بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 31 يوليو 2017

الشـــريعـــة والعصـــر
بين التقليد والتجديد

مراد زوين
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

الشريعة والعصر بين التقليد والتجديد[1]

1 - نشر في إطار مشروع بحثي تحت عنوان "مفهوم تطبيق الشريعة في فكر دعاة الإسلام السياسي مقاربة نقديّة"، تقديم أنس الطريقي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

سيكون تناولنا لهذا الموضوع من باب إبراز المسافة الموجودة بين الفهم والتأويل، وبين الاجتهاد والتجديد، ومن ثَمَّ بين الفهم الأصولي للتراث والإدراك الساعي إلى التجديد الذي يروم نبذ التقليد، والانعتاق من الجمود الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية مع مستهلّ القرن الخامس للهجرة.

وسيكون مركز اهتمامنا، في هذه الورقة، ما تركه لنا علّال الفاسي من متن فكري وفقهي، باعتباره أحد العلماء المجدّدين من داخل السلفيّة، وأحد المنظرين للدولة الوطنية في المغرب بعد خروج الاستعمار، الذي استطاع ملاءمة إيديولوجيته السلفية مع إيديولوجيته الوطنية، مستحضرين فهم وتأويل أحد رواد الأصولية المحافظة، أحمد الريسوني، ليس من أجل المقارنة؛ بل لنبرز الخطّ المنحني الذي عرفته السلفيّة، منذ الأفغاني، وعبده، مروراً برشيد رضا، وحسن البنا، والمودودي، وسيّد قطب، وابن باديس، وابن عاشور... إلخ، وصولاً إلى ما يسمّى الأصوليّة المحافظة اليوم وتياراتها الدعويّة أو الجهادية.

تقديم:

يأتي اهتمامنا بموضوع الشريعة والعصر في ظرفٍ يعرف غموضاً وخلطاً بين المفاهيم ذات الدلالات المدنية، وغيرها ذات الدلالات الدينية، وجعل أحكام الثانية مقياساً ومعياراً لقبول، أو رفض، أيّ مستجد من الظواهر والنوازل.

ويعود اهتمامنا به، كذلك، إلى التحوّلات والاهتزازات، التي تعرفها المنطقة العربية، والتي أصبح معها الموروث الديني والتراث الإسلامي حاضراً بقوّة في كلّ المعادلات، عبر تيّارات ومجموعات دينية لها قراءاتها وتأويلاتها الخاصّة بها، تؤثّر في حركيّة الأحداث وتطوّرها.

سيكون تناولنا لهذا الموضوع من باب إبراز المسافة الموجودة بين الفهم والتأويل، وبين الاجتهاد والتجديد، ومن ثَمَّ بين الفهم الأصولي للتراث والإدراك الساعي إلى التجديد الذي يروم نبذ التقليد، والانعتاق من الجمود الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية مع مستهلّ القرن الخامس للهجرة.

وسيكون مركز اهتمامنا، في هذه الورقة، ما تركه لنا علّال الفاسي من متن فكري وفقهي، باعتباره أحد العلماء المجدّدين من داخل السلفيّة، وأحد المنظرين للدولة الوطنية في المغرب بعد خروج الاستعمار، الذي استطاع ملاءمة إيديولوجيته السلفية مع إيديولوجيته الوطنية، مستحضرين فهم وتأويل أحد رواد الأصولية المحافظة، أحمد الريسوني، ليس من أجل المقارنة؛ بل لنبرز الخطّ المنحني الذي عرفته السلفيّة، منذ الأفغاني، وعبده، مروراً برشيد رضا، وحسن البنا، والمودودي، وسيّد قطب، وابن باديس، وابن عاشور... إلخ، وصولاً إلى ما يسمّى الأصوليّة المحافظة اليوم وتياراتها الدعويّة أو الجهادية.

وقبل الخوض في موضوعنا، ارتأينا الإشارة، ولو بإيجاز، إلى محدّدات التفكير السلفي في المغرب مع روّاده، في علاقته بمحاولات الإصلاح التي بوشرت في القرن التاسع عشر.

1- السلفية في المغرب:

إنّ صوت الإصلاح بشكل عام، والديني بشكل خاص، في المغرب، كان موجوداً منذ أواسط القرن التاسع عشر، وسيعرف انتشاراً كبيراً في عهد الحسن الأول، وبدعم منه. وأصبحت الدعاية للإصلاح قويّة في بداية القرن العشرين، عندما كان الاستعمار الفرنسي يتوغّل في جميع أنحاء المغرب. وكانت هذه الدعاية الإصلاحية تهتم بما هو سياسي وديني، وقد تمثّلت في ثورة (المكس) في فاس سنة (1908م)، وكانت (جماعة لسان المغرب) تُعدّ المحاولة الأكثر بروزاً في هذه الفترة، بالإضافة إلى مشروع دستور (1908م) بداية القرن الماضي.

وقد أسهم هذا الوعي الإصلاحي، بشكل كبير، في تشكيل الوعي الوطني عند السلفية من خلال مقولاتها، والتأكيد على الدين، باعتباره عقيدة وشريعة. فكانت فاس، وسلا، والرباط، وتطوان، من أهمّ المدن التي بدأ فيها الوعي بالإصلاح، لكونها مدناً ذات بنية اقتصادية وتجارية، ولها طبقة اجتماعية راقية. إلا أنّ السلفية ظلّت منحصرة في نطاق ضيّق، فلم تستطع أن توسّع من نفوذها الإيديولوجي والسياسي على صعيد المجتمع، حيث ظلّت محاولة كلّ من عبد الله السنوسي، وأبي شعيب الدكالي، ومحمد بن العربي العلوي، بمثابة إرهاصات نظرية تحاول إعطاء تفسير ديني لمشكلات العصر. ولكن بعد عودة أبي شعيب الدكالي من المشرق العربي، كان له أثر كبير على السلفية في المغرب، «فقد عاد وكلّه رغبة في الدعوة لهذه العقيدة والعمل على نشرها»[1].

لقد ركزت السلفية المغربية على تطهير الدين من الخرافات، والعودة إلى القرآن والسنة المطهرة، وذلك من أجل إنضاج وعي إسلامي يتماشى والعصر، من خلال تنقيته من مختلف الشوائب التي علقت به. لهذا كانت دعوتها موجّهة، أساساً، ضد الطرقيّة والعوائد القديمة، التي أشيعت في صفوف المجتمع، وضدّ تورّط بعض الزوايا في مساعدة الاستعمار. بهذا المعنى، تكون السلفية، في جانب كبير منها، رداً على الطرقية من جهة، وعلى الاستعمار من جهة أخرى، فلم «تكن هذه الحركة قاصرة على الدعوة ضداً على الخرافات؛ بل تجاوزتها لحثّ الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل ومقاومة الجمود في كلّ فروع الحياة»[2].

لهذا لم تكن السلفية اختياراً دينياً؛ بل كانت دعوة سياسية وإيديولوجية ومعرفية، يوجّهها الوعي الوطني لمواجهة التخلف، وأصبح الانحطاط قضية مركزية في تفكيرها من أجل نهضة شاملة.

كانت السلفية المغربية تعتقد بأنّ لدى المغاربة قابلية لتقبل الفكر السلفي، وأن المغرب من أكثر البلدان استعداداً لاتخاذ الفكر السلفي منهجاً ووسيلة للتجديد. يقول الفاسي: «يظهر أنّ مراكش مهيّأة أكثر من أيّ بلد إسلامي لقبول الحركات التي تطالب بالعودة للدين الصحيح والعقيدة السنية؛ إذ إنّ بساطة هذه الدعوة ووضوح طابعها يتّفق، إلى حدٍّ بعيد، مع سذاجة الصوفية المغربية، وحب الطبيعة القومية»[3].

وهذا يعني أنّ السلفية، باعتبارها حركة فكرية، لها امتداد وارتباط بالواقع الاجتماعي، وبالوعي السياسي، في ظروف المجتمع المغربي في تداخلها وتشابكها.

1 - الفاسي، علال، الحركات الاستقلالية في المغرب، مطبعة الرسالة شارع بن عبد الله، الرباط، ص 133.

2 - المرجع نفسه، ص 133.

3 - المرجع نفسه، ص 133.

2- الشريعة بين الاجتهاد والتجديد:

يُعدّ علال الفاسي استمراراً للخطّ الإصلاحي النهضوي، الذي بدأه رواد السلفية في المغرب، وفي المشرق، مع الأفغاني ومحمد عبده في القرن التاسع عشر، ساعده في ذلك حسّه السياسي، باعتباره زعيماً وطنياً، وحسّه الثقافي باعتباره ملمّاً بالثقافتين العربية الإسلامية والغربية، إضافة إلى اطلاعه الواسع على تاريخ الفكر والحضارات المتعاقبة، ما خوّله إمكانية المقارنة بين التشريعات المختلفة حسب ظروف كلّ شعب زمانياً ومكانياً، وجعله جريئاً ومتحرراً في فكره، وفي التعبيرعن آرائه ومواقفه. ولذلك، حسب الريسوني، لم تكن اجتهاداته ونظرياته تقف عند الحدود والحواجز التي يهاب الناس، حتى العلماء، عادةً، تجاوزها.

كان علال الفاسي يحكمه ويوجهه منطق التجديد، وليس التقليد، في الشريعة، وفي غيرها، كانت توجّهه القولة العربية الشهيرة: «انظر، وفكّر، ولا تقلّد»، ما منح نظرته نفساً تقدميّاً. يقول: «يجب أن نأخذ أنفسنا على تفكير غير رجعيّ؛ بل تفكير ثوري يخرج بنا من ضيق الأفق، الذي كونته في الإنسانية طبقة المنافقين. وإذا قلنا الثورة، فلا نعني الهدم، أو الخروج على العدل، الذي يعني، في اللغة العربية، المساواة، ولا على الإحسان، الذي يعني في الإسلام الإتقان والتقوى، ولكنّنا نريد الانعتاق من تقاليد البيئة الاجتماعية التي جعلتنا لا نحسّ إلا بوجودنا الخاص»[4].

هذه النظرة إلى المستقبل كانت تحكم مواقفه من السياسة، من خلال كتابه (**النقد الذاتي**)، ومحاضراته المتعددة، أو من أحكام الشريعة والعقيدة، من خلال كتابيه (**مقاصد الشريعة**) و(**دفاع عن الشريعة**)... إلخ. إنّ علال الفاسي كان يعطي أهمية كبرى للظرف الزماني والمكاني في تحليلاته، أثناء الحكم، وأثناء التقرير، حتى فيما ورد بصـــريح النـــص[5]. وكان يعتقد بأنّ روح العصر لم تعد صالحة لتطبيق بعض أحكام المذاهب الكبرى، كإجبار الولي، أو الوصي، على تزويج المرأة من غير موافقتها[6]. وهذا الحكم على المذاهب، في عدم تطابق بعض أحكامها مع العصر، كان يعبّر عن جرأة ونظرة تجديدية في أحكام الشريعة.

والتجديد، بالنسبة إليه، «لا يقصد به خلق دين جديد، أو ابتكار مدلولات لا أصل لها، ولكن القصد منه تصيير ما ظهر للناس من علوم الإسلام، وأخلاقه، وآدابه، وأحكامه، وشرائعه، بالياً جديداً؛ أي التجديد غير التجدد، إنّه يرمي إلى إعادة العرض لعلوم الإسلام وآثاره بالأسلوب الجديد، الذي يتقبله العصر، وأنّه يرمي إلى أن تدرس الحاجات المستجدة في كلّ عصر، والبحث لها عن الأصول العامة التي يمكن أن تندرج تحتها»[7].

---

4 - الفاسي، علال، النقد الذاتي، مطبعة الرسالة، شارع بن عبد الله، الرباط، 1979م، ص ص 18-19.

5 - المرجع نفسه، ص 279.

6 - المرجع نفسه، ص 280.

7 - الفاسي، علال، علال الفاسي في الذاكرة، إعداد وتنسيق عبد الرحيم بن سلامة، مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي، الرباط، ط1، 2009م، ص 54.

بهذه الروح التجديدية، لا يرى الفاسي مانعاً من اقتباس العلوم والتعامل مع الغرب؛ «فالأوروبيون، في نظره، تعلّموا، واجتهدوا، وسبقونا في هذا الميدان، وما علينا إلا أن نتتلمذ عنهم، رغم أنّنا كنا من قبل أحسن منهم علماً، وهذه المسألة لا ينبغي أن يكون عندنا فيها عقدة أو نقص شريطة أن لا نتخلى عن عقيدتنا ومذهبنا»[8].

يظهر هذا التجديد، بجلاء، في دعوته إلى استنباط الأحكام، والاجتهاد عن طريق الدلالة بالمنطوق، أو المفهوم، أو المعقول. يقول: «فإذا وقع خلاف وجب ردّ الأمر إلى القرآن، وإلى السنة، وبذل الجهد في استنباط الحكم منهما، أو من أحدهما بطريق الدلالة بالمنطوق، أو طريق الدلالة بالمفهوم، أو الدلالة بالمعقول؛ ومن دلالة المعقول القياس، وما يتبعه من الأدلة الأخرى المختلف عليها»[9]. ولهذا يعطي القياس مكانة مهمّة في الاستنباط، ولا يكون استعماله، فحسب، في توافق الكتاب والسنة؛ بل حتى في تعارضهما، ومراد ذلك كلّه الإعلاء من الاجتهاد، ونبذ التقليد، الذي بدأ مع القرن الخامس للهجرة، حيث أمسك المسلمون عن الاجتهاد، ولزموا التقليد[10].

وبمقارنة هذا الموقف من الاجتهاد بموقف أحد الأصوليين المغاربة، أحمد الريسوني، نجد أنّ الثاني لا يعطي الزمان والمكان أهميتهما، كما هو الشأن عند علال الفاسي، ويبقى الاجتهاد، عنده، مرتبطاً أساساً بالنصّ والسنة، فالاجتهاد مرتبط بمعرفة المقاصد، وهذا الموقف راجع إلى التأثير الكبير للشاطبي على الريسوني، حين شرط الشاطبي، لبلوغ درجة الاجتهاد، «فهم مقاصد الشريعة على كمالها»[11]، و«التمكن من الاستنباط بناء على فهـــمه فيهـــا»[12]. إذاً، بالنسبة إلى الريسوني، «المقاصد يجب أن يعرفها المجتهد ليتأتّى له التخريج عليها، ويجب أن يعرفها الفقيه المقلد»[13]. وإذا كان محقاً في وجوب تمكّن المجتهد في الشريعة من معرفة المقاصد، فهل المقاصد والأحكام هي نفسها صالحة لكلّ زمان ومكان؟ بالإضافة إلى حصر الاجتهاد، فحسب، في الفقهاء المرتبطين بالتقليد، ونصوص الأوائل، وليس في قراءة جديدة للنص الديني في مجمله، وفي تاريخيّته، وفي هذا ضرب للتجديد والإبداع، وتطابق التشريع بالزمان والمكان.

تأثير الشاطبي على الريسوني، جعله يغفل اجتهادات ابن رشد، الذي ترك متناً واسعاً في التشريع، باعتباره فقيهاً وفيلسوفاً، ربما لأنّ هذا الأخير أعطى العقل مكانة عليا في التشريع، وجعل الشريعة تابعة للعقل، وليس العكس؛ لأنّ لكلّ منهما مجاله الخاص. فالشاطبي، بالنسبة إلى الريسوني، هـــو «الإمام الهمام»،

8 - المرجع نفسه، ص 70.

9 - الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، ط4، 1991م، ص 84.

10 - المرجع نفسه، ص 85.

11 - الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الأمان للنشر، الرباط، ط1، 1991م، ص 326.

12 - المرجع نفسه، ص 326.

13 - المرجع نفسه، ص 330.

و«النجم» و«شيخ المقاصد»، وهذه العبارات دالّة على مدى تعلّق الريسوني بفكر الشاطبي، ما جعله حبيس النظرة التقليدية، على الرغم من تنويهه بالروح التجديدية لدى علال الفاسي، عندما يقرّ أنّ «روح الكتاب (مقاصد الشريعة ومكارمها) تنبئ عن مشروع إصلاحي تجديدي في مجال الشريعة وفقهها»[14]. ويضيف أنّ علال الفاسي «متشبع بفكرة النهضة، وفكر النهضة، كما كان متشبعاً بالفكر الإسلامي السلفي التجديدي»[15]، ما جعله مستوعباً تجربةَ النهضة الأوربية، ودروسها الفكرية والسياسية والاقتصادية.

لهذا كان علال الفاسي متحرّراً، في تجديده، من قيود التقليد، ومن أغلال الارتباط بنصوص السالفين البعيدة عن فهم الواقع وتحوّلاته، في حين يرى الريسوني أنّ الاجتهاد يجب ألّا يخرج عن نطاق الدين وأحكامه. ويعود سبب ذلك إلى ثقافة علال الفاسي الواسعة، فحينما يتحدّث في السياسية يفتق إلمامه الكبير بمفكّريها في الثقافتين الغربية والعربية الإسلامية، والشيء نفسه في القضاء، وفي الاقتصاد، وفي الاجتماع... إلخ. وفي هذه الميزة دلالة على ثقافته الواسعة، واطلاعه الدقيق على تاريخ الفكر الإنساني، وبأحوال البلدان غير الإسلامية، ما جعل تفكيره يمزج بين ثقافات مختلفة أسهمت في تأصيل نظره وفكره، وفي جعله متحرراً من أيّ قيد.

الاجتهاد، حسب علال الفاسي، هو الوسع في طلب العلم، ولا يقوم به إلا الراسخون فيه، والذين أوتوا العلم، ونالوا نصيباً ممتازاً من الإدراك والفهم. يقول: «إنّ كلّ ما بحثناه في هذه الدروس من مقاصد الشريعة، وطرق استخلاصها من مصادر التشريع، يتوقف على جهد خاص يبذله المقتدر لمعرفة أحكام الشريعة، واستنباطها من أدلتها التفصيلية. واستفراغ الوسع في طلب العلم بأحكام الشريعة هو الذي يسميه علماء الأصول بالاجتهاد، والفقيه الذي يبذل الوسع في الطلب، حتى يحس بالعجز عن مزيد فيه هو المجتهد»[16] وبما أنّ أفعال البشر، في كلّ الأزمنة والأمكنة، متنوّعة إلى ما لا نهاية، حسب علال الفاسي، فإنّ الشريعة لم تنزل على شكل واحد من التفصيل؛ ولكنّ الشارع أرشد إلى الكثير من مسائلها عن طريق كليات وأصول راسخة؛ ومقاصد دائمة؛ تدلّ عليها دلائل خاصة، وقرائن بينة؛ وإمارات معقولة. فالاجتهاد واجب، وغيابه يؤدي إلى التقليد والجمود: «إنّ وجود نسبة من العلماء الأكفاء للاضطلاع بمهمّة الاجتهاد في الأمّة واجب وجوباً كفائياً. وإنّ الأمة تأثم إذا انقطع عنها الاجتهاد، ورضيت بالتقليد والجمود»[17].

ويعتمد المجتهد في استنباط الأحكام، في نظره، على:

14 - الريسوني، أحمد، علال الفاسي عالماً ومفكراً، دار الكلمة، ط1، 2012م، ص 101.

15 - المرجع نفسه، ص 198.

16 - الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 163.

17 - المرجع نفسه، ص ص 163-164.

أ- المعرفة بالأدلة السمعية؛ التي تؤول إلى الكتاب، والسنة، والإجماع، وما اختلف فيه العلماء من الأصول الأخرى.

ب- التأكد من دلالة اللفظ في اللغة العربية، وفي استعمال البلغاء. وهذه الدلالة إما بالمنطوق، أو بالمفهوم؛ أو بالمعقول، وهو القياس وأنواع الاستدلال المختلف في حجيتها بين الأئمة.

ج- القدرة على الموازنة بين الأدلة، واختيار أرجحها وأقواها على من دونه[18].

تلك هي العناصر الواجب توافرها في المجتهد للقيام بمهة الاجتهاد، ففي نظر الفاسي: «لابد للفقيه، إذا أراد أن يكون مجتهداً، من معرفة الكتاب، وقراءاته، وناسخه ومنسوخه، والسنة، واصطلاحاتها، ودرجاتها، ومركزها من القرآن. ولابد، كذلك، من معرفة علم الأصول واللغة؛ وأقوال الفقهاء؛ وأسباب اختلافهم، وطرق الاستدلال السمعية والعقلية، ومقاصد الشريعة»[19].

وليس بغريب عن علال الفاسي، دعوته إلى أرستقراطية التفكير من أجل التحرّر من أغلال الضحالة والابتذال، فبالنسبة إليه، إن الفكر الصحيح، الذي تحتاج إليه الأمة، ويمكنه أن ينقذها من مصائبها، ليس تفكير الشارع الذي يبنى على أصول عادية، ولكنّه فكر الطبقة المتنورة، التي تستطيع أن تقلب الأشياء على وجوهها، وتنفذ إلى أعماقها، مضيفاً «أنّ الفكر الرفيع هو الذي يستطيع التحرر من القيود التي تحيط به من جميع جهاته، ويسمو في آفاق النظر العالي ليشرف على كلّ الأشياء من المحل الأرفع»[20]. حتى لا يؤثر منطق الشارع في الدين، فيمزجه بالخرافة، ويملؤه بالطفيليات؛ لأنّ أخطر ما يواجهه هؤلاء المفكرون الممتازون في نظره، هو منطق الشارع الذي يستولي على أذهان الغالبية المطلقة من الناس[21].

إنّ التحرّر من منطق وفهم الشارع، أوجب، في نظره، «أن نخرق السدود التي بنتها أمام عقولنا أجيال غطّى عليها الظلام أمداً طويلاً، فتعوّدت أن لا تحسّ بالنور إلا غشيت أبصارها، وأن نعمل على إنتاج أرفع ما يتطلّبه رجل الشارع؛ لأن تكوين النخبة المفكرة في الأمة ضروريّ لتعليم الجمهور عادة التفكير الضرورية للرفع من شأنه»[22]. ولتحقيق هذه الغاية، يدعونا إلى اتباع النصيحة العربية الغالية: «انظر، وفكر، ولا تقلد»[23]. وهذا الشعار يذكّرنا بقولة كانط الشهيرة في مقاله (ما هي الأنوار؟): «تجرّأ على استعمال فهمك الخاص»، وبقولة فولتير: «إذا أردت إنهاض شعب فعلّمه كيف يفكر».

18 - الفاسي، علال، مقاصد الشريعة، ص 164

19 - المرجع نفسه، ص 165.

20 - الفاسي، علال، النقد الذاتي، ص 46.

21 - المرجع نفسه، ص 46.

22 - المرجع نفسه، ص 49.

23 - المرجع نفسه، ص 50.

هذه القولة يعيدها علال الفاسي مستلهماً فكر الأنوار، من أجل نهضة إسلامية جديدة يكون قوامها الفكر الحرّ، واستعمال العقل، للانعتاق من هيمنة المنطق التقليدي الذي عليه حال الأمة.

وخلاصة علال الفاسي، حول الاجتهاد، أنّه «العلم الذي وضعه الإسلام ليشرك به المجتهدين الأكفاء في التشريع، وفي تفسير الخطاب الإلهي؛ وهو ما يجعل الشريعة الإسلامية قابلة للتطوّر والدوران مع المصلحة العامة والخاصة في جميع العصور، وفي جميع الجهات»[24].

3- مصادر التشريع عند علال الفاسي:

تشتمل مصادر التشريع، عند علال الفاسي، على القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، وإن كان مردّهما إلى الأصلين الأولين: «لم يختلف أحدٌ من الأئمة في أنّ الأصل الأصيل للشريعة الإسلامية هو القرآن، فهو البذرة التي تكون منها الإسلام، بما فيه من عقيدة، وعمل، وجهاد؛ ثم إنهم اتفقوا على أنّ السنّة هي المصدر الثاني للدين، وأنّها ضرورة لتبيين القرآن؛ وإعطاء الحكم فيما لم ينصّ عليه فيه. واختلفوا فيها وراء ذلك من الأدلة التي يرجع إليها؛ فأضاف الجمهور من أئمة السنّة إلى الكتاب والسنة مصدرين آخرين هما الإجماع والقياس»[25].

إنّ القرآن، عند الفاسي، أصل الأصول، وهو «توضيح الحسن من القبيح، والخير من الشر؛ لهداية الإنسان النجدين، وتعريفه بحقيقة الأعمال الإنسانية وأحكامها»[26]. ويكون الكتاب، بذلك، قدوة أخلاقية لجميع الإنسانية، والرجوع إليه هو حثّ البشرية على الخير، وعلى العمل الصالح، مادام يشتمل، بالإضافة إلى أحكام في العقيدة، على أحكام في المعاملات وفي الأخلاق والعبادات: «والقصد العام من نزول القرآن هو هداية الخلق، وإصلاح البشرية، وعمارة الأرض؛ وطريقته لذلك هي التربية بالحكمة، والتعليم بالإرشاد لمصادر المعرفة»[27]. بهذا يكون هدف الرجوع إلى هذا المصدر الأول في التشريع الأخلاق والعبادات دون التمييز بين البشر.

أمّا السنّة باعتبارها مصدراً ثانياً في التشريع، فتحيط بمجموع أعمال الرسول، ومهمّتها توضيح ما جاء في الكتاب وتطبيقه على ما يعرض له من الأحكام، ومن ثَمَّ كانت ضرورة العمل بها، لأنّ كثيراً من الأحكام الشرعية «وردت مجملةً في القرآن (...)، ولم نعرف تفصيلها إلا من السنة»[28].

24 - الفاسي، علال، مقاصد الشريعة، ص ص 168-169.

25 - المرجع نفسه، ص 84.

26 - المرجع نفسه، ص 84.

27 - المرجع نفسه، ص 88.

28 - المرجع نفسه، ص 111.

إنّ وظيفة السنة هي شرح ما جاء في الكتاب وتوضيحه للبشرية، لهذا كانت هي المصدر المباشر بعد الوحي: «أن تقرّر وتؤكّد ما جاء في القرآن الكريم من الأحكام، مبشّرة بها، داعية إلى تنفيذها؛ وهذا كسائر الأحاديث الواردة في الحثّ على الصلاة، والزكاة، والحج، وترك قتل النفس، ومثل ذلك ممّا ورد الأمر به صراحةً في كتاب الله»[29].

وفي نظر الفاسي، إذا لم يوجد نصّ قطعي من الكتاب، ولا ظنيّ من السنة، «فإنّ الحجة، حينئذ، تؤخذ عن طريق الدليل النظري، وهو، فيما اتفق عليه الجمهور، الإجماع أو القياس»[30].

وبهذا، ليس وظيفة القرآن والسنة، باعتبارهما مصدرين أساسيين في التشريع، عنده، فرضَ أمر واقع، ومن ثَمَّ السقوط في الجمود والتقليد؛ بل فسح المجال إلى مصدر آخر له أهميّته يتجلّى في «الدليل النظري» من خلال الإجماع، أو القياس.

فالإجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة على حكم من الأحكام، بعد النبي في عصر من العصور. وهكذا، أدّى الإجماع، بالنسبة إلى الفاسي، خدمة جليلة للإسلام؛ إذ فتح باب الاجتهاد والشورى، وسهّل مواصلة العمل الذي قام به الرسول. يقول في هذا الصدد: «فالإجماع هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث (أي العصر) في أمرها؛ فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة؛ وهو مبنيّ على أساس التشاور بين المؤمنين، الذي حثّ عليه القرآن في قوله {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ} [آل عمران: 159][31]». فالإجماع، هنا، لا يتعلق بالإجماع حول الصحابة الذين خلفوا الرسول؛ بل يتعلق بالاجتهاد، واتفاق المجتهدين حول أمر من الأمور المستجدة. «لذلك، فالحق أنّ الإجماع عبارة عن اتفاق هيئة شورى يعقدها الخليفة ليتبين وجهة النظر في مسألة ما»[32]. ومهمّته، باعتباره نظاماً للشورى، يرجع إليه المسلمون، «كلما عَنَّ لهم أمر، أو حدث لهم حادث، يتبادلون الرأي، ويبذلون الجهة لاستنباط الحكم من الدين، بما يوافق حاجة العصر، ورغبة التقدم»[33]. والإحكام، في نظره، لا يصحّ إلا من المجتهدين؛ ومن أسباب تعطّل شأنه أمران: «الأول: انقطاع الاجتهاد بقصور الهمم عنه، وبوقوف الجاهدين في وجه من يريده أو يدعيه.

والثاني: تضعضع أمر الخلافة الإسلامية التي توحّد المسلمين، وتُعنى بجمع علمائهم، واستثارة ما عندهم من العلم لتوحيد النظريات الفقهية، ومناط القضاء والتشريع»[34].

---

29 - المرجع نفسه، ص ص 113-114.

30 - المرجع نفسه، ص 117.

31 - المرجع نفسه، ص 120.

32 - المرجع نفسه، ص 121.

33 - المرجع نفسه، ص 123.

34 - المرجع نفسه، ص ص 123-124.

فبالنسبة إلى الأمر الأول، يقرّ الفاسي أنّ المسلمين يعيشون حالة جمود بدأت منذ القرن الخامس للهجرة، عندما توقف الاجتهاد، ومن ثَمَّ توقّفت الرغبـــة في التقدّم والإبداع، وذلك راجع، في نظره، إلى هيمنة الفكر الجامد التقليدي ومناهضته لأيّ تجديد.

وبالنسبة إلى الأمر الثاني، الاجتهاد والاستشارة يتحدّدان في الجوانب الفقهية، والقضائية، والتشريعية، وليس في أمور الحياة العامة في السياسة، والاقتصاد، والمجتمع... إلخ. وفي هذا الأمر، موقف واضح من مسألة فصل الجانب الفقهي والتشريعي عن الأمور السياسية والسوسيو-اقتصادية.

القياس، لدى الأصوليين، هو إلحاق فرع غير منصوص بأصل منصوص عليه لمساواته له في علّة حكمه[35]. وليكون القياس صحيحاً لا بدّ له من أربعة أشياء: النص؛ وأصل المنصوص عليه؛ والفرع المقيس والعلة، وهي مناط القياس. وتبتدئ عملية القياس من البحث عن علّة الحكم واستخراجها؛ وهو ما يسمّى استخراج المناط، ثمّ ينتقل إلى «التأكد من اعتبار هذه العلة شرعاً إمّا بنص، أو إجماع، أو استنباط، وهو ما يسمى تحقيق المناط، ثمّ يتأكّد، بعد ذلك، من تساوي الواقعتين في العلة؛ ويرتّب على ذلك تساويهما في الحكم، وهو الغرض من القياس»[36].

وفي نظر المجتهدين، القياس وسيلة عظمى لتوسع الشريعة، ونموها، وقدرتها على أن تتناول ما لا يتناهى من القضايا: «حتى قال أحمد بن حنبل: لا يستغني أحد عن القياس. وقال الحنفي: ما كلّ شيء تسأل عنه تحفظه، ولكنا نعرف الشيء بالشيء، ونقيس الشيء بالشيء»[37].

ومن الشروط، التي يجب أن تتوافر في صاحب القياس، كما هو الشأن بالنسبة إلى المجتهد، أن يكون عالماً، وعاقلاً، ومتمكناً من اللغة العربية، ومن أهمها أن يقبل الاختلاف في الرأي: «لا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم؛ ولسان العرب؛ ويكون صحيح العقل؛ حتى يفرق بين المشتبه؛ ولا يعجل بالقول؛ ولا يمتنع عن الاستماع ممن خالفه؛ لأنّ له في ذلك تنبيهاً على غفلة ربّما كانت منه؛ أو تنبيهاً على فضل ما اعتقد من الصواب»[38].

وبجانب القياس، باعتباره مصدراً رابعاً، هناك من يضيف مصدرين آخرين هما الاستدلال والاستصحاب. يستعمل الاستدلال، عادةً، في «بذل الجهد في استخراج الأدلة، وذكرها كانت نصاً أو إجماعاً أو قياساً أو غيره»[39]. وسبيله العقل المحض، وهذا يبين تأثر المسلمين بعلوم المنطق والفلسفة اليونانية، ودليل على

35 - المرجع نفسه، ص 124.

36 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

37 - المرجع نفسه، ص 127.

38 - المرجع نفسه، ص 130.

39 - المرجع نفسه، ص 130.

الانفتاح على علوم الغير خدمة للدين الإسلامي، وهذا بالنسبة إلى الفاسي: «يبين انفتاح الذهن الإسلامي للنظر في كلّ ما يساعد على استخراج الحقّ واكتناهه. ويبين أنّ العلماء نقلوا ضروب المعرفة، التي أخذوها عن غيرهم إلى ميدان البحث الديني، دون أن يروا في ذلك غضاضة ولا مساساً بالغاية التي يعملون بها، وهي التعمق في أسرار الشريعة والدوران معها، حيث دارت»[40]. وأمّا الاستصحاب، فهو فرع من فروع الاستدلال، مأخوذ من طلب دوام المصاحبة.

لكي تتحقق الشريعة، وتبقى لها صلاحية، في نظر الفاسي، لابد من أن تتوافر لها ثلاثة شروط: الأول: عمومها؛ أي توجّه خطابها إلى جميع البشر، حيث لا يختصّ بها قبيل دون آخر، ولا قوم دون غيرهم، ولا عصر دون عصر. وفي هذا الشرط عدم حصر الشريعة في منطقة جغرافية بعينها، ولا تعلّق بشعب، أو أتباع ديانة دون غيرهم، ولا بعصر دون غيره. فالهدف من الشريعة هو صالح الإنسانية جمعاء.

الشرط الثاني: موافقة أحكامها ومراميها لصريح العقل، وعدم مناقضتها له. وهذا الشرط صريح في الدعوة إلى استعمال العقل، وتغليبه في استخراج الأحكام، وهذا يبين تأثير فكر المعتزلة والفلاسفة على الفاسي، وإن كان أشعرياً.

الشرط الثالث: اعتبار مقاصدها للصالح العام والخاص، والإرشاد إليه، عن طريق أصولها، ودلالتها الخاصة. وهذا الشرط يجعل الشريعة شريعة العام والخاص في الوقت نفسه.

وبالنسبة إلى علال الفاسي، لا يجب التحكّم في العقول باسم الدين. من هنا، دعا إلى الفكر الصحيح، والعقل الرجيح. «والإسلام، بصفة خاصة، لا يمكنه إلا أن يحبّذ كلّ ثورة تقضي على التحكّم في العقول والأشخاص باسم الدين، أو نسخ طائفة من البشر مكان التشريع الديني والقداسة الروحية، التي تجعلهم آلهة، أو أنصاف آلهة؛ لأنّ أوّل ما منعه الإسلام هو تعبيد النفوس والأرواح لأيّ طغيان من طغيانات الإنس والجن»[41]. وأضاف، في الاتجاه نفسه، أنّ الإسلام رفع قيمة العقل، وهذا ما جعله يؤمن بالعقل من غير تحفّظ. وفرّق الفاسي بين مجال العلم ومجال الدين، فإذا كان في الغرب صراع بينهما، ففي نظره لا يمكن للإسلام إلا أن يكون عوناً للعلم، لذلك لا يمكن لفكرنا الديني، في نظره، أن يكون إلا مؤيداً لاستقلال منطقة العلم، وهذا الموقف يذكرنا بموقف ابن رشد، وموقف فرح أنطون في كتابه (ابن رشد وفلسفته)؛ حيث رأى أنّ العلم يخاطب العقول بينما الدين يخاطب القلوب.

40 - المرجع نفسه، ص 131.

41 - الفاسي، علال، النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 115.

هذا التفريق بين مجال العلم ومجال الدين يحمل مضموناً علمانياً في خطاب الفاسي، سيتّضح أكثر في خطابه السياسي، عندما يفصل بين أمور الفقه والشريعة، والأمور المرتبطة بالسياسة، والاقتصاد، والمجتمع.

4- السيادة والسلطة في الإسلام:

ينطلق الفاسي، في فكره السياسيّ، من تمييز بين سيادتين؛ الأولى أصلية، وهي لله، والثانية عملية، وهي للشعب. وبهذا التمييز، استطاع أن يتحرّر من قيود الأصولية، التي تعود إلى الأصل الواحد؛ ومن ثَمَّ حافظ على أصالته، وفي الآن نفسه، انفتح على عصره. فبالنسبة إليه، السيادة الأصلية لله، ومعنى ذلك ضرورة الرجوع إلى الله في الأمر والنهي. أمّا السيادة العملية، فهي مستمدّة من الشعب باعتباره يعين أهل الحل والعقد في الأمة.

وبحكم ثقافته الواسعة، استعرض علال الفاسي آراء ونظريّات مختلفة حول مسألة السلطة، من تاريخ الغرب وتاريخ الإسلام، ومن طرح نظرية الحقّ الطبيعي، والحق الإلهي، إلى العقد الاجتماعي عند الغرب، وعند المسلمين من زمن الرازي إلى زمن رشيد رضا. وبعد هذا الاستعراض خلص إلى نتيجة: «أنّ كون الحكم لله، وهو مناط كلّ تدبير في شؤون الحياة؛ أمرٌ مفروغ منه بالنسبة إلى المسلمين. وأن السلطة للأمة، حيث هي التي تتولّى تعيين أهل الحلّ والعقد منها؛ بالطريقة التي تقتضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية»[42]. وما يمكن ملاحظته، هو أنّ الفاسي يفرق بين الحكم والسلطة. فالحكم، هنا، مطلق أبديّ، وهو لله، بينما السلطة زمنية، وهي للأمة خاضعة لتحولات وتطورات الواقع. وهذا تأكيد لموقف علي عبد الرازق، في كتابه (**الإسلام وأصول الحكم**)، الذي رأى أنّ نظام الحكم دنيوي، وأنّ الإسلام لم يحدّد نظامَ حكم معيناً.

ولا يميّز الفاسي بين الأمة والدولة إلا في التعميم واللفظ، «لفظ الأمّة أعمّ من الدولة»[43]. فمنذ هجرة الرسول إلى المدينة، أصبحت الأمة دولة ذات حكومة وحدود جغرافية وفكرية معاً. «يتمتع فيها كلّ واحد من المواطنين بحقوقه، ويقوم بواجباته على توازن تامّ في العلاقة بين السلطة الحاكمة، وبين الشعب الذي هو سندها ومصدر سيادتها»[44].

42 - الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 219.

43 - الفاسي، علال، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 222.

44 - المرجع نفسه، ص 223.

الأمة عنده هي مجموع الأفراد، الذين يخضعون لحكم الدولة، فلا يمكن تصور دولة دون أمة. وعلال الفاسي لا يستعمل مصطلح الرعايا عن هؤلاء الأفراد، فالمفهوم المستعمل هو المواطن والشعب، وهذه رؤية عصرية في خطابه.

في خطابه الديني، يحمل الفاسي عباءةَ سلفيّ مجدّد، وفي خطابه السياسي، رجل سياسة ليبرالي يحمل همّ مشروع مجتمعي، ومن هنا يمكن أن نحكم على فكره، ونجيز تسميته بالسلفي الليبرالي، الذي بُنِيَ على سلفية الأفغاني وعبده، حيث ذهب بفكرهما إلى مداه. وهو ينطلق، في مشروعه، من رقعة جغرافية محدّدة، وهي الوطن/المغرب، بمعنى أنّه كان ينظر إلى إصلاح أوضاع الأمة الإسلامية من باب إصلاح الوطن؛ أي همّه كان، في الأساس، المشروع الوطني قبل مشروع الأمة. بينما ينطلق الريسوني، في مشروعه، من مبدأ الأمة/الإسلام، فالأمة هي الأصل، أمّا الدولة، فكيان يتشكّل داخلها. يقول: «سواء من حيث توجّه الخطاب الشرعي ابتداء، أم من حيث العموم، أو من حيث الصلاحيات والمسؤوليات، أو من حيث الأولوية والتقديم. وفي هذا كلّه تأتي الدولة والحكام، والفئات الخاصة والأفراد، يأتون تبعاً وضمناً»[45].

وقد عاد الريسوني إلى مجموعة من الآيات القرآنية لتبرير موقفه، معتبراً أنّ المخاطب الوحيد فيها هو الأمة، وليس الدولة، ففي هذه النصوص كلّها، في نظره، لا يوجد مخاطب اسمه الدولة، أو الخليفة، أو الحكومة؛ بل الخطاب للجماعة، للأمة، لعموم الناس.

إنّ الأمة، وليس الدولة، في نظره، هي المؤهّلة لنصرة الدين، وحمل رسالته؛ لأن الدولة، في رأيه، لا تستطيع تغيير المنكر، ومقاومة الفساد. «ومن غريب ما صنعته الممارسة السلطانية ذلك الفقه السلطاني، الذي يعمل على تغيير المنكر باليد خاصاً بالدولة، وتغيير المنكر باللسان خاصاً بالعلماء (بقيود وشروط)، وأمّا الأمة برمّتها وعامتها، فلم يبقَ لها إلا تغيير المنكر بالقلب؛ أي عدم التغيير الفعلي»[46].

ويعود هذا، في نظره، أساساً، إلى أنّ التمكين للدولة وليس للأمة، ومركزية الدولة عن مركزية الأمة: «إنّ مركزية الدولة، وأمومتها، وهيمنتها، واحتكارها للوظائف والصلاحيات، تجعل الآلاف، أو الملايين من القادرين على الإبداع والعطاء الحضاري، يقفون مشلولين، أو يقفون مناوئين؛ لأنّ الدولة هي التي تفكّر وتبادر، وهم ليس لهم مكان في الدولة.

أمّا حين نعتمد مركزية الأمة، ونعتمد حرية المبادرة في الفكر والقول والعمل، ونشجعها ونساعدها، فإنّ الأمة تتحرّك في كلّ اتجاه، وتبدع وتعطي في كلّ جانب»[47].

45 - الريسوني، أحمد، الأمة هي الأصلمقاربة تأصيلية لقضايا الديموقراطية، حرية التعبير، الفن، دار الكلمة، 2014م، ص 16.

46 - الريسوني، أحمد، الأمة هي الأصل، ص 25.

47 - المرجع نفسه، ص 33.

إنّ نظرة الريسوني ذات النفحة الدعوية، في مجملها، نظرة تقزيمية للتاريخ (بخلاف نظرة علال الفاسي) تحنّ إلى إحياء فترة تاريخية دون مراعاة التطوّر التاريخي، فالدولة، باعتبارها جهازاً سياسياً خضع لمجموعة من التحوّلات في هيكله ووظيفته، منذ حكم القبيلة وحكم المدينة (أثينا/اسبارطا) (مكة/المدينة)، إلى حكم الإمبراطورية (الرومانية - الأموية - العباسية... إلخ). فإذا كان القرآن، في العرف الإسلامي، صالحاً لكلّ زمان ومكان، ففترة الرسول والصحابة، بالنسبة إليه، صالحة بدورها لكلّ زمان ومكان.

إنّ دعامة حكم الأمة هو الراعي والرعية، بينما دعامة حكم الدولة هو القانون والمواطنة. وبهذا، تغيّب نظرته القانون والمواطنة، وبغيابهما تغيب كلّ العلائق التي تربط بينهما، وتضبط ممارسة وصلاحية كلّ واحد منهما. ضبط هذه العلائق هو جوهر ما ترنو إليه الديمقراطية، باعتبارها علامة مؤسسة للدولة المدنية.

إذا كانت الديمقراطية وروحها هي «حكم الشعب نفسه بنفسه»، فإنّ المنظور الإسلامي لها، حسب الريسوني، هو النصّ مع الاجتهاد، معتبراً أن «الحكم إلا لله، وإذا قضى الله ورسوله أمراً فلا خيار للمؤمن وللمؤمنة مع حكمه، برضى وطواعية، وهنا لا مجال للشورى»[48]. أمّا الاجتهاد، فيأتي، بعد ذلك، في التطبيق والتنزيل.

إنّ مقولة «الشعب يحكم نفسه بنفسه»، في فهمه، لا تعني التدبير السياسي من خلال ضوابط، وتشريعات، ومؤسسات دستورية. بالنسبة إليه، هي اختيار لا مجال للاختلاف فيه، وكأنّ للمسلمين رأياً واحداً، واختياراً واحداً، فمقولة «الشعب يحكم نفسه بنفسه» معناها، لدى الريسوني، أنّ الشعب يختار من يحكمه، ويختار النظام الذي يحكمه، ويختار من يقرّر له، ويختار من يجتهد له، فبهذه الكيفية يرى الريسوني «أنه حينما يحكمنا ناس نختارهم، وحينما يحكم علينا قضاة نرتضيهم، وحينما يقودنا ويجتهد لنا علماء نتبعهم، وننقاد لهم، ونثق في كفاءتهم، فحينئذ نكون، أيضاً، نحكم أنفسنا بأنفسنا»[49].

وتبريرات الريسوني لهذا الموقف أنّ الإسلام يختلف اختلافاً جوهرياً في مرجعيّته عن مرجعية الديمقراطية. فإذا كانت مرجعية الإسلام هي النصّ والوحي، فالديمقراطية، بالنسبة إليه، ليست لها مرجعية. وفي هذا تغييب للتاريخ وتطوراته، منذ أن ظهر مفهوم الديمقراطية مع الإغريق، إلى أن توسّع مدلوله، وأصبحت مرجعياته مرتبطة بالإنسان، مع فلسفة الأنوار. فالديمقراطية، في تصوّره: «حينما نختار من يحكمنا، فإنّنا نختاره ليحكمنا بمرجعيّة نتّفق نحن وإياه على الإيمان بها، وعلى الأخذ بها»، وما يثير في هـــذه القولة هو لفظ الـــ «نحن»، فمن هم هؤلاء الـــ «نحن»، هل هم المسلمون فحسب؟ وهل المسلمون كلّهم على رأيٍ واحد، ولهم مرجعية واحدة؟ وهل الذين لا يأخذون بالإسلام ديناً يكون

48 - المرجع نفسه، ص 38.

49 - المرجع نفسه، ص 40.

موقعهم خارج الـــ «نحن»، ومن ثَمَّ خارج الديمقراطية الإسلامية؟ ما لا يستوعبه الريسوني أنّ التاريخ الإسلامي، والأحداث التي عاشها المسلمون، هو تاريخ الاختلاف والصراع، وليس تاريخ الوحدة والاتفاق.

وكثيراً ما نصادف تناقضات في مواقفه، ففي موقع ينفي المرجعية عن الديمقراطية، وفي موقع آخر يعود ليعترف لها بذلك، فيقول: «فرغم أنّها دون مرجعية، إلا أنها هي نفسها تنتج مرجعية»[50]. وإن كان يتحدث بالـــ «نحن» المطلق، فإنّه يعود إلى الحديث عن الأغلبية والأقلية. هذه التناقضات تجعله غير قادر على فهم أصول ومرجعيات المفاهيم الحديثة، ويعود سبب هذا إلى منطلقاته ومرجعياته التراثية، التي تهيمن عليها المصطلحات التقليدية، ويظهر هذا بجلاء في تفسيره لمفهوم الشورى.

فالشورى، في نظره، أصبحت «في كثير من الحالات، نظاماً ملزماً نفسه»[51]. ويضيف، أيضاً: «فالتشاور هو نفسه يؤسّس لما عرفه العالم في وقت متأخر وحديث»[52]. لكن ما لا يدركه الريسوني أنّ مضمون الديمقراطية، بمعناها الحديث، أكثر اتساعاً وعمقاً من مضمون الشورى، وهذا ما نلمسه في خطاب الفاسي.

في خطابه السياسي، تعامل علال الفاسي مع مفهوم الديمقراطية بمضمونها الليبرالي؛ أي ربطها بالإصلاح في جميع المجالات (السياسية - الاقتصادية - الإدارية ...إلخ)، وفي نظره، ليستقيم الحكم، لابدّ من ضرورة المراقبة الشعبية؛ أي: «الرغبة في إعطاء الشعب حقه في الرقابة والاقتراح تستدعي تنظيماً عاماً للشعب، وتنظيماً للهيئة أو للهيئات النيابية التي تمثله، مثلما تقتضي تنظيماً حكومياً قائماً على الأسس الديمقراطية الصحيحة»[53]. ولا عيب، في نظره، في أن نستفيد من التجارب الديمقراطية في البلدان الأخرى. «ولقد كرّرنا القول بأنّ بقاءنا في المؤخرة يفرض علينا أن نستفيد من تجارب الآخرين، وفي هذه الجهة لابدّ من أن نعير التفاتاً مهماً إلى بلاد الديمقراطيات الشعبية، وما قامت به من أعمال (...) بل يجب أن نستفيد من كلّ التجارب الإنسانية؛ إذ ليس في الدنيا نظام باطل كلّه، ولا حقّ كله».

والديمقراطية المغربية، في نظره، يجب أن تقوم على أساس النظام البرلماني، والانتخاب يجب «أن يكون عاماً شاملاً لكلّ الأفراد ذكوراً وإناثاً؛ لأنّ الانتخاب العام لا يمكن أن ينفصل عن الروح الديمقراطية الحقيقية. ولئن ظلّت المرأة محرومة من مشاركتها في المجهود العام للأمة في الدنيا كلّها منذ بعيد، فإنّ الاتجاه التقدمي يقضي اليوم بإعطائها كامل حقوقها، وفي مقدمتها حق الانتخاب والتصويت»[54].

50 - الأمة هي الأصل، ص 43.

51 - المرجع نفسه، ص 39.

52 - المرجع نفسه، ص 39.

53 - الفاسي، علال، النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 156.

54 - المرجع نفسه، ص 158.

إنّ الديمقراطية، في عرف الفاسي، مناقضة للديكتاتورية، وحكم الحزب الواحد، وفي الوقت نفسه، انتقد الديمقراطيات الغربية المبنية على التعدّد الحزبي، من خلال نقد نظام الانتخاب، وتوزيع الدوائر. ويرى في النموذج البريطاني المبنيّ على حزبين؛ واحد في الحكم والآخر في المعارضة، أصلح نموذج في الديمقراطيات.

كان علال الفاسي معجباً بالنموذج البريطاني في الحكم، وبالأحزاب ونظامها، وقد يكون هذا الإعجاب نابعاً من تشابه النظامين في المغرب وفي بريطانيا، وكلاهما يعتمد على النظام الملكي. وقد يكون، كذلك، رغبة وتمني الفاسي في اتباع النظام المغربي نهج النموذج البريطاني.

ويربط الفاسي بين الديمقراطية والحرية، فحياة بغير حرية، في نظره، لهي الموت المحض، وإنّ وجوداً من غير فكر حرّ لهو العدم، وأنّ مدينة لا تقوم على التحرّر والتبصر لهي الوحشيّة الأولى، ولو كانت في أحدث طرازها. فالحرية، بالنسبة إليه، هي جوهر الديمقراطية، وهي الأساس الأول الذي لا يمكن دونه وجود أيّة سلطة للشعب، ولا أيّ تنظيم حزبي للجمهور، ولا انتخاب حقيقي، ودونها لا يمكن تحقيق أحد مبادئ الديمقراطية، مبدأ فصل السلطات.

وإذا كان مبدأ فصل السلطات من دعائم الديمقراطية والدولة الحديثة، دولة الحق والقانون، فإنّه، بالنسبة إلى الريسوني، ليس حديث العهد، ولا هو دعامة الدولة الحديثة؛ بل، في نظره، وُجد في التراث الإسلامي، منذ عهد الرسول، وبعده مع الخلفاء الراشدين، وفي هذا، كذلك، ليُّ عنق حركة التاريخ وتطور الأنظمة السياسية، لا يقبله الفكر والعلوم السياسية، التي من مهمتها استقراء تاريخ الفكر السياسي وأحداثه.

وبجانب الحرية والمبادئ الأساسية للديمقراطية، يدعو علال الفاسي إلى احترام حقوق الإنسان باعتبارها مبدأً يجعل قيمة الإنسان فوق أيّ اعتبار آخر، تبدأ بالحق في الحياة؛ «الحياة التي يملكها أحد في أقصى الشرق هي حياة أخيه في أقصى الغرب، والاعتداء، الذي يوجهه أحد الإخوان على أخٍ له، هو اعتداء على بني آدم كلهم، وهذا ما يعني التضامن في التمتع بحق الحياة، وضرورة تجنيد الإنسانية كلها لمنع القتل والمحافظة على الحياة»[55]. لهذا، دعا الإسلام، في نظره، إلى السلام والتآخي بين جميع البشر من خلال الآية {يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كافَّةً} [البقرة: 208]».

وبموازاة مع الحق في الحياة، هناك الحق في الحرية؛ لأنّها «خلق ذاتي وشخصي للإنسان تتجلى آثاره في أعمال الإنسان الصادرة عن شعوره بالتكليف»[56]. وعلى هذا الأساس أعلن الإسلام حرية الإيمان للإنسان كما في الآية {فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ} [الكهف: 29]. ولهذا، في نظر علال الفاسي، إنّ «حرية

55 - الفاسي، علال، مقاصد الشريعة، ص 226.

56 - المرجع نفسه، ص 251.

الإيمان، أو ما يسمى، بعد، بحرية العقيدة مضمونٌ لا يمكن لأحد أن ينال منه، أو يتعرض إليه بمحو أو إثبات؛ لأنّه يتعلق بوجدان الإنسان وضميره، ومن المستحيل التحكّم فيهما»[57]. ولا تتمّ هذه الحرية، في نظره، إلا إذا ضَمِنَ للمؤمن بدينٍ ممارسةَ شعائره، وإظهار عبادته.

إذا كان الفاسي قد ذهب بالحرية إلى مداها الإنساني، ناهيك عن حرية التعبير، والتفكير، والعقيدة، فإنّ الريسوني، في تناوله هذه الأخيرة، لا يَعدّها حقاً من حقوق الإنسان؛ بل، في نظره، لابد لها من «ضوابط وقيود بسبب ما قد تتعرّض له من سوء استغلالها، وسوء التصرف فيها»[58]. وما يهمّه ويشغله من هذه الضوابط حرمة الدين فحسب، وفي نظره: «هذا هو الضابط الأكبر والأشد الذي نصّت عليه الشريعة، وأولته عناية بالغة»[59]، ناسياً أنّ حقوق الإنسان كلّ لا يتجزأ، خاضعة لضوابط دستورية. وإن كانت تعلي من شأن الإنسان، فهي، في الوقت نفسه، تدعو لاحترام عقائده؛ أي احترام الإنسان في إنسانيته، وليس في دينه، أو جنسه، أو لونه ...إلخ.

وعندما يضع الريسوني ضوابط للحرية، فإنّه، في الوقت نفسه، يضع ضوابط وآليات لتفكيره، تجعله سجين التراث الفقهي الأصولي. وميزة علال الفاسي، بخلاف الريسوني، أنّه عندما يتناول موضوعاً من موضوعات الشريعة أو السياسة، وكذا القضاء، والاقتصاد، والاجتماع، يستطيع أن يتحرّر من الفكر التراثي وقيوده، من خلال اطلاعه الواسع على الفكر الغربي والإسلامي على السواء. وهذه الميزة علامة تدلّ على معرفته الدقيقة بتاريخ الفكر الإنساني، ما جعل تفكيره مزيجاً بين الثقافة الغربية الحديثة والثقافة الإسلامية أسهم في تأصيل نظره وأفكاره.

في مجال القضاء، يدعو علال الفاسي إلى الاستفادة من التشريعات الأجنبية، أو من أعراف البلدان التي دخلها الإسلام. يقول: «ومن المعلوم أنّ الشريعة الإسلامية مصدرها الأول من الوحي الإلهي، ولكنها لم تغفل الاستفادة في تفاصيلها من أيّ قاعدة، أو مادة فقهية أجنبية، أو حتى من أعراف البلدان التي دخلها الإسلام إذا كانت تتدرج تحت أصل شرعي عام»[60].

وبعد استعراض تطوّر الفكر القضائي عبر التاريخ من منظور نقديّ، كما هو الشأن في نقده لنظرية مونتسكيو[61]، يخلص إلى الدعوة إلى استقلال القضاء[62]، وربطه بالإصلاح الإداري، «إنّ تحقيق العدل عن

57 - المرجع نفسه، ص 252.

58 - الأمة هي الاصل، مرجع سابق، ص 70.

59 - المرجع نفسه، ص 72.

60 - الفاسي، علال، النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 174.

61 - المرجع نفسه، ص 168.

62 - المرجع نفسه، ص 169.

طريق القضاء متوقف على إصلاح أداته قطعاً، ولكنّه متوقّف، كذلك، على إصلاح الجهاز الإداري، الذي هو العرق الحساس في كيان الدولة»[63].

وفي مجال الاقتصاد، ربط علال الفاسي تطوّر التاريخ بالمكونات الأخرى السياسية، والاجتماعية، والدينية... إلخ، وليس، فحسب، بالجانب الاقتصادي، كما جاءت في الماركسية، مقارناً بين تفسير التاريخ عند ماركس، وتفسير التاريخ عند ابن خلدون. يقول: «لكنّ الفرق بين ابن خلدون وبين ماركس، ومن على شاكلته، هو أنّ الأول لا يقصر التفسير التاريخي على الاقتصاد وحده كما يفعل ماركس؛ بل يعتبره فقط من أهم العوامل وأبرزها وضوحاً؛ لأنّه لا ينسى وجود عوامل وبواعث أخرى كالباعث السياسي والعامل الديني والوازع الطبيعي»[64]. ومع ذلك، وعلى الرغم من اختلافه مع الماركسية، فهو يبرز محاسنها بخلاف الرأسمالية. يقول: «على أنّ الماركسية لم تكن أكثر من طريق لتطبيق العدالة والأخوة الإنسانية على أساس المرحلتين: -1 كلّ امرئ وما يستحق. -2 وكلّ امرئ وما يحتاج. ولكنّ خطأها في الجمود على أسلوب معين ناشئ عن اعتبارات إنسانية لا يمكن نكرانها، لذلك من الحق الاعتراف بقيمة الكفاح الذي قام به الاشتراكيون من أجل تنوير الطبقات الضعيفة بحاجتها إلى التكتل من أجل العدالة الاجتماعية، وتنوير العقلاء بضرورة التفكير بالغير، والعمل على إزالة الفوارق بين الإنسان وأخيه الإنسان»[65].

وبمعرفته الواسعة، واطلاعه على مختلف النظريات الاقتصادية، بمختلف مدارسها، خرج بخلاصة أنّ حلّ مشكلات الاقتصاد تتمثّل في تحقيق العدالة الاجتماعية، وهو نظام اقتصادي، بحسبه، متّفق مع الروح الإسلامية، نظام يمزج بين الاشتراكية والليبرالية والإسلام: «وقد بيّنا أنّ الأنظمة لا يمكن أن تكون دائمة، وأنّها خاضعة للتطوّر خضوع المجتمع الذي تطبق عليه، وكل ما يلزم هو تهيئه أجهزة قانونية عادلة للملكية، والعمل، ورأس المال، وتنفيذها لضمان انسجامها في تعاونها من أجل السعادة والرخاء الشاملين»[66].

من الليبرالية أخذ الفاسي حرية الملكية، ومن الاشتراكية تدخّل الدولة وتأميم جميع المؤسسات ذات الصبغة العمومية، ومصادر الثروة القومية والمرافق العامة، وأخذ من الإسلام منع الاحتكار والريبة، وتشجيع التعاون والتضامن. وهذا النظام هو ما آلت إليه النظريات الاقتصادية الحديثة، بعد فشل نهج التاتشيرية والريغانية في الثمانينيات من القرن الماضي، وأزمة النظام الرأسمالي بتزامن مع انهيار جدار برلين، وتفكّك حلف وارسو بزعامة الاتحاد السوفييتي.

63 - المرجع نفسه، ص 172.

64 - المرجع نفسه، ص ص 181-182.

65 - المرجع نفسه، ص 185.

66 - الفاسي، علال، النقد الذاتي، مرجع سابق، ص ص 240-241.

للوصول إلى كلّ هذه الغايات بالنسبة إليه، والانعتاق من براثن التخلّف والجمود، إلى جانب تحرير المجتمع، وإعطاء المرأة كلّ حقوقها المدنية، وإصلاح التربية والتعليم، يدعو الفاسي إلى ثورة فكرية، «لقد قلنا، غير مرة، إن حاجتنا لثورة فكرية تفوق كلّ الحاجيات؛ لأنّ هذه الثورة هي التي تفتح لنا آفاق المعرفة، وتبين لنا طريق الإصلاح الصحيح»[67].

وبهذه الدعوة إلى ثورة ثقافية وفكرية، سنتمكّن، في نظره، من تجاوز نظام القبيلة نحو نظام عصري وحضاري، «وإذا كان الأمر كذلك، فلم يعد محلّ لأن تبقى في البلاد هذه الأنظمة الاجتماعية المبنية على الاعتبارات القبلية، التي قلنا إنّ مهمّتها قد انتهت؛ بل يجب أن نبحث عن تعويضها بتنظيم جديد شبيه بهذه التنظيمات الجهوية والمحلية الموجودة في البلدان العصرية المتحضرة»[68].

إنّ الثورة الثقافية، في نظره، تنتصر للتحرر الفكري، وهذا الأخير للعقلانية المطلقة حتى لا يبقى التحكم في العقل باسم الدين؛ لأن العقل انتصر في العالم، غير أنّ العالم الإسلامي، في نظره، مازال تحت قيود الجمود والتقليد. يقول: «إنّ المذهب العقلي انتصر في العالم انتصاراً لا مثيل له؛ وذلك بفضل الجهود التي بذلها رُسُل الفكر والتحرير، والتضحيات التي قدموها في سبيل مثلهم. أمّا نحن، فما نزال نرزح في شتى القيود، التي لا نشعر حتى بضرورة التحرّر من الكثير منها. إنّ نخبتنا لا تزال تحكم بمقتضى المعلومات التي توارثتها، أو تناقلت إليها، من حيث تعلم ومن حيث لا تدري، وهي لم ترد بعد أن تلتفت إلى العقل لتجعله حكماً مطلقاً في رغباتها»[69]. إنّ الاحتكام للعقل - يرى الفاسي - لهو السبيل للخروج من هيمنة الفهم العامي للدين، ومنطق الشارع في مسائل الإصلاح والتجديد؛ لأنّه عندما يتغلغل منطق الشارع فإنّه يمزج الدين بالخرافة، ويملؤه بالطفيليات، وعندما يدخل المنطق العامي في مسائل الإصلاح والتجديد، فإنّه، في نظره، «يحول الأوضاع عن مواطنها، ويسمي الأشياء بغير أسمائها، ويكون في الجمهور فوضى التبديل الذي لا يستند لمنطق غير ما توحي به محاكاة الآخرين»[70].

لهذا، لابدّ، في نظره، من هدم كثير من الأفكار التي تسمّم العقل، والمعلومات التي تجعل الجهل مركباً، والعادات التي تحول بين الشعب والتطور في اتجاه تقدمي.

بهذا المنطق، ينظر الفاسي إلى التراث، فيجب غربلته للانتقال من الحاضر نحو المستقبل. يقول: «فلابد من غربلة التراث لنستخرج منه الغبار والحجارة، ونبقي على جواهره الثمينة؛ لأنه من العودة إلى النبع لنغرف من معينه، ونستفيد من يقينه، وذلك لأنّ الإنسان، على كلّ حال، ابن عصره خلق ليعيش مع الناس

67 - المرجع نفسه، ص 406.
68 - المرجع نفسه، ص 414.
69 - المرجع نفسه، ص 61.
70 - المرجع نفسه، ص 48.

في الجيل الذي هو فيه، لا في الأجيال السابقة عليه»[71]. وبثقافته الواسعة، لم يغيّب الفاسي التاريخ كمنهج في كلّ بحوثه ودراساته، ففي كلّ موضوع يعود بنا إلى قراءة التاريخ منذ القدم، ليخلص إلى نتائج في الحاضر، ويعود هذا إلى فهمه الدقيق للنظريّات المختلفة في غير مجال (السياسة، والاقتصاد، والعلوم الاجتماعية، واللغة، والفلسفة... إلخ).

وإن كان علال الفاسي لا يقرّ بفصل الدين عن السياسة، فإنّ له مفهوماً خاصاً للإسلام باعتباره مكوّناً أخلاقياً، (العدالة، الفضيلة، العفة ...إلخ)، مرتبطاً بجميع المجالات، سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وفكرية. فالإسلام، بهذا المعنى، متّصل بما هو أخلاقي وتربوي بالنسبة إلى الفرد والجماعة. وإن كانت له مواقف معارضة للعلمانية باعتبارها مذهباً، فإنّه، في تحليلاته، كان علمانياً، بمعنى العلمانية كتطور وتحديث. يقول: «أمّا نحن المسلمون فليس لنا كهنوت، ونحن علمانيون بطبيعة ديننا»[72]. وفي مجال الاقتصاد، يقول: «والذين يواجهوننا بالتحدي الاقتصادي يغالطوننا، فالاقتصاد شيء، ولنا أن نقبله، أو نرده برمته، ولكن العقيدة يجب أن تبقى إسلامية، والقانون الاقتصادي شيء آخر»[73]. بمعنى فصل العقيدة عن السياسة والاقتصاد... إلخ.

والفاسي إنْ كان يصرح بأنه أشعري المذهب، فإنّه، في توجّهاته النظرية، وإعطائه العقل المكانة الأولى في البناء النظري، كان يميل إلى مذهب واصل بن عطاء المعتزلي، ومن بعده الفلاسفة. ولهذا كان أوّل ما دعونا إليه - يقول الفاسي - هو التفكير؛ هو أن نفتح عقولنا وأذهاننا، ونسمح لأبصارنا بالشكّ في كلّ ما يعرض لنا، ونعمل على أن لا نأخذ بفكرة أو نظرية إلا بعد تمحيصها وتطبيقها على ما هو منّا وإلينا. ويضيف، في الاتجاه نفسه، أنّ هذا المنهج العقلي لم يكن من مبتكراتنا، وإنما كان هو المنار الذي أشعله العرب والمسلمون دائماً في عصور نهضاتهم وتطوراتهم المختلفة. ولا غرابة في أن نجد في هذا القول التأثير الديكارتي؛ لأنّه كان ملماً بالفلسفة الغربية قديمها وحديثها؛ بل حتى مذاهبها.

بهذا المنهج، وهذه النظرة المنفتحة على العقل وعلى العصر، كانت مواقفه نحو التحديث والعصرنة في كلّ المجالات، بخلاف المواقف الأصولية التي كان يطبعها الانغلاق، وعدم موضعة التراث محلّ النقد والتمحيص. ففي مجال الفنّ، مثلاً، عندما لم يجد الريسوني موقفاً واضحاً منه، لا في القرآن ولا في السنة، ولا في كتب الفقه، فإنّه فضّل أن يدخله في باب التحسينيات، وهو ليس عنده من الضروريات، أو الحاجيات: «فهذه الفنون فعلاً فيها لهو ولعب، وفيها شهوات وملذات تطلب وتلبي، وهي من قبيل الجماليات والتحسينيات، وهي، أيضاً، في بعض الأحيان، مجرّد وسائل وأدوات»[74].

71 - الفاسي، علال، في الذاكرة، ص 214.

72 - الفاسي، علال، في الذاكرة، ص 58.

73 - المرجع نفسه، ص 68.

74 - الريسوني، أحمد، الأمة هي الأصل، ص 83.

وإذا كان الفنّ، في نظره، لهواً ولعباً، فإنّ «الإسلام يريد من هذه الحياة أن تكون حياة جدّ، وحياة هادفة، وحياة قاصدة»[75]. ويضيف: وإن لم ينف الإسلام كلّ أنواع اللهو، وأبطلها، ومنعها، وذمّها، فإنه، في نظره، أفسح، في حدود، المجال للهو، واللعب، والترويح[76].

وباعتبار الفنون شهوات وملذّات، فهي مذمومة في ذهنه مادامت من التحسينيات، وقد ذهب بعيداً في تفسيره الآية التي تقول: {وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ ما لا يَفْعَلُونَ} [الشعراء: 224-226]، ففسّرها خارج سياقها التاريخي، فالآية جاءت لتفرض خطاباً جديداً يتمثل في الوحي، ليحلّ محلّ الخطاب الشعري آنذاك، باعتباره المعبّر الوحيد عن واقع ما قبل الإسلام. وتفسير الريسوني واجتهاده في تفسير الآية جعله يقرّ «أنّ المطربين، والمغنّين، والممثلين، اليوم، يتبعهم الغاوون؛ بل هم الغاوون أنفسهم، وأنهم في كلّ واد يهيمون، وفي كلّ أرض يفسدون، ولكن يمكن، دائماً، أن نجد استثناءات»[77].

إنّ هذه الاستثناءات في الفنون بمختلف أنواعها، بالنسبة إليه، هي التي تكون مقيدة بعدم الإخلال بالفرائض والواجبات، وبعدم الإفضاء إلى المفاسد والمحرمات، وبعدم الإخلال بالاتزان والتعقل، وبعدم التفتير والتخدير[78].

وإذا كان الريسوني يرى أنّ الفنون من التحسينيات، فإنّه يجهل أنّ الفن كان دائماً جزءاً من الإبداع الإنساني، وضرورة ذوقيّة للعقل والوجدان معاً، فبعض الفنون، كالموسيقا مثلاً، أصبحت وصفة طبيّة من وصفات الأطباء النفسانيين، بالإضافة إلى أهمية الرقص، والمسرح، والسينما... إلخ، ناهيك عن الأدب وأنواعه. وهو، بهذا الطرح، يفرض نوعاً من الفنون التي تتماشى وخلفياته الإيديولوجية، ويفرض، في الوقت نفسه، ذوقاً خاصاً به، وهو يعلم أنّ الأذواق تختلف، وفي هذا ضرب لمبدأ وحرية الأذواق، باعتباره جزءاً من حرية التعبير والاختلاف.

إنّ رؤية الريسوني للفنّ والأدب، بجميع أشكاله وفروعه، قد تتعمّم على كلّ أنواع الحياة، من الملبس إلى طرق الأكل، وإلى النظرة إلى المرأة ومعاملتها، من التربية في البيت إلى المقررات الدراسية، وإلى تسييد منطق التقليد في العلاقات الاجتماعية، وفي مؤسسات الدولة...إلخ. هذا المنطق هو السبيل نحو تحنيط الفكر، وإلجام التفكير والاجتهاد، والاكتفاء بالجاهز الكامل. ولا غرابة إذا كان فهم العامة لا يرى في هذه النظرة سوى دعوة لرفض هذا المجتمع مدنياً وسياسياً، والسعي نحو تغيير المنكر باليد، كما أراده الريسوني، ومن

75 - المرجع نفسه، ص 83.
76 - المرجع نفسه، ص 84.
77 - المرجع نفسه، ص 96.
78 - المرجع نفسه، ص 98.

ثَمَّ تعبيد الطريق نحو الغلوّ الديني، والتزمّت الفكري، الذي تعاني منه كلّ الشعوب الإسلامية. من هنا يمكن أن نتساءل: أين هي الضوابط والحدود بين الاعتدال والتطرف.

وباحترام المنهجيّة، التي اتبعناها في هذه الدراسة، وهي المقارنة بين مواقف الأصولية المحافظة، ومواقف السلفية المجددة، في مجموعة من المجالات، يجدر بنا أن نبرز موقف علال الفاسي من الفنون والآداب، الذي يعاكس ويناقض موقف الريسوني. يقول علال الفاسي: «وفي ميدان الشعر والأدب والفنون، كذلك، تراث جيّد مقبول يجب أن لا نهمله؛ بل أن نعتني به، فالشعر العربي الجيد، في جاهليته وإسلامه، يجب أن ندرسه، ونتملى بمعانيه ومقاصده، ونأخذ منه ظروفه الاجتماعية وآثاره في تكوينها، لا أن ننبذه بدعوى التجديد (...)، فالشعر أو النثر، في كلّ وقت، قابل للتطوّر وللتجدد؛ لأنّ الموضوعات والأساليب تختلف، وإنّ المحافظة على تراثنا الأدبي والفني لا تقف أبداً، كما لا تقف قط، عن التجديد في الأسلوب، ولا في الفكر (...) والقصة المستجدة والرسم، كلّ ذلك عطاءات جديدة تقوي ثقافتنا، وأدبنا، ولغتنا، بقدر ما تصور طموحنا وآمالنا، وإنما أن تكون تعبيراً جديداً عن رغبتنا في استمرار وجودنا الثقافي والحضاري»[79].

بهذه المقارنة العامّة، حاولنا أن نبيّن، في مجموعة من المجالات، أنّ السلفية المجددة مع روّادها كانت تروم تحديث الدولة والمجتمع من منظور إسلاميّ منفتح على العصر، وعلى الثقافات الأخرى، من أجل نهضة عربيّة وإسلامية، بخلاف الأصولية المحافظة الرّاهنة، التي جعلت من التراث المنطلق والمنتهي ممّا جعلها تغيّب الحاضر وتطوّر أحداث التاريخ.

79 - الفاسي، علال، في الذاكرة، ص ص 219-220.

قائمة المراجع

- الريسوني، أحمد:
  - نظرية المقاصد عند الامام الشاطبي، دار الأمان للنشر، الرباط، ط1، 1991م.
  - علال الفاسي عالماً ومفكراً، دار الكلمة، ط1، 2012م.
  - الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديموقراطية، حرية التعبير، الفن، دار الكلمة، 2014م.
- الفاسي، علال:
  - الحركات الاستقلالية في المغرب، مطبعة الرسالة، شارع بن عبد الله، الرباط.
  - النقد الذاتي، مطبعة الرسالة، شارع بن عبد الله، الرباط، 1979م.
  - علال الفاسي في الذاكرة، إعداد وتنسيق عبد الرحيم بن سلامة، مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الاسلامي، الرباط، ط1، 2009م.
  - مقاصد الشريعة ومكارمها، ط4، 1991م.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017