دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	تطور الفكر السياسى في المغرب: فكرة الدولة عند علال الفاسى
المصدر:	مجلة الأزمنة الحديثة
الناشر:	عبدالله البلغيتى العلوي
المؤلف الرئيسي:	العلوي، سعيد بنسعيد
المجلد/العدد:	ع10
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2015
الشهر:	خريف
الصفحات:	39 - 48
رقم MD:	897582
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	سيادة الدولة، الفكر السياسي، المغرب، الفاسي، علال، التراجم، الوعي السياسي، السياسيون المغاربة
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/897582

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

تطور الفكر السياسي في المغرب
-فكرة الدولة عند علال الفاسي-

سعيد بنسعيد العلوي

تمهيد

قلت، في دراسة قديمة لي منذ أكثر من ثلاثين سنة، إن كتاب «النقد الذاتي» يصح اعتباره بمثابة «البيان الإيديولوجي للحركة الوطنية المغربية». وقد كان القصد عندي، و لا يزال في ضوء أبحاث لاحقة، بالنظر إلى اللحظة التي كتب الكتاب فيها يمثل وعي الحركة الوطنية المغربية في لحظة حاسمة من تطورها – هي تلك التي أعقبت نهاية الحرب العالمية الثانية بقليل وهذا من جهة أولى كما يعتبر الكتاب ، من جهة ثانية، تعبيرا عن تطور الفكر السياسي والاجتماعي في المغرب المعاصر – اعتبارا أن عمل الحركة الوطنية المشار إليها قد امتزج بالتاريخ الفكري امتزاجا شديدا. وقد يجب أن نتذكر بان «النقد الذاتي» يعني ، في العمق ، إجابة عن السؤال المحوري الذي طرحه علال الفاسي في نهاية التقرير المسهب الذي قدمه لجامعة الدول العربية (بطلب من أمينها العام الأول، عبد الرحمن عزام) «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي». والسؤال المحوري هذا يمكن اختصاره على النحو التالي : أي مجتمع نريد لمغرب ما بعد الاستقلال أن يكون عليه ؟ وهذا السؤال ذاته يتضمن سؤالا آخر، جوهريا، بالنسبة للحركة الوطنية المغربية ووعيها بذاتها في لحظة حاسمة من تاريخها وفي مرحلة تاريخية دقيقة من تاريخ المغرب – تلك التي أعقبت تقديم وثيقة المطالبة بالاستقلال. وسؤال الحركة المشار إليها، على لسان أحد قادتها الكبار هو التالي ك ما النظرية التي ينبغي لها أن تنير السبيل للعمل التحرري في المغرب (سياسيا وثقافيا معا) ظ ومن المعلوم أن هم النظرية والسعي إلى الوضوح النظري أمر يلازم العمل السياسي ويطفح على السطح في لحظات الأزمة ووجوب تكثيف الجهود وتوجيهها. فالكتاب الأشهر للمرحوم علال الفاسي (كتاب «النقد الذاتي») هو بهذا المعنى تعبير عن وعي الحركة الوطنية بذاتها في لحظة حاسمة من تطورها ومحاولة في الجواب عن سؤال النظرية وتوضيح سبل الوضوح النظري،مثلما هو تعبير عن محطة هامة من أطوار الفكر المغربي ن بل والفكر العربي المعاصر عامة.

وفي هذه المحاولة، إذ نتساءل عن «فكرة الدولة عند علال الفاسي» فنحن لا نبتعد كثيرا عن سؤال النظرية أو عن سؤال الوضوح النظري وضرورته في المغرب المعاصر وإن كانت محاولتنا سعيا نحو استخلاص المعالم الكبرى للنظرية السياسية عند الزعيم المغربي انطلاق مما يمثل العمق والمحور في النظرية السياسية وهو صورة الدولة ودلالتها في الوجود السياسي.

فكرة الدولة وليس نظرية الدولة

أسعى، في هذا البحث، أن أتبين الصورة التي تحضر بها فكرة الدولة في فكر الأستاذ الزعيم علال الفاسي. ولعلي، في أول هذا الحديث، في حاجة إلى التنبيه أو بالأحرى التذكير بوجود فروق معرفية جوهرية – حين النظر في موضوع الدولة – بين كل من النظرية، والمفهوم، والفكرة. فالنظرية تفيد وجود البناء المعرفي الصارم والمنسجم بين عناصر تجتمع وتلتئم في حقل دلالي له مرجعيته الدقيقة الواضحة، والفلسفة الصريحة التي يصدر عنها وفي هذا المعنى يمكن الكلام عن النظرية الليبرالية، والنظرية الاشتراكية كما يمكن الكلام عن النظرية الحديثة (في مفرد ينوب عن

الجمع كما يقول النحاة) وكذا عن النظريات ما قبل الحديثة. والمفهوم يفيد الحضور في الذهن للفظ يتجاوز المعنى العام أو المشترك ليدل على معنى دقيق محدد هو ذاك الذي يفيده المصطلح – وعلى سبيل المثال نقول إن مفهوم الدولة أو الدولة في المفهوم الحديث تفيد، من جانب اول، التوافر على الشروط القانونية الثلاث التي يقررها الفقه الدستوري (الأرض المعلوم حدودها، الشعب الذي يحيا فوق تلك الأرض، السيادة التي تمارس من قبل الشعب أو الأمة ممثلة في حكم أو تدبير سياسي على نحو معلوم). كما أن مفهوم الدولة يفيد، من جانب آخر، اجتماع جملة الشروط التي يوضحها الفكر السياسي الحديث على النحو الذي يوضحه ماكس فيبر (عقلنة في التدبير أو بيروقراطية في المعنى الايجابي للكلمة، وجود الجيش بحسبانه مؤسسة قارة تعمل على حماية الوطن والمؤسسات، مع وجود مؤسسة الجيش ذاتها خارج مجال العمل السياسي، وكذا وجود مؤسسات وتنظيمات عديدة أخرى ...الخ). وأما الفكرة (فكرة الدولة في حديثنا هذا) فهي أقل دقة وصرامة من المفهوم (من حيث هو مصطلح دقيق يحيل على مرجعية واضحة ودقيقة) فالفكرة لا تتسم بالنسقية والترتيب المنطقي، وبالتالي لا تتمتع بصفة البناء المتماسك الذي هو السمة الأساسية للنظرية. يمكن القول، في عبارة أخرى، إن اختيار الحديث عن الفكرة عوض الحديث عن النظرية أو عن المفهوم يعني غياب النسقية والبناء التام المنسجم. فهو بالتالي قول يحتمل العموم، لا بل إنه يستدعيه استدعاء وهذا من جهة أولى مثلما أنه يشي بوجود قلق أو تردد كما يدل، من جهة أخرى، على اجتناب الارتباط التام بما يحيل عليه المفهوم الدقيق الواضح أو الالتزام بما يتقرر في نظرية من النظريات المقفلة أو التامة البناء. هذا توضيح منهجي أول أجد أن موضوع العرض يستوجبه.

توضيح ثان، منهجي كذلك، أجد أن النظر في تراث الأستاذ الزعيم يستوجبه. لا شك أن علال الفاسي كان صاحب مشروع فكري سياسي إصلاحي ديني، ومن الطبيعي ان الرجل قد سخر قلمه وعمله وحياته كلها من أجل خدمة ذلك المشروع غير أن الأمر لم يكن، بطبيعة الحال، متعلقا بتخطيط دقيق واضح وصارم ارتسمت خطوطه وظهرت خطوطه واضحة دقيقة بل بجملة قضايا وأفكار وموجهات سار إلى تركيبها وتكييفها ثم إلى العمل بها، ثم إن الممارسة العملية الشاقة عملت على صقلها وإكسابها قوة أكبر ووضوحا أكثر. والحديث عن المشروع الفكري عند مفكر (سواء كان من الذين يبنون نسقا فكريا منسجما متكاملا، أو كان من الذين يتوصلون إلى نحت مفهوم تتوافر فيه شروط الدقة المنهجية والصرامة المنطقية دون أن ينتهي إلى بناء النسق التام) حديث يقتضي من الباحث أن يعي وجود الفرق بين نوعين من أصحاب المشاريع الفكرية نميز بينهما ، على وجه الاختصار ، كما يلي.

النوع الأول من المفكرين أصحاب المشاريع هم من الذين ينعتهم فريدريك نيتشه ب «بناة الأنساق». والفيلسوف (أو المفكر إجمالا) الذي يستهدف بناء نسق فكري تام (أو النظرية – كما تحدثنا عنها أعلاه) شديد الوعي بطبيعة النسق الذي هو بصدد بنائه فهو يضيف إليه لبنة إثر أخرى وهو يسعى إلى جعل الفكرة نفسها تتجلى في التعبيرات المختلفة عن الفكرة (الفكرة الأخلاقية، النظرية السياسية، النظرية الجمالية...). فما يخطه المفكر من كتب أو يضيفه، او ما ينقحه من فصول في كتب او يعلنه في محاضرة أو يلقيه من خطاب في مناسبة من المناسبات إنما يكون في خدمة المشروع وعملا على إجلاء الفكرة المحورية أو الفكرة الأم الذي يكون المشروع برمته خدمة لها. لنقل إن الفيلسوف او المفكر هو الذي يقوم ببسط المشروع وتوضيحه والدفاع عنه، أما الباحث الدارس فعمله يقوم في عمل التنبيه والربط بين الأجزاء والحرص على إنارة السبيل لقارئ هو في المعتاد أقل دراية بفكر المفكر أو الفيلسوف موضوع البحث. وربما تعلق الأمر أيضا، وهذا ما يحدث في الأغلب الأعم، بالقيام بقراءة جديدة أو مغايرة أو بتسليط الأضواء على جوانب يرى الباحث أنها تستوجب ذلك لأسباب عديدة. أما النوع الثاني من المفكرين فهم أولئك الذين لا يعلنون عن مشاريع دقيقة واضحة وإنما هم يحومون حولها غير أن الباحث يكون له ، من قراءة نصوص المفكر، أن «يستقرأ» المشروع – بمعنى أنه يركبه تركيبا انطلاقا من عناصر يجتهد في الجمع بينها وإكسابها سمة التماسك والوحدة. من الطبيعي أن الدارس يشتط أحيانا في «صياغة «مشروع قد لا يكون المتن ذاته قابلا للدفاع عنه، وقد يجعل الباحث

من النصوص التي يقوم بالبحث فيها سبيلا إلى الدفاع عن فكرة هو حاملها فلا يكون النص سوى وسيلة أو ذريعة فهو يلوي عنق النصوص ويقسرها على النطق بما لا تحتمله. ولأمر ما يقال إن القراءة «استنطاق للنص» وأنه «إعادة كتابة» على نحو من الأنحاء.

نحسب أن حديث المشروع الفكري عند علال الفاسي ينتمي إلى النوع الثاني من أنواع المشروع الفكري ، فهو لم يقصد البتة ان يكون بانيا لنسق فكري وإن كان يعي تمام الوعي أنه يقوم بعمل البناء عن طريق التوعية والدعوة إلى الإصلاح من جهة وإلى التحديث من جهة أخرى ،على نحو ما سنحاول تبين ذلك.

توضيح منهجي ثالث، وأخير، نجد أن الإقدام على قراءة المتن العلالي تستدعيه من حيث إننا نسعى إلى استخلاص معنى الدولة في عمومه (وبالتالي فكرة الدولة، كما عرضنا لذلك في التوضيح الأول). في شخصية علال الفاسي تجتمع أبعاد رئيسية ثلاث تتقاطع فيما بينها. البعد الأول، المركزي، هو بعد المقاوم أو المناضل أو الوطني الملتزم بقضية الوطن والتضحية من أجله بالنفس متى استوجب الأمر ذلك. البعد الثاني هو العالم الديني المتشبع بالدعوة السلفية كما تبلورت عند محمد عبده وتلامذته من بعده، وهذا من جهة أولى، وكما استمدت من مكونات إصلاحية مغربية محلية فكانت دعوة إلى التجديد الديني الشامل وسعيا نحو بلورة المنحى المقاصدي خاصة (استحضار الشاطبي والطوبي وبعض العلماء المغاربة) وهذا من جهة ثانية. والبعد الثالث هو البعد التحديثي التنويري الذي لا يجد غضاضة في الإقبال على الفكر الغربي في مظانه الأصلية وعلى الإفادة من تاريخ الشعوب وتجارب الأمم. والعلامة الكبرى الدالة على ذلك هي الأخذ من الفقه الدستوري المعاصر ومن الفكر السياسي الحديث من حيث هو تراث إنساني ومكتسبات يستوجبها عمل التحرير والتنوير من أجل التحرير، إذ الحرية تظل هي المطلب الأساسي الأول والأخير.

أبعاد ثلاثة تتداخل وتتكامل فلا يريد علال الفاسي ان يكون بينها تناقض ولا يريد لأحد منها أن ينفي البعدين الآخرين أو يقصيهما. وحيث كان كذلك، ولما كانت فكرة الدولة بمثابة الخيط الذي يخترق المكونات والقضايا المتنوعة والمختلفة التي تجابه الأستاذ الزعيم أو كان يلتقي بها في هذا المستوى أو ذاك من مستويات التحليل، فإن من الطبيعي أو من غير المستغرب على الأقل أن نجد لفكرة الدولة عند علال الفاسي أنماطا متعددة من الحضور في فكره : تحضر بكيفيات ثلاث تعكس كل كيفية منها بعدا من الأبعاد الثلاثة في شخصية صاحب «النقد الذاتي».

نقول عن النمط الأول من أنماط حضور الدولة في فكر علال الفاسي إنه نمط دفاعي نضالي. فالقصد من الدولة أولا هو الدولة المغربية، من حيث هي كيان سياسي – ثقافي يسعى المستعمر إلى إفساده بمختلف وسائل الإفساد الممكنة بما في ذلك التهديد والتخويف، ثم القمع والتنكيل.

ونصف النمط الثاني من أنماط حضور الدولة في الفكر السياسي للمناضل المتشبع بقيم الحداثة السياسية، المؤمن بالممارسة الديمقراطية الشمولية، المتشوف إلى الإفادة من التجارب الإنسانية الحديثة (بما في ذلك التجربة السوفيتية في مظاهر منها) بالنمط الحديث.

وننعت النمط الثالث من أنماط حضور فكرة الدولة في الوعي الديني لصاحب «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها «بالنمط الإسلامي السامي (في المعنى الكنطي الذي يفيد المفارقة التامة للواقع).

فكرة الدولة عند علال الفاسي هي، في نهاية الأمر، تأليف وتركيب لهذه الأنماط الثلاثة من أنماط حضور الدولة في الوعي الثقافي للأستاذ الزعيم. وليس الحكم بالقوة أو الضعف على فكرة الدولة عند مؤلف «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» وصاحب «الديمقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها» إلا قولا في النجاح أو الفشل في التأليف بين الأنماط الثلاثة المشار إليها. ذلك ما سنحاوله في الصفحات القليلة المقبلة بعد أن نجتهد في تقريب كل نمط من الأنماط الثلاثة إلى الأذهان، وتلك هي الغاية الأساس من إعداد هذه الورقة.

فكرة الدولة : النمط الدفاعي النضالي

الدولة، في الوعي السياسي لزعيم التحرير الوطني، هي، أولا وأساسا، الدولة المغربية. تتنوع كتب علال الفاسي وتتعدد وتختلف مضامينها، نسبيا، باختلاف المنابر والمناسبات ولكن المضمون يظل واحدا. («الحماية في مراكش من الوجهة التاريخية والقانونية، السياسة البربرية في مراكش : عناصرها ومظاهر تطبيقها» ، «حماية اسبانيا في المغرب من الوجهتين التاريخية والقانونية»، «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي»، «حديث المغرب في المشرق»...). من البديهيات التي يستوجبها العمل السياسي ويستدعيها العمل من أجل الحرية واستعادة الاستقلال وكذا التنديد بالحماية والكشف عن مظاهر الظلم والاستعمار فيها. غير أن الزعيم الوطني يجعل من وثيقة الحماية ذريعة يحتج بها من أجل التدليل على وجود الدولة المغربية كيانا سياسيا قائما ومستقلا، له ارض معلومة بحدودها التاريخية، ولها سيادة تمارس من خلال حكم ملك البلاد، ولها شعب له مجموعة من الخصائص والمكونات التي يطول علال الفاسي نفسه في شرحها وإلقاء الأضواء الكاشفة عليها. والكفاح من أجل استعادة الاستقلال لا يقدم عند علال الفاسي في صورة مطلب يتقدم به الشعب الضعيف المغلوب على أمره إلى المستعمر القوي بل إنه يقدم في صورة صراع بين دولتين تتكافئان من حيث مكونات الدولة والسيادة المرفوض التنازل عنها أو قبول الاشتراك فيها – وذاك حال المغرب. من النصوص الغزيرة والمتنوعة، كما أشرت إلى ذلك أعلاه، أقتبس هذه الفقرات من «حديث المغرب في المشرق».

«سأحاول أن أقتصر في هذا العرض على أهم أسباب النزاع الفرنسي المراكشي، ولذلك فإنني لن أتحدث عن الظروف التي فرضت فيها معاهدة الحماية ، في مارس 1912، وإنما سأتحدث عن أسباب المشكل الحالي والعوائق الي تمنع الطرفين من الوصول إلى حل مرض. وهذا يفرض علينا أولا أن نذكر بالعهود التي تربط بين فرنسا والمغرب، يرتبط الطرفان بمعاهدتين مهمتين :

الأولى معاهدة الجزيرة الخضراء المنعقدة في 7 ابريل سنة 1906 بين 13 دولة هي ألمانيا، والنمسا، وبلجيكا، واسبانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وإيطاليا، والمغرب الأقصى وهولندا، والبرتغال، وروسيا، والسويد، وفرنسا.
وتنبني هذه المعاهدة المعترف بها لحد الآن على أسس ثلاثة :
1 – الاعتراف بسيادة السلطان واستقلاله،
2 – وحدة أراضي مملكته الشريفة،
3 – الحرية التجارية من غير امتيازات في داخل البلاد.

وقد أكدت محكمة لاهاي الدولية ، في قرارها الصادر في أغسطس سنة 1952، بمناسبة الخلاف الأمريكي الفرنسي المعروض عليها، أن كلا من أمريكا وفرنسا متفقتان على أن طبيعة النظام الدولي لمراكش، طبقا لميثاق الجزيرة، هي التي تتلخص في الأصول الثلاثة التي ذكرنا آنفا.

ويحتوي عقد الجزيرة في مقدمته على هذا التصريح الذي ينبغي ذكره : «إن الدول الموقعة على هذا الاتفاق، والتي تستلهم المصلحة التي تنتج عن الأمن والعمران في المغرب، وتعتقد أن ذلك لا يتم إلا بإدخال الإصلاحات المبنية على أمور ثلاثة : احترام سيادة جلالة السلطان،واستقلال حكومته، والحرية الاقتصادية، من غير أي امتياز قررت ما يلي :

«وهكذا التزمت سائر الدول الموقعة على ميثاق الجزيرة بضمان سيادة السلطان واستقلال حكومته.

أما المعاهدة الثانية فهي معاهدة 30 مارس 1912 المفروضة على البلاد، والتي تحمل أسم معاهدة الحماية. (...).

وبينما الأولى ترمي إلى تنفيذ النظام والأمن والعمران، بوسائل الإصلاح، ترمي الثانية إلى تأسيس نظام عادي يقوم على التنظيم الداخلي، والأمن العام، اللذين يسمحان بتطبيق الإصلاحات وضمان الازدهار الاقتصادي للبلاد (عقد 30 مارس – المقدمة).

وعليه فبين المعاهدتين غاية مقصودة عبر عنها بشكل واحد. وإذا كانت معاهدة الحماية لم تذكر بالمبادئ الثلاثة التي أسس عليها عقد الجزيرة فذلك لأنها منصوص عليها في المعاهدة الأولى التي تزعم الثانية أنها جاءت لتنفيذها»[1].

آثرت أن آتي بهذا الفقرات على طولها حتى أفسح المجال كاملا لزعيم التحرير فيعبر بلغته عن جهة نظره كاملة، وهي اللغة التي ستتكرر مع اختلافات يسيرة باختلاف المنبر والمناسبة : فالخطاب إذ يكون موجها إلى العرب يختلف عنه إذ يكون المخاطب منظمة هندية أو تجمعا خطابيا في أمريكا الجنوبية، أو كلمة في منتظم حقوقي في السويد، أو مؤتمرا لحزب سياسي دعي إليه في دولة من دول الغرب الأوروبي. والغرض من ذلك أن ننظر في اللغة وفي الكيفية التي يكون فيها الحديث عن المغرب باعتباره دولة ذات سيادة، وإن كانت السيادة تعاني من التعطيل والاغتصاب بفعل الاستعمار. والحديث عن فرنسا والمغرب – كما سبق منا التنبيه إلى ذلك حديث عن ندين وعن دولتين وهذه ملاحظة أولى.

وأما الملاحظة الثانية فهي أن المناضل السياسي الكبير ينهل من معين القاموس السياسي في الحديث عن الدولة وعن العناصر الثلاثة الأساسية المكونة لها. وملاحظة ثالثة، وأخيرة، هي أن الزعيم الوطني يجعل من ميثاق الجزيرة الخضراء عصا يتوكأ عليها وإن كان اعتقاده الدامغ هو أن ما حدث في الجزيرة الخضراء يعني الانتقاص من السيادة المغربية ويجعل المغرب عرضة لإجحاف وضيم دوليين ، ناهيك أن مؤتمر الجزيرة يسير في خط المؤتمر الآخر الذي انعقد في مدريد عشرين سنة قرابة التاريخ المذكور فضلا عن كون الجزيرة الخضراء تسير – من الناحية العملية – في خط الاتفاقات السرية (والعلنية أيضا) الاستعمارية الثنائية (فرنسا / بريطانيا، إيطاليا/فرنسا،فرنسا / ألمانيا). وهذا كله مما لم يكن الزعيم يجهله ، بل إنه كان يعتمل في نفسه، ولكنه كان يسخره في العمل و في التنسيق مع حركات التحرر الوطني في البلدان المختلفة. المعاهدتان معا(ميثاق الجزيرة، معاهدة فاس) تسيئان إلى المغرب الإساءة البالغة، وليست الثانية في العمق سوى استمداد من الأولى ولم يكن ذلك خفيا على الزعيم ورفقائه في النضال الوطني ولم يكن، بطبيعة الأمر، مما يجهله ملك البلاد أو يقلل من خطره وإنما كان العمل من الزعيم ومن الملك ومن الحركة الوطنية برمتها، كل في مجاله، عملا هدفه التأكيد على وجود الدولة المغربية كيانا يتوافر على كامل مقومات الدولة – وهذا الأمر لم يكن متاحا لشعوب كثيرة في إفريقيا وآسيا لأسباب تتعلق ببنيات تلك الدول وبأسباب نشأتها. إن هذا المنطق، كما نعلم جميعا، هو المنطق الذي أخذت به الحركة الوطنية المغربية في مختلف أطوارها : تكوين كتلة العمل الوطني وتقديم كناشة مطالب الشعب المغربي، ثم تحرير مذكرة المطالب المستعجلة. إنه منطق عماده المطالبة باحترام بنود عقد الحماية، وبموجب ذلك المنطق كان تأسيس الحزب الوطني بعد ذلك. وبموجب ذلك المنطق كان الملك محمد الخامس، في تنسيق تام مع الحركة الوطنية، يعترض على كل المحاولات التي بذلتها الإقامة العامة من أجل جعل السيادة المغربية متقاسمة بين المغاربة وبين أفراد الجاليات الفرنسية التي استقدمها الاستعمار الفرنسي ، وخاصة المحاولات التي اتسمت بالقسوة والضغط الشديدين الذين أعقبا تقديم عريضة المطالبة بالاستقلال في 11 يناير 1944. والدلالة القوية في الوثيقة هي اعلان النقلة النوعية في العمل السياسي للحركة الوطنية المغربية : نقلة، أو بالأحرى، قلب في العمل السياسي على نحو يحدث بموجبه الانتقال من المطالبة بالإصلاحات طريقا للاستقلال إلى المطالبة بالاستقلال سبيلا إلى الإصلاح الشامل الضروري.

تحضر فكرة الدولة في المعنى القانوني الذي كان علال الفاسي يحوم حوله تسخيرا عمليا لخدمة قضية التحرر الوطني من أجل خدمة قضية الاستقلال الوطني المغتصب.

فكرة الدولة : النمط السياسي التحديثي

كثيرا ما استوقفتني الفقرة التالية في خاتمة «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي» والتي أشرت لها في قسم التمهيد : «من الواجب علينا، وقد جلينا فضائلها (يقصد الحركة الوطنية)، أن ننبهها إلى بعض مواطن النقص التي يجب أن نعمل على إتمامها. وأول هذه المواطن، في نظرنا، هو ما يرجع إلى تكوين النظرية وأعني به ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب ان يكون عليه المغرب وقت استقلاله»[2]. ولقد سبق مني القول مرات متعددة، أن هذه القولة تعبر عن درجة عالية من الوعي يبلغها المناضل السياسي إذ يتبين الفراغ النظري الذي يحيط ويستشعر الحاجة إلى الوضوح النظري وإلى النظرية التي تنير السبيل

وتهدي إلى الطريق الصحيح في العمل السياسي. ومن هذه الزاوية كانت الملاحظة التي ذيلت التقرير المقدم إلى جامعة الدول العربية (في سنة 1948) إيذانا بحدوث تحول نوعي في الوعي السياسي المغربي الحديث وعند الحركة الوطنية المغربية تحديدا. ولذلك كتبت، قبل ثلاثة عقود، قائلا إن الملاحظة القاسية التي أبداها الأستاذ الزعيم في نهاية «الحركات الاستقلالية» لم تقم بعمل التنبيه فقط بل إنها كانت بمثابة البوصلة التي وجهته في كتابة فصول «النقد الذاتي» . وبالنظر إلى الارتباط الطبيعي في العمل السياسي بين الذاتي والموضوعي فإنه يصح اعتبار «النقد الذاتي»، كما قلت أعلاه، بمثابة البيان الايديولوجي للحركة الوطنية في لحظة حاسمة من تطورها وفي مرحلة تاريخية لها جملة المواصفات التي لا يتسع المجال لبسط القول فيها والتي تتعلق ، إجمالا ، بجملة الظروف السياسية التي شهدها العالم بعيد الحرب العالمية الثانية وعرفتها الحركة الوطنية المغربية عقب تقديم عريضة 11 يناير. غير أنني أضيف، الآن وأنا أستشف معالم حضور فكرة الدولة في الوعي السياسي لدى علال الفاسي، أن لحظة النقد الذاتي كانت تعكس حصول تطور في إدراك معنى الدولة من خلال التفكير في ما يلزم أن يكون عليه مغرب الاستقلال : دولة، ونظاما سياسيا، ومجتمعا.

نقرأ في الفصل السابع من «النقد الذاتي» : ولعل من الخير أن نقول إن أسباب كل ما جرى في وطننا من اضطرابات راجع إلى كون جلالته مسؤولا مباشرة أمام الشعب، وذلك ما أحدث في بلادنا كثيرا من الثورات التي كان يمكن الاحتراز عنها لو أن الوزارة المغربية أخذت صبغتها الديمقراطية فبدأت تتحمل هي مسؤولية أعمالها .وإن في التجديد الحكومي الذي وضعه مولانا الحسن (= الأول) خير دليل على أن الحكومة الشريفة كانت سائرة في هذا الاتجاه المتفق تماما مع الروح الإسلامية»[3]. ومتى اعتبرنا هذه الملاحظة بعين الملاحظ لأحوال المغرب في نهاية أربعينات القرن الماضي فإنه لا يسعنا إلا أن نتحدث، من جهة أولى، عن معاودة الاتصال بالفكر السياسي المغربي عند النخبة في مطلع القرن المذكور وأن نتحدث، من جهة ثانية، عن تطور في تصور نظام الحكم السياسي وعن بداية التوجه نحو معنى دولة الملكية الدستورية وهو ما يفصح عنه علال الفاسي في عبارة واضحة «لا نريد هنا أن نتعرض لمختلف الأنظمة السياسية التي يمكن معرفتها من كل كتاب ،و لا أن نحاول فرض نوع من أشكال الدساتير على الأمة المغربية، لأن ذلك لا يقوم به فرد خاص، بل لا بد أن يقع بعد الاستقلال من مجمع شعبي منتخب.لكن يمكننا أن نعتبر أنفسنا منذ الآن في الاتجاه الملكي الدستوري، وذلك ما يفرض علينا الالتفات إلى الذين سبقونا في هذا المضمار وهم الانجليز»[4]. ثم إن علال الفاسي يدفع بهذا المنطق إلى غايته القصوى التي يكون عنها فكرة الدولة الحديثة التامة، تلك التي يكون من تجلياتها إرساء معالم حياة سياسية تقوم على وجود أحزاب ينتظم في كل حزب منها تصور سياسي متكامل وتكون عنها رؤية سياسية تتجلى في برامج سياسية واضحة الأركان باختياراتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

يمضي «النقد الذاتي» في الفصل السابع المشار إليه (وموضوعه الفكر السياسي) وفي الفصل اللاحق به المتعلق بالفكر الحزبي من أجل إجلاء معالم الدولة التي يراها الزعيم السياسي ضرورية للمغرب، وطبيعية بموجب العمل التنويري الذي قادته الحركة الوطنية المغربية. وعلال الفاسي يعتبر أن المولى عبد العزيز قد مهد لذلك العمل بالدعوة إلى إحداث مجلس الأعيان على النحو الذي تم به، وهو نحو متقدم بالنسبة للزمن الذي تم فيه، ومن ذلك تبني فكرة المشورة المنظمة والقارة عن طريق ممثلي جهات المملكة. كما يرى الأستاذ أن المولى عبد الحفيظ، إذ كانت بيعته في الظروف التي نعلم وحسب ما تقرر في نص البيعة، كانت تعاقدا بين الملك والشعب وبالتالي صورة متقدمة من صور الحداثة السياسية مما لا يتسع المجال لبسط القول فيه ونجد أن علال الفاسي يسهب في القول فيه في كتابات متنوعة. ثم إن الأستاذ يذهب إلى أن ما سار عليه محمد الخامس يعتبر خطوات هائلة على درب التحديث السياسي بل إنه يعده نقلة نوعية ،قام بها الملك المناضل من أجل استرجاع السيادة المغصوبة. بيد أن التكملة التوضيحية لمعنى الدولة التي ترتسم معالمها الكبرى في «النقد الذاتي» قد استوجب الأمر فيها أن تنتظر استرجاع الاستقلال، كما يشير إلى ذلك في الكتاب المذكور. لقد استوجب الأمر المرور بتجربة حكومة الاستقلال الأولى،

وتأسيس المجلس الوطني الاستشاريُ ثم تأسيس الحكومة الثانية التي عرفت بحكومة البكاي الثانية، استوجب الأمر المرور بكل تلك المراحل والخطوات حتى يتقدم علال الفاسي إلى الملك بمشروع الدولة المغربية الجديدة ، دولة الاستقلال أو دولة الملكية الدستورية التي كان ملك المغرب قد رسم ملامحها الكبرى في خطاب العرش لسنة 1951. ففي الخطاب المشار إليه ينص محمد الخامس على أن أفضل حكم يمكن تصوره في انسجام مع تعاليم الدين الإسلامي هو «الحكم الديمقراطي». ونحن إذ نتأمل اليوم نص المشروع المرفوع إلى الملك فنحن نجد فيه ما يحمل على القول إنه اتجاه صوب بلورة فكر سياسي يتوخى التحديث ويستهدف إرساء القواعد الضرورية لعمل التحديث السياسي. نقرأ، في جملة ما نقرأ في المشروع الذي أوكل الى الأستاذ الزعيم أمر تحريره : «وقد رأى جلالته أن النظام القبلي لم يعد محكما وان الأجهزة الاجتماعية القديمة لم يعد لها وجود، وأن أول ما يجب عمله هو تأسيس الخلية الاجتماعية الأولى بإحلال العموم محل القبيلة(...). وحرصا من جلالة الملك على حفظ حقوق جميع المواطنين فإن جلالته يعلن أن حرية الرأي والنشر والتجمع والجمعيات وتقديم العرائض والتشكي حق لجميع المواطنين والمواطنات لا تحده إلا حرية الآخرين ومقتضيات النظام الوطني والصالح العام(...) وأخير إلغاء النظام القبلي»[5].

ومن المفيد أن نذكر أن الملك محمد الخامس قد تبنى غالبية العناصر التي ضمنها علال الفاسي المشروع الذي تقدم به. بل إن التاريخ المغربي المعاصر يسجل بادرة فريدة من نوعها هي أن الملك، تأكيدا لموافقته على المشروع في عمومه، وسعيا إلى تفعيل المشروع، قد أصدر في 8 مايو 1958 عهدا ملكيا.ونحن إذ نقرأ «العهد الملكي» اليوم فنحن نتبين إرادة قوية في التوجه نحو بناء دولة القانون وهذا من جهة أولى كما أننا نتبين، من جهة ثانية، تفاعلا ايجابيا بين الملكية المغربية وبين الفكر التحديثي للحركة الوطنية المغربية، ونتبين ما كان الملك محمد الخامس يكنه من تقدير لآراء وتصورات علال الفاسي خاصة.

فكرة الدولة : النمط الإسلامي السامي

قضيتان اثنتان يمتزج بهما حديث صاحب «النقد الذاتي» عن الدولة، في التصور الأمثل لها، يعرض لهما في الكتاب المشار إليه إجمالا ليعود لأثارتهما فيما ألفه أو ألقاه من دروس بضع عشرة سنة بعد ذلك.

القضية الأولى هي علاقة الدين بالدولة، والرأي عند علال في المسألة رأي واضح فهو يحسم في الأمر في جملة واحدة تقضي بأن الإسلام لا يطيق هذا الفصل. يرى الأستاذ الزعيم أن الفصل بين الدين والدولة على النحو الذي عرفته أوروبا لا يصدق على حال الإسلام في شيء «وإذا كان الإسلام في التاريخ لم يضطر قط لتكوين مثل هذه النظرية فلأن السلطة الكنسية غير موجودة في الإسلام»[6]. وفي عبارة أخرى يمكن أن نقول مع ميشيل فوكو، سعيا لإدراك كنه ما يذهب إليه علال الفاسي، إن الفصل في الإسلام بين الدين والدولة هو من قبيل غير المفكر فيه impensé عند علال الفاسي.

القضية الثانية، وهي كما سنرى أكثر مدعاة للتفكير وأبعد غورا فهي تستوجب التمييز في الإسلام بين ما كان دعوة عامة وخطابا للبشر جميعا – وذاك شأن المبادئ والكليات – وما كان متعلقا بأمور التدبير البشري فهو يقبل التبدل من جهة، ويخضع لمقتضيات شتى من جهة أخرى. يقول علال الفاسي «تركت للمسلمين حق النظر في كل ما هو من شؤون الحياة وما يسمى عند علماء الإسلام بالمصلحيات، أي المسائل الراجعة للمصلحة العامة والتي تتطور بحسب تقلباتها وجودا وعدما كما يقولون. وفي مقدمة هذه المصلحيات ما يتعلق بشؤون الدولة وأنظمتها وشكل الحكم الذي تختاره الأمة لنفسها. ومعنى هذا أن الإسلام وجه المسلمين نحو الحياة الاستشارية»[7].

تسلمنا القضيتان، في اجتماعهما، إلى وضع إشكالي يستدعي التساؤل على النحو التالي : كيف يمكن التوفيق بين المبدأ العام الذي يقضي بعدم إمكان الفصل بين الدين والدولة في الإسلام ، والقاعدة الفقهية العامة التي تقرر بأن الدولة وشؤونها من «المصلحيات»؟. ثم إن مبدأ عدم الفصل بين الدين

والدولة يجعلنا أمام إشكال من طبيعة أخرى، إشكال نصوغه على النحو التالي : كيف السبيل إلى الجمع، في فكر واحد، بين التصور التحديثي للدولة ،وأساسه التحديث، وجوهره الفصل بين السياسة والدين، وبين المبدأ الذي يحكم بعدم الفصل بينهما؟ هل نقول إن الأستاذ الزعيم كان في وضع يحدث تقابلا، بل تصارعا، بين العالم المسلم وبين داعية التحديث السياسي الذي يرى في التحديث بعضا من سيرورة التحرر الفكري والسياسي معا؟

لا غرو أن علال الفاسي كان على وعي بهذا التقابل الإشكالي. فهل كان يرى أن البت في الأمر مما يحتمل الانتظار إلى حين استعادة المغرب لاستقلاله ومن ثم تكوين هيأة استشارية علمية (على غرار ما كان يوصي به بالنسبة لقضايا أخرى)؟ أم إن عناصر الجواب المقبول لم تكن قد اكتملت بعد في فكر الأستاذ؟ لعلي أميل إلى القول بأن الجواب يكمن في السببين معا إذ الفكرة السياسية خاصة تختمر في الذهن وتخضع لتأثير الممارسة وفعل التاريخ. وعلى كل فإن علال الفاسي قد سعى لتوضيح الفكرة التي ينافح عنها من خلال الدروس التي ألقاها على طلبته في الجامعة المغربية، ثم نظمها بعد ذلك في صورة نسقية في مؤلفه «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها». من الكتاب المذكور ومن القسم المعنون «منهاج الحكم في الإسلام» خاصة يمكن استمداد عناصر جواب ممكن عن السؤال الإشكالي.

يتساءل علال الفاسي : «هذا الإسلام الذي حرر البشرية من اتباع كل شريك لله، ما هو المنهاج الذي وضعه لسد باب التطلع البشري للتحكم في رقاب الخلق؟ ما هو الجهاز العملي الذي جاء به ليمنع الناس من أن يتخذوا بعضهم بعضا أربابا من دون الله؟ ما هي الطرق الوقائية التي جاء بها من أجل منع تفويت حرية الإنسان مرة أخرى؟ الجواب عن ذلك كله في النظرية السياسية التي وضع الإسلام ،وهي في توحيد الله وكنتيجة لذلك أن يكون له وحده الحكم والأمر لا يشاركه فيهما أحد من خلقه»[8].

لو أن علال الفاسي كان يكتفي بالجواب بما قال لقلنا في سهولة ويسر إنه يسير على خطى أبي الأعلى المودودي ومشايعيه، فمقتضى كلامه أخذ بمبدأ «الحاكمية» ولو أنه فعل لكان قد نسف كل الأفكار التي تقررت عنده في «النقد الذاتي» ولكان قد تراجع عن كل ما مضى فيه من أخذ بنظرية السيادة في معناها الدستوري المعاصر. غير أن الأستاذ يدفع بالتحليل خطوات جديدة. فهو، أولا، يقرر أن «المراد بالسيادة في القوانين الدستورية ما يستند إليه الحكم، أي المصدر الذي يستمد منه القانون أو الحاكم حق الامتثال لأمره والعمل بما يصدر من تشريع ويتخذ من تدبير». ثم إنه يعمد، ثانيا، إلى تصفح كل من نظرية الحق الإلهي لينتقدها في جملة قاطعة : «لا شك أن اعتبار الحاكم مستمدا سلطته من الله مباشرة(...) أبعد ما تكون عن الروح الإسلامية والشريعة المحمدية». وهو لا يرى في نظريات التعاقد الاجتماعي سوى «فروض لا يترتب عليها أثر إيجابي». ولا يرى في النظرية الاشتراكية إلا تسجيلا «لمظاهر اجتماعية تقضي بنوع من الحتمية بسبب الاقتصاد». فما القول في السيادة إذن بحيث لا يكون هنالك تعارض بين ما يتقرر في الفقه الدستوري (وعلال الفاسي يوافق عليه) وبين ما يعترض عليه العالم المسلم من حيث اعتبار أن السيادة تكون لله وليست لها الطبيعة البشرية المطلقة التي تريدها لها مختلف نظريات السيادة وإن اختلفت في مضامينها بين نظريات الحق الإلهي، والتعاقد الاجتماعي، والاشتراكية العلمية؟

يكمن الحل عند مؤلف «مقاصد الشريعة» وصاحب «النقد الذاتي» والمنافح عن «الديمقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها» في وجوب التمييز في الحديث عن السيادة بين معنيين : السيادة الأصلية، وهذه تكون لله وحده، والسيادة العملية وهي «مستمدة من الشعب باعتباره الذي يعين أهل الحل والعقد». يمتح الأستاذ الزعيم من بئرين في الحديث عن السيادة في المعنى الذي ينعته بالعملي: يحيل مصطلح الشعب، في المعنى الذي يرد فيه في خطاب الزعيم، إلى الفكر السياسي الحديث وإلى الفقه الدستوري المعاصر.في حين أن عبارة أهل الحل والعقد تحيل إلى قاموس الفقه السياسي الإسلامي كما نعهده عند الماوردي وغيره. نكتفي الآن بتسجيل هذه الملاحظة في انتظار العودة إليها بعد قليل.

ينتهي علال الفاسي إلى التمييز بين المعنيين للسيادة بعد أن يكون قد قام (في قراءته الشخصية) «لآراء النظار المسلمين من زمن الرازي (= فخر الدين الرازي في تفسيره للقرءان الكريم) إلى عصر رشيد رضا «ليستنتج أن مسألة السيادة من حيث إنها

شـأن يرجع إلى الله تعالى مسألة منتهية مقررة عند نظار الإسـلام جميعا. ثم إنـه يؤكد الرأي الذي أبداه في «النقد الذاتي» (كما سبقت الإشارة إلى ذلك) الذي يقضـي بـأن الديـن والدولة لا ينفصلان في الإسـلام «فالديـن فـي الدولـة الإسـلامية لا يمكـن أن ينفصل عـن السياسـة بل همـا توأمـان»[9]، غير أنـه يمضي إلـى الأمـام خطـوات جديـدة وذلـك بالقيـام بجملة توضيحات وبالاجتهاد في صياغة بعض تعريفات .

فالتوضيـح الأول هو التنبيه إلـى أن خطاب العموم فـي آيـة تكر يـم الإنسـان تقتضـي الإقـرار الرباني بالمساواة بين الأجناس والأنواع بطبيعة الأمر «هذا الإعـلان الربانـي هو الميثـاق الذي أخـذه الله على الإنسـانية جمعاء». عموم الخطاب وشـمول التكريم لبني لبشـر كافة يسـتوجب التسـليم بكون الميثاق يلـزم البشـرية كافـة. والتوضيـح الثاني هـو أن كل دولة من الدول، إذ تعتزم صياغة دسـتور خاص بها، تحرص على مراعاة «الميثاق الإنساني العام» حسب مـا تقضي بذلك روح القانون الدسـتور وما يقتضيه معنى السيادة ذاته حيث تتنازل الدولة ذات السيادة طوعا واختيارا عن جزء من سـيادتها ضمانا للسلام العالمي. وفي لغة العالم المسلم فإن السلام العالمي هو المعنى المراد بدار السلام «أي ضمن أمة الإسلام المسـتجيبة لدعوة القـرآن»[10]. والتوضيـح الثالث، وهـو بالأحـرى فرضية عمل لا يتوسـع الأسـتاذ في بسـطها فهو يقول «والخلاصة أن الأصول القرءانية بمثابـة هذه المعاهـدات الدولية التـي تقررها الأمم المتحدة وتلتزم فيها بالمحافظة على حقوق الإنسان أو على بعـض أصول القانون الدولـي». والتوضيح الرابع والأخير (وأترك الكلمة فيه لصاحب المقاصد) «فكذلك الدولة المسلمة وغيرها ممن يقبلون الميثاق القرءاني يحدون من سيادتهم بقبولهم الميثاق الذي واثقهم الله به. وتبقى لهم بعد ذلك سـلطة وافية هي سـلطة الاجتهاد والشـورى والإجماع، ومبايعة أهل الحل والعقد».

هذه التوضيحات الأربع هي التي تقيم الأسس الكبرى التـي يجتهد علال الفاسـي في تشـييد صرح الدولة في التصور الإسـلامي السـامي لها. لقد تبين لنا في الفقرات السابقة أن حرجا يقوم في نفس الزعيم،وإن كان لا يفصـح وإنمـا نحن نتبينه مـن خلال تجليات شـتى، في وجـوب التشـبث بالقول إنـه لا مجال في الإسـلام للفصـل بين الديـن والدولة (بـل إنه تحدث عـن تعذر الفصل بين السياسـة والدولة الإسـلامية) وهـذا مـن جهة أولى، وفي الوفاء لمـا كان ملتزما به بحسـبانه مناضلا وطنيا يخوض النضال السياسي ضد الاستعمار فهو يلتزم بمسلمات الفقه الدستوري المعاصـر (السـيادة، الدولـة المعلـوم حدودهـا، الشـعب) من جهة ثانية. فلا مناص له من الناحيتين المعرفية والسياسية معا أن يحسم في الاختيار بين تصوريـن للدولة يبدو التعـارض بينهما قويا. دفعا للحرج وسعيا من أجل رفع التعارض بين تصورين : تستدعي أحدهما شخصية العالم المسلم، وتقتضي الأخـرى صفة المناضل الوطنـي الملتزم بمقتضيات الفكر السياسـي الحديث وبقضية التحديث الشـامل الذي يمس كلا من الدولة والمجتمع.

يلتمس صاحب «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها «الحـل في اجتهاد ديني – سياسـي معا (بمعنى أنه يرجـع إلى قاموس الفكر الإسـلامي، فـي عمومه، من جهة وإلى قاموس الفكر السياسـي الحديث من جهة أخرى) متوسـلا في ذلـك بتقديم جملة تعريفات أو – بالأحـرى – الإتيان بتعريفات مغايرة لمفاهيم قائمة. التعريف الأول يتعلق بالأمة بعد أن يضاف إليها نعت الإسلامية : «الأمة الإسلامية أمة واحدة، حدودها هي دار الإسلام وشـعارها توحيد الله وإقامة العدل بين الناس». والأمة الواحدة هذه ليس من شأنها أن تكون واحـدة فـي العقيدة «وهـي بصفتهـا الجامعة تضم حتـى ذوي الأديان المختلفة الذين يختارون الدخول والمقام في دار السـلام». ودار السـلام، كما سبق من علال الفاسي التنبيه إليه في جملة أوردناها أعلاه، تعني دار السلام العالمي أي تلك التي يكون للبشرية جمعاء ان تنتمي إليها وبالتالي فليس الإسلام شرطا فيهـا اسـتنادا إلـى عموم الخطـاب الإلهي «يـا أيها النـاس إنـا خلقنكم من ذكر وأنثى وجعلنكم شـعوبا وقبائـل لتعارفوا». ذلك ما يؤكده ثانية إذ يمضي في توضيـح التعريـف فيقـول «وتكون الأمة الإسـلامية وحدة سياسية دون اعتبار للحدود الجغرافية بدليل حيازتهـا للصفات التي تؤهلها لتكون دولة(...) التي دل عليها القرءان بوضوح أنها أمة واحدة أي لا فرق بين الأجناس والأديان والمعتقدات».

التعريف الثاني يتعلق بالدولة الإسلامية . «أما الدولة الإسـلامية فهي كما قلنا نتيجة قيام الأمة وسـلطتها الآمـرة الناهيـة، وهـي تقـوم علـى حـدود جغرافية وفكريـة معا». نحـن هنا أمام تمييز غيـر مألوف في

الفقه الدستوري، تمييز بين الحدود الجغرافية والحدود الفكرية سيتلوه، في الجملة اللاحقة التي يشرح فيها معنى التبوأ في القول القرءاني «الذين تبوأوا الدار والإيمان»، تمييز (غير مألوف أيضا) بين الوطن الترابي والوطن ألاعتقادي :

«فالتبوأ الإقامة، والأنصار هم الذين أقاموا بالدار التي هي دارهم يترب ولكنهم لم يراعوا وطنهم الترابي بقدر ما راعوا وطنهم الإعتقادي، فقد تبوأوا الإيمان أي اتخذوه دارا لهم. وبذلك تجاوزوا حدود الإقليمية إلى رابطة العقيدة التي جمعت بينهم»[11]. ثم إن تمييزا أخيرا ينتج التمييز السابق (الوطن ألاعتقادي/الوطن الترابي)» على أن أخوة العقيدة فوق كل اعتبار، ولكن رابطة الأمة العقائدية لا تتنافى مع رابطة الدولة القانونية».

الملاحظ هنا هو أن الأستاذ الزعيم يسير في طريق يؤكد فيه ما أتى به من فصل بين السيادة الأصلية (= تلك التي ترجع إلى الله وحده، ويفيدها معنى «الحاكمية») والسيادة العملية. يعلو شأن السيادة الأصلية ويرتفع فيستمد منه الوطن ألاعتقادي، وتستمد منه رابطة الأمة العقائدية ويستمد منه الأمة الإسلامية. غير أنه في ارتفاعها يغدو ساميا متعاليا transcendant، كما يقول كنط ، في حين أن السيادة العملية تغدو مجالا عمليا مباشرا للعمل والتشريع.

إن ما نجد أن الأستاذ الزعيم ينتهي إليه، دون أن يعلن عن ذلك في عبارة واضحة ولغة صريحة هو القول بتعذر الفصل، من جهة نظر الإسلام، بين الدين والدولة، في مستوى الاعتقاد الروحي هو ذاك الذي ينعته بالحدود الفكرية للدولة الإسلامية والقول بلزوم الفصل بين الدين والسياسة في مستوى الفعل السياسي والتدبير البشري. كذلك ينتهي علال الفاسي إلى رفع الحرج ودفع التعارض الذين عرضنا له أعلاه بين مقتضيات القول الفقهي في حدوده الضيقة وبين ما يستدعيه الفكر السياسي الحديث وتستلزمه الدولة المدنية التي نشأ وناضل ن بالسياسة والقلم ن من اجل إجلائها والدفاع عنها.

أحسب ان هذا المعنى البعيد هو ما سعى إلى توضيحه في منتصف ستينات القرن الماضي في الدرس الحسني الذي اجتهد فيه في شرح الحديث القدسي «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا». من ذلك الدرس نقتبس فقرة نجعلها خاتمة لورقتنا هذه لما فيها من صورة رمزية تفي بالقصد في التعبير عن المعنى البعيد.

«وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله وذكر إمام عادل. فالإمام العادل من السبعة الذين يظلهم الله في ظله لأنه حينما يكون عادلا في الدنيا ظلا لله سبحانه وتعالى في الأرض يستظل به الضعيف ويأوي إليه المظلوم. والمقصود بالظل هنا ليس الظل بالمعنى الذي يقوله المسيحيون فيما يرجع لملوكهم ولكن المقصود بالظل أنه ذلك الظل الذي يكون من الشجرة تعبير عربي بالبلاد العربية فيها شمس كثيرة،فالظل شيء عظيم. فالاستظلال بالرؤساء العادلين والملوك المخلصين والخلفاء الراشدين بمعنى الاتجاه إلى حمايتهم من الظلم (...) والظلم تحت جناح كل أحد فلذلك يحتاج البشر إلى من يمنعهم من الظلم وهذا هو السر في الخلافة، وهذا هو السر في كيان الدولة بأسرها».

الهوامش

1- علال الفاسي – حديث المغرب في المشرق، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الطبعة الثانية، 2012 الصفحات 91-89.
2 – علال الفاسي – الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مؤسسة علال الفاسي (طبعة جديدة)-1993 – الصفحة 521.
3 – علال الفاسي – النقد الذاتي، لجنة نشر تراث زعيم التحرير، الطبعة الخامسة – الصفحتان 154-153
4 – المرجع السابق، ص 156
5 – علال الفاسي – الديمقراطية وكفاح الشعب المغربي من أجلها، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الطبعة الثانية 2009 – الصفحات 69 -73
6 – النقد الذاتي ...ص 118
7 – م. س الصفحة 125
8- علال الفاسي – مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية(د ت) ص 207
9 – المرجع السابق، ص 216
10 – المرجع السابق، ص 217
11 – المرجع السابق، 219
12 – علال الفاسي في الدروس الحسنية الرمضانية، مؤسسة علال الفاسي (2000) الصفحتان 26- 27.