إرشاد حسن

خطاب «المركزية الاسلاميــة»

(أو مضمون السَّلفيـة)

عناصر لتحديد الموضوع :

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

أ ــ تطورات الأوضاع الداخلية من جهة، التي هزت أركان السلطة السياسية المخزنية وجعلتها تراوح في حدود اختيارين 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 كاملًا. وإما إندماجها في سياسة الامبريالية من خلال تبعية اقتصادية سافرة وذيلية سياسية لابد منها، ولا تستطيع أن تكون في اطارها بالضرورة إلا من موقع شراكة قاصرة. وهذا الاختيار كان مرجحا لأن المشاكل المعقدة والعويصة التي حاولت السلطة السياسية المخزنية مجابهتها ببنيتها المتناقضة على صعيد المجتمع، كانت فوق امكانياتها الموضوعية، الأمر الذي أرهقها بالاستدانة وفتتها بالثورات المستمرة، هنا وهناك، وحاصرها بالعنف الداخلي والخارجي. **إن نظام الدولة كان يحتاج في التحليل الأخير إلى نظام جديد يحدد كيانه انطلاقا من التناقضات الجديدة والاختيارات المتعارضة.** وبكلمة : من واقع المجتمع كما تطور تاريخيا وأصبح في القرن 20 يعبر عن[11] مرحلة جديدة.

ب ــ الضغط الاستعماري الذي كان متواصلا وأصبح حادا في فترة ما قبل 1912 ثم أصبح شاملا، فالعسكري منه كان عمليا 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 «الاصلاحات» ويخلق مراكز قوى ضاغطة من الداخل تكون قادرة على تسهيل جميع هذه الأدوار أو بعضها. فـ «الحماية» لم تكن كما روَّج 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 مشروعا طويل المدى لغرس بذور الرأسمالية وإلحاق البلاد بالمتروبول إلحاقا كليا.** وهذا في اعتقادي هو المخطط الأصلي في مشاريع الامبريالية، لأنه وحده الذي يضمن سيادة مطلقة غير منقوصة على جميع المستويات، الشيء الذي يتعارض جذريا وبداهة مع الاستقلال.

بهذا المعنى يمكن أن نقول بصيغة عامة لضرورة التلخيص :
1 ــ انتهى المخزن إلى الحماية. 2 ــ والاقتصاد التقليدي إلى التبعية. 3 ــ والمجتمع بأوضاعه المختلفة إلى الاحتلال والسيطرة. وبهذا المعنى أيضا يجب أن نقول إن أوضاعا 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 نظريا وعمليا 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، نظريا، في مترتبات 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 الغازية بفضل عمليات غورو (Gouraud) والكولونيل دالبييز (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 الاقطاع 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 نظريا وعمليا 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 المخزنية بعبارة أكثر تحديدا، هي الأهداف العملية المباشرة من وراء تحويل البلاد، تحويلا كليا أو جزئيا، إلى «إقليم اقتصادي» رابح فعلا. ولعل الليونة التي أبداها (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 المخزن» اخضاعا إكراهيا بدون مبرر وقبل الأوان... إن هذه الليونة هي التي تبين بصورة واضحة أولوية التحديد الاقتصادي ــ 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 تنسينا مترتبات العملية على أرضية الواقع. ذلك لأن التوسع العسكري كان بالأصل توسعا على حساب الحقوق الوطنية في الاستقلال والسيادة، فضلا عن أنه كان مقترنا ــ لطبيعته العدوانية ــ بممارسات زجرية إكراهية ترمي إلى إذلال المواطنين وارغامهم على القبول بسلطة الحماية والانسجام مع دورها «الحضاري» المزعوم. والحال أن الاستعمار المباشر انتهج على هذا الأساس سياسة تاكتيكية 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 والظهائر التي تولت تبرير ذلك نظريا وحقوقيا تبريرا استعماريا، وسياسة ذات أبعاد استراتيجية رأت أن السيطرة على المغرب ــ من منظور مصالحها في بناء وترسيخ قواعد الرأسمالية المحلية ــ تمر عملياً 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 توالت فيه المقاومة وبودار الأزمة التي كانت تلوح في آفاق النظام الرأسمالي الفرنسي بل والعالمي، فإنه من حيث الأسس العامة (الاقتصادية والسياسية والعسكرية) التي اعتمدها لكي يكون العطاء ناجحا فيما بعد وخصوصا بعد الثلاثينات، عمل بالتدريج، أيضا على تقويض الأسس العامة التي كان يقوم عليها وجود المجتمع المغربي : تدمير البنيات الاقتصادية التقليدية، تشريد الفلاحين، تشديد القمع البوليسي في المدن، اقبار 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 لاخفاء

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 لمواجهته 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 واقعها.

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 السلعي وتسويق المنتوجات 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 جمة من جراء المنافسة القوية التي لحقت بمراكز تواجدها (الاقتصادي والتجاري) والامتصاص الشره لمجالات تحركها ونفوذها.

ب — تحويل البلاد إلى سوق للمنتوجات 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 نهبا لتسويق المواد الأوروبية المصنعة، بل وإقطاعاً محسوبا على حركة رؤوس الأموال الفرنسية. في حين توالت الاستثمارات المعدنية والفلاحية وازدهرت حركة تصدير قوية.

ج ــ سيطرة النفوذ البنكي. وإذا علمنا أن دور البنوك الخاصة والشركات الكبرى كان محسوسا منذ بداية القرن العشرين بل وأخذ صبغة تشريع دولي ــ 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 لنشاطرها 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 ــ في تحديده العام والخاص ــ إلى إيجاد بنية تحتية اقتصادية عن طريق التعمير وانشاء الموانىء ورص الطرق ومد خطوط السكك الحديدة وتطوير الصناعة الكيماوية والغذائية، وذلك بهدف تطوير الاستثمار المعدني والفلاحي وربط عجلة الاقتصاد المغربي رأسا بمصالح الامبريالية الفرنسية عملا على ترسيخ التبعية وتركيز الاستغلال. ومع أن هذا الربط المدروس نجح ــ مساهمة أو فعلا ــ في إحياء البورجوازية المغربية وبعث طموحها الاقتصادي، بإشراكها جزئيا في البناء الاقتصادي، توخيا لامتصاص معارضتها، وجعلها في خدمة مصالحها القريبة والبعيدة، فإنه بالمقابل عمل على تعميق الاستغلال وتكثيف النهب. ولأول مرة بدأت تبرز الطبقة العاملة كنقيض عصري لهذه العملية الاستغلالية في اتساعها الكبير، كمحصلة أيضا لتفقير الفلاحين وتشريدهم وتدهور الحياة العامة بالاجمال. وهكذا أصبح تعايش «مجتمعين لا وجود لأي رابط بينهما اطلاقا» [11] أمرا حاصلا 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) سبيلا 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 الوعي الوطني وتوجيه اهتمامه توجيها يخدم 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 والموانىء، في ثورة عنيفة ضد الاحتلال الأجنبي...»[12] في منطقة تمتد من جبال الريف إلى تافيلالت 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، لأمراء 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 ـــ 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 (ورموزه 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 ـــ بما ترتب عنه من نتائج ـــ 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 تتوقف في تافيلالت وآيت عطا إلا سنة 1935 بعد 23 سنة متواصلة، وانطفأت شعلتها آخر الأمر في الأطلس الكبير سنة 1935 أيضا.

أما المقاومة في الريف فقد كانت منذ نهاية القرن 19 ـــ كما بينا في السابق ـــ 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 المطل على جبل طارق والمواجهة «لمالقة» في شبه الجزيرة الايبيرية، 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 الاسباني 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 الاسباني في المنطقة وكذا في مواجهة تخاذل السلطة السياسية المخزنية التي عملت في مختلف المراحل من تجديد علاقتها بالقوى الأوروبية، على تبرير مصالح الاستعمار الاسباني وغيره في المنطقة، وفي احيان قليلة بتقديم الشرعية المناسبة لذلك (أوفاق 1910) أو الانتصار لها طمعا في حياد 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 المخزنية تعمل يائسة على تأجيل السيطرة الاستعمارية المقررة. ومع أن حركة الشيخ امزيان لم تدم سوى سنتين، إلا أنها استطاعت مع ذلك الدخول في معارك طاحنة مع جيوش الاستعمار الاسباني وتمكنت من تحقيق بعض الانتصارات الأولية عليه. ومع سقوط شهيدها القائد أمزيان في ساحة الميدان (ماي 1912) أمست 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 الارستقراطية 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 الارستقراطية 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 الطبقية البورجوازية التي تبلورت في إطار المعارضة المدينية 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

ـــ 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 السلمي الشرعي يعبر عن نفسه في إطار حركة جديدة لها منطقها 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 الاصلاحي السلمي في شروط مواجهة المجتمع المغربي ككل للسيطرة الكولونيالية المباشرة. والسلفية بهذا المعنى أيضا تعبير عن حركة المعارضة الدينية والسياسية الحضرية، بل إنها تبلورت في صفوفها وجسدت طموحاتها تجسيدا ايديولوجيا.

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 فاقدا لمبررات 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 التجاري. وربما كان إرتماء عبد الحفيظ في احضان «الحماية» وتوقيعه لمعاهدتها رسميا سنة 1912، بمثابة خلاص وهمي للمعارضة الحضرية ولفئاتها المتوسطة والدنيا من نظام جرت سياسته عليها ويلات كثيرة. وهو خلاص وهمي لأن مصالح الأمبريالية بشكل عام هي التي كانت تحدد لعبد الحفيظ ـــ كرمز للنظام القائم ـــ 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 ألحق 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 بتحديده الطبقي 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 بنيانها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، مما سهل عليه امتصاص فئاتها العليا وادماجها في بنيته الكولونيالية، ودفع بغيرها من الفئات، بحكم وضعها الاقتصادي الضعيف، إلى قطاعات هامشية لم تجن منها من الناحية التجارية بالأساس أية استفادة تذكر. وهكذا بالضبط 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 بفئاتها 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 واخصبها تمهيدا لاستغلالها استغلالا عصريا منتجا يخدم مصالح الاقتصاد الاوربي والفرنسي بالخصوص. كما أن السيطرة الاستعمارية على مراكز النفوذ التجاري في المدن التقليدية والموانىء لم يكن بعيدا عن تنشيط حركة تصدير المواد الأولية واستيراد البضائع المصنعة ومزاحمة الصناعة التقليدية. ولم يكن الاستغلال المعدني نفسه يخرج عن هذا الاطار. إلا أن الأمر الهام هو أن تمركز الامبريالية في البلاد خدمة لمصالحها المختلفة، كان بالضرورة على حساب نمو وازدهار الطبقات الوطنية والبورجوازية المتوسطة بفئاتها المختلفة بالخصوص، بل وكان موجها ضد ازدهارها هذا ونموها ذاك 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 الارستقراطية القبلية، وعبرت عن نفسها في المدن أيضا بشكل عمق الاختيارات الوطنية للفئات الدنيا والمتوسطة من البورجوازية، وقامت تناضل من أجل رد الاعتبار لمصالحها، فإن تمركز الامبريالية في البلاد وبروز أشكال استغلالية جديدة ألحقت أضرارا كثيرة بقطاعات عريضة في المجتمع، كان يمهد 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 حركـة :

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 اخضاعها 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 ». واذا 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 الايديولوجية بالدين، العمل على اعطائه محتواه الاجتماعي والسياسي والايديولوجي أيضاً، وقد تشبع « 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 ايديولوجياً بالسلفية (كتجاوز للطرقية وتصحيح للدين) واقتصادياً بالإصلاح (كتجاوز للاستغلال الامبريالي) وسياسياً بالنضال السلمي (كنقد مباشر لفشل الكفاح المسلح بزعامة الارستقراطية 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، حاملةً لواء المعارضة الدينية والسياسية وذات قدرة معرفية وحساسية اقتصادية وحمية اجتماعية وطنية ظاهرة. البورجوازية المتوسطة بالخصوص كوريث شرعي في ظروفه لحوافز 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 الذي ابدته حيالها بعض الفئات البورجوازية والجماهير العريضة في المدن. وقد ذكر علال الفاسي[20] بعض مظاهر ذلك التعاطف الذي تجلى 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 الوطنيين على الثورة[21]. وقد واكب الشعر هذا التعاطف وعبر عنه بقصائد ملتهبة دعت بعضها الى الالتحاق بالثورة (محمد بن الأعرج السليماني) 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 نذر. 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 تجاوبت مع موقفها السياسي بالذات كموقف كان يستصعب المواجهة المباشرة لقوة استعمارية لها من الآليات العسكرية ــ 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 اسلوب انجازها 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 : الاصلاح. ولذلك فبعد أن كانت المقاومة الريفية وغيرها تحكم السلاح في المعارضة وتميل الى كسب الانتصار على الأعداء به، أصبحت المعارضة البورجوازية تبشر بالاصلاح 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 للطرقية 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 الاصلاحية والبعث الديني على وجه العموم، بل وحاول بناء معظم تحالفاته مع المعارضة الحضرية على أساس ذلك، فان مواجهته للطرقية 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 للطرقية في وعي تلك القوى.

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

ثالثاً : عرف التبشير المسيحي في المغرب قبل الظهير البربري (1930) فترة نمو وازدهار لم يسبق لهما 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 اذا لم يتم تنصير المسلمين في مستعمراتنا بشمال افريقيا، فإن حركة وطنية ستقوم بها على غرار ما حدث بتركيا، وأن نخبة من المثقفين ستتكون بالمدن الكبرى متأثرة بالفكر الفرنسي دون أن يكون لها احساس الفرنسيين ولا طيبوبتهم. 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 ومتقدة. وقد رسم علال الفاسي أهداف هذه السياسة في المجال الذي يعنينا هنا في : مقاومة المحاكم الشرعية واحياء الاعراف القبلية، القضاء على اللغة العربية بخلق المدرسة البربرية التي يتم التعليم فيها بالفرنسية وحدها. الحيلولة دون اتصال سكان الجبال والمواقع البعيدة عن المدن بالفقهاء وحفاظ القرآن، والقضاء على الكتاتيب القرآنية والاكثار من مراكز التبشير والكنائس[26].

ولعل الدور الذي لعبه التبشير المسيحي كان يهدد مبدئياً بتقويض الشخصية الوطنية المرتبطة في ذهن البورجوازية المتوسطة بالإسلام كدين وشرائع. ولم يكن هذا الدور يرمي من وراء خطواته التبشيرية الحثيثة إلى احلال المسيحية بدل الاسلام من خلال تنصير كلي أو جزئي لفئات مختلفة من السكان فقط، بل وإلى تعميم الثقافة الاستعمارية والفكر الرجعي الأوربي. ومن هنا أصبحت القوى البورجوازية الوطنية ــ وكانت تدين بالإسلام وتتبنى مفهوماً خالصاً لوجوده في السلفية كمفهوم واختيار ايديولوجي ــ تواجه المسيحية في الاستعمار وبالعكس مواجهة ارتبطت في ذهنيتها الطبقية بالحملات الصليبية التي جرّت 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 الاصلاح الديني والسياسي مسموعاً في المغرب بعد هزيمة « إيسلي » (1844) في المراكز الحضرية بالخصوص. وفي عهد الحسن الأول انتشر صداه على نطاق واسع بتحريض من السلطة السياسية المخزنية أحياناً ضماناً لاستيعاب قواه الجذرية والمحافظة على السواء، وبإيعاز من رجال الفكر والدين الذين مستهم تباشير الاصلاح الديني والنهضة الفكرية البورجوازية المبكرة في الشرق في أحيان أخرى. وقد تمكن الحسن الأول من بناء قاعدة أولية لارساء بعض دعائم الاصلاح. ولكن محاولته تلك سرعان ما التفت عليها البيروقراطية الادارية 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 للقبول « بالاصلاحات »، أصبحت الدعاية الاصلاحية الدينية والسياسية قوية ونافذة. زادت من قوتها ونفاذها مختلف الازمات 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 التفافه هذا بقي محصوراً في قواعد المخزن، ولم يستطع الحد من تبلور المعارضة الحضرية في المدن التجارية الرئيسية وفي الداخل وعلى الشواطىء. وقد برزت المحاولة الأولى التي استهدفت تأطير هذه الدعاوي واعطائها طابعاً عصرياً جديداً في شكله ومحتواه، مع وثيقة لكاتب أو كتاب مجهولين اعتنى علال الفاسي بنشرها قبل وفاته[27] يرجع تاريخها على الارجح إلى الفترة التي تلت انعقاد مؤتمر الجزيرة. ولقد عكست الوثيقة بصورة ملموسة طبيعة الاصلاح الديني والسياسي المنشود، ظهر فيه الوعي البورجوازي الوطني على نحو ظاهر من التبلور. وقد تجلى ذلك في : ضرورة انجاز الاصلاح الذي يطالب به الشعب ــ ضرورة اقرار نظام دستوري في ظل دولة اسلامية ملكية ــ المحافظة على الدين والتقاليد المغربية الحسنة ــ الاكتفاء الذاتي في تمويل المنشآت والاصلاحات ــ تعبئة الممكنات المادية والانسانية للشعب المغربي ــ إلغاء عوائد السخرة والمكس ــ تكوين الاطارات العسكرية والمدنية بصفة سريعة ــ اجبارية التعليم ــ اجبارية الخدمة العسكرية ــ تصنيع البلاد ــ الغاء الامتيازات الاجنبية ــ رفض القروض الأجنبية ــ تنظيم الحكومة والشعب ــ اقرار العدل في الأحكام واعادة الهيبة للحكام ــ تدوين القوانين الشرعية ولزوم العمل بمقتضاها ــ احترام المعاهدات المعقودة مع الأجانب اذا لم تمس بالسيادة أو بقواعد الشريعة الاسلامية[28].

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

إليه فيما يتعلق بموضوعنا، هو بروز شروط وعي بورجوازي وطني متقدم لم يكن بعيداً عن تطورات الأوضاع وصراعاتها المختلفة (كما حاولنا التدليل 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 وان لم يكن الدستور الذي يمكننا أن ننشده اليوم، فهو يشتمل على النواة الصالحة التي وضعت الاتجاه المغربي في ناحية الديمقراطية الشعبية »[30].

* *

ان 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 الانوية الراديكالية تعبيراً عن التبلور التنظيمي للحركة الاجتماعية في المدن التجارية بالأساس، ولم يكن بمقدور هذه الأنوية ــ في الممارسة ــ 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 اطار السلفية أيضاً.

كانت فاس وسلا وتطوان والرباط، وكلها مدن تجارية ذات بنيات اقتصادية متبلورة، ونشاط اصلاحي ديني وسياسي مزدهر، وحركة فكرية ناضجة نسبياً، هي التي احتضنت هذه الانوية سواء في مراكزها العلمية (كالقرويين مثلاً) أو في مدارسها التعليمية (المدرسة الناصرية مثلاً)، ومنها انطلقت تعبر عن نفسها في ارتباط مع حركتها الاجتماعية عن الاصلاح واصلاح التعليم وانشاء المدارس الحرة وتطهير المجتمع « من الفكر المخطىء 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 ــ القنوات المنظمة للفكر البورجوازي الوطني آنذاك ــ 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 الاصلاحي. 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 تنقضي حتى أصبحت هذه المدن مراكز اشعاع سلفي ــ سياسي في نفس الوقت. وبضربة سريعة كونت السلفية لنفسها اطاراً سياسياً إذا أردنا التحديد الايديولوجي.

لم تكن السلفية إلى هذا الوقت قد تطورت بصورة كبيرة فيما يرجع لمد نفوذها الايديولوجي والسياسي على صعيد المجتمع. ولم تكن المحاولات الأولى التي بشر بها الشيخ عبد الله السنوسي على الطريقة الوهابية (في عهد الحسن الأول) وأبو شعيب الدكالي على طريقة محمد عبده (في عهد عبد الحفيظ وبعده) ومحمد بن العربي العلوي... لم تكن سوى إرهاصات نظرية بقيت في حدود التفسير الديني لمشكلات العصر، كما انطرحت 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 الدكالي وغيره (الشيخ ماء العينين) لم تكن بالحركة التي تستطيع إنجاز ذلك. والأمر باعتقادي يعود إلى أن حركة عبد الحفيظ « لعبت » بالسلفية تاكتيكياً أكثر مما بشرت بها استراتيجياً. ومن هنا أصبحت كل الشروط التي مرت بنا في سياق البحث، ترشح « المعبرين الدينيين » عن القوى البورجوازية الوطنية بصفة خاصة الذين استفادوا من تطورات الأوضاع العامة استفادة ذات معنى، لكي يلعبوا دور التأسيس الفعلي لنمط تفكير ايديولوجي يتناسب بهذا القدر أو ذاك مع وعيهم البورجوازي بمصالحهم الطبقية، في تداخل شديد مع مصالح فئات شعبية عريضة. وكان هذا النمط الايديولوجي هو السلفية وقد اصطبغت 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 النمط الايديولوجي المذكور أعلاه، تبلور في مفاهيم سياسية وايديولوجية 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 الى العصر الوسيط. بمعنى الى الفكر المبادر، الى الفكر النقدي، الى الاطلاع الثقافي وقوة البحث التي طبعت الحياة القروسطية الاسلامية. **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 قائلا : « للسلفية وجهان : فهي حركة تطهير، عودة الى الأصول من أجل إلغاء الاسرائيليات والخرافات والاساطير التي جمعها الاسلام 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 الاسلام عن طريق

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

إلا أن محمد الحبابي من خلال هذه التحديدات، لا يشير إلا الى جانب واحد في المضمون الايديولوجي لهذه السلفية، جانب العودة الى مرحلة تاريخية متميزة في تاريخ الاسلام 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 ـــ بمنطق الظروف التي حددتها ـــ عودة سياسية وايديولوجية ومعرفية قبل كل شيء، حملت في مضمونها شروط الوعي البورجوازي بمصالحه الاقتصادية والاجتماعية ـــ وهو ما تنبه له في معرض حديثه عن الصيغ الرئيسية « للنزعة السلفية » الدكتور « طيب تيزيني »، وكان محقاً فيما ذهب إليه عندما قال : « علينا أن نبحث في الصيغ الرئيسية للنزعة السلفية آخذين بعين الاعتبار العميق دوافعها وخلفياتها الاجتماعية والتاريخية ووظائفها السياسية والايديولوجية »[35]. فالتحديد المنهجي يقتضي في المقام الأول تحديد الظاهرة في ظروفها العامة، المباشرة وغير المباشرة، وربطها بواقع تطورها التاريخي وآفاق ذهابها المستقبلي. ولذلك يجب أن نقول أيضاً أن العودة السلفية كما حددها الحبابي، تأثرت فعلاً بالمتغيرات الحضارية بل ولعلها اصطدمت بها، ولكنها بصورة خاصة لم تكن استجابة شرطية لهذه المتغيرات ولفعل اصطدامها بها حصراً. بل على العكس من ذلك كانت في كل مكان ظهرت فيه تحتكم الى الواقع الملموس في خصوصيته وإلى الدوافع الموضوعية في تشابكها[36]. **ان الانخطاط بعبارة أخرى كان هو مبرر النهضة**. وما يجب أن نصادق عليه مع الحبابي هو أن الانخطاط (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 الحبابي ؟ ما الاجتهاد ؟ إن الجواب عن هذين السؤالين يطرح في العمق قضية **الماضي**، الماضي بما هو تاريخ للاسلام وللفكر الاسلامي وللمسلمين، وفي هذا الماضي بالذات حيثما يمكن الحديث بطريقة نسبية عن روح المبادرة والنقد وعن الاجتهاد أيضاً. والبحث في الماضي ـــ كمفهوم في السلفية ـــ فيه نصف الجواب عن ظروف الواقع الحاضر[37]، واقع الانحطاط كما أسلفنا أو البعث الذاتي كما بشر بذلك جمال الدين الافغاني... وعلال الفاسي أيضاً. إلا أن هذا التحديد فيه عمومية وتجريد لا يسمحان بتبين طبيعة الماضي المذكور ولا إشكال الواقع الحاضر. واذا كنا لا نرى في معرض بحثنا هذا من موجب للدخول في تحديد مجال هذا الماضي تاريخياً وفي إطاره العام، إطار الفكر الاسلامي نفسه والتطورات التي عرفها في مختلف الحقب، فإننا سنحاول الاشارة بتركيز 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 الاسلامي على صعيد المجتمع، ناضجا ومتبلورا، قادرا بكل معنى على اكساب الدين صبغة عصرية ــ لم تكن له من جهة ــ وتنقيته من الشوائب التي علقت 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 ــ في الظروف التي أصبحت فيها الدعوة راهنة ــ كانت موجهة 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 الاسلامية على مبادىء الاسلام 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 لبلوغ 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 الايديولوجية 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 مماثلا في مضمونه الديني والسياسي للاستعمار والتبعية والانحطاط والحماية.. الخ، أي مماثلا، واحيانا مماثلة مطلقة، لكل العوامل التي جعلت من الاسلام ــ بغض النظر عن القوى الاجتماعية التي حاولت ذلك أو أقدمت عليه ــ يكرس تقدم « الآخر » الغربي وتخلف « النحن » الاسلامي. ولذلك برز الماضي في صورته بما هو فترة انبعاث الدين ونقطة ارتكاز حاسمة في القضاء على تخلف « النحن » الاسلامي، والتعادل أو التفوق على « الآخر » الغربي. واللعبة بالطبع ليست بين الاسلام 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 :

ــ الحاضر + الانحطاط = العودة.

ــ الماضي + السلف = المستقبل.

وهي معادلة، إذا أردنا تحكيم منطق محمد الحبابي، كانت تعني أن الحاضر بما هو انحطاط مكتشفا 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 آن واحد.

هذه معادلة عامة، ولكنها رئيسية. وكل ما تفرع عنها كان محكوما بها بدون ريب. وإذا كان تحديدنا لهذه المعادلة لم يأخذ بعين الاعتبار مختلف العناصر المكونة لها تاريخيا ودينيا، كما لم يهتم بتحديدها 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 ــ كما حاولنا ــ بالإشارة إلى « المنطق » الايديولوجي 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 ــ سياسية أخرى يمكن تحديدها على النحو التالي :

ــ الاستعمار + الطرقية = التخلف.

ــ الاجتهاد + الشورى = التقدم.

ومع ذلك، فنحن لسنا أمام معادلتين متناقضتين بتاتا. بل كل ما حاولنا الوصول إليه هو ابراز الطابع الاجتماعي لوعي ديني، كان حصيلة تطور تاريخي، تمكنت قوى بورجوازية من ترجمته على صعيد المجتمع وفي إطار حركتها بالذات، من خلال التناقض الذي أحست به واختبرته في السياسة بالقمع الموجه ضدها، وفي الاقتصاد بالتبعية المفروضة عليها، وفي الاجتماع بالتضييق الذي عانت منه، وفي الدين والفكر والثقافة جميعا بالتشويه 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 ــ 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 نجده في مواقفها وبرامجها.. من خلال « المصادقة » على الاجتهاد في الدين، لأنه يفتح أمامها مجالاً واسعاً لتأويل مصالحها ومصالح المجتمع تأويلاً عصريا، 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 الايديولوجية 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

واستجابت 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 أجملنا به عملية انتقال حركة التطور الواقعي الى الوعي الطبقي، أفادنا مبدئياً في توضيح السلفية كمفهوم أو مفاهيم، وبسط أمامنا 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 مُعَبِّر ايديولوجي هو علال الفاسي، استطاع بما كان له من دور ريادي على صعيد الفكر الديني والسياسي وغيرهما، تجسيد هذه البنية الطبقية في مقولات ايديولوجية ــ قد يكون لها بعض الاستقلال النسبي في حقلها الخاص ــ ولكنها وثيقة الارتباط بدوافعها السياسية ومصالحها الاقتصادية. بعبارة أخرى بكامل الشروط الذاتية والموضوعية التي جعلت تلك البنية ذات خصائص مستقلة نابعة من طموحات الطبقة الممثلة لها في فهمها الخاص والعام لواقعها وواقع المجتمع في الماضي والحاضر والمستقبل. ومعنى هذا أننا نتعامل ــ بهذه الصورة ــ مع البورجوازية المتوسطة انطلاقاً من ايديولوجيتها، ومع علال الفاسي كمعبر خاص عن هذه الايديولوجية.

لماذا نسمي علال الفاسي مُعَبِّراً خاصاً ؟.

هناك اعتبارات أولية نجملها على النحو التالي : فعلال الفاسي له موقع طبقي ينتسب 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 ودواليب 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)

بيد 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 تقهقراً ملحوظاً من جراء المنافسة النشيطة التي أحدثتها تلك المصالح بقدرتها الصناعية والمالية المتطورة، على تطويق 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 الادارة الفرنسية نزع ملكية بعض المواطنين لفائدة الشركات الأجنبية، وكما حدث أيضاً في فاس في نفس الفترة عندما حاولت الادارة المذكورة تحويل ماء نهر فاس لصالح الشركات والضيعات الأجنبية..)

فعلال الفاسي في هذا الاطار العام، (بما ترتى 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 ــ الثقافي الذي كان لأسرة علال الفاسي فيه مكانة مرموقة إن لم تكن « موروثة »، فإنه سيكون من السهل علينا تقدير النتائج الفورية التي فعلت فعلها في جعل الحساسية الوطنية المذكورة أعلاه موقفاً طبقياً بقدر ما يرمي إلى الحفاظ على دوره الديني ــ الثقافي، بقدر ما ينشد تجديد منطلقاته وترسيخ مبادئه والحيلولة دون تلاشيه. فالدور الديني ــ 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 ــ سني. في قالب ايديولوجي 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 خاطىء للاسلام. ومجموعة من الخرافات والبدائيات تنتسب للعلم وتلتصق بالدين. وجمود 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 حاضرهم (...) في وضع كهذا لا يمكن لمثقف كعلال 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 ويبث الثورة الفكرية...»[40]

وعلى هذا الأساس بدأت تختمر عناصر الوعي الجديد ــ الذي توخى من السلفية بناء ايديولوجية للبورجوازية المتوسطة ــ الذي ساهم في فرز مصالح هذه القوى على صعيد المجتمع وساهم بالنتيجة في تعميم 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 شروره.

والحق أن البورجوازية المتوسطة من خلال تبنيها 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 دوراموجُّها وهاما.

من هذا المنظور حيثما يبدأ الدور الخاص لعلال الفاسي [41]، لقد قام من موقعه الطبقي، المشار إليه أعلاه، وظروف تكونه وفكره الديني والسياسي بالتعبير عن المصالح العامة للطبقة التي ينتمي إليها، وتكوين إزاء الاحداث 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 «علال 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 الخطىء 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 وبهدى 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 علال الفاسي الفكرية ومنطلقاته السلفية. فهو إذ يربط تأثر 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 أضحى غير قادر على استيعاب الطموحات الجديدة العصرية المرتبطة «بالنهضة» البورجوازية عموماً ونهضة البورجوازية المتوسطة في المغرب بالخصوص. ولا مجال هناك للاستغراب إذا عرفنا أن علال الفاسي كان — كما يقول غلاب — «يأسف لانحدار الخلافة الاسلامية إلى الهوة التي سقطت فيها، ويأسف للقضاء على الخلافة كجامعة كانت تربط بين المسلمين..»[44]. فالخلافة كنظام، بتعبير آخر، هي التجسيد الفعلي والمزيف في آن 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 ضدا على الخرافات، بل تجاوزتها إلى حث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل ومقاومة الجمود في كل فروع الحياة»[46]. وعدم الاشارة إلى هذه الناحية من توجهات علال يترك المسألة، كما يجب أن نفهم، منطمسة في جحر المفاهيم المثالية الضيقة، التي ترغب في تفسير السلفية كحركة تفسيرا دينيا صرفاً.

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

الحركة الاولى ــ 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 الاشياء..» [47]

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

الحركة الثالثة ــ تأكيد التواصل الذي حدث بين الشيخ محمد عبده و « نخبة من المثقفين بالمغرب العربي» [48]. وعودة الشيخ أبي شعيب الدكالي من الشرق، فكان أن التف حوله «جماعة من الشباب النابغ يوزعون الكتب التي يطبعها السلفيون في مصر ..» بالاضافة إلى الدور الذي لعبه عبد الحفيظ «بفضل إظهار هذه المبادىء (مبادىء السلفية) وتأييدها.»

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

وعلى هذا المنوال لم تعد الحركة السلفية بباعثها الحنبلي تعمل على (تطهير الدين من الخرافات التي الصقت به والعودة إلى روح السنة المطهرة» فقط، بل والعودة إلى ذلك بهدف « تربية الشخصية الاسلامية على المبادىء التي جاء بها الاسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها (..) واعدادها لتكون لها الخلافة في هذه الأرض» [49]، أي «حركة تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع، تتطلب فتح الذهن البشري لقبول كل ما يلقى إليه من جديد وقياسه بمقياس المصلحة العامة لارجاع المجد العظيم الذي كان للسلف الصالح في حظيرة الايمان وحظيرة العمل.»[50] (التشديد مني). 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** ألعب وألهو بلذات الحياة وأطرب
ولي نظر عال ونفس أبيّة مقاماً على هام المجرة تطلب
وعندي آمال أريد بلوغها تضيع إذا لاعبت دهري وتذهب
ولي أمة منكودة الحظ لم تجد سبيلاً إلى العيش الذي تتطلب
قضيت عليها زهر عمري تحسراً فما ساغ لي طعم ولا لذ مشرب
ولا راق لي نوم إذا نمت ساعة **فإني على جمر الغضا أتقلب..**»[52]

[**التشديد مني**]

السلفية، قراءة بورجوازية للديـن

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 ــ ولي أمة منكودة ــ على جمر الغضا أتقلب...) كانت في ظروفها تدل على يقظة مبكرة لم تكن شروطها متوفرة بالكامل إلا في الوسط البرجوازي الذي ترى فيه علال على «تقديس» المثل واحترام الدين...الخ. وقد ترك هذا الوسط آثاراً لا تمحى على فكر علال ونفسيته [53]،تمكنت من توجيهه وهو لم يبلغ بعد عشرين ربيعا، توجيها له معناه الابرز في **فهم الاسلام 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 الأكيد، حين وجدت لها في الظروف المناسبة والقضايا المتوفرة، ما يبررها موضوعيا وذاتيا. وكل ما نستطيع قوله هنا هو أن الوسط البورجوازي كان دوره مكشوفا 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 للافكار واعتمادنا للنظريات.**» [54] [**التشديد مني**].

فالسلفية من هذه الوجهة، عند علال، لم تكن رؤية مثالية وذاتية لواقع الاسلام في التاريخ الماضي فحسب، بل وتوجيها دينيا لمضمون تلك السلفية أيضا. ومن هنا نشأ التداخل في فكر علال بين الاسلام كنظام والدين **كعقيدة**. بين السلفية **كإديولوجيا**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 بالمرة» [55] فالدين بهذا المعنى ليس منطلقا لاختيار الأفكار واعتماد النظريات فقط، ولكنه أيضا «جوهر» من طبيعة الأشياء، قائم فيها ومحدِّد شامل لها. ولهذا الأمر كانت السلفية منظومة ايديولوجية تقوم «جوهريا» على الدين لتفسير الاسلام في حد ذاته من جهة (الماضي) وتفسير الاسلام **من موقع** الظروف المحيطة به ــ وهي كثيرة ومتشابكة ــ كما **فهمها** علال في الربع الاول من هذا القرن وفيما بعد أيضا (الحاضر) من جهة أخرى، وتفسير الاسلام أخيرا للجواب على ما يطرحه هذا **الموقع** من ضرورات ومهام (المستقبل).

وهكذا، إذا كان الاسلام في **الماضي** كما يحدد علال نفسه «ثورة عقلية وروحية واجتماعية على الوثنية العربية ونظام الارستقراطية التجارية ودعوة إلى تحسين المجتمع العربي عن طريق التحرر من الطغيان والايمان بوحدة الاله والاستماع لصوت العقل والاهتداء بهدي العلماء »[56].. فإنه يصبح في **الحاضر** موجها «لاصلاح حالتنا وتحرير أمتنا من عبث الذين يعبدونها الخرافات والاوهام، وانقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدم والرقي وتحول بين عقلها وبين التفتح على أسرار الكون ومعالم الايمان وتمنعها من تغيير ذهنيتها ثم مقاومة كل ارستقراطية 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 أفراده أو ليساعد على تثبيث رسالته الخالدة..»[58].

ليس الأمر كما يجب أن نفهم، مجرد مماثلة سطحية قائمة على تناظر مفترض أو **حقيقي بين طبيعة الماضي وواقع الحاضر وآفاق 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 الاسلام (من وجهة نظر دينية) في التاريخ المطلق (الماضي، الحاضر، المستقبل) هي مل يسميه علال : « الثورة على المجتمع الفاسد وتحرير العقل من سيطرة أي طغيان ينومه » **كنقطة البداية**في الفكر الاسلامي، أو المبدأ الذي تلتقي عنده سائر الغايات وتتركز فيه كل الاتجاهات..[59]. وعلال الفاسي في ذلك يعتقد إنه أخذ على الذين كتبوا عن الاسلام («من الغربيين أو ممن دافعوا عنه من المسلمين») عدم التنبه إلى تلك «النقطة العميقة». **الثورة على المجتمع الفاسد وتحرير العقل**. معلمان رئيسيان للبحث السلفي في الاسلام (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 يفطن علال الفاسي **لضرورة التحديد السلفي للاسلام** ــ كجوهر مطلق ــ إلا في مجال ممارسته الاجتماعية والفكرية. ولقد أشرنا من قبل إلى أن علال الفاسي كان يومئذ في قلب حركة اجتماعية لها مطامحها السياسية والاقتصادية والاجتماعية الخاصة. بل وكان فوق ذلك يعيش في وسط فيه من المؤهلات المعرفية مايضمن توجيه وعيه توجيها مدروسا نابعا بالضبط من المصالح العامة لذلك الوسط ومعبرا عنها. وفيما كانت الطبقة الاجتماعية تكافح من أجل فرز واقعها بما له من معالم، وتتهيأ 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 غامضاً 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 الاسلام أو في رؤيته للفكر الديني أو لغيره من المجالات، كان ذا حصافة سياسية نابهة لم تكن لغيره من الذين حاولوا معالجة الاسلام معالجة عصرية (في المغرب) قبل بروزه هو كمفكر ومناضل سياسي نشيط.

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

وبالاجمال فقد كانت الظروف ممهدة نسبيا لكي يستخلص علال الفاسي امكانية الاستمرار في إطار الاسلام **سلفيا** على منوال جديد فيه من الدوافع الطبقية والسياسية ما يجعلنا نسميه **استمراراً نقدياً**.

من هنا تبدأ قراءة علال الفاسي للاسلام : أي من الممارسة الاجتماعية بإغراضها الخاصة والعامة، ومن الوعي البورجوازي المبكر، وأخيراً من واقع الاسلام نفسه كما كان في مرحلته (منذ 1900 على الأقل) وفي ارتباطه بالمسلمين وتفاعله ــ أو عدم تفاعله ــ 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 الحبابي) كان قد توارى وراء حجب كثيفة من الأضاليل والخرافات (= الانحطاط)؛ الأمر الذي هيأه موضوعياً لاستقبال ترهات غريبة عنه ــ في اعتقاد علال ــ كانت من حاصل دعاية واسعة ساهم فيها التبشير المسيحي، الطرقيون، وربما بعض رجال الدين أنفسهم أو بعض المتزمتين منهم على الأقل، كل بقسط معين. وإذا كان علال الفاسي قد برز من خلال هذا الاكتشاف المزدوج محرضاً سياسياً وايديولوجياً نشيطاً (= دروسه في القرويين في أواخر العشرينات) وأعطى لنفسه فيه صلاحية الحديث باسم «جوهر» الاسلام عن السلفية ــ السلفية الجديدة كما أصر على تسميتها ــ ، فما ذلك بالطبع إلا لأن نظرته هو الى الاسلام كانت تختلف عن نظرات غيره، بل وتفوقت عنهم في ذلك أي أنها نظرة رأت 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 والرقي** (...) وتمنعها من **تغيير ذهنيتها** التي تكونت تدريجيا في **عهد الانحطاط الأخير** وتكيفها على الصفة التي تقتضيها **روح العصر ومقومات العهد الجديد..**»[61] (التشديد مني) فلننظر إذن كيف أن الاصلاح والتحرير

والانقاذ والتغيير وروح العصر والعهد الجديد ـــ وكلها كلمات ذات مضمون تقدمي ـــ تكتسب على أرضية الواقع الاجتماعي المطروح تغييره بالاسلام كسلفية، صفات طبقية بالمعنى، وأشكالاً ايديولوجية واضحة إلى هذا الحد أو ذاك. 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 الطبقية الاجتماعية التي ينتمي إليها بالذات. **إنها أسئلة لمعرفة الاسلام وبالنتيجة للجواب عن واقع التطور جوابا سلفيا.** ولقد كان الجواب السلفي ـــ بما أنه يقصد من العودة الى الاسلام عودة الى «المقومات التي تكفل التطور» ـــ يقتضي وضع المشكلة الاجتماعية والطبقية في قلب الفكر الاسلامي كفكر «انساني» على غرار الفكر البورجوازي كما تبلور في أوربا منذ القرن السابع عشر، فكر النهضة الاوربية. وهذه ليست مماثلة مقصودة مطروحة في اسهامات علال عن وعي فقط، بل إنها نابعة من قناعة دينية راسخة لديه أيضا، عبّر عنها في السابق بقوله «نقطة البداية» كمبدأ أساسي «تلتقي عنده سائر الغايات وتتركز 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 ولتعم الانسانية جمعاء روحانية الاطمئنان للعقل والايمان 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 ـــ 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** بحدّ ذاته ـــ فهذه قراءة تاريخية واعية لأبعد معاني الوعي السياسي والطبقي، 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 يشكل 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 أيضا راح يصنع المقدمات الأولية، النظرية، للتبشير : فالاسلام دعوته 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 معتنقيه 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 تسعى إلى وضع الاسلام ــ كما فهمه علال الفاسي بالسلفية ــ **في مركز مطلق**، يصلح **مرجعاً** نهائياً للمقارنة، بشمولية مبادئه واطلاقية أحكامه وسعادة معتنقيه أيضاً. وهذا ما حصل عندما انبرى علال الفاسي 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 القارىء أننا قمنا، في الطرح السابق، بالاشارة إلى أن شروح علال الفاسي حول الاسلام كانت انطلاقاً من السلفية كعودة للاصول. إلا أننا لم نحدد بعد أن العودة إلى الاصول ــ والأصول نفسها ــ ليست معطيات وحقائق علمية ثابتة لا تقبل الاختلاف، بل هي عناصر دينية، مبادىء اسلامية قابلة للاختلاف والتأويل **حسب طبيعة ودوافع العودة إلى الماضي كحقل ايديولوجي**. 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 محكومة **بالحاضر** في الاتجاه العام. وهو ما قال عنه بأسلوبه الواضح : «السلفية تمتاز في عالم الحضارة **بالتمرد** على **الحاضر والاستنجاد بالماضي**، لاكتساب الطاقة الحرارية التي تنقل المجتمع الجامد إلى **السير** نحو **مستقبله**»(68) (التشديد مني) ــ فالمثلث المعهود في الطرح (الماضي، والحاضر، والمستقبل) يظهر وكأنه يقف هنا على عنصر حاضر ــ غائب : **المجتمع**. وما التمرد على الحاضر والاستنجاد بالماضي والسير نحو المستقبل، إلا لهدف محدد ملموس هو **النهوض** بهذا المجتمع، وما مفهوم النهوض بطبيعة الحال إلا من حاصل وعي سياسي ــ طبقي في النهاية.

فالميزة الأولى في السلفية، كما يرى علال، هي وعي حاضر المجتمع من خلال ماضيه للنهوض به مستقبلا. وهي ميزة رئيسية وعامة، تخفي في طياتها جملة اعتبارات : فهي أولا نظرة «أصيلة» للدين الاسلامي، النظرة الوحيدة التي ادعت لنفسها موقف البحث عن إسلام صافٍ، ورفضت كل التحولات التي طرأت عليه.. وهي ثانياً نظرة **تحررت** من الجمود وانطلقت لتعيد البحث والنظر في المصادر والبواعث 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 الفاسي هذه الاعتبارات بقوله : إنها

«سلفية متحررة من الجمود والجحود وثائرة ضد الواقع وعاملة على تغييره لبناء حياة وطنية سليمة» منبثقة عن «الفكر الاسلامي المومن بالدين والمتحرر من أثقال عصور الانحطاط، والذي كان له فضل بعث العالم الاسلامي وتعبئته للكفاح والتحرر.»[69]

إن مميزات السلفية هذه ــ كما يجب أن نلاحظ ــ 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 ــ اذا جاز القول ــ عن بنية طبقية ومصالح اقتصادية وسياسية واجتماعية ــ 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 وتحرير 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 جمة (اقتصادية واجتماعية وغير ذلك) ترتبت عن تخلفه وانحطاطه وكذا بانحطاط دور الاسلام فيه (بما هو في الأصل ثورة وتحرير للعقل). ولما كانت « الاشتراكية » هي الدعوة العصرية التي تكفل الجواب عن هذه المعضلات، وتساهم ــ اذا لم تكن تنفرد ــ بتقديم حلول ناجحة لها، فقد ارتضى علال، بصورة واعية، ضرورة تطويع الاسلام للاشتراكية (كجواب)، والسلفية، ضمنياً، هي التي تخدم هذا التطويع بمنطقها الايديولوجي وبعثها 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 خلص في مجال تحديد نقط « الالتقاء » مع « الاشتراكيات » الى العناصر الآتية :

ــ **مبدأ التضامن العام**، الذي أوجب فيه الاسلام « مسؤولية كل جماعة مباشرة عمن يقتلهم الجوع، وجعل ذلك مسؤولية جنائية »[72].

ــ **رفض مبدأ تكديس الأموال** و« وجود فئة خاصة تمتاز بوفرة ثرائها مقابل جماعة أخرى فقيرة »[73].

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

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

ـ **تقرير الضمان الاجتماعي** « لكل عاجز أو محروم ».

ـ **منع الاحتكار** « لضرورات الحياة ».

ـ **حصر الملكية** « المباحة » في غير ما يتوقف عليه الجميع. فلا ملك لأحد على الماء والكلأ والحطب وكل ما هو موزون، وهي المعادن والوقود والسوائل والغابات والمراعي العامة..»[76].

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.. الى آخره. وبالاجمال فقد تعرضت لمجموعة من الأسس حددها علال بقوله : (حكم شوري مقيد، وشريعة سماوية حق، ونظام لا ضرر فيه ولا ضرار، وعدالة اجتماعية تضمن القوت ووسائل كسبه للجميع، وعقل مفتوح، وايمان بالله الذي هدى لكل ذلك).

إلا أن هذه الأرضية، وهي مفيدة بشكل عام في توضيح مختلف الجوانب التي حواها الاسلام لمعالجة قضايا عصره، لا يمكن أن تكون في التحليل الأخير سوى **طريق إسلامي ـ كما فهم سلفياً ـ إلى « الاشتراكية الديمقراطية »**. واذا 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 الارضية كانت **مبدئياً** محاولة لاستخلاص أحكام الاسلام بطريقة سلفية. بيد أن هذه الطريقة لم توفق في بحث معاني وطبيعة الاشتراكية المطروح مقاربتها **بالاحكام** الاسلامية. ومعنى هذا أن علال الفاسي تحايل على اصطلاح معاصر فيه من الغموض ما يشي باللاتحديد واللاملامية، لكي يبرر ما يدور عليه بحثه في السلفية.

اذا كان التعامل مع الاشتراكية في مجال المقاربة المذكورة مع الاسلام، قد تم بصورة واضحة انطلاقاً من الفهم الايديولوجي 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 الايديولوجي. وهذا الاختلاف النسبي ناشيء عن كون اليسار الأوربي هو **توصيف سياسي** في المقام الأول **لحركة اجتماعية**. بينما كانت الاشتراكية **توصيفاً ايديولوجياً لنظام اقتصادي** في الجوهر. ولذلك بقي تعامل علال الفاسي مع اليسار المذكور تعاملاً لا يخرج عن المبادىء 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 « بالفيودالية وسيطرة طبقة على أخرى » وحينما يعطي

للعلم « الدرجة الرفيعة وينيط به وبنتائجه أسباب التقدم في الحياة » وحينما يدعو إلى « امتاع 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 القبول كان في حقيقة الأمر بمثابة « تاكتيك » مناور لإعلان الاختلاف الجوهري الذي يلغي 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 الفاسي 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 ــ بما أن الموقف من الدين هو المنطلق والتأكيد على الطبقة هو الهدف ــ إلى فراغ طويل، فلا مقاربة الاسلام مع الاشتراكية قادت الى اشتراكية بعينها، تاريخياً وطبقياً، ولا الاتفاق مع اليسار قاد الى اتفاق مع منطلقاته. وما ذلك بالطبع إلا لأن الموقف السلفي، بما هو تفسير ايديولوجي للدين الاسلامي، كانت لسطوته على المقاربة، الحكم النهائي والفاصل.

وهذا ما يقودنا إلى القول من جديد بأن تحديد « نقطة البداية » في الاسلام (بما هو ثورة وتحرير للعقل) كان يعني من الناحية السلفية رسم **توجيه جديد**، له ملامحه الخاصة، لا يمكن أن يكون ــ في حد ذاته ــ إلا السلفية بعينها كعودة للماضي 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 : نعني 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 الفاسي في مجال الفكر الاسلامي[77]، وهو الذي كان وراء الخلاصة الذكية التي توصل إليها في مسيرة بحثه السلفي في الاسلام. نقصد : الثورة وتحرير 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 مصالح تثوير 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 الايديولوجية السلفية، بما هي « رؤية ــ صافية » للدين، وتحمل في مضمونها طبيعة الوعي البورجوازي ــ الوطني الذي كان يهمه احداث التغيير المذكور، وذلك للجواب على تردي 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، وتحجيم دلالاته الموضوعية على الطريقة السلفية.[78].

السّلفية، 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 بصلاحية 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، ولئن 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 ــ بإيجاز ــ 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 للتآخي 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] تنتج عن الرأسمالية[82] بمثل ما نتجت هذه عن « التطاحن الطبقي بين البورجوازية والارستقراطية في الغرب ».

والارستقراطية 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 علال لكي يضع الاستعمار في موضع منه، انطلق من **نقطة حب الملكية والتملك** ــ وهي بعد ليست آفة إلا حين تزيغ عن حدودها الطبيعية والضرورية ــ ليصل إلى **نقطة الايمان**. ومن هذا المنطلق 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 علال : « كانت سلفيتنا تمرداً على الاستعمار الذي هاجمنا في عقر دارنا واحتقر مقدساتنا، بل أراد أن يطعمها ليجعل منها غذاء صالحاً يتقوى به عليها »[84]. واذا لم يكن في هذا الكلام ما يدل على أن الاستعمار كان موجهاً بالأساس ضد السلفية نفسها، ففيه ما يكفي لإقامة الحجة على أن السلفية جاءت، بمنطقها الخاص، لتحارب الاستعمار بصورة مؤكدة. ذلك لأن الحديث عن المقدسات ليس مفصولاً عما تعبر عنه هذه السلفية بدورها من « مقدسات » ابرزها وأثمنها على وجه التحديد ــ وكما حاولنا أن نبين في نقطة سابقة ــ الثورة وتحرير العقل كنقطة البداية في الفكر الاسلامي. لقد كان الاستعمار اذن ــ بما هو آفة ــ 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 تبعي يستطيع توفير ما يطعم الصناعة الأوربية والفرنسية على وجه الخصوص، كما لتسليط قمع شديد على كل حركة تحاول النضال ــ ولو من موقفها الخاص ــ ضد وجوده وسياسته. بينما كانت السلفية، كوعي اسلامي جديد، تسلم بالثورة وتحرير 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 تحديدا دينيا وليس تحديدا اقتصاديا وسياسياً. وهي لذلك لم تر فيه الامبريالية بل رأت فيه الغرب.** ألم يكن الشرق بالمقابل ــ في ذهن علال الفاسي ــ هو « المناضل » الاسلامي المكافح ضد « الصليبية » ؟. سؤال عابر نطرحه، 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 خنق نموها الطبيعي كبورجوازية ناهضة.**

وهذا ما جعل علال الفاسي يقول بطريقة لا تخلو من الجواب ضمنياً 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 انما هو توزيع للعمل، والا فالكسب هو في النهاية لفائدة ما يسمونه

بالصالح المتمدين، **أي للنصرانية وحضارتها..**»[85] [التشديد مني]. ورغم أن علال الفاسي يحاول هنا تعميم المشكل وتعويمه 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 الاسلامي، من حيث أصبح هذا التأويل يجيب على قضايا متعددة ومنها بالضبط تلك التي كانت شديدة الارتباط بمصالح القوى الاجتماعية التي تبنت السلفية كصيغة ايديولوجية 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 الاسلام في ذاته اصلاح ثوري لديانات كتابيّة وتجميع حضاري لأحسن ما في الحضارات السابقة، ودعوة خالصة التوحيد في جميع مظاهرها، ونداء للناس لكي يدخلوا في سلام عام أبدي »[86]. ثم اعتبر أن « الأفكار **التحررية** التي ندين بها اليوم تجد جذورها في **ثورة الاسلام الأولى** »[87]، وهذا الاعتبار، بشقيه، فيه تقييم **تاريخي** لخصيلة الاسلام كدين. وتقييم **سياسي** لواقع الاسلام بناء عليه كثورة ودعوة للتحرر. ولكن الاعتبار، بشقيه دائماً، لا يمثل في حقيقة الأمر عند علال نفسه سوى تلمس أولي لواقع تاريخي كان الاسلام فيه على ما كان عليه، إلا أن ذلك ــ في نفس الوقت ــ يشكل **معطى** له من المنظور الديني صفات « جوهرية » ويكوّن فوق ذلك نقطة ارتكاز تستحق الابراز بقدر ما تستحق التشديد الواعي على أهميتها. وليس هناك من تبرير لهذا الصنيع إلا ما تبرر به السلفية **جذورها الاسلامي**. بيد أن السؤال الذي يثار هنا هو : لماذا لم يستطع الاسلام طوال حقبته 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 تعليل « الانحطاط » بها. ذلك هو الاستعمار. وقد عبر علال الفاسي عن ذلك بقوله : « لقد جاء المستعمرون يتحدون المغرب **بحضارتهم الجديدة** التي تمثل التقدم الآلي في أقصى ما وصل إليه، ويتحدون الدولة المغربية في شكلها العتيق الذي اصيب بالفوضى والانحلال، وبما لهم **من النظام والتخطيط والمعرفة بطرق التنفيذ**، ويتحدون الاسلام ومناهجه وانظمته **بروح الديمقراطية الغربية الخلاقة** واللغة العربية في أساليبها العتيقة (...) ويتحدون اقتصاد الاسرة والصناعة اليدوية والمحراث الخشبي **بالاقتصاد الرأسمالي..**»[88] [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 مبرر لوجودها وجوداً دينياً. نقول دينياً لأن الوعي الذي تشكل على صعيد هذه السلفية ــ كايديولوجية ــ كان من حصيلة بحثها في الفكر الاسلامي بحثاً بورجوازياً. وقد اقتضى هذا البحث البورجوازي في شروطه التاريخية ــ شروط الهجمة الامبريالية واحتداد التناقضات في المجتمع المغربي بوجه العموم ــ أن يكون بالضرورة بما مثله الاستعمار عليها وعلى واقع البلاد ككل من اخطار محققة.

ولما كان الأمر يتعلق بالتحدي الموجه لمناهج الاسلام وانظمته، أصبح من الراجح لذلك أن تنطلق في السلفية ــ كحركة اجتماعية أيضاً ــ 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 ــ حضارة جديدة. 2 ــ تقدم آلي. 3 ــ نظام وتخطيط. 4 ــ وروح ديمقراطية خلاقة. 5 ــ واقتصاد رأسمالي. والتحدي المضاد بما هو عودة الى الاسلام ويقظة 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 اقناع فئات عريضة من الشعب، في المدن والبوادي، به.

فلم تكد الحرب الريفية تنتهي، وتنجلي 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 منطقها الديني والسياسي، جديدة في مضمونها الطبقي، متبلورة في شعاراتها الايديولوجية العامة. واذا كانت هذه الحركة قد اتجهت رأساً إلى التبشير بمفهومها السلفي عن الاسلام من خلال محاربة الطرقية والتقاليد البالية والخرافات، 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 وتحرير العقل منه، كان يمهد موضوعياً، للنضال ضد الاستعمار نضالاً يمر أولاً بأول من خلال تعميق الشعور به كمحتل واستغلالي على صعيد المجتمع وحشد ما يمكن حشده من الطاقات والامكانيات لمصارعته.

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 مجابهة عسكرية. والفشل هنا كان مصادقاً تمام المصادقة للطموح البورجوازي النامي هنا على صعيد السلفية. ولم يكن هذا الطموح غير « التشبث بروح المقاومة السلمية » وانتهاج الاصلاح كما عبر علال الفاسي نفسه. إلا أن الاصلاح مع ذلك لم يكن شيئا 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 ــ انسجاماً مع تحليلنا ــ أن هذا التحديد كان يعكس مصالح البورجوازية الوطنية المغربية برمتها 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 وتعويد 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 جسد ذلك دعاتها والمحرضون النشيطون على شعاراتها.

فإذا اخذنا بعين الاعتبار ما يتكلم عنه علال الفاسي (وأشرنا إليه بدورنا من قبل) من « تأسيس جماعات صغيرة لدراسة القضايا القائمة والعمل على تنوير الرأي العام بأضرارها. وكانت جامعة القرويين بفاس ملتقى الطلبة الواردين من كل جهة، فكان لزاماً أن نهتم 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 التعميم 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 ــ بعد أن فشلت المقاومة ــ ليس ممكناً إلا من خلال التبشير به والاقتناع بجدواه، بل وتشخيص مضمونه الطبقي إن أمكن.

والواقع أن نشر التعليم وتوظيف الفكر السلفي لأغراض النضال الاصلاحي كان نفعهما في مجال تعميم الوعي البورجوازي نفعاً لا تحسب أهميته القصوى إلا بالنتائج التي تمخّضت عن حركة مقاومة «الظهير البربري» من الناحية العملية. وفي جميع الاحوال، فلقد كان علال الفاسي ــ وهو أبرز من اهتم بنشر التعميم المذكور ــ على قناعة راسخة بنجاعة 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.

فإذا 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 تبرير توقها إلى التحرر والعدالة والديمقراطية..الخ. وإذا سلمنا بأن هذه القراءة استخلصت من الاسلام ما كان يجب لها أن تستخلص، أي الثورة وتحرير 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 ــ وقد كانت ضمنيا وراء القراءة والاستخلاص ــ هي التي حددت الموقف من الاستعمار ايديولوجياً، 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

تتبلور 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 طرحت تاريخياً بالمغرب في بداية هذا القرن، هي من نتاج التأويل الديني الذي عللت به البورجوازية المتوسطة ضرورة مشاركتها في تسيير البلاد إدارياً وسياسياً، وضرورة وضع مؤسسات تمثيلية وتشريعية تكفل لها هذه المشاركة على أحسن وجه، وضرورة ــ في الأخير ــ تكوين جبهة عريضة، وطنية، على صعيد المجتمع، يقوم نضالها ــ من خلال تحديد التناقض الرئيسي ــ على مناهضة التشريع الاستعماري، الذي كان يرمي بجميع الوسائل الممكنة لطمس الشخصية الوطنية من خلال اقبار المؤسسات المعبرة 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 الاصلاحي، 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 دعايتها 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 نتاج تطور القوى البورجوازية الوطنية ذاتها ومن وعي هذه القوى بالأخطار الاستعمارية. مع أن هذا لا ينفي أن يكون هذا النتاج متأثراً إلى هذا الحد أو ذاك 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 غاية 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 أنظمته القومية وبنائها على أسس ديمقراطية حق مستمدة من روح الاسلام ومحافظة 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 عرفته 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 الاسلام» في آخر المطاف هي **«الشورى واجباً والمساواة في الحقوق والواجبات قانوناً والمسؤولية الفردية أمام حقوق مشروعة يومن بها الشعب ويرضى عنها..»** (التشديد مني).

فهناك بهذا المنطق السلفي، في النهاية، مماثلة حقيقية بين الاسلام والديمقراطية، بما هي حقوق وواجبات ترتفع عن أي تمييز طبقي، وهناك بعبارة أخرى جوهر وحيد للديمقراطية هو الاسلام كدين للانسانية، أما ما عداه فلن يكون إلا لطبقة معينة. ومعنى هذا أن الديمقراطية في اعتقاد علال **لا طبقية**، وبحسب تفسيره السلفي **انسانية**، والاعتقاد في حد ذاته ليس مجانياً، كما أن التفسير نفسه ليس اعتباطياً.

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 وانسانية الديمقراطية. والحال أن علال الفاسي كان يعني ما يقول، لأنه إذا كان ينطلق بشكل خاص من تأويله للاسلام لاستخراج ديمقراطية لا طبقية وانسانية 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 ــ حتى ترسي قواعد وعيها البورجوازي الجديد على صعيد المجتمع ككل ــ التعبير بصورة مباشرة عن نزعة هيومانية ــ استعلائية، اكتسبتها من تمثلها لمصالح المجتمع في ــ ضوء ــ مصالحها ــ هي. وذلك هو المعنى فيما كان عليه الفكر البورجوازي الوطني المغربي بعد الثلاثينات واستمر عليه الى حدود استقلال 1956 من تبشير قوى «بنهوض الأمة» وتحريرها، وتحريض على الاخاء 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 ان ايديولوجيتها بالذات كانت تعتبر الدفاع الثاني في اطار الدفاع الأول هو المعنى العميق لما يوجبه الدين الاسلامي 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. مماثلة حاصلة في الايديولوجية، مزيفة في الواقع. ومن هنا نشأ الاعتقاد الديني في السلفية نفسها بغاية مثلى يعمل لها الانسان، لا حدود لها، فوق كل شيء، خالدة. وعنها تكلم علال الفاسي بقوله : «إن الاعتقاد في الخالق والاعتداد به كمثال أعلى، ضروري لنا إذا كنا نريد السير في الطريق التي ترمي الى قطع مراحلها في طمأنينة وفي أمان. وإن كل ما نبذله من جهد أو نحاوله من عمل لن يكون إذ ذاك إلا جزءاً من **برنامج انساني** يرمي إلى تفهم

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

فبغضّ 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 تقيد «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 اللاطبقي ــ 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 وتأمر 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 تبرير 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 بجوهر الشورى في الاسم، والاسلام الصافي بالطبع كمراقبة تقيد 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 كاديولوجية، ليفسر بها المصالح البورجوازية الوطنية، وكان الطريق الذي اختاره لهذا الغرض هو الدعوة الاصلاحية. فكيف يظهر ذلك ؟

يقول علال الفاسي : «إذا كانت الديمقراطية هي سيطرة العقل، فمن الواجب أن نتجه في اعتبارنا كله الى رفع مستوى العقل والاعلاء من شأنه، لأنه وحده الذي يحمينا من أخطائنا ويعقلنا عن شهواتنا.»[101]. وهذا قول بليغ، لأنه لم يعد يفهم الديمقراطية فهماً مجرداً لا طبقياً طبقياً ــ انسانياً، بل فهماً يفرض عليها بالضرورة «رقابة» اسمها «العقل»، ولذلك للحد من الاخطاء والتحكم في الشهوات. فالعقل، سيقوم بعبارة أخرى باحترام «المجال» الديمقراطي. كما أن هذا الفهم ينطق ضمنياً بما يعني أن الوعي بالديمقراطية، إذا كانت مشروطة بالعقل، فهي على الأقل، في الظروف التي حدد فيها علال الفاسي رأيه ذاك، كانت تتطلب الاهتمام برفع مستوى العقل على صعيد المجتمع، أي القضاء على التخلف الفكري السائد، محاربة الخرافات، ضرب التقاليد البالية..الخ. فلماذا لانتساءل 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 ؟. وبعبارة أخرى، لماذا ألح علال الفاسي على ضرورة «مقاومة الجمود والرجعية والتقاليد البالية وتبليغ رسالة العقل الصحيح للأمة إذا أردنا أن يتكون عندنا الفكر العام المتحرك، الحقيقي، الذي لا تتم 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 اخطار تغلغل الفكر الرجعي الاظلامي المغالط الذي بشرت به الطرقية في صفوف الشعب، وكانت متنبهة لدور الثقافة الامبريالية المدعومة بالسيطرة الكولونيالية المباشرة في جعل ذلك طريقاً الى فصم عرى الوحدة الوطنية وامحاء 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 ــ رغم أنه مركز الديمقراطية البورجوازية ــ لايمكنه إلا أن يساهم في تبرير السيطرة الاستعمارية، كسيطرة لها «ديمقراطيتها» الخاصة. بيد أن البورجوازية المتوسطة، بعبارة أخرى، لم تكن في فهمها للديمقراطية فهما سلفياً، بعيدة عن الديمقراطية البورجوازية كما تبلورت في أوربا الغربية في ظل النظام الرأسمالي. وذلك بالضبط 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 تنظيماً 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 مثلى كما حددنا سابقاً إلا لكي يصالح ويوفق بين الطبقات ورئيس الدولة، أي دور

الحكم «الشرعي» للفصل في النزاعات الطبقية. وكان معولاً ــ في منطق النظرة السلفية للأمور ــ 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 والمذياع [103]. وذلك ما كان بالفعل في نطاق الممارسة الاجتماعية للبورجوازية المتوسطة تاريخيا، إذ يقول علال 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 تبريراً دينياً ــ في ظروف السيطرة الاستعمارية ــ 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 اصلاحياً 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 رتبتها السلفية لبناء النظام السياسي والدفاع عنه. وإذا كنا في السابق قد أشرنا إلى الكيفية التي قرأ بها علال الفاسي الاسلام، ونوه في اطارها بما فيه من ثورة وتحرر للعقل، وقادته من ثم في مجال مكافحة السيطرة الأجنبية الى وجوب انتهاج الديمقراطية الاصلاحية، والتشبث 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» الطبقية.

والواقع 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 ــ ومن وجهة كونه في الواقع يختصر بطريقة ايديولوجية على الأقل الطموحات الطبقية المختلفة التي لها مصلحة في اقرار نظام لوجود سيطرتها على صعيد المجتمع ــ حيثما اكتسب في السلفية ــ كايديولوجية للبورجوازية المتوسطة ــ معنى خاصاً.

فعلال الفاسي، بادىء 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 «الاصلاح والتنقيح، لأن من الواقع ما لا يمكن بقاؤه إذا لم يكن من المطلوب وجوده. لأن هذا **الوجود المصادف** ربما كان ضد **الوجود الأساسي** وأحرى الاستمرار للدولة»[106] (التشديد مني). فالوجود المصادف (الماضي) بعبارة أخرى وجوداً أساسياً (الحاضر والمستقبل) محدِّداً للدولة ودافعاً لاستمراره من خلال اعتبار عاملين هامين هما : **التقدم والمتابعة**.[107]. ولكن القول بالتقدم والمتابعة ليس في التحليل الأخير إلا للقول بوجوب «التوفيق بين مختلف النظريات السياسية واصلاح نظامنا العتيق وجعله أكثر قدرة على مسايرة هذا العصر وحاجاته»[108]

أفلا يمكن أن ننطلق إذن من اعتبار أن علال الفاسي يلح في الجوهر على شيئين اثنين : الماضي والحاضر **تاريخياً**، الانقطاع واستمرار **فلسفياً**، التوفيق بين النظام والتطور سياسيا ؟، إن ذلك في اعتقادي هو الذي يحكم موقفه الاساس، 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، مادمنا ندين بهذين العاملين (يعني التقدم والمتابعة) لأن وجود **العرش** الكريم كاف لتكوين **المحور** الذي **قام ويقوم** عليه نظامنا القومي، ولكن لابد 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 ايديولوجية معقدة : **الملكية كمؤسسة والديمقراطية كأسلوب**.

والحال أن العملية المباشرة في تحديد هذه الأمور ــ ولو أنها كانت ضمنية عند علال ــ لا تتعلق بتطويع التاريخ لمفهومات إيديولوجية ومنطلقات سياسية معينة فقط، بل ولتبرير الملكية ووجودها المطلق أيضاً. إلا أن هذا التحديد فيه ظاهرياً من التعسف ما يمكن أن يلغي الغاءً كلياً أو جزئياً التحديد الآخر الهام، ونقصد : 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 الاسلام كما فهم ايديولوجيا. 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 اضفاء 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 تبنيه للسلفية : بين الحاضر والماضي كما حددنا من قبل، بين الملكية (كنظام) والديمقراطية (كأسلوب)، بين ــ في الأخير ــ 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 ونفياً للصراع الطبقي. والحق أن غاية علال كانت تتوجه الى هذه النقطة بالذات، إلى أن أصبحت عنده عقيدة راسخة والهدف دائماً هو «**تشييد دولة حرة سالمة من كل مخلفات الاستعمار تنهض 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 الايديولوجي 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 **التوفيق** في كتابه : **مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن 19 (الولتان 1850 ــ 1912)** ــ منشورات كلية الآداب، الجزء الأول 1978، بعض الاشارات عن دور الاسرة الكلاوية في ذلك (وخاصة بالنسبة لدمنات). انظر ص 181.

(3) لقد اعتبر السيد عبد الله الجراري 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 تاكتيك يراد منه استمالة القوى البورجوازية إلى صفه. أنظر : **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 : **نمو الرأسمالية في عهد الحماية في حوز مراكش**. ت. زبيدة بورحيل. المجلة المغربية للاقتصاد وعلم الاجتماع. عدد 4 ــ 1978 ص 58. انظر المقال بالفرنسية ايضاً في B.S.E.M. عدد 133/132 نوفمبر 1976.

(11) انظر GALLISSOT مصدر مذكور ص 24.

(12) انظر : **الحركات الاستقلالية**.. نشر جسوس 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 بذكرياته الخاصة وحياة أسرته، « في فترة الاحتلال اتخذ الشعور الوطني عند هذه الطبقة شكل كرامة أهينت أكثر منه شكل حق قومي أو حرية ديست (...) كان الاستقلال يعني التخلص من أجانب يحتلون مراكز السلطة في بلادنا ويحرموننا 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 اليهم هو العصر الذهبي (...) وكانت مقارنته بالحاضر مؤلمة (...)» انظر : **الجمر والرماد ــ 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**. علال الفاسي. سلسلة الجهاد الأكبر رقم 12 (بدون. ت) ص11.

(26) نفس المصدر ص 13 وما بعدها.

(27) انظر : حفريات 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 العروي 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**. ج1. عبد الكريم غلاب. الدار البيضاء 1976. ص 35.
(32) **الحركات الاستقلالية**. م.م ص 134.
(33) انظر : Le personalisme musulman éd. P.U.F. 1967 (2° éd) 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 مثلًا بقيادة **محمد بن عبد الوهاب** (1803 ــ 1887).
(37) نضيف الى ذلك ما استخلصه **عزيز العظمة** من بحثه في (استشراق الاصالة) أخيراً وقوله عن السلفية : الشبه سلفية، اذن، كالسلفية، كالاستشراق، تضع نفسها في علاقة معرفية مع السلف ومع التراث في المقام الأول، آملة أن توفر لها المعرفة مدخلًا للفعل في داخل التراث لاخراجه من تراثيته وجعله ليس فقط راهناً (...) بل جعله فاعلًا في الحاضر في سبيل المستقبل المبني على العقل والتقدم والانسانية.. انظر ذلك في : **الكرمل** (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. وانظر بعض المعلومات الأخرى في :
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 : **ملامح 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 المزيني. 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 : **المختار 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 مبرز في الصراع ضد علال الفاسي وحزب الاستقلال. غير أن تقدم الرجل في السن ووفاته بعد ذلك (1964) حال دون نجاح معارضة **الأستاذ** الشيخ **بتلميذه** الكهل. وسقط القناع الديني ــ 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 : **منهج الاستقلالية**. علال الفاسي م. الرسالة 1962 ص 8.
(69) نفس المصدر ص 116.
(70) **معركة اليوم والغد** م.م. ص 43. وانظر أيضاً **مقاصد الشريعة**. 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 ــ ن ص.
(75) ن م ــ 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 : « اننا لسنا اشتراكيين بمعنى من المعاني التي تحتويها هذه الالقاب، وانما نلتقي معها في مقاومة الرأسمالية وإلغاء التضخم المالي الكبير في الملكية وفي غيرها..» انظر : منهج 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 ــ 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 9و.
(92) يقول علال : « إن ظروف العصر الحديث جعلت نضالنا مطبوعاً بطابع سياسي، وان 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 النبع الصافي**. مطبعة الرسالة (بدون .ت.) ص 4.
(96) حفريات.. 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 ــ 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.