تطور الانتليجانتسيا المغربية : الأصالة والتحديث في المغرب

إذا كانت إشكالية الأصالة/ الحداثة قد هيمنت على الخطاب النهضوي العربي الحديث بمختلف اتجاهاته، منذ بداية اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم، فإن الكيفية التي عاشت بها النخبة المثقفة هذه الإشكالية، لم تكن واحدة في جميع الأقطار العربية، بل كانت هناك دوماً، وما تزال، خصوصيات راجعة إلى الوضع الداخلي والدولي لكل قطر عربي. وعلى الرغم من أن أقطار المغرب العربي قد عرفت أوضاعاً متشابهة في كثير من المجالات، وعلى رأسها مجال التطور الفكري والعمل الوطني، فإن ثمة معطيات تخص كل واحد منها، وأخرى مشتركة ولكن دون أن يكون مفعولها واحداً دوماً. ويهمنا في هذا البحث إبراز بعض جوانب الخصوصية في تطور الفكر الإصلاحي النهضوي في المغرب الأقصى خلال القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن.

1 ــ خصوصية وضع الإشكالية في المغرب.

لنبدأ أولاً بإبراز أهم العناصر التي تؤسس هذه الخصوصية، وذلك من خلال مقارنة سريعة بين «وضع» (Statut) إشكالية الأصالة/ الحداثة في المشرق العربي ووضعها في المغرب.

لعل أول ما ينبغي تسجيله في هذا الشأن أن المحددات التي وجهت هذه الإشكالية في المشرق لم تكن حاضرة كلها في المغرب. ومن أهم العناصر الغائبة عن حقل هذه الإشكالية في المغرب والتي كان لها دور أساسي في حقل نفس الإشكالية في المشرق عنصران : الحكم التركي من جهة والأقليات الدينية من جهة أخرى. ومعروف أن الفكر السلفي والفكر الليبرالي في المشرق العربي كانا يتحركان طيلة القرن الماضي والربع الأول من هذا القرن بالعلاقة ــ مع وضد ــ الحكم التركي أو «الخلافة العثمانية» من جهة، وان

(*) ساهم الكاتب بهذا البحث في ندوة عقدت بمدينة وهران بالجزائر من 31 مايو إلى 3 يونيه 1983 في موضوع تكوين الانتلجانتسيا في المغرب العربي (نظم الندوة مركز البحوث الاجتماعية والانسانية). هذا وقد نشر هذا البحث أول مرة في مجلة «الثقافة» التي تصدر بالجزائر في عددها 77، سبتمبر، أكتوبر 1983. ثم نشرت في مجلة «دراسة عربية» البيروتية في نوفمبر 1983.

النخبة المثقفة من الأقليات الدينية، خاصة المسيحية منها، قد قامت، من جهة أخرى، بدور كبير وأساسي في الترويج للأفكار الليبرالية بما في ذلك الدعوة إلى القطيعة مع الماضي، وبالتالي مع التراث، مما كانت له ردود أفعال مضادة، وعنيفة أحيانا، من طرف العلماء التقليديين والمثقفين المسلمين السلفيين وجعل السلفية حاملة لواء «الأصالة» في طرف، والليبرالية، وبالتالي الحداثة، في الطرف المقابل. إن غياب هذين العنصرين في المغرب ــ الذي حافظ على استقلاله خارج الإمبراطورية العثمانية والذي لم توجد فيه منذ الفتح الإسلامي أية أقلية دينية غير اليهود ــ قد جعل الفكر الإصلاحي النهضوي فيه يتحرر إلى حد كبير من مفعول الخلفيات السياسية والإيديولوجية التي كانت تحرك في المشرق ذلك التعارض بين السلفية والحداثة وتضخمه إلى الدرجة التي جعلته يبدو في بعض الأحيان في صورة التعارض بين الإسلام والعروبة على صعيد تحديد الهوية، أو بين الجامعة الإسلامية والقومية العربية على صعيد الاختيار السياسي. لقد ظلت مقولتا «العُرُوبَة» و «الإسلام» في المغرب تعنيان شيئاً واحداً، كما ارتبطت السلفية بالإصلاح أولاً ــ الإصلاح الديني ــ وبالتحديث ثانياً لتشكل في نهاية الأمر الأساس الذي قامت عليه الحركة الوطنية التي كانت في آن واحد حركة من أجل تحديث الفكر والمجتمع من جهة ومقاومة الحماية والمطالبة بالاستقلال من جهة ثانية.

2 ــ صعوبتان ...

إذا كانت المقارنة السريعة السابقة بين وضعية إشكالية الأصالة/ الحداثة في المشرق ووضعيتها في المغرب تساعدنا على اكتساب وضوح في الرؤية منذ البداية، فإن الباحث الابستيمولوجي والمحلل الإيديولوجي يجد كل منهما نفسه، بخصوص المغرب ومنذ البداية كذلك، أمام صعوبتين، بل ثلاث صعوبات، تجعله يضطر، إن أصرّ على مواصلة السير، إلى الخروج عن حدود اختصاصه، وأحياناً عن خط سيره.

الصعوبة الأولى تتلخص في كون تاريخ المغرب، مغرب القرن التاسع عشر والعشرين لم يكتب بعد. وما كتب فيه هو إما **تاريخ وطني** يبرز الوحدة والائتلاف ويهمل الصراع والاختلاف، وإما تاريخ لا ــ وطني، إن لم يكن ضد التاريخ الوطني، كتبه مؤرخون فرنسيون واقعون بصورة أو بأخرى تحت ضغط الفكر الاستعماري، أو على الأقل مشدودون إلى المركزية الأوروبية فيرون الأحداث بمنظار «المراقب الأجنبي». أما المحاولات التي قام بها لحد الآن باحثون مغاربة مقتدرون فهي على الرغم من غناها على مستوى التوثيق أو على مستوى التحليل، فإنها ما زالت تستمد التوجيه إما من «ذات التاريخ الوطني» أو من ذات الرؤية التي يكرسها منظار «المراقب الأجنبي».

وأما الصعوبة الثانية، وهي أشد وقعاً، فتتمثل في فقدان ما يكفي من النصوص. ان أعمال النخبة المثقفة في مغرب القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين لم ينشر منها إلا القليل وما نشر لم يعد متداولًا، الشيء الذي يجعل تقديم «قراءة» ما لها لجمهور المثقفين بمثابة «تأويل المجهول».

ولا بد هنا من التأكيد على أنه إذا كان الباحث يعاني هاتين الصعوبتين بخصوص فكر النخبة، فإنه يفتقد بصورة تكاد تكون مطلقة، أية معلومات أو نصوص عن «الفكر المعارض» والثقافة المضادة التي كانت تنشرها وتروجها شفاهياً، في الأغلب الأعم، القوات الاجتماعية والسياسية المتمردة على السلطة المركزية وجهازها الإداري، سواء قبل الحماية أو أثناءها، والتي كانت في كثير من الأحوال أكثر استقطاباً للجماهير وأشد تأثيراً فيها.

كل ذلك يجعل من الضروري التصريح هنا بأن الصورة التي سنقدمها في هذه الصفحات عن تطور إشكالية الأصالة / الحداثة في مغرب القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، ستكون صورة تقريبية،أي عبارة عن خطاطة عامة أولية، وبالتالي فهي قابلة للتعديل والمراجعة بمقدار ما هي في حاجة إلى مزيد تدقيق وإغناء.

3 ــ الأطراف المتصارعة وأغطيتها الإيديولوجية :

يركز «التاريخ الوطني» للمغرب الحديث على انشغال السلطة المركزية والنخبة الواعية الرسمية منها والشعبية بمقاومة الأطماع والتدخلات الأوروبية التي يرجع تاريخها، بالنسبة للمغرب، إلى سقوط الأندلس عام 1492 والتي بدأت في شكل امتداد لحركة «الاسترجاع» التي قام بها الإسبان والبرتغال الذين تمكنوا من احتلال بعض المدن الشاطئية المغربية، لتتخذ بعد ذلك طابع التوسع الاستعماري، ولكن في جو من المنافسة شديد بين الدول الأوروبية ذاتها، الشيء الذي استفاد منه المغرب وجعل احتلاله مرهوناً باتفاق الدول المتنافسة. وهذا ما لم يتم إلا في حدود سنة 1912، السنة التي فرضت عليه فيها الحماية الفرنسية. ومن هنا كانت الصورة التي يقدمها التاريخ الوطني عن مغرب القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين تتمحور كلها حول الصراع مع «الآخر» الأوروبي الطامع المستعمر.

أما الصورة التي يقدمها «التاريخ اللا ــ وطني» لنفس المغرب والذي كتبه ذلك «الآخر» ذاته، فتتمحور هي الأخرى حول صراع، ولكن ليس بين المغرب والأطماع الأوروبية، بل بين السلطة المركزية وجهازها : المخزن من جهة، وبين «الرعية» المؤطرة ضمن قوالب قبلية ودينية : العصبية القبلية والطرق الصوفية من جهة أخرى. إنه بعبارة أخرى تاريخ انقسام المغرب إلى «بلاد المخزن» و «بلاد السيبة»، إلى مناطق خاضعة للسلطة المركزية ومناطق

متمردة ثائرة بزعامة رجال القبائل ومشايخ الطرق الصوفية. هكذا يقدم «التاريخ الوطني» الأزمة في المغرب على أنها نتيجة التدخلات الأجنبية المتواصلة، بينما يقدمها «التاريخ اللا ـــ وطني» على أنها أزمة داخلية بنيوية.

والواقع أن الأمر يتعلق بنوعين من التأريخ يشطران الحقيقة التاريخية شطرين ليجعل كل منهما من أحد الشطرين كل الحقيقة، أو على الأقل مظهرها الأساسي، هذا في حين أن الحقيقة التاريخية في المغرب «الحديث»، هي مُحَصِّلَةُ الصِّرَاع بين ثلاثة أطراف : **المخزن**(*)، **الرعية**، **الأجنبي**. و «الآخر». بالنسبة لكل طرف، من هذه الأطراف الثلاثة، هما **الطرفان الآخران معاً**. وما يهمنا هنا من الصراع بين هذه الأطراف هو الغطاء الايديولوجي الذي كان يرتديه كل منها بما في ذلك «التهم» الايديولوجية المتبادلة. وهكذا فـ «التعامل» مع الأجنبي بمعنى «العمالة» له من جهة، و«الانحراف» عن الدين من جهة ثانية هما التهمتان الايديولوجيتان اللتان كان المخزن والطرق الصوفية المتمردة يوظفانهما في صراعهما بعضهما مع بعض، بينما كان «الأجنبي» يغطي أطماعه الاستعمارية، تارة بالضغط على المخزن من أجل القيام بالإصلاحات «العصرية» الضرورية لإقرار الأمن (أمن التجارة الأوروبية داخل المغرب)، وتارة بتحريض بعض الطرقيين ورؤساء العصبيات من قطاع الطرق ضد المخزن حيناً وضد قوى التحرير الوطنية الشعبية حيناً آخر.

4 ـــ الوهابية ووظيفتها الإيديولوجية في المغرب :

لعل الملاحظات السابقة تمكننا من فهم عدة مسائل خاصة بوضع إشكالية الأصالة/الحداثة بالمغرب. منها على سبيل المثال تلك الأصداء الايجابية التي كانت للدعوة الوهابية في وقت مبكر في أوساط المخزن وأوساط علماء القرويين من جهة، وذلك النفور بل المعارضة التي لقيتها لدى الطرفين، المخزن وفقهاء القرويين، النصائح بل الضغوط الأوروبية الداعية إلى القيام بتحديث أجهزة الدولة ونظمها من جهة أخرى.

لقد كانت الحركة الوهابية، كما هو معروف، ذات جانبين، جانب ديني وجانب سياسي. فمن الناحية الدينية كانت دعوة «اصلاحية» سلفية تحارب البدع وفي مقدمتها «الطرقية» وسلوكها الديني، ومن الناحية السياسية كانت «ثورة» على الخلافة العثمانية، الشيء الذي جعل منها سلاحاً إيديولوجياً ملائماً في نظر المخزن، يقاوم به خصومه في الداخل الذين كانوا أساساً من مشايخ الطرق، وأحد خصومه في الخارج، أعني الحكم التركي بالجزائر. وواضح أن هذا السلاح الإيديولوجي سيوجه حامله بطريقة تلقائية إلى رفض الإصلاحات التحديثية التي

(*) المخزن اصطلاح مغربي يقصد به الجهاز الاداري للدولة بما في ذلك الوزراء والموظفون السامون.

تقترحها الدول الأوروبية، ليس فقط لأن هدف هذه الدول منها كان تأمين تجارتها مع المغرب وداخله وبالتالي الهيمنة على سوقه الداخلية والخارجية، بل أيضاً لأن تلك «الإصلاحات التحديثية» هي في منظور الدعوة الوهابية التي تبناها المخزن وبعض الفقهاء «محدثات» تجب محاربتها.

هكذا أصبحت الوهابية أساسا لإيديولوجيا «الاصلاح» في مغرب النصف الثاني من القرن الثامن عشر. لقد ظهرت الملامح الأولى للوهابية في المغرب في الاتجاه الديني «السلفي» الذي عرف به السلطان محمد بن عبد الله (1757 ــ 1790) الذي كان «ينهى عن قراءة كتب التوحيد المؤسسة على القواعد الكلامية المحررة على مذهب الأشعرية... وكان يحض الناس على مذهب السلف من الاكتفاء بالاعتقاد المأخوذ من ظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، وكان يقول عن نفسه (...) إنه مالكي مذهبا حنبلي اعتقادا»[1]. ومن أعماله في هذا الاتجاه ملاحقته لكثير من رجال الطرقية الصوفية وهدمه لزاوية أبي الجعد ونقله لشيخها منفيا إلى مراكش[2]، واصداره لمنشور يحدد المواد التي يجب الاقتصار على تدريسها في المساجد (القرويين وغيرها) والمراجع التي يجب اعتمادها دون غيرها، في الفقه والنحو والأدب والسيرة والحديث والتفسير. وقد ورد في ختام هذا المنشور ما يلي : «ومن أراد أن يخوض في علم الكلام والمنطق وعلوم الفلسفة وكتب غلاة الصوفية وكتب القصص فَلْيَتَعاطَ ذلك في داره مع أصحابه الذين لا يدرون بأنهم لا يدرون، ومن تعاطى ما ذكرناه في المساجد ونالته عقوبة فلا يلومَنّ إلا نفسه. وهؤلاء الطلبة الذين يتعاطون العلوم التي نهينا عن قراءتها ما مرادهم بتعاطيها إلا الظهور والرياء والسمعة، وان يضلّوا طلبة البادية فإنهم يأتون من بلدهم بنيَّة خالصة في التفقه في الدين وحديث رسول الله ﷺ، فحين يسمعونهم يدرسون هذه العلوم التي نهينا عنها يظنون أنهم يحصلون على فائدة فيتركون مجالس التفقه في الدين واستماع حديث رسول الله ﷺ واصلاح ألسنتهم بالعربية فيكون ذلك سببا في ضلالهم»[3].

وسواء كان السلطان محمد بن عبد الله متأثرا في آرائه ومواقفه تلك بالدعوة الوهابية التي كان الحجاج المغاربة ومنهم الفقهاء، ينقلون أخبارها ومضامينها إلى المغرب كما يؤكد ذلك جوليان[4]، أو أن ذلك كان من اجتهاده الخاص كما يميل إلى القول بعض كتاب «التاريخ الوطني» في المغرب، فإن الاجماع حاصل على أن الوهابية كانت بصورة علنية إيديولوجية الدولة

(1) الناصري : **الاستقصا** ص 68 ج 8 القسم الثاني دار الكتاب المغرب 1956.
(2) نفس المرجع، ص 59.
(3) أنظر نص المنشور في : عبد الله كَنون : **النبوغ المغربي في الأدب العربي** ص 276 ج 1 دار الكتاب اللبناني بيروت 1961.
(4) Ch. André Julièn : Histoire de l'Afrique du Nord, T.2 P. 243. Payot. Paris 1956.

في عهد ابنه السلطان سليمان (1792 ــ 1822 وقد خلف أخاه اليزيد : 1790 ــ 1792) الذي رحب رسميا بالوهابية وطبق تعاليمها وراسل القائم بها في الحجاز آنذاك الأمير عبد الله بن سعود، وكان هذا الأخير قد بعث رسالة إلى السلطان سليمان يشرح فيها الدعوة الوهابية ويدعو إليها، فلقيت الرسالة اهتماما كبيرا لدى السلطان وحاشيته العلمية وقامت مناقشات واسعة حول الوهابية في أوساط الفقهاء بفاس، وكلف السلطان جماعة منهم بكتابة رسالة جوابية حملها إلى صاحب الحجاز ابن السلطان مع وفد من العلماء في موسم الحجّ (1226 هـ). وقد عاد الوفد معجبا بابن سعود وسلوكه الديني وتطبيقه للسنة النبوية[5]، فتعززت بذلك الدعوة للأفكار الوهابية بالمغرب، أعني لمبادئها «السلفية».

هكذا قامت بالمغرب، في حاشية المخزن وفي أوساط علماء القرويين، حركة فكرية دينية «إصلاحية» تستلهم الدعوة الوهابية ومبادئها «السلفية». وكان من أشهر رجال هذه الحركة الأديب والمؤرخ محمد أكنسوس (1796 ــ 1877) الذي كان كاتبا ثم وزيراً للسلطان سليمان، ومن بينهم أيضا «العالم السلفي الفقيه... أبو عبد الله محمد بن المدني بن علي بن عبد الله كنون ــ الذي ــ كان شديداً على أهل الطرق وما لهم من البدع التي شوهت جمال الدين، والمتصوفة أصحاب الدعاوي التي تكذبها الأحوال. وما كان أحد يقدر على الرد عليه مع شدة إغلاظه عليهم وسلوكه في ذلك مسلك التشديد بل التطرف في بعض المسائل» والذي لم يسلم من حملته النقدية الوهابية الطابع حتى الأمراء والعمال الذين كانوا يحضرون مجالسه ودروسه[6].

ولا بد من الاشارة هنا إلى أن تعاطف السلطان سليمان مع الدعوة الوهابية لم يمنعه، لأسباب سياسية، من التعامل إيجابيا مع بعض الطرق الصوفية في المغرب. فلقد تعاطف مع الطريقة التيجانية، واعتنقها بعض كبار أفراد حاشيته، ليس فقط لأن هذه الطريقة كانت تلتقي مع الوهابية في النهي عن زيارة الأضرحة مثلًا، بل أيضاً لان أتباع الطريقة التيجانية في الجزائر ــ حيث نشأت ــ كانوا يومها ضد الأتراك وحكمهم. ولكن عندما ثار أتباع الطريقة الدرقاوية في تلمسان على الحاكم التركي، باي وهران، واستنجدوا بالسلطان وأعلنوا مبايعته[7]، صارت حظوة الطريقة الدرقاوية لدى المخزن تغطي على الطريقة التيجانية ونفوذها. إذن فالوهابية في المغرب لم تكن مقبولة لذاتها ــ على الأقل عند المخزن بل من أجل وظيفتها، تماما مثلما أن الطرقية لم تكن مرفوضة لذاتها بل لوقوفها ضد السلطة المركزية. وعندما يكون

(5) أنظر التفاصيل في الاستقصا، نفس المعطيات السابقة ص 121 ــ 122.
(6) أنظر ترجمته في : عبد الله كَنون، نفس المرجع المذكور، ص 297 ــ 299.
(7) أنظر التفاصيل في الاستقصا، نفس المعطيات السابقة ص 109 وما بعدها.

هناك موقف إيجابي، سياسيا، من جانب هذه الطريقة أو تلك، تصبح مقبولة جنباً إلى جنب مع المبادىء الوهابية «السلفية».

5 ــ إصلاحات بدون «تقديم مقدمات وتمهيد أصول»

لم تكن حركة «الاصلاح» التي استلهمت المبادىء الوهابية «السلفية» على عهد السلطان محمد بن عبد الله والسلطان سليمان، لم تكن سواء في أوساط المخزن أو في أوساط علماء القرويين تتحرك ضمن آفاق مستقبلية ولا كانت فيها أية بوادر لوعي نهضوي بالمعنى الحديث للكلمة، وإنما كانت تتحرك في دائرة القديم وضمن إشكالياته الدينية والسياسية، كما كانت الوهابية بالمشرق، سواء بسواء.

وكما حدث في المشرق حيث لم تبدأ بوادر الوعي النهضوي الحديث في التبلور إلا بعد الإصطدام مع أوربا، وبكيفية خاصة بعد احتلال نابليون لمصر (1798)، حدث نفس الشيء في المغرب حيث لم يبدأ الإتجاه إلى المستقبل بتساؤل وتوجس إلا مع احتلال الجزائر سنة 1830، وبالخصوص عقب هزيمة الجيش المغربي في موقعة ايسلي عام 1844 أمام الجيش الفرنسي المحتل للجزائر.

بالفعل كانت «هزيمة ايسلي الفجر الأول للنهضة المراكشية الحديثة»، حسب تعبير علال الفاسي. فلقد كان انهزام الجيش المغربي على عهد السلطان عبد الرحمان بن هشام (1822 ــ 1859) ــ أمام الفرنسيين الذين كانوا قد احتلوا أجزاء من المغرب الشرقي بعد ثورة الأمير عبد القادر الجزائري «باعثاً للشعب المغربي ونخبته على التدبُّر والتفكير في أسباب الهزيمة وظروفها، وقد اِنْتَبَهَ المغاربة منذ الساعة إلى أن الأنظمة العتيقة في الجيش وفي الدولة لم تعد مجدية إزاء التقدم الاوروبي الحديث، وتكون في نفوس القادة شعورهم بالحاجة للتجديد وانتحال وسائل النهوض (...) وصارت في البلاد فورة الألم من الهزيمة (...) وأنشد الشعراء من قصائد الرثاء لما جرى والتحذير مما يمكن أن يقع ما يعتبر من طريف الشعر وأصدقه، وألف العلامة الكردودي رسالة أسماها : كشف الغمة بأن الحرب النظامية واجبة على الأمة (...) واهتم غيره بالدعوة إلى ضرورة القيام بنهضة اقتصادية من شأنها أن تقلل من حاجة البلاد من المواد الأجنبية»[8]، مما ظهر أثره واضحاً في المحاولات «التحديثية» الأولية التي قام بها المخزن على عهد السلطان محمد بن عبد الرحمان بن هشام (1859 ــ 1873) كتأسيس مدرسة للطبجية وتجديد غراسة قصب السكر وتأسيس معمل لتصنيعه وإنشاء المطبعة، ثم على عهد

(8) علال الفاسي : **الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي** ص 85 ــ 86 طبعة تطوان. هذا ونص عنوان مذكرة الكردودي هو كما يلي : «كشف الغمة ببيان أن حرب النظام حقّ على هذه الأمة». أنظر المنوني في المرجع أسفله.

ابنه الحسن الاول (1873 ــ 1894) الذي اتجه إلى تجديد الأسطول وإنشاء مدرسة للسلاح وإدخال بعض المظاهر الحديثة على جهاز المخزن وإرسال البعثات إلى الدول الاوروبية(9).

غير أن هذه الاصلاحات لم تكن مرفقة بأي تجديد في الفكر والثقافة. وبعبارة أخرى لقد كانت هذه الإصلاحات تقتقد المناخ الفكري الضروري لغرس جذورها في المجتمع وضمان نموها وتطورها. لقد كان أفراد البعثات الموجهة إلى أوروبا على دفعات ــ نحو الاربعمائة من العسكريين والمدنيين ــ يعودون ليندمجوا في أوضاع فكرية واجتماعية لم تكن تسمح لهم بالتنفس بَلْه بالقيام بأي أعمال تجديدية فكرية أو اجتماعية وهذا يصدق أيضاً على السفراء والمبعوثين لدى الدول الاوروبية الذين كانوا يعودون، بعد مقام طويل أحياناً، ليندمجوا في نفس البيئة الفكرية والاجتماعية التي تركوها في المغرب، دون أن يسمع لهم أي صوت يدعو إلى التجديد أو الاصلاح أو النهضة، بل إن الذين منهم سجلوا ارتساماتهم عمَّا شاهدوه في أوروبا من مظاهر الرقي والتقدم قد اعتبروا ذلك من قبيل إمهال الله للكفار وبرهاناً منه على قدرته على إجراء الأمور عكس ما ينبغي أن تكون عليه(10).

يتساءل الباحث المنقب محمد المنوني، كما تساءل غيره، عن «الاسباب التي أدت إلى فشل المحاولات الإصلاحية، وقد كان في طليعتها ــ كما يقول ــ حركة البعثات التي اتجهت للدراسة في أوروبا»، فينقل ضمن جوابه شهادتين ثمينتين إحداهما للمؤرخ الناصري صاحب «الاستقصا» الذي عاصر تلك المحاولات وعمل موظفاً كبيراً للمخزن على عهد الحسن الأول، والثانية للطاهر بن الحاج الاودي أحد أعضاء البعثات المذكورة، والذي تقلد عدة وظائف في عهد الحسن الاول وبعده، وكتب كتاباً سماه «الاستبصار في عجائب الأمصار والجبال والأنهار والبحور ومنافيس النار» (مخطوط).

أما الناصري فيعلق على البعثات التي أرسلها الحسن الأول إلى أوروبا قائلًا : «... إلا أن ذلك لم يظهر له كبير فائدة، إذ كان يحتاج إلى تقديم مقدمات وتمهيد أصول ينبغي الخوض في تلك العلوم والعمل بها عليها».

---

(9) أنظر تفصيل ذلك في : محمد المنوني، **مظاهر يقظة المغرب الحديث** ص 76 وما بعدها، الجزء الأول. الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر 1985.

(10) أنظر تحليلًا لبعض أقوال هؤلاء في :

A. Laroui : les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, P. 227. Maspero, Paris 1977.

وأما الطاهر الاودي فينكر أنه نصح بالإستعداد لمواجهة التدخل الأجنبي ولكن الوزراء والكتاب رموه بالالحاد، ويؤكد أنهم كانوا يقولون للسلطان الحسن الأول إن أعضاء البعثات بعدما أقاموا بأوروبا سنين عادوا منها جهالًا مُتَنَصِّرين[11].

وواضح أن هاتين الشهادتين تكمل الواحدة منهما الاخرى : ف «تقديم مقدمات وتمهيد أصول» عملية كان يجب أن تبدأ بإدخال تغيير جذري في الجهاز المخزني ذاته، بتطهيره من مثل أولئك الوزراء والكتاب الذين كانوا يرمون الرجل بالالحاد لمجرد تنبيهه المخزن إلى ضرورة الاستعداد لمواجهة التدخل الاجنبي، وهم إنما فعلوا ذلك خوفا من ان ينال هذا الاستعداد من مكانتهم ونفوذهم ومصالحهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن «المقدمات» و «الأصول» المطلوبة كان يجب أن تنبثق عن تطور دخلي ذاتي للاوضاع بما فيها الجهاز المخزني ذاته... ولكن لم يحصل لا هذا ولا ذاك. ويجب أن نضيف إلى ذلك موقف بعض الفقهاء المتزمتين الذين كانوا يرون في لباس وسلوك وعلوم الأوربيين، ومن يأخذ عنهم أو يقلدهم، بدعاً وضلالات تجب محاربتها لانها تقع في نظرهم على مستوى واحد مع البدع والضلالات التي يأتيها الطرقيون والمشعوذون، وهكذا «لم تحارب الخطايا والكبائر وحدها كشرب الخمر والتهتك والفجور وإنما شملت المحاربة أيضاً عادات أخرى غير مضرة كاستعمال الشاي والقهوة والتبغ...»[12].

فعلًا كانت هزيمة الجيش المغربي في موقعة ايسلي «الفجر الأول للنهضة المغربية الحديثة»، ولكن هذا «الفجر الاول» الذي تجسم في بعض التدابير العلمية «الاصلاحية» سرعان ما تعتم وسط ظلام الحقل المعرفي والايدولوجي السائد، هذا الحقل الذي كان المنتمون إليه من فقهاء وشعراء ومتصوفة يرون في هزيمة ايسلي وغيرها من الهزائم علامة على الغضب الالهي الذي نزل على المغاربة بسبب «انتهاك حرمات الدين والاخذ بالعادات الذميمة».

6 ــ بوارق ليبرالية.. ومطالب دستورية :

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأ «فجر» آخر للنهضة في المغرب. ولم يكن هذا «الفجر» مرتبطا هذه المرة بهزيمة من الهزائم السياسية والعسكرية التي عانى منها المغرب بعد هزيمة إيسلي، والتي كانت هزيمة تطوان (1860) واحتلالها من طرف الاسبان أكثرها خطورة وأشدها وقعا، ولا كانت نتيجة للضغوط الأوروبية لإدخال «اصلاحات» على

(11) محمد المنوني المرجع المذكور ص 303.

(12) محمد الأخضر : **الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية**. ص 395 دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء 1977.

أجهزة الدولة، تلك الضغوط التي انتهت بانعقاد مؤتمر مدريد (1880) الذي أقر فيه ممثلو الدول الأوروبية، بحضور ممثل المغرب، فرض حق الملك للأجانب في التراب المغربي وتعميم الامتيازات الخاصة التي كانت تتمتع بها فرنسا وانجلترا في المغرب، نتيجة ضغوط ومعاهدات سابقة، على باقي الدول الأوروبية، وعلى رأس تلك الامتيازات نظام الحماية الفردية والعائلية الذي كان نوعاً من «الحصانة الديبلوماسية» يتمتع به المغاربة العاملون في بلادهم كموظفين ووسطاء وسماسرة للدول الأوروبية... كلا، لقد جاءت بوارق هذا «الفجر» الجديد للنهضة في المغرب من المشرق هذه المرة أيضاً، ولكن لا في صورة دعوة وهابية مولية كامل وجهها إلى الماضي، معرضة تمام الأعراض عن المستقبل ومشاكل الغد، بل لقد حملت هذه البوارق إلى المغرب هذه المرة شعاعاً من الفكر النهضوي العربي، الليبرالي.

كانت مدينة طنجة مقراً للبعثات الأجنبية الديبلوماسية والتجارية ولعدة جاليات اجنبية اوروبية وعربية... وكان من الطبيعي، والحالة هذه، أن تكون مركزاً إعلامياً ودعائياً مهما. وهكذا فعلاوة على جريدة «المغرب الأقصى» الناطقة بالاسبانية والصادرة عام 1883 وعلى الجرائد الأسبوعية الأخرى التي صدرت عام 1900، اثنتان بالاسبانية وثالثة بالانجليزية ورابعة بالفرنسية، علاوة على هذه الصحف الأجنبية التي كان يقرأها بالإضافة إلى الجاليات والبعثات الديبلوماسية رجال المخزن وبعض التجار والوسطاء الذي يعرفون لغة أو لغات أجنبية[13]، علاوة على ذلك صدرت في طنجة نفسها أول صحيفة عربية باسم «المغرب» أسسها عرب مسيحيون من لبنان عام 1889. وقد حددت هذه الجريدة أهدافها في افتتاحية عددها الأول، وقد ورد فيها أنه «إذْ كانت هذه البلاد (المغرب) مفتقرة إلى جريدة عربية اللغة والمشرب لنشر الأنباء الحقيقية والحقائق العلمية والاستنباطات المستحدثة الصناعية التي من شأنها ترقية منزلة البلاد بأن تثير في رؤوس أهلها نار الحمية العربية وتدبّ فيهم النخوة الوطنية وتنهض همم الرجال من حضيض الإهمال إلى التدرج في مراقي الكمال لكي يسعوا في إصلاح حالة بلادهم باذلين النفس والنفيس في درء المفاسد عنها وجلب المنافع إليها وكل ما يعود إلى رفع رتبتها عاملين على مكانتهم في مجاراة بقية البلدان مضمار النجاح والقوة ومجال العلوم والصناعات وتوسيع دائرة التجارات حتى ينتصر فيها أناس ذوو غيرة وطنية يذبون عن مصالح بلادهم ويحومون عن حقوقها...»[14]. ومن دون شك فلقد كان لهذه الجريدة العربية الأسبوعية التي استمرت سنة كاملة تأثير في الأوساط المثقفة داخل حاشية المخزن وخارجها وفي أوساط القرويين خاصة، تلك الأوساط التي كانت تتداول باهتمام وشغف ما يرد من المشرق من صحف ومجلات وكتب.

---

(13) Cf. Laroui, op. cité. P. 204.

(14) محمد المنوني، المرجع المذكور ص 282.

ولـم يقتصـر دعاة النهضة من الجاليات العربية المقيمـة في طنجة على النشاط الصحفـي، فلقد رفع أحدهـم مذكـرة إلى السلطان عبد العزيز (1894 ــ 1909 وَلم يتول الحكم عمليـاً إلا بعد وفاة الوصـيّ عليه الوزير الشهـير أبا حماد سنة 1900) يقتـرح فيها عليـه إقامة نظام نيابي يفـزع إليه لرفض مطالـب الدول الأوروبيـة التي تقدمـها باسم (الاصلاحات». وتؤكد المذكرة أن تشكـيل مجلس أمة (مجلس شورى ومجلـس الأعيان) سينتج عنه إقـرار العدل وحفز الناس علـى العمل لصالـح البلاد مما سيؤدي إلى رفـع واردات الحكومـة وتراجع العصـاة والمتمردين وتحسن سمعـة المغرب في الخارج، هذا بالإضافة إلى تعمـير الأرض وتكثير الصنائـع ومراقبة القضاء ومراجعـة الأحكام. وبخصـوص الجيش يقترح صاحـب المذكرة تكوين جيش نظامي حديث يشمـل الخيالة والمدفعيـة وجيش شعبي من المشاة يمكن أن يصـل عدد أفراده إلى مليون مواطن تتراوح أعمارهـم بيـن العشريـن والأربعين، يقضون نصف النهار في أشغالهـم الخاصة ويتفرغون في المساء لمـدة ساعتين للتدريب العسكري حيـث سيكون لكل منهم بندقيـة يدفع ثمنها من جيبـه. ويرى صاحـب المذكرة أن تسليـح الشعب بهذا الشكل لن يكون خطرا على الدولـة إذا حرصت على التزام العدل وحسـن المعاملة للمواطنيـن. أما بالنسبة للتمويـل فيلحّ صاحب المذكرة على الاعتماد على الامكـانيات الذاتية للبلاد كدخل الأحبـاس التي يجب أن يعاد تنظيمـها. وإذا لزم الأمر تمنـح الدولة امتيازات لشركـات أجنبيـة لاستغلال بعض المشاريع، مع التقشف في المصاريف. ومما له دلالة خاصة أن صاحـب المذكرة يضرب مثـلًا باليابان وانجازاتها النهضويـة آنذاك(15). هذا ويفهـم من مقدمة المذكرة أنها حررت بعد مؤتـمر الجزيرة الخضراء الذي انعقد في 17 أبريل 1906 ليضع المغرب عمليا في حماية جماعية للدول الأوروبية، حماية على الشـياع، مع احتفاظ فرنسا بامتيازات خاصـــة.

وسـواء كانت هذه المذكرة نتيجـة مبادرة خاصة من صاحبـها المشرقي الأصل أو كانت بإيحـاء ومشاركة من بعـض أعضاء الأنتليجانتسيا الجديدة التي بـدأت تتبلـور في فاس، فإن المهـم في الأمر هو أن قضيـة الاصلاح في المغـرب أخذت تحمل مضمونا تحديثيـاً وتكتسي طابعاً وطنياً. على أن المذكرة المذكورة لم تكـن موجهـة إلى السلطان وحده، بل لقد كانت متداولـة في أوسـاط هذه الانتليجانتسيا. دليل ذلك أن علال الفاسي عثـر على نسخـة منها فيما تركـه عمه عبد الحفيظ الفاسي من أوراق، وكـان هذا الأخيـر من أبرز العناصـر في الجماعة التي طرحت فضيـة الدستور والتحديث في عهـد السلطان عبد العزيز وأخيه عبد الحفيـظ. وإذا صح ما رواه علال

(15) علال الفاسي : **حفريات حول الحركة الدستورية في المغرب**. محاضرة القـاها في 15 نوفمبر 1968، وقد طبعت في كتيب. هذا وقد عثر الباحث المقتدرُ محمد المنوني على نسخة من المذكرة نفسها موقعة من طرف الشيـخ عبد الكريم مراد أحد العلماء السوريين الذين أقاموا بفاس ودرسوا فيها. أنظر : محمد المنوني : مظاهر.. ص 2 ص 405. نشر الجمعية المغربي للتأليف والترجمة والنشر 1985.

الفاسي عن عمه عبد الحفيظ المذكور فإن هذه الجماعة «السريّة» كانت تسمي نفسها لجنة «الوحدة والتقدم» وكان مركزها بفاس وكانت لها علاقات مع جماعات أخرى مماثلة في الامبراطورية العثمانية.

ومهما يكن فقد برز نشاط هذه الانتيلجانتسيا الجديدة في مجالين رئيسيين، مجال الصحافة، ومجال «المعركة» من أجل الدستور. ففي المجال الأول تمحور نشاط هذه الجماعة حول جريدة «لسان المغرب» التي صدر العدد الأول منها في 28 فبراير عام 1907 والتي كان يشرف عليها فرج الله نمور، وهو من يافا بفلسطين كان من بين أفراد الجالية السورية اللبنانية المقيمة بطنجة (وكان المخزن قد أسند إليه الاشراف على تلك الجريدة التي أنشأها لمقاومة الحمرت الأجنبية) كما اصدر عضو آخر من نفس الجالية، هو نعمة الله الدحداح جريدة أخرى باسم «الفجر» سنة 1908، كما تولى أبو بكر بن عبد الواحد، وهو مغربي، إصدار دورية بعنوان «اظهار الحق» في طنجة كذلك[16]. وكانت هذه الجرائد جميعها مقروءة ومتداولة في فاس وغيرها من المدن المغربية التي كان بها موظفون وجماعات من نوع جماعة فاس.

أما في المجال الثاني، مجال المعركة الدستورية على عهد السلطان عبد الحفيظ (1909 — 1912)، فقد ظهر أثر هذه الجماعة في عقد البيعة لهذا الأخير، وقد حرره أحمد بن المواز الذي يصفه ابن زيدان بأنه كان «صدر الكتاب وواسطة عقدهم»[17]، وقد كان من بين أعضاء الجماعة التي كانت تكتب في جريدة «لسان المغرب» المشار إليها أعلاه[18]. وقد نص عقد البيعة ذاك أنه على السلطان الجديد (عبد الحفيظ) أن يعمل على «رفع ما أضر بهم (الشعب) من الشروط الحادثة في الخزيرات (= عقد الجزيرة الخضراء المشار إليه آنفا) حيث لم توافق الأمة عليها ولا سلمتها ولا رضيت بأمانة من كان يباشرها ولا علم لها بتسليم شيء منها، وان يباشر إخراج الجنس المحتل من المدينتين اللتين احتل بهما، ويزين صحيفته الطاهرة بحسنة استخلاصهما وان يستخير الله في تطهير رعيته من دنس الحمايات والتنزيه من اتّباع إشارة الأجانب في أمور الأمة (...) وان دعت الضرورة إلى اتحاد أو تعاضد فليكن مع إخواننا المسلمين كآل عثمان وأمثالهم من بقية الممالك الاسلامية المستقلة. وإذا عرض ما يوجب

---

(16) Laroui. op. cité. P. 380.

(17) ابن زيدان : **أتحاف اعلام الناس**... ج 1 ص 448 المطبعة الوطنية 1929 الرباط.

(18) يذكر علال الفاسي من بين أعضاء هذه الجماعة السادة : المهدي بن الطالب الفاسي، سعيد الفاسي، عبد الحفيظ الفاسي، أحمد بن مواز، أحمد الزبدي ويقول عنهم «كانوا يقومون على جمعية سرية لتنوير أذهان المغاربة ومقاومة الاحتلال الأجنبي وان جماعة منهم ومن غيرهم كانت تتحرك أقلامها بالكتابة في الصحف الحرّة التي أنشئت بطنجة وفي جريدة «الحاضرة» لسان الوطنيين التونسيين». **الحركات الاستقلالية**، نفس المعطيات السابقة ص 97.

مفاوضة مع الأجانب في أمور سلمية أو تجارية فلا يبرم أمر منها إلا بعد الصدع به للأمة (...) وان يوجه، أيده الله، وجهته الشريفة لاتخاذ وسائل الاستعداد للمدافعة عن البلاد والعباد لأنها أهم ما تصرف فيه الذخائر والجبايات وأوجب ما يقدم في البدايات والنهايات، وان يقرّ بفضله العيون والنفوس برفع ضرر المكوس....»[19].

على أن هذه البيعة المشروطة، وهي في حد ذاتها حدث تاريخي له مغزاه رغم عباراتها اللينة الكلاسيكية، إنما تجد مضمونها الصريح، وبعبارات حديثة، في المقالة التي نشرتها جريدة «لسان المغرب» والتي توجه الخطاب فيها إلى السلطان عبد الحفيظ قائلة :«بما أن الوقت قد دعا إلى الاصلاح، والشبيبة العصرية قد هللت قلوبها وانشرحت صدورها له، وجلالة سلطانها الجديد يعرف لزومه، فنحن لا نألو جهدا في ا لمناداة بطلبه على صفحات الجرائد من جلالته، وهو يعلم أننا ما قلدناه بيعتنا واخترناه لإمامتنا وخطبنا وده رغبة منّا وطوعاً، من غير أن يجلب علينا بخيل ولا رجال، إلا أملا في أن ينقذنا من وهدة السقوط التي أوصلنا إليها الجهل والاستبداد، فعلى جلالته أن يحقق رجاءنا، وان يولي ذوي الكفاءات والاستحقاق والاهلية ويقرب إليه ذوي العقول الراجحة والأفكار الحرة الراقية، ويحترس من الوشاة والجواسيس الذين يشوهون له رعاياه ويحولون بينهم وبينه، وفي بلاطه الشريف من هذه الميكروبات القتالة جيش كبير. فإن لم يحترس منها ويقاومها نقلت إليه جراثيم وبيئة معدية. وبما أن يداً واحدة لا تقدر على إنهاض شعب من وَهْدَةِ السقوط ولا على اصلاح إدارة متخلفة كإدارة حكومتنا فيحق أن تكون الأيدي المتصرفة والعقول المفكرة والأفكار المدبرة كثيرة متكاثفة على العمل. وعليه فلا مناص ولا محيد لجلالته من أن يمنح أمته **نعمة الدستور ومجلس النواب**، ومِنْ اعطائها **حرية العمل والفكر**، لتقوم باصلاح بلادها اقتداء بدول الدنيا الحاضرة المسلمة والمسيحية، والدول الحاضرة يوم كانت مستبدة، وكانت سلطتها مطلقة لم تكن لها كلمة مسموعة، ولا ما يدل على أنها دول قديرة، وحيث خلص الله تلك الأرواح من شبكة الاستبداد والرق نهضت تلك الدول من وهدة سقوطها، وتنقلت في أطوار الكمالات حتى وصلت اليوم إلى ما وصلت إليه. وكفى حجة على هذا أمة اليابان، تلك الشمس المشرقة في آفاق آسيا التي كانت في مؤخرة الدول قبل أربعين سنة وأصبحت اليوم (1908) في مصاف الدول العظيمة، وانتصرت ذلك الانتصار العجيب على أعظم دولة من دول العالم (روسيا). وغير بعيد عنا الانقلاب العجيب الذي حصل في دولة تركيا العلية إثر منح جلالة أمير المؤمنين لشعبه الدستور، وأمره بجمع مجلس المبعوثان، فعسى أن نقتدي به ونقوم بخدمة بلادنا ونسعى جهدنا في إصلاح حالتها»[20].

---

(19) ابن زيدان نفس المرجع ص 452.

(20) علال الفاسي : **الحركات الاستقلالية** نفس المعطيات السابقة ص 98 ــ 99.

وقد توجّت الانتليجانتسيا المغربية الجديدة نشاطها النهضوي الدستوري باقتراح نص دستور على السلطان عبد الحفيظ[21] نشرته جريدة «لسان المغرب» في أربعة أعداد متوالية من 11 أكتوبر إلى فاتح نوفمبر 1908. وينص هذا الدستور على أن السلطان يعيّن بطريق البيعة، وهو يعين الوزير الأول، وهذا الأخير يعين الوزراء. وان البرلمان يتكون من مجلسين : مجلس الأمة ومجلس الأعيان. الأول ينتخب أعضاؤه من طرف السكان لمدة أربع سنوات بنسبة 20 ألف من السكان للنائب الواحد، ويشترط في المرشح أن يبلغ 28 سنة من العمر وان يكون ملماً بمبادىء القراءة والكتابة باللغة العربية... أما مجلس الأعيان فيتركب من 25 عضواً يعين السلطان بعضهم والباقي يعينه مجلس الأمة ومجلس الوزراء ومجلس العلماء ويعينون لمدى الحياة، ويشترط فيهم معرفة الكتابة والقراءة وبلوغ 45 سنة. وتنص المادة 8 أن السلطان غير مسؤول عن أمور الدولة لا داخلياً ولا خارجياً... الخ. وإذا كان علال الفاسي يرى أن محرري هذا الدستور من «الشباب المغربي الناهض» قد تلقوا مساعدة من الصحفيين اللبنانيين لكون بعض عباراته تحمل «النفس اللبناني المسيحي» وإذا كان عبد الله العروي يرى أن الأمر يتعلق بدستور مقتبس من الدستور العثماني المؤرخ بـ 23 ديسمبر 1876[22]، فإنه لا هذا ولا ذاك ينالان من قيمته التاريخية ولا من دلالته على صعيد تطور وعي الانتلجانتسيا المغربية الجديدة التي ساعدتها ظروف الثورة «الحفيظية» على السلطان عبد العزيز، وعزل هذا الأخير ومبايعة عبد الحفيظ مبايعة مشروطة، على التطلع بعيداً إلى ارساء الأسس الدستورية لدولة حديثة في المغرب تقتفي أثر اليابان التي كانت نهضتها النموذج الذي تفكر تلك الانتليجانتسيا بواسطته ومن خلاله في المستقبل الذي تنشده لبلدها المغرب. انه حلم نهضوي طموح فعلاً، ولكنه جاء متأخرا جدا... لقد جاء في وقت كانت فيه الدول الأوروبية المتنافسة على المغرب على وشك الاتفاق على توزيع البلدان التي تتنافس عليها. وفعلا حصل الاتفاق وأطلقت يد فرنسا في فرض حمايتها على المغرب (30 مارس 1912) بعد أن تخلت لاسبانيا عن منطقة شمال المغرب. أما طنجة فقد بقيت تحت الادارة الدولية.

7 ــ «السلفية الجديدة» ومضمونها الوطني التحديثي :

إذا كانت البوارق الليبرالية التي عرضنا لها في الفقرة الماضية قد انطفأت تماماً مع فرض الحماية على المغرب، فإن «السلفية» الوهابية التي تحدثنا عنها في فقرة سابقة قد تركت مكانها

(21) يذكر عبد الله العروي أن الأستاذ ابراهيم الكتاني أخبره أن من بين محرري هذا الدستور عبد الحفيظ الفاسي وعبد الواحد الفاسي، وان هذا الأخير قد كتب نصّ الدستور بيده واحتفظ بمسودته. العروي نفس المرجع ص 404 هامش 112.

(22) أنظر تحليلا لنص هذا الدستور ثم نصه الكامل في كتيب أصدره السيد عبد الرحيم بن سلامة بعنوان «المغرب قبل الاستقلال» دار الثقافة. الدار البيضاء. ط2

تدريجيا لـ «سلفية جديدة» اخذت تكتسح الساحة الفكرية في المغرب، مع السنوات الأولى لعهد الحماية، لتكون الأساس الذي قامت عليه الحركة الوطنية المغربية المطالبة بالاصلاح والتحديث أولا ثم بالاستقلال ثانيا.

لقد بدأت أصداء «السلفية النهضوية» التي قادها في المشرق جمال الدي الأفغاني ومحمد عبده تتردد في المغرب مع أواخر القرن التاسع عشر. وكما هو معروف فلقد كانت السَّلفيتان : الوهابية والنهضوية تلتقيان في أصل واحد هو محاربة البدع الدينية من طرقية وغيرها، ولكن بينما وقفت الوهابية عند هذا «الأصل» جاعلة منه كل شيء في دعوتها مولية وجهها بأكمله نحو الماضي، اعتمدت السلفية النهضوية «أصلًا» آخر اتجه بها نحو المستقبل، وهو «النهوض» لمقاومة الغزو الاستعماري والأخذ بوسائل التقدم الحديثة التي تعتبرها وسائل اسلامية في أصلها.

لقد كان لزيارة محمد عبده لتونس عام 1883 واتصاله شخصيا أو بالمراسلة مع بعض علماء القرويين الذين ناقشوه في قضايا دينية تتصل بمضمون سلفيته من جهة، ولوصول الأعداد الأولى من مجلة «المنار» التي سرعان ما أصبح لها صدى واسع في الأوساط العلمية في المغرب من جهة ثانية، ولعودة «المصلح السيد عبد الله السنوسي من المشرق يحمل مبادىء الدعوة الجديدة(...) ورعاية (السلطان) مولاي الحسن له واحتضانه للدعوة التي قام بنشرها»[23] من جهة ثالثة، كان لذلك كله تأثيره العميق في بلورة اتجاه سلفي جديد في أوساط الانتليجانتسيا المغربية التقليدية.

على أن أصداء السلفية النهضوية في المشرق لم تتطور في المغرب إلى «سلفية جديدة» فعلا إلا عبر الشيخ السلفي أبوز شعيب الدكالي (1878 ــ 1937) ومع السلفي المناضل محمد بن العربي العلوي (1880 ــ 1964) وتلامذته. لقد أقام الشيخ أبو شعيب الدكالي بالمشرق نحوا من عشرين عاما فدرس بالأزهر وجاور في مكة ليعود إلى المغرب سنة 1907 وينتظم في سلك كبار الموظفين على عهد السلطان عبد الحفيظ الذي ولاه قضاء مراكش ثم وزارة العدل والمعارف ثم أضاف إليه الاستئناف بعد ذلك. وعندما تنازل السلطان عبد الحفيظ عن العرش إثر الثورة الشعبية التي اندلعت بسبب توقيعه لمعاهدة الحماية (تم توقيع معاهدة الحماية في 30 مارس 1912 وتنازل عبد الحفيظ في 12 غشت من نفس السنة) بقي الشيخ شعيب في منصبه وزيرا في حكومة المخزن الصورية على عهد الحماية إلى أن استقال عام 1924 لينقطع إلى التدريس ونشر الدعوة السلفية مناضلًا ضد الطرق الصوفية التي كان كثير منها آنذاك مواليا لسلطات الحماية. وقد ظل الشيخ الدكالي على علاقة وثيقة بدار المخزن حيث أسندت إليه «الرئاسة العلمية في

---

(23) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية**، ص 88 ــ 89.

الـدروس السلطانية» منذ أيام السلطان عبد الحفيظ واستمر فيها على عهد السلطان يوسف والملك محمد الخامس. أما سلطات الحماية نفسها فإنها لم تبخل عليه بوسام «رفيع تقديراً لمكانته العلمية ومنزلته السامية»[24].

لم يخلف أبو شعيب الدكالي أية كتب ــ فيما نعلم ــ و «اللقطات» التي سجلها عنه تلميذه عبد الله الجراري[25] تكشف عن فكر يتحرك ضمن إطار الحقل الثقافي التقليدي القديم سواء في الفقه أو التفسير أو الأدب واللغة، وبالتالي فهي لا تسمح باستشفاف أية هموم نهضوية تحديثية. أضف إلى ذلك موقفه المسالم، نسبياً، لسلطات الحماية الفرنسية، إذ كان يرى فيما يبدو أن النهضة والاصلاح يجب أن يبدأ باصلاح حال الدين ونشر الخلقية الاسلامية السلفية في جسم المجتمع حتى يتهيأ، بعد وقت، للنهوض ضد المستعمر... ومهما يكن فإن أهمية أبي شعيب الدكالي في تاريخ المغرب الحديث ليست في نوع تصوره للامور وإنما في حملته المتواصلة ضد الطرقية والشعوذة على المستوى الشعبي وفي تكوينه لنخبة من العلماء التقليديين، ولكن المتفتحين، الذي حملوا لواء «السلفية الجديدة» المناهضة للاستعمار الداعية للتحديث. وكان على رأس هؤلاء جميعاً السلفي المناضل محمد بن العربي العلوي.

بالفعل كان الشيخ محمد بن العربي العلوي نموذجاً للعالم السلفي المناضل المتفتح. لقد ظل يحمل فكراً نيراً يتطور مع تطور الفكر الوطني والنضال الشعبي في المغرب، سواء أثناء عهد الحماية أو خلال عهد الاستقلال الذي عاش منه ثماني سنوات ظل خلالها، وهو شيخ، معززاً لصف الحركة التقدمية في مطالبها الديمقراطية التحررية. ولد شيخ الاسلام محمد بن العربي العلوي في مدغرة بتافيلالت جنوب المغرب سنة 1880 كما قلنا. ثم انتقل به والده إلى فاس للدراسة حيث تأثر بالشيخ عبد الله السنوسي ثم باستاذه الشيخ أبي شعيب الدكالي، حتى إذا أنهى دراسته انقطع إلى التدريس بجامعة القرويين ليدشن بدروسه وأحاديثه مرحلة جديدة في تاريخ الفكر السلفي في المغرب، مرحلة «**السلفية ــ الوطنية**». ذلك أنه لم يكتف بمحاربة الطرقية التي كان كثير من مشايخها، ليس فقط موالين أو عملاء لسلطات الحماية، بل أيضا مسخرين من جانبها لمحاربة الثورة التحريرية في الريف ثم الحركة الوطنية في المدن، لم يكتف السلفي المناضل محمد بن العربي العلوي بخوض المعركة في هذه الواجهة بل لقد عمد إلى مقاومة الحماية الفرنسية مباشرة بالتشهير بسياستها واستنهاض الهمم للوقوف في وجهها، علاوة على محاولته الالتحاق بصفوف ثورة ابن عبد الكريم بالريف. ثم واصل مناصرته للقضية الوطنية التحررية، مما عرضه لمضايقات وتعسفات... **هكذا تحولت السلفية في المغرب على يديه من سلفية تقليدية وهابية الطابع،**

(24) عبد الله الجراري : **المحدث الحافظ أبو شعيب الدكالي** دار الثقافة الدار البيضاء.
(25) نفس المرجع.

تبناها المخزن قبل الحماية كإيديولوجيا دينية في مقاومته لتمردات الطرقيين وثوراتهم، إلى سلفية وطنية مناضلة كونت الجيل الأول من رجال الحركة الوطنية المغربية وقدمت لهم الأساس الفكري، العربي الاسلامي، لتطلعاتهم النهضوية التحديثية ومواقفهم السياسية النضالية.

ولا بد هنا من التأكيد على دور ثورة محمد بن عبد الكريم بالريف (1921 ــ 1926) في هذا التطور. إن اصداءها المدوية التي كانت تصل إلى المدن والبوادي والتجاوب الواسع الذي لقيته من طرف الجماهير الشعبية ونخبتها الواعية والذي كانت تغذيه وتعممه لجان الدعاية وجمع التبرعات للثورة، كل ذلك قد خلق جواً جديداً في المغرب كان من أبرز مظاهره الفكرية **تحول الدعوة السلفية إلى حركة وطنية تدعو إلى التحديث والتحرر.** يقول علال الفاسي : «وقد دخل الريف في حرب مع فرنسا ونحن من حول أستاذنا (محمد بن العربي العلوي) نعمل لهذه العقيدة (السلفية) ونجاهد في نشرها. وما ظهرت خيانة بعض مشايخ الطرق في هذه الحرب حتى زاد ذلك فينا حماسة وقوة (...). وليس من الممكن لمؤرخ الحركة الاستقلالية بالمغرب أن يتجاهل هذه المرحلة العظيمة ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية في بلادنا. ومن الحق أن نؤكد أن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معا. ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية بدرجة لم تحصل عليها حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين»(26).

ما هي مضامين هذه «السلفية ــ الوطنية» التي حققت في المغرب، بالفعل، ما لم تحققه السلفية النهضوية في المشرق، سلفية الأفغاني وعبده ؟

لنترك علال الفاسي نفسه يحدثنا عن الموضوع. يقول : «لئن كانت السلفية في باعثها الحنبلي ترمي لتطهير الدين من الخرافات التي الصقت به والعودة إلى روح السنة المطهرة، فإنها لا تقصد من وراء ذلك إلا تربية الشخصية الاسلامية على المبادىء التي جاء بها الاسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها(...) وبذلك فهي تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقي إليه من جديد وقياسه بمقياس المصلحة العامة». وهكذا فـ«الجديد» لم يعد بدعة كما كان الشأن مع السلفية الوهابية، وهو يقبل ليس فقط لكونه له أصول سابقة في الاسلام كما ترى السلفية النهضوية، سلفية عبده والأفغاني، بل انه يقبل أيضا عندما تقره المصلحة العامة. وهكذا فلما كانت المصلحة العامة التي تقوم عليها تربية الشخصية الاسلامية انما تنبني على تقوية التضامن بين الجماعة الاسلامية، فإن هذا التضامن يجب أن يقوم ليس فقط على «الإخاء الاسلامي» بل أيضا على «الإخاء الانساني»...

---

(26) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية** ص 134.

«وذلك ما يستوجب كثيرا من التسامح مع المخالفين في الوقت الذي يدعو للوقوف صفا واحداً في الدفاع عن الاسلام وعن الأمم الاسلامية كلها». والدفاع عن الاسلام وأممه ليس مسألة مجردة، أعني مجرد كلام، بل إنه ـــ يقول علال الفاسي ـــ «يستدعي بالطبع قبول المبادىء التي تعطي للفرد حرية العقيدة وحرية الفكر وتعطي للأمم الحق في تقرير مصيرها واختيار النظم التي تريدها. وحرية العقيدة تستوجب حرية التألبّ من أجلها والتجمع للنضال عنها بالوسائل المشروعة السلمية. وتقرير المصير واختيار النظم يستوجب حرية الجماعة في التعبير عن رأيها وابداء ما تريده من أشكال الحياة، وكلا الأمرين لا يتم إلا بطريق التنظيم الذي جاء به العصر من جمعيات وأحزاب ونقابات». هكذا تتدرج السلفية الوطنية المغربية، من «الباعث الحنبلي» للسلفية الوهابية إلى اعتماد «المصلحة العامة» (إحدى مرجعيات الفقه المالكي)، كقنطرة يمر عبرها ومن خلالها كل جديد، إلى تبني المبادىء الليبرالية الأوروبية : مبادىء حرية العقيدة وحرية التفكير وحق تقرير المصير وحق تنظيم الأحزاب والنقابات.

ليس هذا وحسب بل إن «السلفية الوطنية» المغربية ترى أن التآخي بين الأمم الاسلامية بما أنّه ليس ممكناً تحقيقه «ضمن وحدة سياسية» فإن الواجب يقضي باعتماد «القومية المبنية لا على الروح العنصرية أو الدينية، ولكن على أساس الروابط الاقليمية (الوطنية) مجندة لتبرير ذلك ما عرف في الاسلام من تسامح وما تدعو إليه وحدة الدفاع عن جانب من جوانب الجبهة الاسلامية دون التعرض لما يرمي به الأجانب المسلمين من تعصب وضيق في الأفق، ومستندة لما فهمه المسلمون من ضرورة حبّ العائلة والعمل لصالحها دون أن يكون في ذلك ما يتنافى مع الأخوة العامة بين أبناء الاسلام». ولكن هذه «القومية القطرية»، أو بالأحرى الوحدة الوطنية داخل القطر الواحد، «لا ينبغي أن تضيق إلى حد أن تحول بين التقارب المطلق بين سائر الشعوب الاسلامية، والعربية بصفة خاصة، وإلا أصبحت عنصرية تتنافى مع الأصل الأصيل للدين الاسلامي». ويشرح علال الفاسي هذا «التقارب المطلق» فيقول : «ولتسهيل هذا التقارب يجب أن تتوافق أساليب الثقافة في وسط المسلمين وأن يعمل على جعل اللغة العربية صالحة لأن تكون لسان العالم الاسلامي كله وصلة الوصل بين سائر أفراده». وهكذا فالسلفية الوطنية المغربية تنطلق في نظرتها إلى تحقيق «الإخاء الاسلامي»، لا من الجامعة الاسلامية كما فعلت السلفية النهضوية في المشرق، بل من الوحدة الوطنية داخل القطر الواحد أولًا ومن تحقيق التقارب بين الشعوب العربية بصفة خاصة ثانياً، ثم، وهذه فكرة جديدة حقاً، من **تعريب الشعوب الاسلامية ثالثاً**. صحيح أن علال الفاسي يفكر هنا بوحي من القضية الوطنية في المغرب، قضية مقاومة «السياسة البربرية» التي سارت عليها إدارة الحماية الفرنسية... ولكن ألم يكن يفكر دعاة الجامعة الاسلامية بالمشرق بوحي من قضاياهم المحلية، قضايا الطائفية الأثنية والدينية ؟

أما بخصوص تطبيق الشريعة الاسلامية فإن «السلفية الوطنية» المغربية ذات الميول الليبرالية الواضحة، كما رأينا، لا تنادي بتطبيق مباشر وحرفي لها، كما تدعو إلى ذلك بعض الأوساط الاسلامية المتشددة المنتشرة اليوم عبر العالم العربي والاسلامي، بل «هي ترى من الواجب أن لا يبتعد المسلمون عن القانون المستمد من الشريعة. وللوصول لذلك يجب العمل على أن يصبح منظورا للفقه الاسلامي أصولا وفروعاً كمادة لتشريع مدني عام» ثم يضيف : «وكل هذه الأشياء لا يمكن أن تتحقق في الحكومة المسلمة إلا إذا خضع هذا الاجتهاد الجديد في التشريع لنواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة ويصبحون فيه مكان أهل الحل والعقد الأولين. ومعنى هذا أنه لا بد من اتباع النظام الدستوري المبني على حكم الشعب بواسطة من يختارهم من نوابه الأكفاء» وبطبيعة الحال، «فالسلفية الجديدة ترفض بالطبع فكرة لادينية الدولة»، ولكنها بالمقابل لا تدعو إلى حكومة دينية تيوقراطية بل تقتصر على المناداة بجعل «الحكومة الاسلامية حارسا على الأخلاق والفضيلة في وسط الأمة، وتطالبها بتهيئة سائر الوسائل التي تسهل على الفرد القيام بالواجبات الفردية والاجتماعية وتحمله عن طريق الاقتداء أو المتابعة على السلوك الحسن في علاقته مع عائلته ومع إخوانه ومع الأجانب عنه».

ويختم علال الفاسي عرضه لما أسماه ب «الاتجاه السياسي للسلفية الجديدة» بالمغرب، وقد كان من أبرز رجالها، قائلا : «تلك هي الاتجاهات السياسية التي شغلت السلفيين (في المغرب) فيما بعد الحرب الكبرى (العالمية الأولى)، وقد رأينا كيف أنها أخذت قسطاً كبيراً من كفاحنا الناشيء، ملونة بألوان مختلفة وظروف خاصة، ولكنها لم تنفك في سائر مراحل جهادنا، سواء في الحزب الوطني (1937 ــ 1944) أو في حزب الاستقلال (ابتداء من 1944) محط عنايتنا وموضع اهتمامنا»، ويضيف : «ومهما يكن مقدار التطور الذي حصل في نظرتنا المدنية للأشياء، ومهما يكن مقدار النجاح الذي سنحصل عليه في تطبيق برامجنا بعد الاستقلال، فالذي لا شك فيه هو أن السلفية عملت عملها في تسيير آلتنا النفسية وتوجيه تفكيرنا نحو هذا التجدد المنشود في جميع مظاهر حياتنا، ونحو هذا التحرر الذي ظل طابع حركتها، وصوب هذه الوحدة العربية التي لم تزل مطمح آمالنا، ونحو الروح الديمقراطية التي تسيطر علينا»(27).

8 ــ الكتلة ــ الانتليجانتسيا وقضية التحديث :

لم يكن هذا المضمون الوطني الليبرالي لـ «السلفية الجديدة» بالمغرب نتيجة تطور داخلي للفكر السلفي ذاته بمقدار ما كان نتيجة التعامل، سلبا وإيجاباً، مع دولة الحماية، أعني نتيجة

(27) نفس المرجع ص 135 ــ 137.

النضال ضدها بوصفها تجسم الاحتلال وتعمل على تعميقه وتعميمه من جهة، ونتيجة كذلك لتأثيرها في المجتمع المغربي والذهنية المغربية بما غرسته من بنيات حديثة، اقتصادية واجتماعية وثقافية. ذلك أنه بمقدار ما كانت النخبة المغربية الواعية، وفي طليعتها رجال «السلفية الجديدة» تقاوم الحماية كاحتلال، بمقدار ما كانت تطالب الدولة الحامية بتعميم النظم الحديثة، نظم الدولة العصرية، على المجتمع المغربي ككل.. إن مهمة الحماية في المغرب كانت في «تأويل» الحركة الوطنية المغربية، تنحصر في تحديث المغرب في كافة المجالات، وليس في إفقاده سيادته وانكار حقه في استرجاع استقلاله. لقد تمسكت الحركة الوطنية المغربية في مراحلها الأولى (قبل 1944) بالفصل الأول من معاهدة الحماية الذي ينص على أن حكومة الجمهورية الفرنسية قد اتفقت «مع جلالة السلطان على إنشاء نظام جديد في المغرب يسمح بالاصلاحات الادارية والقضائية والدراسية والاقتصادية والمالية والعسكرية...» ولكن لا «التي ترى الحكومة الفرنسية فائدة في إدخالها للتراب المغربي» كما ينص على ذلك نفس الفصل، بل كما تريدها الحركة الوطنية أن تكون : اصلاحات تحديثية حقيقية تقود المغاربة بسرعة إلى استعادة استقلالهم.

ذلك في الحقيقة هو المضمون العام لـ «مطالب الشعب المغربي» التي قدمتها «الكتلة العاملة المغربية»[28] في فاتح ديسمبر 1934 إلى كل من الملك والمقيم العام الفرنسي بالمغرب ووزارة الخارجية الفرنسية.. لقد جرت العادة على النظر إلى دفتر المطالب ذاك على أنه برنامج اصلاحات تقدم به رجال الحركة الوطنية الذي قادوا أو ساهموا بقسط وافر في النضال الشعبي ضد «الظهير البربري» الذي استصدرته سلطات الحماية عام 1930 والرامي إلى عزل العنصر البربري في المغرب عن الحقل المعرفي والايديولوجي العربي الاسلامي وربطه بفرنسا ربطاً عضويا، لغة وثقافة، ولربما دينيا أيضاً لتضمن بذلك بقاء الوجود الفرنسي في المغرب. ومن هنا جاءت مطالب الكتلة تتويجا لذلك النضال الشعبي ضد تلك السياسة، التي تمس الوحدة الوطنية في الصميم، ومن هنا تركيزها على التشبث بمعاهدة الحماية بوصفها عقدا بين دولتين خوّل فرنسا مسؤولية إقرار الأمن في البلاد وتحديث نظمها الادارية والاقتصادية والثقافية بالصورة التي تمكن أهلها من استعادة السيادة الكاملة لبلادهم كدولة حديثة عصرية.

فعلًا كان ذلك هو الاطار السياسي الوطني لدفتر «مطالب الشعب المغربي» لعام 1934، ولكن الاعتراف له بهذا الاطار لا يمنع أبداً من النظر إليه في سياق تاريخي آخر يتخذ من إشكالية الأصالة/ الحداثة مركز اهتمامه الأول. وبعبارة أخرى يمكن النظر إلى دفتر المطالب ذاك كمرحلة أساسية فعلًا. ولكن مجرد مرحلة، في تطور وعي الانتليجانتسيا المغربية الجديدة بقضية التحديث.

(28) ذلك هو الاسم الأصلي للكتلة، وهو المستعمل في دفتر المطالب المذكورة، ثم أصبحت تعرف باسم كتلة العمل الوطني.

وفي هذه الحالة سيكون دفتر المطالب هذا حلقة ثالثة في خط تطور قضية التحديث في المغرب. الحلقة الأولى تجسمها تلك البوارق الليبرالية التي انطلقت في أوائل هذا القرن لتنتشر وتذوب، كما رأينا، في ساحة المعركة الدستورية أيام السلطان عبد الحفيظ، والحلقة الثانية يجسمها تحول السلفية الوهابية في المغرب مع أوائل هذا القرن كذلك، وبكيفية خاصة في العقد الثاني منه، إلى سلفية وطنية سرعان ما امتلأت بمضمون ليبرالي واضح كما رأينا في الفقرة السابقة.

لنحلل إذن، وباختصار، «مطالب الشعب المغربي»[29] في هذا السياق، ولنبدأ بفحص قائمة أسماء «الوفد المغربي» الذي انقسم إلى ثلاث مجموعات قدمت دفتر المطالب المذكورة إلى الجهات الثلاث المشار إليها قبل[30]. يضم الوفد ككل عشرة أعضاء، من الجماعات الوطنية بكل من فاس وسلا والرباط، ستة منهم من خريجي المعاهد الدينية العربية الاسلامية معظمهم درسوا في القرويين وبعضهم درس في مصر وهم جميعاً لا يتقنون اللغة الفرنسية وبعضهم لا يعرفها بالمرة، ولكنهم جميعا «سلفيون جدد» يصدرون في تفكيرهم ورؤاهم من إطار مرجعي عربي اسلامي أساساً[31]. أما الأربعة الآخرون فهم ممن درسوا في المدارس والمعاهد الفرنسية (رجل أعمال صاحب مصنع، وحامل دبلوم في العلوم السياسية من باريس، ومترجم درس في ثانوية مولاي يوسف بارباط، ثم مهندس فلاحي) بعضهم يتقن العربية وبعضهم يلمّ بها إلماماً ضعيفاً. انهم جميعا ليبراليون يصدرون في تفكيرهم ورؤاهم عن إطار مرجعي تشكل فيه الحضارة الفرنسية القسم الأساسي المهيمن[32].

---

(29) نعتمد هنا النسخة المصورة بالأوفست التي أخرجتها المطبعة الملكية بالرباط سنة 1979. وكان دفتر المطالب قد طبع أول مرة بالعربية في القاهرة في سبتمبر 1934 أما الطبعة الفرنسية فلم تنجز إلا في أواخر نوفمبر 1934 بباريس أنظر :

R. Rezette. les partis politiques marocains P. 87. Armond. Paris. 1955.

(30) بخصوص توزيع أعضاء الوفد إلى مجموعات ثلاث، أنظر علال الفاسي : **الحركات الاستقلالية** ص 165. هذا وتجدر الاشارة إلى أن المجموعات الثلاث كما ذكرها علال لا تضم اسم المكي الناصري بينما نجد اسمه في قائمة أسماء الوفد المدرجة في الصفحة الأول من الدفتر المذكور.

(31) يتعلق الأمر بالسادة : عبد العزيز بن ادريس، محمد المكي الناصري، محمد علال الفاسي، أبو بكر القادري، محمد غازي، أحمد الشرقاوي.

(32) هم على التوالي : محمد الديوري، محمد بن الحسن الوزاني، محمد اليزيدي، عمر بن عبد الجليل.
هذا وترجع فكرة «تكوين برنامج عام للحركة يجمع المطالب الوطنية» إلى السيد محمد حصار من جماعة سلا. وقد أدلى بالفكرة لرفاقه في صيف 1933، وكانت الفكرة أيضا تروج عند جماعة فاس. وقد تشكلت لجنة من السادة عمر بن عبد الجليل ومحمد اليزيدي والحسن بوعياد وسعيد حجي تولت إعداد مشروع المطالب بالاستشارة مع علال الفاسي ومحمد بن حسن الوزاني ومحمد غازي ولكن المطالب لم تقدم إلا في فاتح ديسمبر 1934. أنظر مذكرة سعيد حجي ضمن كتاب أبي بكر القادري بعنوان سعيد حجي... ص 93 الجزء الأول مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1979.

نحن هنا إذن أمام جماعة تعكس في تركيبها الوضع الثقافي في المغرب آنذاك، أعني الازدواجية الثقافية، فهل ستنعكس هذه الازدواجية نفسها في مضمون النص الذي قدموه باسم «مطالب الشعب المغربي» ؟

الواقع أن الدارس لهذا النص سيندهش، إذا هو انطلق من المعطيات السابقة المتعلقة بتركيب الوفد، لأنه سيجد نفسه أمام نص حديث أسلوباً ومضموناً لا تشوبه أية شائبة من التوفيق والتلفيق، نص قانوني الصيغة، متماسك الفقرات، ليبرالي المضمون.

لنقدم بعض الأمثلة.

يتساءل النص في مقدمته : «مرّ اثنان وعشرون سنة على امضاء معاهدة الحماية، فهل بلغنا أمنيتنا منها ؟»، ويجيب : «لقد أسدل الأمن على سائر أطراف المملكة وانشرح المغاربة انشراحاً لا يكدره إلا ذكرى الوقائع المؤلمة وما أريق فيها من الدماء (...) وقد خطا المغرب خطى واسعة في سبيل تجهيزه تجهيزاً عصرياً بتخطيط الطرق ومد السكك الحديدية وتشييد البنايات الادارية، فالمغاربة ينشرحون لهذا التجهيز ويعترفون بمجهودات الحماية في سبيله وان كانوا ينتقدون من جهة أخرى عدم السير بحكمة في وضع برنامج هذا التجهيز وسلوك سياسة جبائية مشطة (...) ويلاحظون من جهة أخرى أن فائدة هذا التجهيز عادت بالأخص على الاستعمار وعلى الشركات الرأسمالية في الوقت الذي لم يستفد منه أبناء البلاد إلا بطريق غير مباشر، وفي نفس الوقت ينتقدون على الادارة اغفالها ــ أثناء التجهيز المادي ــ ترقية الشعب المغربي من الوجهة العلمية ورفع مستواه الفكري إلى الدرجة التي تتناسب مع تضحياته ورغباته (...). ولا نكون مقصرين في البيان إذا قلنا إن العمل الذي قامت به الادارة من أجل المغاربة لا يكاد يذكر إذا قسناه بما كان يجب أن يكون».

وتأتي بعد المقدمة فصّول المطالب (15 فصلًا) تسجل فيها الكتلة ــ الانتلجانتسيا «ما يجب أن يكون» في ميادين : الاصلاحات السياسية، الحريات الشخصية والعامة، الجنسية المغربية والحالة المدنية، الاصلاحات العدلية، الاصلاحات الاجتماعية، الأحباس الاسلامية، الصحة العامة والاسعاف الاجتماعي والعمل، الاصلاحات الاقتصادية والمالية، الاستعمار (الفلاحي) والفلاحة المغربية، والنظام العقاري، والضرائب والترتيب، اصلاحات متفرقة، (العربية لغة المغرب الرسمية، العلم المغربي...). كل ذلك في بنود واضحة مدققة. وإذا أراد المرء أن يلخص في كلمة واحدة هذه «المطالب» أمكنه القول : إن ما تطلبه الكتلة ــ الانتليجانتسيا هو الاسراع بتعميم غرس بنيات ونظم وأجهزة الدولة الحديثة في المجتمع المغربي (الحياة النيابية، استقلال القضاء، تعميم التعليم، التصنيع، التجهيز الاداري، تحديث الفلاحة... الخ) والتقليل

من امتيازات الجالية الأوروبية وفسح المجال للمغاربة «الأكفاء» ليحلوا محلهم في تلك الامتيازات، مع الالحاح طبعا على ضرورة احترام الوحدة الوطنية المغربية (إلغاء الظهير البربري) والهوية الثقافية العربية الاسلامية للمغرب.

وبخصوص هذه المسألة الأخيرة لا ينص دفتر المطالب، في ميدان التعليم، على أكثر من «جعل القرآن واللغة العربية والديانة الاسلامية والتاريخ المغربي والجغرافية العربية أساساً للتعليم الابتدائي الحديث ومنحها في الامتحانات الاعتبار الذي لغيرها من المواد ــ مع ــ تخصيص وقت كاف للغة العربية والثقافة الاسلامية والتاريخ المغربي والجغرافيا المغربية في برنامج الكالوريا المغربية». أما التعليم الديني، التقليدي فيطالب الاصلاح بتحديثه وذلك بجعله «منقسما إلى ثلاثة أقسام : ابتدائي وثانوي وعالي» وجعل التعليم في القرويين «منقسماً إلى ثلاثة أقسام : أ ــ قسم الآداب، ب ــ أصول الدين، ج ــ الشريعة الاسلامية». وأما في ميدان العدلية الذي خصه دفتر المطالب بعناية خاصة (77 بندا) فإن الكتلة ــ الانتليجانتسيا تطالب بـ «تحرير قانون مغربي واحد يكون مستمدا من الفقه الاسلامي والظهائر المخزنية (المراسيم الملكية) وما جرى به العمل (...) وتقسيم المحاكم المغربية إلى قسمين يكون كلٌّ منهما راجعاً إلى وزارة العدل : أ ــ محاكم شرعية يكون اختصاصها النظر في الأحوال الشخصية والمواريث والقضايا العقارية...، ب ــ ومحاكم مخزنية (مدنية) يكون اختصاصها النظر في كل ما سوى ذلك من القضايا». وباختصار فإن دفتر المطالب المذكور والذي يسمى أيضا بـ «برنامج الاصلاحات المغربية» مفعم كله، حتى فيما يخص الهوية الدينية الثقافية، بروح الحداثة وهموم التحديث خصوصا إذا ما قورن بمطالب بعض الاتجاهات «الاسلامية» في العالم العربي المعاصر التي تفهم «الاسلام» و «الأصالة» بعيدا عن أي أفق تحديثي. إن ما يسود في دفتر المطالب المغربية هو أولًا وقبل كل شيء التحديث وهمومه. يقول علال الفاسي : «وتسود مطالب الشعب المغربي الصيغة الديمقراطية القائمة على احترام الحريات الشخصية والعامة والاهتمام بالتطوير الاجتماعي للأسرة والجماعة المغربية»(33).

هل تجاوزت قضية التحديث في المغرب بعد سنة 1934 «مطالب الشعب المغربي» التي تقدمت بها الكتلة ــ الانتليجانتسيا إلى الجهات المعنية ؟ هل توفرت الحركة الوطنية المغربية في الثلاثينات والأربعينات على برنامج يتجاوز المطالب المذكورة ؟

بعد عامين من تقديم «مطالب الشعب المغربي» التي لم تلبّ منها سلطات الحماية شيئاً ذا أهمية، وبالضبط في أكتوبر 1936 ابتهلت الكتلة فرصة فوز اليسار الفرنسي (الجبهة الشعبية)

(33) علال الفاسي **الحركات الاستقلالية** ص 167.

في انتخابات مايو من نفس السنة فبادرت إلى تقديم برنامج حد أدنى إلى المقيم العام الفرنسي في المغرب، برنامج مستخلص من دفتر «مطالب الشعب المغربي» أطلق عليه اسم «المطالب المستعجلة»، فهو إذن برنامج لا يتجاوز المطالب المذكورة بل يعيد طرح بعضها بصورة مخففة. وبعد سنة، وبالضبط في 13 أكتوبر 1937 قرر قادة الحزب الوطني الذي تطورت إليه الكتلة (وقد انفصل محمد بن الحسن الوزاني عنها في يناير 1937 ليؤسس «الحركة القومية» ثم فيما بعد «حزب الشورى والاستقلال») قرروا في مؤتمر عام «أن كل تفاهم مع الحكومة لا يمكن إلا بعد العدول عن خنق الحريات والاضطهادات وبعد تنفيذ مطالب المغرب المستعجلة»... وفي 11 يناير 1944 أصدر الحزب الوطني «وشخصيات حرة» وثيقة المطالبة بالاستقلال، واتجهت الحركة الوطنية إلى العمل السياسي الشعبي، وهو العمل الذي انبثقت عنه حركة المقاومة وجيش التحرير بعد غشت 1953 (نفي محمد الخامس)... إلى أن كان استقلال المغرب 1956. وهكذا فإذا كانت «المطالب المستعجلة» لعام 1936 مقتبسة فقط من مطالب 1934 فإنه لا ميثاق 1937 ولا وثيقة 1944 ولا غيرها مما نشر على عهد الحماية، لا شيء من ذلك يتجاوز المضمون التحديثي لمطالب 1934.

فعلا إن طرح شعار «الاستقلال» سنة 1944 وتأسيس حزب بهذا الاسم قد جعل الاطار القانوني لمطالب 1934 متجاوزا تماماً، ولكن يبقى مع ذلك أن مضمونها الديمقراطي وروح الحداثة المهيمنة عليها لم يقع التراجع عنهما ولا تجاوزتهما أية وثيقة أخرى قبل الاستقلال، بل وبعده لعدة سنوات. وبعبارة أخرى أن قضية «الحداثة» في المغرب أصبحت، منذ ذالك الوقت على الأقل، قضية لا رجعة فيها، وان قضية «الأصالة» لم تطرح في المغرب على أنها تتناقض أو تتعارض مع قضية الحداثة والتحديث، لا على الصعيد السياسي ولا على الصعيد الاقتصادي ولا على الصعيد الاجتماعي، وانما يدأت إشكالية الأصالة/ الحداثة تتبلور على الساحة الفكرية المغربية عندما بدأ الشعور بتناقض المصالح الاجتماعية وبدأ الوعي الطبقي، في التبلور والظهور، وكان ذلك بعد الاستقلال خاصة. أما قبل ذلك فلقد كانت تطرح المسألة طرحاً وطنيا تماما وفي أفق تحديثي تماما كما سنبين في الفقرة التالية.

9 ــ من أجل تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة :

إذا كان لنا أن نستخلص نتيجة ابتدائية من الفقرات التي عرضنا فيها تطور الانتليجانتسيا المغربية الحديثة، على عهد الحماية وقبله، فإنه يجب القول إنه كانت هناك دوما منذ أوائل هذا القرن **أولوية للسياسي على الثقافي في المغرب**. وهذا مفهوم ومبرر، فالصراع الذي انبثقت منه النخبة الوطنية المثقفة والمناخ الذي تنفسته والمعارك التي خاضتها، كل ذلك كانت

تهيمن فيه السياسة هيمنة مطلقة، مما جعل قضيتها الأولى والأخيرة قضية سياسية. ولذلك فيجب أن لا نستغرب كون دفتر «مطالب الشعب المغربي» لا يطرح ما يمكن أن يطلق عليه اسم «المشكل الثقافي» منظورا إليه من زاوية اشكالية الأصالة/ الحداثة على الرغم من أن هذه الاشكالية كانت تتجسم في تركيب أعضاء الكتلة التي أعدت المطالب وجعلت منها برنامجها السياسي المرحلي. لقد انشغلت الكتلة ــ الانتليجانتسيا في الثلاثينات، لا بالتوفيق بين التراث والحداثة، بين القديم والجديد، بل بالعمل على توجيه الحداثة في الميدان الثقافي توجيها وطنياً، وبالتالي النضال من أجل تحريرها من الطابع الاستعماري الذي كانت تريد سلطات الحماية طبعها به. وقد عبر أحد رجال الكتلة من ذوي الثقافة العصرية في مقالة نشرها بمجلة «مغرب» التي كان يصدرها بباريس بعض رجال الكتلة بتعاون مع جماعة من الفرنسيين الأحرار، عبر عن هذا الاتجاه الوطني الذي اتخذته الاشكالية الثقافية في مغرب الثلاثينات بالقول : «إننا بمقاومتنا للسياسة البربرية نريد تقريب عناصر الشعب المغربي وتوحيده، نريد محاربة مبدأ التجزئة المكيافيلي الذي ينشره بتفنن ممثلوا فرنسا الحربيون والدينيون، نريد أن نمنع خلق كتلتين ذاتي ثقافتين ومصالح متناقضة خلقا اصطناعيا، نريد أن نكفل حرية الضمير والتفكير للمواطنين جميعا بكيفية جدية»[34]. وهكذا فالدفاع عن الوحدة الوطنية الذي جعل الكتلة ــ الانتليجانتسيا ترفض «خلق كتلتين ذاتي ثقافتين» مختلفتين في المجتمع المغربي، كما كانت تسعى إلى ذلك السياسة الفرنسية، قد غطّى تماماً على واقع أن الكتلة ــ الانتليجانتسيا كانت في الحقيقة «كتلتين» ثقافيتين تستند إحداهما في تفكيرها ورؤاها إلى إطار مرجعي عربي اسلامي محض بينما تستند الأخرى، بصورة رئيسية، إلى إطار مرجعي أوروبي هو الحضارة الفرنسية، أعني ثقافتها ومضمونها الليبرالي. وهكذا فكما أن النضال الوطني يلجم الصراع الطبقي ويكبته، وقد حصل هذا في المغرب بصورة ملموسة في الأربعينات، فإن نفس النضال الوطني قد لجم وكبت الاختلاف الثقافي ــ الفكري، أعني التعارض بين النظم المعرفية الثقافية[35]. لقد كانت الأولوية وبالتالي الفعالية للسياسي على الثقافي كما أكدنا آنفا.

غير أن أولوية السياسي على الثقافي هذه، إذا كانت قد فرضتها ظروف النضال الوطني على تحركات الكتلة واختياراتها فإنها لم تحل، مع ذلك، دون تبلور وعي ثقافي ناضج لدى بعض

---

(34) عمر بن الجليل، ذكره علال الفاسي في **الحركات الاستقلالية** ص 148.

(35) لا بد من التأكيد هنا على أن انقسام الكتلة عامة 1937 بقيام الحزب الوطني من جهة وانفصال محمد بن الحسن الوزاني وانصاره الذي كونوا «الحركة القومية» من جهة أخرى لم يكن يعكس انقساماً ثقافياً وإنما كان راجعا إلى الصراع من أجل الزعامة لا غير. وهكذا فالوزاني الذي تخرج من معهد العلوم السياسية بباريس كان معظم أتباعه، بعد انفصاله، من خريجي القرويين والمثقفين ثقافة عربية محضة، بينما ضمّ أتباع علال الفاسي معظم أفراد الكتلة ــ الانتليجانتسيا خريجي المعاهد الفرنسية وخريجي القرويين سواء بسواء.

المثقفين ثقافة مزدوجة، خصوصا منهم الذين احتكوا بتجربة المشرق الثقافية آنذاك. فلقد كانت هناك في صفوف هذه الكتلة ــ الانتليجانتسيا شخصية واحدة على الأقل، لامعة وشابة، ومن جماعة سلا بالذات، تميزت بكونها كانت تحمل «الهمّ» الثقافي أكثر من غيرها، ولربما كانت تميل، ان لم يكن إلى إعطاء الأولوية للثقافي على السياسي، فعلى الأقل إلى الجمع بينهما في النضالات والأنشطة الوطنية، إنها شخصية سعيد حجي (1912 ــ 1942) الذي خطفته المنون في عزّ شبابه بعد أن برز كألمع وجه في الثقافة المغربية مع أواخر الثلاثينات.

لم يترك سعيد حجي أية كتب، ولكن مقالاته في جريدة «المغرب» اليومية التي كان يصدرها وفي ملحقها الثقافي ثم في «مجلة الثقافة المغربية» التي كان يصدرها هي الأخرى، وكذا في جرائد ومجلات أخرى، بالاضافة إلى رسائله ومذكراته[36]، كل ذلك يقدم لنا صورة واضحة وغنية عن «الهاجس» الثقافي الذي كان يسيطر عليه، هاجس انشاء ثقافة وطنية مغربية تجمع بين ما نسميه اليوم «الأصالة» و «المعاصرة»، أو التراث والحداثة، ولكن لا بشكل توفيقي تلفيقي، بل بصورة تكون فيها الحداثة مؤسسة على الأصالة والأصالة مواكبة ومندمجة في الحداثة. وإذا كان لابد من مقارنة توضيحية أمكن القول بدون تردد انه إذا كان علال الفاسي قد أعطى لـ «السلفية الجديدة» بالمغرب مضمونا ليبراليا كما بينا في فقرة سابقة ــ فإن ما كان يريده سعيد حجي هو إعطاء الحداثة مضمونا وطنيا وعربياً. لقد كان علال يعمل على تحديث الأصالة، أما حجي فقد كان يحلم بتأصيل الحداثة. وإذا كان الوقت لم يحن بعد لتحليل مجمل فكر سعيد حجي نظراً لكون ما نشر له من إنتاج ما زال محدودا ومبتورا فإن الفقرات التالية تعطينا صورة واضحة عن نوع «الهمّ» الثقافي الذي كان يحمله.

يقول سعيد حجي في مقالة بعنوان «الحلقة المفقودة في نهضتنا الفكرية» ما نصه : «يكاد المغاربة لا يعرفون دارسة اللغة الفرنسية إلا في صورة واحدة (...) فمدارسنا تعتبر اللغة الفرنسية لغة أولى من بين اللغات التي تلقن، فهي تهيء التلميذ المغربي كما تهيء التلميذ الفرنسي. ولكن من الواضح أن كل مغربي متخرج منها إذا لم يكن ذا اتجاه قوي لاتقان العربية والتضلع في آدابها وعلومها سيضاف للائحة المثقفين الفرنسيين، ولا يستفيد منه الوسط الفرنسي حيث يوجد ألوف النابغين المقتدرين، ولا يستفيد منه الوسط المغربي حيث لا يستطيع أن يجعل اللغة الفرنسية واسطة بينهما. والذي يستطيع أن يدرس النهضة العربية ودعائمها يجد هناك صورة أخرى للاستفادة من اللغات الأجنبية الحية هي غير الطريقة المتبعة بالمغرب، وذلك بالتمكن أولا في اللغة العربية بواسطة الثقافة القديمة ودراسة لغة أجنبية دراسة استفادة من ناحية من النواحي

(36) لا بد من التنويه هنا بالمبادرة التي قام بها الأستاذ أبو بكر القادري بتأليف كتاب عن سعيد حجي في جزئين، الأول عن حياته ونشاطه السياسي والفكري والثاني يضم مجموعة من مقالاته ورسائله ومذكراته.

العلمية أو الأدبية، لا دراسة تخصص (...). ان أعلاما من دعائم النهضة العربية يفوقون الحصر مثل طه حسين وهيكل وزكي مبارك والزيات وغيرهم في مصر والجابري وخليل مردم وغيرهما في سوريا، لو اطلع الشاب المغربي المثقف ثقافة حديثة على أطروحاتهم وأبحاثهم بلغة أجنبية لوجدها في مستوى وسط من ناحية الأسلوب واللغة بينما هم في البيان العربي آية من آيات نهضته (...). إن إيجاد مثل هذه الطائفة في وسطنا ضروري لتكوين نهضة صحيحة. ولذلك يجب أن يتجه أبناء القرويين إلى دراسة اللغة الفرنسية بعد أن يتمكنوا من اللغة العربية (...) وإيجاد هذه الحلقة المفقودة بين المثقفين هو الذي يضمن للمغرب نهضة فكرية صحيحة تهضم انتاج المدنية العصرية وتنتج للمغرب وللعروبة آثاراً يكتب لها الخلود...»[37].

ويلاحظ سعيد حجي، في مقالة أخرى أنه «إذا كانت الكتابة المغربية تطورت تطورا يمكن تسجيله فإن التفكير المغربي لم يتطور تطوراً محسوساً، بل لا زال يأخذ صيغة الماضي العتيق ولا زالت دعائم الثقافة المغربية تنبني على عناصر واهنة كل الوهن، ضعيفة كل الضعف، فإن إنتاج التفكير المغربي المعاصر (= أواخر الثلاثينات) واتصالنا بالحياة الغربية الجديدة لم يساعد على انقلاب جوهري في مقاييسنا العقلية وطرق فهمنا للحياة، بل لازلنا نخضع في أغلب مظاهر حياتنا الفكرية والاجتماعية لصور باليّة ورثناها من الماضي لازمتنا في العصور المتأخرة، ومن الجمود الذي عمّ جميع مظاهر حياتنا منذ قرنين أو ثلاثة. لذلك فإن الكتابة المغربية ينقصها التفكير العميق والدراسة المتينة والاتصال الوثيق بآثار الماضي الحافل وانتاج التفكير الانساني المعاصر»، **والسبيل إلى ذلك أن يتعلم خريجو القرويين لغة أجنبية يطلّون بها على الفكر العالمي المعاصر، ويعمل خريجو المدارس العصرية (الفرنسية) على اتقان اللغة العربية «لينشروا الآراء الجديدة بلغة تفهمها جماهير المتعلمين»**[38].

ويطرح سعيد حجي واقع «التخلف» في عصره فيلاحظ أن «البون شاسع بين مدنية العصر والحياة التي نحياها : فبينما مدنية العصر تمثل النشاط، نمثل (نحن) الخمول، وبينما مدنية العصر تتكيف في المعرفة الحقة في جميع الحياة إذ الجهالة تخيم من جميع نواحينا، وبينما المدنية العصرية تعلمك أن تعيش للمجموع، إذا نحن لا نرعى إلا مصالحنا الشخصية، ويعلن كل واحد منا في كل مناسبة : بعدي الطوفان...». وللخروج من وضعية «التخلف» هذه، لا بد من الأخذ بأسباب المدنية وغرس جذورها في المجتمع علما بأن «المدنية تتكون من عنصرين : عنصر انساني هو ما يبثه العلم في الوسط، وعنصر شعبي هو ما تكونه مجموع التقاليد المحلية. فالعنصر الأول سنقتبسه أين صادفناه بعد أن أضعناه مدة مضت، والعنصر الثاني

(37) أنظر المقالة في الجزء الثاني من كتاب أبي بكر القادري المشار إليه قبل ص 73.
(38) نفس المرجع ج 2 ص 29 — 30.

لا يقتبس من الغير وإنما يكتشف في الأمة ويعمل على إحيائه واستثماره بمزجه وتفاعله مع العنصر الأول وبذلك نحيي المدنية المغربية التي ظل نورها يسطع طيلة القرون الوسطى»[39].

لقد طرح سعيد حجي إشكالية النهضة الفكرية في المغرب هذا الطرح الواعي في أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات (توفي في 2 مارس 1942). وكما هو واضح مما نشر من انتاجه فلقد كان النموذج الذي يستوحيه في قضية التحديث الثقافي هو النموذج المشرقي كما يتمثل في «عمالقة» الفكر في مصر والشام في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن. غير أن هذا لا يعني أنه كان في حلمه الثقافي النهضوي يريد للمغرب، ولا لأي بلد عربي آخر، الوقوف عند تقليد مفكري مصر والشام بل كان يرى من الواجب على جميع الدول العربية أن تتنافس وتتبارى حتى تستطيع كل واحدة منها اللحاق بركب الزعامة وتنتزعها من شقيقتها، وهكذا يتطور انتاج الشعوب العربية جميعها فلا يبقى أدب أي قطر عربي راكداً، بل يتقدم بدافع التنافس والابداع، «فالحياة البشرية ــ كما يقول ــ لا تسير بباعث التضامن بل بباعث التنافس». ويستدل على ذلك بحالة الثقافة في المغرب في القرون الوسطى فيقول : «على أن التنافس كان أكبر عامل لنهضة الأدب في المغرب، تلك البلاد التي لم يكن أهلها يعرفون العربية. ولو كان هناك تضامن لاكتفى المغرب بتراث المشرق». ولم يكن سعيد حجي في هذا يفكر بروح قطرية اقليمية، بل بالعكس كان يفكر عربيا : في «على أي أساس ينبغي أن ترتكز عليه النهضة الأدبية في العالم العربي ؟». وهذا الأساس في نظره هو التنافس، لأن «التنافس ــ كما يؤكد ــ يدفع الشعوب العربية إلى أن تجعل من أدبها أدباً عالمياً بعد أن يكون قفز من اقليميته الضيقة فيكتب له الخلود ويحتل مكانته بين الأدب العالمي الخالد». وهذا التنافس يجب أن يتجه إلى إنتاج المستقبل، أما إنتاج الماضي، أي التراث، فلا معنى للتنافس فيه في الحاضر، بالانشغال مثلا بالتمييز فيه بين ما هو عربي وما هو اسلامي. إن التراث العربي الاسلامي هو في نظره تراث من الجميع إلى الجميع، ذلك «لأن اختلاط الشعوب التي دانت بالاسلام لم يكن اختلاطا وكفى، بل امتزاجا محيت فيه شخصية الفرد أمام تيار المجموع»[40].

مع سعيد حجي إذن، وقد كان كما قلنا من أبرز الشبان الواعين في صفوف الكتلة ــ الانتليجانتسيا التي قادت العمل الوطني في مغرب الثلاثينات، أخذت المسألة الثقافية تفرض نفسها كقضية وطنية وكقضية مستقبل. وستكون مجلة «رسالة المغرب»[41] (صدرت عام 1941 وكأنها لتخلف مجلة حجي وجريدته، وتوفي كما قلنا عام 1942) ستكون «رسالة

(39) نفس المرجع ج 1 ص 21 ــ 22.
(40) نفس المرجع ج1 ص 72 ــ 73.
(41) صدرت بإدارة محمد غازي سنة 1941.

المغرب» من ابرز المجلات المغربية[42] التي أستقطبت الانتليجانتسيا المغربية الجديدة التي كان كثير من أفرادها يحملون ثقافة مزدوجة بدرجة ما. ويمكن القول بكيفية عامة إن الاشكالية الثقافية التي كانت تصدر عنها وتعالجها انتليجانتسيا ـــ ما بعد الكتلة، في الأربعينات وأوائل الخمسينات، هي ذات الاشكالية التي دشن القول فيها المرحوم سعيد حجي. وحتى لا نطيل، وتجنبا للتكرار، نقتصر هنا على نموذج واحد يستعيد في أوائل الخمسينات، وبالضبط سنة 1952، نفس الطرح الذي طرح به سعيد حجي المسألة الثقافية في المغرب.

كتب عبد القادر العمراني تحت عنوان «حاجتنا إلى ثقافة مزدوجة». فقال : «توالت الصرخات منذ عدة سنين وتكاثر تساؤل اليقظين من بني الأمة عن الأسباب العميقة لهذه الأزمة، أزمة الانتاج الثقافي التي تجتاح المغرب فتلقي في النفوس الحيرة والقلق والتخوف من عواقبها الوخيمة. ففي الوقت الذي نرى فيه المغرب يخطو خطوات واسعة إلى الأمام، ويسجل تقدما يدعو إلى التفاؤل في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية يرى أنه من الناحية الثقافية، أو بتعبير أدق من ناحية الانتاج الثقافي قد ظل كما كان عليه منذ أزيد من عشر سنين لم يلاحظ فيه أي تطور في الكمّ ولا في الكيف». ثم يتساءل : «فما هي الأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة الغريبة ؟» ثم يجيب ملاحظا أن الأزمة ستستمر لمدة أطول : «ذلك لأن العناصر التي من شأنها أن تنتج انتاجا يفي بما تتطلبه روح العصر من جهة ومقومات القومية المغربية من جهة أخرى، هم أبعد الناس عن أن يؤدُّوا رسالتهم الثقافية كما يجب، سواء منهم الذين أشبعوا بثقافتنا الوطنية التقليدية أو بالثقافة الغربية الخالصة. فالأولون قد غشت بضاعتهم العلمية وانعدمت لديهم كثير من الوسائل الثقافية التي من شأنها أن تجعلهم دوما وعلى استمرار في ركب قافلة الانسانية التي تَحُثُّ السَّيْر وتسرع الخطوات. أما الآخرون فلهم من ثقافتهم الغربية الخالصة ما يجعلهم غرباء في أمة هي أمتهم وفي مجتمع هو مجتمعهم». ويمضي الكاتب في تحليل حالة كل فريق وامكانياته ليخلص إلى النتيجة التالية وهي : «إن أزمة الكتابة في المغرب هي أعمق بكثير مما كنا نتصوره غالبا، وان المغرب مهدد بضعف انتاجه الأدبي حقبة ربما كانت طويلة جدا»، والحل... الذي يخفف من حدة هذه الأزمة ويقصر من أمدها هو «الاعتراف بأن المثقف المغربي، ان هو تطلع لتأدية رسالته الثقافية (...) في حاجة إلى أن يجمع بين الثقافتين ويلقح إحداهما بالأخرى

(42) لقد اقتصرنا في هذا البحث على الحديث عن الكتلة ـــ الانتليجانتسيا كما تشكلت في منطقة الحماية الفرنسية. ولا بد من الاشارة هنا إلى الدور الذي قامت به جماعة تطوان التي كان على رأسها «أبو الوطنية المغربية» عبد السلام بنونة الذي أسس عام 1923 مدرسة حرة وعمل هو وتلامذته على نشر الثقافة العربية والاتصال بقادة التحرير العربي آنذاك. وقد بقيت جماعة تطوان تنسق العمل مع الكتلة إلى حدود عام 1936 حينما قام فرانكو بانقلابه الفاشيستي، فاستقلت جماعة تطوان بنفسها وتأسس حزب الاصلاح بزعامة عبد الخالق الطريس. هذا وتجدر الاشارة إلى أن جماعة تطوان كانت قد بادرت إلى تقديم مطالب اصلاحية إلى السلطات الاسبانية، وذلك قبل أن تقوم كتلة سلا ـــ الرباط ـــ فاس بتقديم دفتر مطالب الشعب المغربي.

(...) فإذا نحن أبينا إلا الاستمرار في ذلك الظن الخاطىء الذي يرى أن ثقافتنا التقليدية بمفردها كفيلة بأن تهيء لنا شبانا مثقفين خليقين بحمل هذا الاسم فإن الأزمة لن تزداد إلا تعقدا وخطورة». ويختم الكاتب مقالته بعبارة لها دلالة خاصة بالنسبة لمضوعنا فيقول : «هذا وان الضرورة الملحة العاجلة لتقضي بمحاولة التقريب بين العنصرين قصد التفاهم والتعاضد والتعاون كخطوة أولى للمصاهرة والازدواج ثم النسل والانتاج»[43].

لماذا هذه : «الضرورة الملحة العاجلة للتقريب بين العنصرين»، بين المثقفين ثقافة تقليدية، عربية اسلامية خالصة، وبين المثقفين ثقافة غربية عصرية ؟ لماذا هذه الدعوة الملحة إلى العمل من أجل «التفاهم والتعاضد والتعاون بينهما» هل حدث جفاء أو قطيعة بينهما.. وبعبارة أخرى هل انتهى مع بداية الخمسينات زمن الكتلة ــ الانتلجانتسيا وامتداداتها ؟

أسئلة تتطلب تدشين مرحلة أخرى من البحث لا تدخل في إطار هذه الدراسة، مرحلة الصراع الفكري والايديولوجي في مغرب الاستقلال وجذور ذلك الصراع...[44] لنعد إذن إلى استخلاص بعض الخلاصات وتسجيل بعض النتائج.

10 ــ خلاصات واستنتاجات :

لقد دشنا القول في هذه الدراسة بالتنبيه إلى أن اهتمامنا سيتركز حول إبراز جوانب الخصوصية في تطور الفكر الاصلاحي النهضوي في المغرب خلال القرن الماضي والنصف الأول من هذا القرن من جهة، وإلى أننا سنتخذ من إشكالية الأصالة/ الحداثة التي هيمنت وتهيمن على الخطاب العربي النهضوي بكل اتجاهاته المحور الأساسي الذي تدور عليه الدراسة في محاولتها الكشف عن جوانب الخصوصية تلك، من جهة ثانية. وإذن فموقفنا سيكون مبررا إذا لاحظ القارىء سكوتا عن جوانب أخرى من الثقافة المغربية في الفترة التي حددناها، جوانب لا تتصل بصورة مباشرة بمحور الدارسة ومركز اهتمامها. ولا شك أن القارىء سيعذرنا إذا هو لاحظ تقصيرا أو نقصا في ذات المحور الذي اخترنا التحرك فيه لأن النصوص قليلة وغير متداولة بسهولة من جهة ولان الدراسة نفسها ليست استقصائية وإنما هي تخطيطية وأولية من جهة أخرى.

ولكي لا نترك القارىء ينطلق معنا من «المجهول»، نظرا لعدم توفر دراسات كافية عن تطور الفكر المغربي الحديث، فضلنا الادلاء، منذ البداية، بما نعتبره من جملة العناصر الأساسية

(43) مجلة رسالة المغرب العدد 139 السنة 11 أبريل 1952 ص 68.

(44) سبق أن طرحنا بصورة اجمالية طبيعة هذا الصراع وجذوره الطبقية والفكرية في الفصول الثلاثة الأولى من كتابنا **أضواء مشكل التعليم بالمغرب** ونأمل أن نتمكن مستقبلاً من العودة إلى الموضوع. (تشكل الدراستان المنشورتان بعده نوعاً من متابعة «الكلام» في نفس الموضوع).

التي حددت وضع الاشكالية المعنية في المغرب والتي تعطيها خصوصيتها بالنسبة لوضعها في المشرق. وفي هذا الاطار أبرزنا عنصرين أساسيين : عدم تبعية المغرب للخلافة العثمانية وحفاظه على استقلاله التام عنها، بل دخلوه في صراع طويل معها على حدوده الشرقية (الجزائر) من جهة، وخلوه من أية أقلية دينية مسيحية أو غيرها من جهة ثانية. (لقد بقي المغاربة جميعهم ومنذ أحقاب طويلة سنّيين مالكيين. أما اليهود فلم يكونوا يعيشون في المغرب ولا في أي بلد آخر في ضع الأقلية التي تدافع عن انتمائها للوطن وتطالب بحقوقها كأقلية منه وإليه. لقد شكل اليهود في العالم أجمع جماعات دينية عرقية منغلقة وطنها هو ماضيها الخاص ومستقبلها هو أحلام ماضيها).

إن غياب هذين العنصرين عن المحددات التي تؤطر إشكالية الأصالة/ الحداثة في المغرب قد أبعد من الساحة الفكرية والايديولوجية ذلك التعارض بين «الاسلام» و«العروبة» الذي عانى منه الفكر النهضوي في المشرق، باعتبار أن «الاسلام» كان يعني الارتباط بالخلافة العثمانية والجامعة الاسلامية ـــ الشيء الذي كانت ترى فيه الأقليات الدينية غير الاسلامية هضماً لحقوقها واستبداداً للأغلبية المسلمة عليها ـــ وبالمقابل فـ «العروبة» كانت تعني الخروج على الخلافة الاسلامية والتحرر من الحكم التركي واستبدال الجامعة الاسلامية بالقومية العربية، الشيء الذي كانت ترى فيه الأغلبية المسلمة مواصلة الأقليات الدينية، والمسيحية منها خاصة، الاحتفاظ بوضعها كنخبة عصرية تستأثر بقسط كبير من السلطة الاقتصادية خاصة، وهذا كانت ترى فيه الأغلبية المسلمة هضماً لحقوقها كأغلبية(45).

لقد فضلنا تأطير الموضوع منذ البداية بالتنبيه إلى غياب هذه الخلفيات الايديولوجية، ذات الأصل الطائفي، من الساحة المغربية، لأن التعارض بين «الاسلام» و «العروبة» في المشرق بالصورة التي شرحنا قد انسحب هناك أيضا على «الأصالة» و «الحداثة» باعتبار أن «الأصالة» تمثل أو على الأقل ترتبط بـ «الاسلام» وان «الحداثة» تمثل أو ترتبط بـ «العروبة» أي بالدعوة إلى اعتماد رابطة القومية العربية وحدها. ومن هنا كانت المواقف في المشرق : إما الأخذ بـ «الاسلام» واما بـ «العروبة» واما محاولة الجمع بينهما، وهكذا انقسم الفكر العربي النهضوي في المشرق إلى ثلاثة تيارات رئيسية : تيار سلفي، اسلامي، يتبنى الأصالة ويدعيها، وتيار ليبرالي ـــ عروبي، يتبنى الحداثة ويدعيها، وتيار توفيقي يحاول الجمع بينهما، بين السلفية والليبرالية على صعيد الايديولوجيا، وبين الاسلام والعروبة على صعيد الهوية.

إن غياب هذه الخلفيات الايديولوجية، الطائفية الأصل والمصدر، عن الساحة المغربية جعل وضع Statut إشكالية الأصالة/ الحداثة يتحدد أساساً بالمعطيات الخاصة بالمغرب

(45) أنظر معالجتنا لهذه المسألة في كتابنا : **الخطاب العربي المعاصر** (الخطاب السياسي) دار الطليعة بيروت 1982.

ويتطور بتطورها. ومن هنا كانت الآراء والأفكار التي تأتي من المشرق سواء بقلم الأفغاني أو عبده أو لطفي السيد أو قاسم أمين أو سلامة موسى أو العقاد أو خالد محمد خالد أو جبران خليل جبران أو ميخائيل نعيمة... الخ، كانت آراء هؤلاء جميعا تؤخذ هنا في المغرب في منطوقها «البريء» أي بوصفها آراء، متكاملة وان اختلفت، تصدر عن «همّ» فكري واحد لتوظف، بعيدا عن خلفياتها الايديولوجية الدينية والطائفية المحلية، توظيفا جديدا يخضع لمعطيات الوضعية المغربية الخاصة.

وهكذا فعندما ترددت أصداء الوهابية في المغرب أخذ منها منطوقها السلفي «البريء» ليوظف من جانب السلطة المركزية وحاشيتها العلمية في صراعهما مع الطرقية الصوفية وكل الجماعات المشعوذة التي كانت تمارس باسم الدين كثيراً من مظاهر التخلف الاجتماعي والفكري، والتي كان بعضها يتمرد على السلطة المركزية ولكن في فوضى وبدون أفق اصلاحي. من هنا لعبت الدعوة الوهابية في مغرب النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر دوراً إيجابياً مهد السبيل للسلفية النهضوية المشرقية، سلفية الأفغاني وعبده، لتتردد لها أصداء إيجابية وقوية في المغرب وفي أوساط الانتلجانتسيا المغربية التقليدية التي وظفتها لمحاربة الطرقية والشعوذة في أفق اصلاحي تجديدي من جهة، وتجنيد الرأي العام الشعبي ضد الاحتلال الأجنبي من جهة ثانية.

وما أن فرضت الحماية على المغرب سنة 1912 وبدأت الطبقة ـــ النخبة التي كانت لها السلطة في المجتمع، سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً، تستفيد من بنيات ونظم وأجهزة الدولة الحديثة التي بدأت فرنسا تغرسها غرساً في البلاد حتى أخذت السلفية في المغرب تلائم نفسها مع الوضع الجديد، على الصعيد الحضاري والفكري، مما جعلها تحمل مضمونا ليبراليا تماما، فأصبحت بذلك قضية «التحديث» هي قضية «السلفيين الجدد» أنفسهم، وأصبحت الأصالة تعني المعاصرة والحداثة.

على أننا سنكون قد اعتمدنا نظرة وحيدة الرؤية إذا نحن اعتبرنا المصالح الجديدة التي حركتها في صفوف الطبقة ـــ النخبة البنيات الحديثة التي غرستها فرنسا في المغرب هي وحدها التي عملت عملها في جعل قضية التحديث في هذه البلاد تصبح قضية السلفية نفسها. إذن فلا بد أن نولي كامل الاعتبار للدور الايجابي الذي لعبته في هذا الصدد ردود الفعل الوطنية التي قادتها النخبة ـــ الانتليجانتسيا ضد «الظهير البربري» لعام 1930. لقد كانت السلطات الاستعمارية الفرنسية ترمي من ورائه إلى فصل العنصر «البربري» عن العنصر «العربي» في المجتمع المغربي وبالتالي فصله عن الاسلام كتشريع وثقافة ودين حتى يتأتى لها ربطه بفرنسا ثقافيا وحضارياً ربطا عضويا، وبالتالي ضمان الاستمرار «التاريخي» للوجود الفرنسي في المغرب. فكان رد الفعل

الوطني الذي قادته النخبة الوطنية المثقفة بسلا والرباط وفاس وغيرها من المدن هو الدفاع عن الاسلام والعروبة معا بوصفهما يؤسسان الوحدة الوطنية المغربية. إن هذا يعني، في السياق الذي نتحرك فيه، أن «العروبة» قامت للدفاع عن «الاسلام» في المغرب، وبالتالي فالتعارض بين «الاسلام» و «العروبة» الذي كان يعاني منه المشرق، وما زال، نتيجة المعطيات التي ذكرنا، قد حل محله في المغرب التضامن بين العرب والبربر تحت راية الاسلام، الاسلام الدين، والاسلام الأمة، الذي ظل على الدوام يؤسس الوحدة الوطنية المغربية منذ الفتح الاسلامي. ومع غياب التعارض بين «الاسلام» و «العروبة» وقيام التضامن بينهما بل استمراره، ينتفي بصورة مباشرة التعارض بين الأصالة والحداثة، باعتبار أن الأصالة هي هنا الاسلام والعروبة معا، ون الحداثة ضرورية للنهوض ضد المستعمر الذي لم يعد خطره منحصرا في افقاد البلاد سيادتها وسلبها خيراتها... بل لقد أصبح يهدد بسياسته البربرية الوحدة الوطنية، لا بل كيان الامة الديني والثقافي والحضاري.

هناك جملة عوامل اخرى لابد من ابرازها هنا نظرا للدور الذي كان لها في تحقيق نوع من «الهدنة» الفكرية الثقافية داخل الكتلة ــ الانتليجانتسيا التي كانت كما قلنا تتوزعها سلطتان مرجعيتان ثقافيتان : واحدة تشد فريقا الى الغرب وأخرى تربط الفريق الآخر بالشرق. وغني عن البيان القول ان هذا «الهدنة» الثقافية قد ساعدت على تخفيف التعارض بين السلطتين المرجعيتين وبالتالي التخفيف مما قد يكون هناك من قلق وتوتر في عملية الجمع بين الاصالة والحداثة، بين الاطار السلفي والمضمون الليبرالي أو العكس.

لنذكر اولا بان الكتلة ــ الانتليجانتسيا في الثلاثينات وكذا القيادات الحزبية التي تفرعت عنها قد بقيت تتحرك طيلة الاربعينات واوائل الخمسينات (الى اعلان استقلال المغرب) على واجهتين، داخلية وخارجية. وفي كلتا الوجهتين كان المخاطب صنفان : ادارة الحماية في الداخل والحكومة الفرنسية واليسار الفرنسي في الخارج من جهة، وجماهير الشعب المغربي في الداخل والحكومات العربية ورجال حركة التحرير العربي في الخارج من جهة ثانية. وطبيعي ان يسود عمل الكتلة ــ الانتليجانتسيا وانشطتها الدعائية السياسية نوع من تقسيم العمل بحيث يتجه كل فريق الى الصنف الذي يفهمه ويحسن التعامل معه. وهكذا فاعضاء الكتلة «المعرّبون» لغة وثقافة كانوا يتحركون في الاغلب الاعم على الساحة الشعبية داخليا وعلى الساحة العربية خارجيا، اما الاعضاء الآخرون خريجوا المدارس والجامعات الفرنسية فقد كانوا ينشطون فى الاتصال مع ادارة الحماية والحكومة الفرنسية وتحريك قوى اليسار الفرنسي للوقوف لصالح القضية المغربية. وعلى الرغم من ان تقسيم العمل بهذا الشكل لم يكن مطلقا ولا مقننا فانه كان امرا واقعا جنّب اعضاء الكتلة

الانتليجانتسيا واعضاء القيادات الحزبية التي تفرعت عنها الاصطدام بينهم، الشيء الذي كان سيحصل حتما لو أنهم كانوا يعملون جميعا وبصورة دائمة في واجهة واحدة وعلى ساحة واحدة.

هذا من جهة ومن جهة اخرى لابد من ابراز الدور الذي لعبته الادبيات العربية النهضوية من ناحية، والادبيات الاستشراقية من ناحية ثانية في جعل كل فريق ينفتح نسبيا، وبصورة ما، على الاطار المرجعي للفريق الآخر. لقد كانت الجرائد والمجلات والكتب الواردة من المشرق العربي تحمل الى خريجي وطلبة المعاهد التقليدية في المغرب نماذج من الفكر الاوروبي في صورة مقالات او ترجمات، مما مكنهم من نافذة «معربة» يطلون منها على الثقافة الغربية، اي على الاطار المرجعي لخريجي المدارس والجامعات الفرنسية الذين كانوا بدورهم يتعرفون على جوانب من الحضارة العربية بواسطة الادبيات الاستشراقية والفرنسية منها خاصة، مما مكنهم هو الاخرون من نافذة يطلون منها على الثقافة العربية وبالتالي على الاطار المرجعي لزملائهم وحلفائهم في العمل الوطني خريجي المعاهد التقليدية المغربية. ولما كانت الادبيات النهضوية العربية تروج «أحسن» ما في الفكر الغربي، بالنسبة لقضية النهضة العربية انذاك، أعني الفكر الديمقراطي الليبرالي، ولما كانت الادبيات الاستشراقية تروج هي الاخرى «أحسن» ما في التراث العربي الاسلامي، بالنسبة لنفس القضية، اعني الجوانب الانسانية والعقلانية فيه، فلقد نتج عن ذلك ان صارت «الهدنة» الثقافية داخل الكتلة الانتليجانتسيا يسودها نوع من اللقاء الصامت المشفوع بالتفاهم الحذر.

على ان هذا «الهدنة» الثقافية وهذا اللقاء الصامت اذا كانا قد عززا الوحدة داخل الكتلة ــ الانتليجانتسيا فانهما قد عملا على تكريس الصمت الثقافي وغياب الحوار الفكري والنقاش الايديولوجي، وبالتالي اوقعا الثقافة والفكر في المغرب في أزمة انتاج وازمة حوار، وهي الازمة التي بدأ الوعي بها مع اواخر الثلاثينات والتي استمرت، نتيجة الحاجة السياسية الى «الهدنة» الايديولوجية، طيلة الاربعينات والى حين اعلان استقلال المغرب مع اواسط الخمسينات. من هنا تلك الشكوى المتكررة من العقم في الانتاج الثقافي بالمغرب، ومن هنا ايضاً ذلك الحلم النهضوي بتجاوز الازمة وجعل حد للعقم بالدعوة الى «ثقافة مزدوجة» تجمع في المثقف الواحد بين المعرفة باللغة العربية والتراث العربي الاسلامي والمعرفة بلغة او لغات اجنبية والاطلاع على الفكر الاوروبي. انه المشروع الثقافي المغربي الذي تم التبشير به منذ اواخر الثلاثينات، المشروع الداعي الى تأصيل الحداثة وتحديث الاصالة، والذي بقي الى اليوم مطمح الاجيال الجديدة الصاعدة.

هذه الخلاصات العامة التي استعدنا فيها بصورة مركزة جوانب الخصوصية في وضع اشكالية الاصالة / الحداثة في مغرب القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين تقودنا الى الاستنتاج التالي **وهو ان اشكالية الاصالة / الحداثة في الفكر العربي المعاصر ليست مجرد اشكالية ثقافية نظرية، بل انها مرتبطة بالاوضاع الاجتماعية لكل قطر عربي، وبالتالي فهي لا**

تطرح نفسها على صورة واحدة في جميع الاقطار العربية. وهكذا فاذا كان المسار العام لهذه الاشكالية في المشرق هو التعارض والتدافع بين الطرفين المكونين لها (الاصالة، الحداثة) نتيجة تعارضات وتدافعات اجتماعية معينة، فان المسار الذي اتخذته في المغرب يغلب فيه التعايش والهدنة بين ذات الطرفين تحت ضغط اوضاع اجتماعية وسياسية خاصة كذلك.

هذا من جهة ومن جهة اخرى فان الخلاصات السابقة وما يؤسسها من معطيات حللناها خلال البحث تسمح لنا كذلك باستنتاج آخر يتعلق هذه المرة بالعوامل التي تجعل الوعي بتلك الاشكالية واضحا واحيانا حادا. ذلك ان الوعي بوجود مشكل ثقافي يطرح نفسه في صورة ضرورة الجمع بين الاصالة والحداثة وهذا هو فحوى الاشكالية المطروحة ـــ انما يبدأ في صورة **وعي بالفارق** يعاني منه المثقف داخل نفسه. انه نوع من التوتر في الشخصية ـــ شخصية الفرد المثقف ـــ ناتج عن تصادم سلطتين مرجعيتين داخله ـــ وبعبارة اخرى انه **انعكاس على صعيد الوعي، الواعي بمكوناته وتناقضاته، للازودواجية أو التعددية الثقافية.** ومما يؤكد هذا ما يلاحظ من أن المثقف ثقافة عربية اسلامية محضة، والمثقف ثقافة أوروبية خالصة، لا يشعر أي منهما بهذه الاشكالية، أو على الأقل لا يعانيها بمثل الوعي والحدة التي يعانيها بهما المثقف المزدوج الثقافة. إن كلا منهما يعيش حالة من الاطمئنان الفكري والانسجام الثقافي. ولكن هذا الانسجام وذاك الاطمئنان ليسا ظاهرة صحية. ذلك لأنهما لا يتحققان إلا في الغربة : **الغربة في الماضي أو الغربة عند «الآخر» : الغرب.**

هناك إذن جانبان في الاشكالية التي نحن بصددها : جانب إيديولوجي يعكس الوضع الاجتماعي، وجانب معرفي يعكس الازدواجية الثقافية التي تفرضها علينا مرحلة التطور التي نجتازها. وأعتقد أن ارتفاع درجة الوعي بهذه الاشكالية في العالم العربي المعاصر ناتج عن توتر أوضاعه الاجتماعية والفكرية معا. إن الأمر يتعلق إذن بظاهرة تعكس **مرحلة من التطور** مرحلة صعبة وشاقة فعلًا، ولكنها ليست على أية حال نوعاً من الحتمية الثقافية. ومن دون شك فإن التحليل النقدي لأسسها الايديولوجية والمعرفية سيزيل عنها تلك البطانة الانفعالية اللا عقلانية التي ترافقها، ويفتح الطريق لتجاوزها.