامة التي أعلنتها المعارضة الدينية والسياسية منذ فترة طويلة والتي اتخذت حجمها المعقول، كما بينا في الصفحات السابقة، في ثورة المكس بفاس عام 1908، وعبرت عنها جماعة (لسان المغرب) بدستورها، ولكن الترجمة العملية لهذه «المشروعية» لم

تتلور بصورة واضحة، إلا في إطار الحركة الوطنية البورجوازية، وفي خضم نضالها السياسي ضد مشاريع الاستعمار الفرنسي المباشر، الشيء الذي عبر عن نفسه في الديمقراطية.

فالديمقراطية بعبارة أخرى، كما طرحنا تاريخياً بالمغرب في بداية هذا القرن، هي من نتائج التأويل الديني الذي علقت به البورجوازية المتوسطة ضرورة مشاركتها في تسيير البلاد إدارياً وسياسياً، وضرورة وضع مؤسسات تمثيلية وتشريعية تكفل لها هذه المشاركة على أحسن وجه، وضرورة — في الأخير — تكوين جبهة عريضة، وطنية، على صعيد المجتمع، يقوم نضالها — من خلال تحديد التناقض الرئيسي — على مناهضة التشريع الاستعماري، الذي كان يرمي بجميع الوسائل الممكنة لطمس الشخصية الوطنية من خلال اقيار المؤسسات المعبر عنها، وترويج بدائل تخدم اغراضه وتلبي مطامحه. وأنه لأمر هام أن نذكر في هذا المجال، أن الرد الوطني البارز الذي بلورته الحركة الوطنية البورجوازية في بداية عهدها بالنضال الاصلاحى، كان ينطلق أساساً من التبشير بالديمقراطية ورد الاعتبار للشخصية الوطنية، بل ولقد جعلت من ذلك عموداً فقرياً لمطالبها الأولى التي أعقبت حوادث الظهير البربري، واستمرت كذلك في مختلف المطالب العامة التي قدمتها هذه الحركة لنظام الحماية، أو طرحتها للنضال الشعبي أو روجت لها على الصعيد العربي والدولي في دعائها الشفوية والمكتوبة على حد سواء.

وكل ما يهم هنا هو التأكيد مبدئياً على أن المفهوم السلفي للديمقراطية لن يكن نباتاً شيطانياً على كل حال، وليس شيئاً دخيلاً كما يجب أن نفهم، بل أنه في ظروفه الموضوعية والذاتية، كان من نتائج تطور القوى البورجوازية الوطنية ذاتها ومن وعي هذه القوى بالأخطار الاستعمارية. مع أن هذا لا ينفي أن يكون هذا النتائج متأثراً إلى هذا الحد أو ذلك بشتى التأثيرات.

فكيف أصبحت السلفية على هذا المستوى دعوة اصلاحية للديمقراطية ؟ لقد سجل علال الفاسي قبل وفاته بسنوات موقفاً واضحاً على هذا الصعيد لم يكن في الأصل سوى تطوير لموقف عبر عنه مبدئياً تعبيراً هائياً في الوضوح سنة 1948 في كتابه الهام (النقد الذاتي). قال : «إن الشعب المغربي شعر منذ بداية القرن العشرين بأن العلاج الوحيد لما حصل له من تأخر واضطراب في تجديد أنظمتة القومية وبنائها على أسس ديمقراطية حق مستمدة من روح الاسلام ومحافظتها على أحسن ما عنده من تقاليد، وأنه آمن بأحسن ما في الديمقراطية من روح المصالحة والتوفيق بين طبقات الأمة ورئيس الدولة». (96) فالجوهر في هذا القول أن الديمقراطية، كما تبلورت في الوعي البورجوازي الوطني على الأقل، استمدت شرعيتها من مصدرين رئيسيين : روح الاسلام والتقاليد، وبنيت على فكرة محورية : المصالحة والتوفيق. ومن هنا على كل حال يبدأ التفسير السلفي للديمقراطية كما نطق به علال الفاسي وعبر به أيضاً عن مطامح الطبقة الاجتماعية التي ارتبط بها، في الاتجاه العام.

فهو يقول في معرض التأكيد على «روح الاسلام» كمصدر للديمقراطية : «وما أنا بحاجة إلى التذكير بأن الانسانية عرفت الحكم المقيد المراقب بالشورى من عموم الشعب لا من طبقة معينة أول ما عرفت من ينبوع الاسلام الصافي يوم وضع محمد بن عبد الله عهد المدينة،

الذي كان أول إعلان دستوري يضمن الحقوق والواجبات لجميع المواطنين دون فارق أو لون أو لغة أو عرق..» (97)، وذلك اعتباراً منه لكون «روح الإسلام» في آخر المطاف هي «الشورى واجبا والمساواة في الحقوق والواجبات قانوناً والمسؤولية الفردية أمام حقوق مشروعة يؤمن بها الشعب ويرضى عنها..» (التشديد مني).

فهناك بهذا المنطق السلفي، في النهاية، ماثلة حقيقة بين الإسلام والديمقراطية، بما هي حقوق وواجبات تترفع عن أي تمييز طبقي، وهناك بعبارة أخرى جوهر وحيد للديمقراطية هو الإسلام كدين للإنسانية، أما ما عداه فلن يكون إلا طبقة معينة. ومعنى هذا أن الديمقراطية في اعتقاد علال لا طبقية، وبحسب تفسيره السلفي إنسانية، والاعتقاد في حد ذاته ليس مجانياً، كما أن التفسير نفسه ليس اعتبارياً.

فإذا استعدنا إلى الذهن ما سميناه سابقاً بالفكرة المحورية التي اعتبرها علال احسن ما في الديمقراطية، ألا وهي روح المصالحة والتوفيق، فذلك سيكون كافياً، في اعتقادنا، لفهم المرمى البعيد وراء اعتقاد علال بلا طبقية وإنسانية الديمقراطية. والحال أن علال الفاسي كان يعني ما يقول، لأنه إذا كان ينطلق بشكل خاص من تأويله للإسلام لاستخراج ديمقراطية لا طبقية وإنسانية منه، فذلك لأن الشروط التاريخية التي فرضت على البورجوازية المتوسطة بالأخص أن تبرز كطبقة اجتماعية ناهضة سياسياً بسبب الحصار الاقتصادي الذي ضرب حول مصالحها والقمع الذي وجه لمشاريعها، فضلاً عن وعيها السياسي المتقدم وحميتها الوطنية الشديدة بكل ذلك.. إن تلك الشروط كانت توجب عليها موضوعياً — حتى ترسي قواعد وعيها البورجوازي الجديد على صعيد المجتمع ككل — التعبير بصورة مباشرة عن نزعة هيومانية — استعلائية، اكتسبتها من تمثلها لمصالح المجتمع في — ضوء — مصالحها — هي. وذلك هو المعنى فيما كان عليه الفكر البورجوازي الوطني المغربي بعد الثلاثينات واستمر عليه إلى حدود استقلال 1956 من تبشير قوى «بنهوض الأمة» وتحريكها، وتحريض على الإخاء والتعاون والترفع عن الانانية واعتبار المصلحة العليا للوطن.. الخ.

فالبورجوازية المتوسطة بحكم واقعها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي وفي الشروط التاريخية للصراع الوطني ضد الاحتلال الأجنبي، ودورها هي كطبقة قائدة لهذا الصراع، كانت ترى في الدفاع عن مصالح المجتمع، مصالح الطبقات الوطنية، دفاعاً عن مصالحها هي. بل إن أيديولوجيتها بالذات كانت تعتبر الدفاع الثاني في إطار الدفاع الأول هو المعنى العميق لما يوحبه الدين الإسلامي على المؤمنين من اعتبار لأحوال الأمة ولأحوال الفرد في ذات الوقت. فالأمة في تداخلها مع الفرد، وبالعكس، كالبورجوازية في تداخلها مع مجموع الطبقات الوطنية، وبالعكس. ماثلة حاصلة في الأيديولوجية، مزيفة في الواقع. ومن هنا نشأ الاعتقاد الديني في السلفية نفسها بغاية مثلى يعمل لها الإنسان، لا حدود لها، فوق كل شيء، خالدة. وعنها تكلم علال الفاسي بقوله: «إن الاعتقاد في الخالق والاعتداد به كمثل أعلى، ضروري لنا إذا كنا نريد السير في الطريق التي نرمي إلى قطع مراحلها في طمأنينة وفي أمان. وإن كل ما نبذله من جهد أو محاولة من عمل لن يكون إذ ذلك إلا جزءاً من برنامج إنساني يرمي إلى تفهم

السعادة الحقيقية بتسخير كل واحد من البشر نفسه لخدمة اخوانه الآخرين.» (98) (التشديد مني). فأى ديمقراطية بعد هذا لا تسمى لا طبقية، وأي ديمقراطية بعد هذا لا تصبح انسانية !. وهذا الاعتقاد الديني، بما هو غاية مثلي، هو الذي كان — نظرياً — وراء صياغة الديمقراطية كما فهمتها البورجوازية المتوسطة (من خلال منظرها الأبرز علال) لتسوية أوضاعها الاجتماعية وتجاوز ضيقها الاقتصادي وتبرئها الشديد من سياسة الاستعمار جملة وتفصيلاً، وصولاً إلى بسط نفوذها على المجتمع، كبنية وطبقات، والتحكم فيه وفيها من موقع النفي الضروري — في منظورها الأيديولوجي — للصراع الطبقي.

فبغض النظر عن كون الاسلام هو مصدر الحكم المقيد بالشورى من طرف عموم الشعب كان علال بالخصوص يطرح الديمقراطية من منظور سلفي لكي يقيد سلطة البورجوازية بمراقبة شورية طوعاً. وهذا اختيار كانت البورجوازية المتوسطة مضطرة للقول به في واقع ضعفها العام لكي تقيّد «عموم الشعب» بالديكتاتورية البورجوازية دينياً. وهذا هو الكلام الآخر الذي لم تقله البورجوازية المتوسطة في مرحلة نهوضها السياسي، وكان من المفروض أن تحتكم إليه لحسم التناقضات والتحكم في الصراع طال الزمن أم قصر. فالديمقراطية التي أراد علال الفاسي أن يبرز للعيان وجهها اللاتقبي — الانساني كانت بالحق ديمقراطية بورجوازية وبالتالي طبقية وبالتالي خاصة.

وهذه المعاني كلها هي التي كانت وراء قول علال : « لقد اختار المغرب الديمقراطية كطريقة للحكم، لأن ذلك ما يتفق مع عقيدته الاسلامية التي تحترم الانسان وتفرض كرامته وتأمّر بالعدل والاحسان، وما يتفق كذلك مع تقاليده التي طبعت الانظمة القبلية وعلاقة الرؤساء بالشعب، ولأن المدرسة الأولى التي تثقف فيها في فجر نهضته هي المدرسة السلفية» (99) (التشديد مني). وهو قول جاء في سياق تهيير المطالبة «باقرار أنظمة ديمقراطية تسمح بتمثيل الشعب المغربي في مجالس منتخبة» للوصول إلى بيت القصيد : النظام البرلماني (100). ولكن : أليس النظام البرلماني، في العمق، للتوفيق والمصالحة بين طبقات «الأمة» ورئيس الدولة ؟

إن القول بنعم يعني أن علال الفاسي قام بالخطوات التالية للوصول إلى عقدة الديمقراطية البورجوازية :

1 = أقر بجمهر الشورى في الاسم، والاسلام الصافي بالطبع كمرقبة تقيّد الحكم من طرف عموم الشعب. 2 = التشديد على أن الاسلام يضمن الحقوق ويفرض الواجبات على الجميع دون تمييز 3 = التبشير بالمثل العليا كغايات انسانية 4 = وأخيراً التوجه الى النظام البرلماني رأساً كاختيار أمثل.

والقول بنعم يعني أيضاً أن علال الفاسي انتحل السلفية كإيديولوجية، ليفسر بها المصالح البورجوازية الوطنية، وكان الطريق الذي اختاره لهذا الغرض هو الدعوة الإصلاحية. فكيف يظهر ذلك ؟

يقول غلال الفاسي : «إذا كانت الديمقراطية هي سيطرة العقل، فمن الواجب أن تنتج في اعتبارنا كله الى رفع مستوى العقل والاعلاء من شأنه، لأنه وحده الذي يحميننا من أخطائنا ويفقلنا عن شهواتنا.»⁽¹⁰¹⁾. وهذا قول بليغ، لأنه لم يعد يفهم الديمقراطية فهماً مجرداً لا طبقياً طبقياً — انسانياً، بل فهماً يفرض عليها بالضرورة «رقابة» اسمها «العقل»، ولذلك للحد من الأخطاء والتحكم في الشهوات. فالعقل، سيقوم بعبارة أخرى باحترام «المجال» الديمقراطي. كما أن هذا الفهم ينطق ضمناً بما يعني أن الوعي بالديمقراطية، إذا كانت مشروطة بالعقل، فهي على الأقل، في الظروف التي حدد فيها غلال الفاسي رأيه ذلك، كانت تتطلب الاهتمام برفع مستوى العقل على صعيد المجتمع، أي القضاء على التخلف الفكري السائد، محاربة الخرافات، ضرب التقاليد البالية. الخ. فلماذا لا نتساءل بناء على هذا وذاك : من الذي يفهم الديمقراطية كسيطرة «للعقل» ؟، ومن الذي سيتولى التبشير بمنافع العقل كطريق للديمقراطية إذا كانت الظروف العامة لا تسمح بتكون هذا العقل (والرفع من مستواه) على صعيد المجتمع ؟. وعبارة أخرى، لماذا ألح غلال الفاسي على ضرورة «مقاومة الجمود والرجعية والتقاليد البالية وتبليغ رسالة العقل الصحيح للأمة إذا أردنا أن يتكون عندنا الفكر العام المتحرك، الحقيقي، الذي لا تم ديمقراطية بدون وجوده» ؟⁽¹⁰²⁾

ليس هناك جواب واحد. فالبورجوازية المتوسطة بايديولوجيتها السلفية التي هي قراءة بورجوازية للدين ودعوة سلمية لمقاومة الاستعمار كما أوضحنا لحد الآن، كانت تعي وعياً حقيقياً أخطار تغلغل الفكر الرجعي الاطلامي المغالط الذي بشرت به الطريقة في صفوف الشعب، وكانت متنبهة لدور الثقافة الامبريالية المدعومة بالسيطرة الكولونيالية المباشرة في جعل ذلك طريقاً الى فصم عرى الوحدة الوطنية واحماء شخصيتها وهويتها الدينية. بل ان البورجوازية المتوسطة كانت على وعي عميق بأهمية نشر الفكر البورجوازي الوطني المتحرر الرامي الى تكوين رأي عام مناضل على الواجهة السلمية وفي ظل «اللعبة» الديمقراطية. ومن هنا برز دورها الأساسي، في كونها رجحت الاسلام كطريق، تاريخي، له مركز شعوري واعتقادي في صفوف الشعب وبشرت من خلاله بالديمقراطية في أوسع حدودها الممكنة، ولم تذهب إلى الغرب لاعتقادها أن الغرب — رغم أنه مركز الديمقراطية البورجوازية — لا يمكنه إلا أن يساهم في تهيئ السيطرة الاستعمارية، كسيطرة لها «ديمقراطيتها» الخاصة. بيد أن البورجوازية المتوسطة، بعبارة أخرى، لم تكن في فهمها للديمقراطية فهماً سلفياً، بعيدة عن الديمقراطية البورجوازية كما تبلورت في أوروبا الغربية في ظل النظام الرأسمالي. وذلك بالضغط لأن الفهم السلفي كان في المقام الأول نابعاً من اختيار الحاضر، ولهذا كان الجواب الانتقائي الحاسم على التداخل الحاصل هنا هو النظام البرلماني، ذلك النظام الذي يفترض مسبقاً تنظيمًا سياسياً واسعاً على صعيد المجتمع، ويفترض خضوع الأقلية للأغلبية «من غير تأثر ولا حنق»، ويفترض فوق هذا وذاك «العمل الجدي لتنوير الرأي العام واصلاح ما فسد من جوانبه»، من أجل تكوين «فكر عام متحرك» كعامل أساسي في النظام الديمقراطي. إلا أن النظام البرلماني لم يكن غاية مثل كما حددنا سابقاً إلا لكي يصالح ويوفق بين الطبقات ورئيس الدولة، أي دور

الحكم «الشرعي» للفصل في النزاعات الطبقة. وكان معمولاً — في منطق النظر السلفية للأمر — على هذا الحكم «الشرعي» أن يروج على نطاق واسع للاخاء والمساواة والعدالة والترفع عن الانانية.. وذلك من خلال «وسائل الاتصال المستمر بالشعب» كالصحافة والنشر والخطابة والمذيع (103). وذلك ما كان بالفعل في نطاق الممارسة الاجتماعية للبورجوازية المتوسطة تاريخياً، إذ يقول غلال الفاسي «ومنذ بداية الحركة الوطنية وهي تطالب باقرار انظمة ديمقراطية تسمح بتمثيل الشعب المغربي في مجالس منتخبة»، وفي «سنة 1944 حينما قدم حزب الاستقلال وثيقته الاولى لجلالة الملك، كانت تشتمل على الاستقلال وعلى الاصلاح الدستوري..» (104).

وإذن أليس من حقنا أن نتساءل : إلى ماذا كانت ترمي هذه المطالبة، وهل كانت في النضال مطالبة جدية ؟ وماذا كانت تعني هذه المطالبة، ألم تكن هي الوجه القانوني للنضال كما فهمته البورجوازية المتوسطة ؟ هذه بعض الأسئلة وهناك أخرى. إلا أننا نود القول بأن التجربة الملموسة لا تستطيع تأكيد أكثر مما ذهبنا اليه من أن السلفية عندما بررت المطالبة البورجوازية بالديمقراطية تبيها دينياً — في ظروف السيطرة الاستعمارية — عملت من جهة أخرى على نشر فكرها البورجوازي الذي كان ديمقراطياً حقاً في مرحلته وفي شعاراته على الأقل، ولكنها عملت بالمقابل على ترسيخ الممارسة الاصلاحية بل ورسخت طريقاً اصلياً خالصاً للنضال من جهة أخرى.

فهل يعني هذا أن البورجوازية المتوسطة لم تكن تريد الوصول الى السلطة السياسية ؟

السلفية، تبرير ايديولوجي للسلطة.

إن الجواب عن السؤال المطروح، أعلاه، يقتضي بالضرورة تحديد الأسس العامة التي رتبها السلفية لبناء النظام السياسي والدفاع عنه. وإذا كنا في السابق قد أشرنا إلى الكيفية التي قرأ بها غلال الفاسي الاسلام، ونوه في اطارها بما فيه من ثورة وتحمر للعقل، وقادته من ثم في مجال مكافحة السيطرة الأجنبية الى وجوب انتاج الديمقراطية الاصلاحية، والتثبت بالمشروعية والنضال السلمي، فإن ذلك بطبيعة الحال، قد خدم في جانب كبير منه، مسألة طرح قضية السلطة السياسية كطرح ليس له أي صفة أخرى غير تنظيم مصالح البورجوازية المتوسطة، في ظل قوانين مضبوطة، وفي اطار أعراف ثابتة. تكون من اقتراحها أو تساهم في انجازها، وتكون قادرة على احترام «سيادتها» الطبقة.

وواقع أن الموقف من السلطة السياسية له اعتبار خاص في السلفية، وفي الفكر الاسلامي عموماً، بل وكان مدار «مضاربات» كلامية وصراعات فكرية عديدة. ولعله من هذه الوجهة — ومن وجهة كونه في الواقع يختصر بطريقة ايديولوجية على الأقل الطموحات الطبقة المختلفة التي لها مصلحة في اقرار نظام لوجود سيطرتها على صعيد المجتمع — حيثما اكتسب في السلفية — كايديولوجية للبورجوازية المتوسطة — معنى خاصاً.

فعلال الفاسي، بادیء ذي بدء، يعتبر «أن وجود دولة ما يستدعي اعتبار ظروفها التاريخية التي تكونت فيها، والأسس التي انبنت عليها، والحاجات الشعبية التي كان وجودها هي استجابة لها. وهذا يعني اعتبار كثير من الوقائع والأعمال والأشكال التي لم تكن لنا مثلا يد في وضعها، لأن لهذا الاعتبار أثرا أساسيا في استمرار هذا الوجود...»⁽¹⁰⁵⁾ (التشديد مني). إلا أن الوجود الذي يبرزه علال الفاسي في هذا النص وضرورة استمراره في نفس الوقت، يبقى وجودا تاريخيا نظريا، ربما قاد الى التحجر والانقطاع إذا لم يأخذ بعين الاعتبار مختلف التطورات الحادثة، وإذا لم يخلق لنفسه شروط الاستمرار ومبررات البعث، وذلك ما عناه علال الفاسي مرة أخرى عندما رأى بأن استمرار الوجود يتطلب «الإصلاح والتفحيع، لأن من الواقع ما لا يمكن بقاءه إذا لم يكن من المطلوب وجوده. لأن هذا الوجود المصادف ربما كان ضد الوجود الأساسي وأخرى الاستمرار للدولة»⁽¹⁰⁶⁾ (التشديد مني). فالوجود المصادف (الماضي) بعبارة أخرى وجوداً أساسياً (الحاضر والمستقبل) محمداً للدولة ودافعاً لاستمراره من خلال اعتبار عاملين هاميين هما : التقدم والمتابعة⁽¹⁰⁷⁾. ولكن القول بالتقدم والمتابعة ليس في التحليل الأخير إلا للقول بوجود «التوفيق بين مختلف النظريات السياسية واصلاح نظامنا العتيق وجعله أكثر قدرة على مسايرة هذا العصر وحاجاته»⁽¹⁰⁸⁾

أفلا يمكن أن نطلق إذن من اعتبار أن علال الفاسي يلح في الجوهر على شيئين اثنين : الماضي والحاضر تاريخياً، الانقطاع واستمرار فلسفياً، التوفيق بين النظام والتطور سياسياً؟ إن ذلك في اعتقادي هو الذي يحكم موقفه الأساس، بل إن ذلك هو الهدف الرئيسي الذي جعل منه علال محور بحثه الخاص في قضية النظام. وقد عبر عنه بقوله : «إن مسألة النظام بالمعنى الخاص للكلمة لا تعرض في بلادنا، مادنا ندين بهذين العاملين (يعني التقدم والمتابعة) لأن وجود العرش الكريم كاف لتكوين المحور الذي قام ويقوم عليه نظامنا القومي، ولكن لا بد من اعطاء العرش وصاحبه القيمة الحقيقية التي يقتضيها العهد الجديد.»⁽¹⁰⁹⁾ (التشديد مني).

فإذا كان هذا هو المنطلق، فليس بغريب أن يكون علال الفاسي قد قام عمليا ونظريا بقراءة التاريخ المغربي القديم والحديث في ظل ثنائية ايدولوجية معقدة : الملكية كمؤسسة والديمقراطية كأسلوب.

والحال أن العملية المباشرة في تحديد هذه الأمور — ولو أنها كانت ضمنية عند علال — لا تتعلق بتطويع التاريخ لمفاهيم ايدولوجية ومنطلقات سياسية معينة فقط، بل ولتبرير الملكية ووجودها المطلق أيضاً. إلا أن هذا التحديد فيه ظاهرياً من التعسف ما يمكن أن يلغى الغاء كلياً أو جزئياً التحديد الآخر الهام، وتقصد : أي ملكية كان علال الفاسي يبرر وجودها المطلق؟.

إن الجواب على هذه النقطة فيه عودة مباشرة الى معنى الديمقراطية كما طرحها علال في السابق وبالنتيجة الى السلفية، أي إلى الإسلام كما فهم ايدولوجيا. فإذا تذكرنا ما قاله علال من أن «الديمقراطية المغربية يجب أن تقوم على أساس النظام البرلماني»⁽¹¹⁰⁾ وأن هذا النظام

بالذات يقتضي تكوين رأي عام من خلال نشر الوعي وتعميم المعرفة وتجاوز التقاليد البالية... الخ، إذا تذكرنا ذلك فإنه من اليسير علينا أن نفهم لماذا ربط علال الفاسي وجود الملكية بالديمقراطية، ورفع النظام فوق الطبقات وفتح الطريق من ثم لسيادة ملكية دستورية، جوهرها «حفظ التوازن الصحيح بين افراد الأمة وطبقاتها وهيئاتها» (111). إن هذه القضية تكمن بالدرجة الأولى في مفهوم علال عن «التقدم والمتابعة». فالمتابعة بالخصوص هي على نحو آخر اعضاء صفة الشرعية على مؤسسة الملكية كبنية ونظام من خلال الزامها بالديمقراطية، بالنظام البرلماني، أي بما يخدم «أساس الاشتراك المقبول بين الأمة ورؤسائها...» (112)

فعلال الفاسي، موضوعياً، كان يعالج التناقض الحاد الذي تبلور في وعيه السياسي عن طريق تبيينه للسلفية : بين الحاضر والماضي كما حددنا من قبل، بين الملكية (كنظام) والديمقراطية (كأسلوب)، بين — في الأخير — الوجود المصادف والوجود الأساس. وإذا كان علال قد تغلب على التناقض في شكله الأول بالعودة الى احكام السلف الصالح، فإنه تغلب على التناقض في شكله الثاني بالدعوة إلى تطوير الملكية انطلاقاً من حاجة البورجوازية المتوسطة إلى حصانة ديمقراطية (= النظام البرلماني).

لقد كان التناقض يتطلب، بعبارة أخرى، حلاً بورجوازياً يقوم على اعتبار التوازن بالنظام حكماً بين الطبقات ونقياً للصراع الطبقي. والحق أن غاية علال كانت تتوجه الى هذه النقطة بالذات، إلى أن أصبحت عنده عقيدة راسخة والهدف دائماً هو «تشديد دولة حرة سالمة من كل مخلفات الاستعمار تهض على قواعد الاسلام وتعمل على تقوية الحضارة العربية وترتكز على نظام ملكي دستوري وممارسة الشعب للحكم، وتعمل على تحقيق التقدم الاقتصادي والعدالة الاجتماعية..» (113) (التشديد مني)

ففي هذا النص إذن كل المعاني التي تقدمنا في بحثها، وفيه اجتمعت خيوط البحث التاريخي والتنظير الأيديولوجي جملة وتفصيلاً، فلماذا لا نقول : اجتمعت فيه أيضاً الملكية والديمقراطية، التقدم والمتابعة، الوجود المصادف والوجود الأساس، الدين والأرض...؟. وهي من الصدفة أن تكون الأمور قد اجتمعت على هذا النحو المضبوط دون أن تكون وراءها دوافع طبقية ومصالح سياسية واقتصادية واجتماعية غيرها؟. وإذا كان الجواب بالنفي، فإلى ماذا كانت تطمح البورجوازية المتوسطة انطلاقاً من وعيها السلفي بضرورة التطور والتقدم؟ إن الموضوع هنا ينتقل بالضرورة من السلفية كنظرية إلى الممارسة كعملية اجتماعية.

إحالات ومصادر

- (1) نقصد القسم الأول من هذا البحث، وعنوانه : «السلفية والبورجوازية الوطنية المغربية». (2) أورد أحمد الصوفي في كتابه : مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن 19 (نوفمبر 1850 — 1912) — منشورات كلية الآداب، الجزء الأول 1978، بعض الاشارات عن دور الاسرة الكلاوية في ذلك (وخاصة بالنسبة لدنمات). انظر ص 181.

(3) لقد اعتبر السيد عبد الله الجزائري أن «سياسة ليوطي» كانت «تهدف إلى العناية بالشباب المسلم وجعله متصلاً بمبادئه الدينية والأدبية.. الخ» وقد نسي أن موقف ليوطي هذا لم يكن في حقيقة الأمر سوى تأكيد يناد منه استئالة القوى البورجوازية إلى صفه. انظر : المحدث الحافظ أبو شعيب الدكالي. مطبعة النجاح 1976 . ص 96.

(4) انظر : تاريخ المغرب في القرن 20. روم لاندو ج. ت : نقولا زيادة. دار الكتاب 1963 ص. 110 و 116 و 117.

(5) نفس المصدر. ص 129.

(6) لمزيد من التفاصيل : نفس المصدر ص 124 وما بعدها.

(7) نفس المصدر ص. 117.

(8) انظر :

- Le patronat européen au Maroc 1931-1942 R. GALLISSOT éd. Techniques Nord-Africaines Rabat 1964 p.17
(9) نفس المصدر ص 18.

(10) انظر : نحو الرأسمالية في عهد الحماية في حوز مراكش. ت. زيدة بورحيل. المجلة المغربية للاقتصاد وعلم الاجتماع. عدد 4 — 1978 ص 58. انظر المقال بالفرنسية أيضاً في B.S.E.M. عدد 133/132 نوفمبر 1976.

(11) انظر GALLISSOT مصدر مذكور ص 24.

(12) انظر : الحركات الاستقلالية.. نشر جوسوس بدون. ت. ص 105

(13) انظر : Etudes d'histoire marocaine G. Ayache SMER 1979 p. 183 et suivantes.

(14) نفس المصدر ص 217 وما بعدها.

(15) قارن مع نفس المصدر. جرمان عياش ص 388.

(16) نفس المصدر. نفس الصفحة.

(17) الحركات الاستقلالية. مصدر مذكور. ص 127.

(18) نفس المصدر. ص 127 أيضاً.

(19) يمكن أن نقرأ بسرعة ما قاله (هشام شرابي) عن هذا الوعي انطلاقاً من فهمه له وفي علاقة بذكراته الخاصة وحياة أسرته، « في فترة الاحتلال اتخذ الشعور الوطني عند هذه الطبقة شكل كرامة أهينت أكثر منه شكل حق قومي أو حرية ديمست (...) كان الاستقلال يعني التخلص من أجناب يحتلون مراكز السلطة في بلادنا ويحرمونا من التمتع بها (...) أما قادة هذه الطبقة ومفكروها الذين تكونت عقولهم على أيديهم، فكانوا يرون المجتمع والتاريخ من خلال معاني موقعهم الطبقي وقيمه ومصالحه. كان الماضي بالنسبة إليهم هو العصر الذهبي (...) وكانت مقارنته بالحاضر مؤلمة (...)» انظر : الحمير والرماد — ذكريات مثقف عربي. دار الطليعة 1978 ص 19.

(20) الحركات الاستقلالية. مصدر مذكور ص 127.

(21) نفس المصدر. نفس الصفحة.

(22) نفس المصدر. ص 121.

(23) راجع لمزيد من التفاصيل. تاريخ المغرب في القرن 20. م.م. ص 139 وما بعدها.

(24) الحركات الاستقلالية. م.م. ص 133.

(25) انظر : حديث عن التبشير المسيحي. علاال الفاسي. سلسلة الجهاد الأكبر رقم 12 (بدون. ت) ص 11.

(26) نفس المصدر ص 13 وما بعدها.

- (27) انظر : حقايات عن الحركة الدستورية في المغرب قبل الحماية. س.ح.أ رقم 6. بدون ت.
- (28) نفس المصدر ص 20.
- (29) راجع ما كتبه عنها عبد الله العروبي في :
- Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain
1830-1912. éd. Maspero 1977. p. 407 et suivante
- (30) الحركات الاستقلالية. م.م. ص 101.
- (31) انظر : تاريخ الحركة الوطنية بالمغرب. ج 1. عبد الكريم غلاب. الدار البيضاء 1976. ص 35.
- (32) الحركات الاستقلالية. م.م. ص 134.
- (33) انظر : (2° éd) Le personalisme musulman éd. P.U.F. 1967
p.p.97,98
- (34) نفس المصدر ص 99.
- (35) انظر : من التراث الى الثورة. ج 1. دار ابن خلدون 1978 ص 29.
- (36) الحركة الوهابية بالحجاز مثلاً بقيادة محمد بن عبد الوهاب (1803 — 1887).
- (37) نضيف الى ذلك ما استخلصه عزيز العظمة من بحثه في (استشراق الاصاله) أخيراً وقوله عن السلفية :
المشبه سلفية، اذن، كالسلفية، كالاستشراق، تضع نفسها في علاقة معرفة مع السلف ومع التراث في
المقام الأول، آمله أن توفر لها المعرفة مدخلاً للمفعل في داخل التراث لاجراجه من تراثيته وجعله ليس
فقط راهناً (...). بل جعله فاعلاً في الحاضر في سبيل المستقبل المبني على العقل والتقدم والانسانية..
انظر ذلك في : الكومل (مجلة) العدد الثاني ربيع 1981 ص 81 وما بعدها.
- (38) انظر : ALLAL EL FASSI, patriarche du nationalisme marocain, éd.
ARRISSALLA 1972. p. 20 et suivantes.
Aspects du capitalisme agraire au Maroc avant le protectorat G. LAZAREV. p. 59, in
:les problèmes agraires au Maghreb. ouv. coll. éd. C.N.R.S 1977.
- (39) انظر : ملاحم من شخصية علال. عبد الكريم غلاب. م.الرسالة 1974. ص 55.
- (40) انظر محمد العلمي. مصدر. م. ص 33 وما بعدها.
- (41) من أسوأ الكتابات التي تناولت هذا الدور، كتاب بعنوان : الحركة الوطنية المغربية من خلال علال...
لصاحبه ع. الحميد المرينسي. م. الرسالة 1978. ص 36.
- (42) تاريخ الحركة الوطنية م.م. ص 129. وانظر أيضاً : ALLAL EL FASSI, ou l'histoire del'Istiqlal
.A GAUDIO éd. AM 1972 p. 19 et suivre.
- (43) تاريخ الحركة الوطنية. م.م. ص 135.
- (44) نفس المصدر. ص 140.
- (45) الحركات الاستقلالية. م.م. ص 135.
- (46) نفس المصدر. ص 135 أيضاً.
- (47) نفس المصدر ص. 133.
- (48) نفس المصدر. نفس الصفحة.
- (49) نفس المصدر. نفس الصفحة.
- (50) ن.م. ن.ص.
- (51) انظر : اختار من شعر علال. م. الدار البيضاء 1976. ص 38.
- (52) نفس المصدر. ص 87.
- (53) انظر : A.GAUDIO مصدر. م. ص 19 وما بعدها.

- (54) انظر : النقد الذاتي. مطبعة الدار البيضاء 1974. ص 113.
- (55) نفس المصدر ص. 108.
- (56) نفس المصدر. ص. 114.
- (57) ن.م ص 117.
- (58) ن.م ص 121.
- (59) ن.م ص 117.
- (60) يحسن بهذا الصدد أن نشير الى ما انتهى إليه شيخ الاسلام محمد بن العربي العلوي يوم انحاز إلى الحزب الوليد (الاتحاد الوطني..)، وحاول الحزب نفسه أن « يستعمله » كوطني وكرجل دين ميرز في الصراع ضد علال الفاسي وحزب الاستقلال. غير أن تقدم الرجل في السن ووفاته بعد ذلك (1964) حال دون نجاح معارضة الاستاذ الشيخ بتلميذه الكهل. وسقط القناع الديني — الرمزي عن الوجه السياسي المكشوف.
- (61) النقد الذاتي. م. ص 117.
- (62) نفس م. نفس ص.
- (63) نفس المصدر ص 118.
- (64) نفس م. نفس ص.
- (65) نفس المصدر. نفس الصفحة أيضاً.
- (66) نفس المصدر ص 121.
- (67) انظر : معركة اليوم والغد. علال الفاسي. مطبعة الرسالة 1965. ص 45 وما بعدها.
- (68) انظر : منحج الاستقلالية. علال الفاسي م. الرسالة 1962 ص 8.
- (69) نفس المصدر ص 116.
- (70) معركة اليوم والغد م.م. ص 43. وانظر أيضاً مقاصد الشبهة. مكتبة الوحدة العربية ص 64 وما بعدها.
- (71) معركة اليوم والغد. م.م. ص 43 أيضاً.
- (72) نفس المصدر ص 43.
- (73) نفس المصدر ص 44.
- (74) ن م — ن ص.
- (75) ن م — ص 45 وما بعدها.
- (76) ن م . ص 47 وما بعدها.
- (77) انظر فيما يرجع للمؤثرات (موقفه من الفكر الفلسفي عند الغزالي، دراسته لاقطاب السلفية في المشرق، اهتمامه الخاص بجمال الدين الافغاني ومحمد عبده..) = كتاب A.GAUDIO من ص 27 الى 33 م.م. سابقاً.
- (78) وقد عبر الفاسي عن ذلك بقوله : « اتنا لسنا اشتراكيين بمعنى من المعاني التي تحتويها هذه الالقباب، وانما نلتقي معها في مقاومة الرأسمالية وإلغاء التضخم المالي الكبير في الملكية وفي غيرها.. » انظر : منحج الاستقلالية م.م. ص 120.
- (79) انظر : معركة اليوم والغد. م.م. ص 9.
- (80) نفس المصدر. نفس الصفحة
- (81) نفس المصدر ص 11.
- (82) نفس المصدر ص 12.
- (83) ن م — ن ص.

- (84) منهج الاستقلالية. م.م. ص 8.
- (85) انظر : دفاع عن الشريعة س.ج.أ. رقم 1 م. الرسالة 1966. ص 23.
- (86) معركة اليوم والغد م.م. ص 13.
- (87) نفس المرجع . ن.ص وانظر أيضاً دائماً مع الشعب. س.ج.أ. رقم 4 م. الرسالة 1967 ص.9.
- (88) منهج الاستقلالية. م.م. ص 11 و 12.
- (89) معركة اليوم والغد م.م. ص 39.
- (90) نفس المصدر ص 38.
- (91) الحركات الاستقلالية م.م. ص 9.
- (92) يقول علال : « إن ظروف العصر الحاد جعلت نضالنا مطبوعاً بطابع سياسي، وإن كان ذا صبغة دينية...». انظر : معركة اليوم والغد م.م. ص 29.
- (93) الحركات الاستقلالية. م.م. ص 139.
- (94) منهج الاستقلالية. م.م. ص 141.
- (95) انظر كراس : العودة الى البيع الصافي. مطبعة الرسالة (بنون .ت.) ص 4.
- (96) حفریات.. مصدر مذكور سابقاً ص 24.
- (97) معركة اليوم والغد. م.م. ص 41.
- (98) النقد الذاتي. مصدر مذكور ص 106.
- (99) معركة اليوم والغد. م.م. ص 69.
- (100) النقد الذاتي م.م. ص 151.
- (101) نفس المصدر ص 63.
- (102) نفس المصدر ص 64.
- (103) نفس المصدر ص 62.
- (104) معركة اليوم والغد ص 69.
- (105) النقد الذاتي م.م. ص 146.
- (106) نفس المصدر ص 146 وما بعدها.
- (107) نفس المصدر ص 147.
- (108) نفس م. نفس ص.
- (109) ن م — ن ص.
- (110) النقد الذاتي. م.م. ص 151.
- (111) نفس المصدر ص 147.
- (112) نفس المصدر ص 148.
- (113) منهج الاستقلالية. م.م. ص 35.