محكم

المسار الحداثي في المغرب:
الدين والسياسية والهوية الوطنية

محمد بوشيخي

باحث مغربي

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

يشكل الدين العصب المحرك في التاريخ الثقافي الإسلامي، الشيء الذي يجعل من الثقافة الإسلامية ثقافة دينية بامتياز؛ فالدين في ممارسته وتطوره عبر هذا التاريخ أفرز إحداثيات مرجعية لمختلف أوجه النشاط في المجتمع، فوظيفته لا تنحصر في علاقة الفرد بربه، ولا في تنظيم الجانب الروحي وحده، بل يقدم رؤية شمولية - و"ملتبسة" أحيانا- حول مختلف أشكال التعبير الثقافي والتنظيم الاجتماعي معا. ولما كانت الممارسة الدينية تقوم على الأحكام الشرعية، فإن الإنتاج الثقافي صار يخضع تبعا لذلك للمقولات الفقهية، ويمارس في الإطار الذي تسمح به "سلطة الفقيه".

وقد تحدث محمد عابد الجابري عن الحضارة الإسلامية بصفتها "حضارة فقه"، في سياق إبرازه لدور الفقه في هذه الحضارة، حيث قام بالدور نفسه الذي قامت به الفلسفة في الحضارة اليونانية، فسميناها "حضارة فلسفة"، وهو الدور ذاته الذي قام به العلم والتقنية في الحضارة الأوربية المعاصرة، حتى وصفناها بأنها "حضارة علم وتقنية"[1]. ودور الفقه في الثقافة الإسلامية لم يكن فقط توجيهيا، بل صار تأسيسيا بتحوله إلى منطلقات مرجعية في التفكير خصوصا في خضم التباسه بظروف السياسة وإكراهاتها؛ فهو ليس مجرد تعبير أو مجرد شكل من أشكال الفاعلية الذهنية، بل يمثل القاعدة المرجعية التي ينتظم بواسطتها الإنتاج الثقافي برمته.

والثقافة المغربية لم تشذ عن هذه القاعدة المتحكمة في الثقافة الإسلامية، القاعدة التي تجعل من الفقه مرجعا ترتد لها طرائق التفكير وتنضبط لها مساراته. غير أن التحولات التي شهدتها المنطقة العربية ـ والمغربية منها- بفعل تماسها بالنموذج الحضاري الغربي، لا سيما إبان الحقبة الاستعمارية، سوف تترك أثرها على نمط مقاربة النخبة المثقفة والسلطة الحاكمة للآخر الغربي. وإن كان الميل الغالب والظاهر في هذه المقاربة خلال المراحل الأولى يتأسس على منطق الندية ويتوسل بمصطلحات ومفاهيم عقدية، مثل الكفر، والجهاد... فإن الجانب الخفي والثاوي في تلك المقاربة، أخذ ينهض تدريجيا على الإعجاب بملامح النموذج الغربي، ويحفز على استكشاف مصادر قوته والتطلع لأسرار تفوقه.

وهو ما أدى في فترات لاحقة إلى تراجع دور الفقهاء في فرض معاييرهم على النظام الاجتماعي والثقافي وتلاشي حضورهم في النقاش العمومي بقدر تنامي درجات الاحتكاك بالغرب، إذ أدى شيوع المعارف الغربية ومناهجها داخل محيط الثقافة الإسلامية إلى تفكيك أنساقها الداخلية، ومن ثم انبثاق رؤى وتصورات حديثة تعززت بفعل تحولات بنيوية عميقة في المجتمع.

غير أن انكماش دور الفقهاء لم يسفر عنه تحديث شمولي في المرجعيات الفكرية والسلوكية للدولة والفرد، إذ استمر الدين بصيغته التقليدية حاضرا بصفته هوية مشتركة لكليهما، لكن من خلال "التوظيف

[1]- الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي 1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 1991، ص 96

الممنهج" لمعتقداته وآلياته. فالصراعات السياسية، بدأت تتخذ من الدين لباسا لستر عيوبها وتبرير سياقاتها المتنافرة، كما عكست مختلف التيارات "الفكرانية" في موقفها من الحداثة ومن إشكالية الأصالة والمعاصرة درجة ارتباكها وتناقضاتها لهيمنة الهاجس الديني في مقاربتها. فالتبست معارك التحديث بمعارك السياسة، وكانت النتيجة تأجيل الحسم في مصير التحول الثقافي للمجتمع وانفراط لحظة استئناف العقل لوظيفته.

1– التباس معركة السياسة بمعركة الحداثة: إعاقة الانفتاح الثقافي

اصطدم المغرب بالنموذج الحضاري الغربي لأول مرة على وقع الهزيمة المرة التي مني بها جيشه سنة 1844 أمام الجيش الفرنسي في معركة إيسلي، ثم شاءت الأقدار أن يكون له موعد جديد مع هزيمة أخرى بتطوان سنة 1864 أمام الجيش الإسباني، فكان للهزيمتين المتواليتين وقع الزلزال على النخبة المثقفة والسياسية على السواء، كما أسهمت "الرحلات السفارية" خلال هذه الفترة في رسم معالم التفوق الأوربي ونحت تمثل جديد لصورة الغرب في المخيال المغربي، مما حمل المخزن[2] منذ عهد محمد الرابع (1859-1873) ثم الحسن الأول (1873-1894) إلى تغيير شكل التعامل مع الظروف الجديدة نظرا لوجوده على خط تماس التحولات الجارية في محيطه ووعيه بالأسباب المادية لهزائمه العسكرية. فبادر إلى الاستعانة بـ"النخبة التجارية الحضرية العارفة بأحوال المال والأعمال في العالم المعاصر" بدل النخبة التقليدية من أعيان البادية و"جلب فنيين أجانب في الجيش وتأسيس بعض الصناعات"[3] وإيفاد البعثات العلمية إلى أوربا وتنويع إمكانيات التواصل مع الحضارة الغربية. غير أن الفجوة التاريخية المهولة الفارقة بين المغرب وعالم الشمال لم تمنح المخزن الفرصة لتدارك الزمن، كما لم تفلح اليقظة الدستورية التي عبرت عنها مبادرات التنظيم الدستوري منذ أوائل القرن العشرين في توافق المخزن والنخبة على تحديث السلطة، وهي مبادرات تكمن أهميتها، رغم هيمنة الروح الدينية عليها، كما يرى فريد لمريني "في تكييفها الذكي لمطالب الإصلاح بمفهومه الفقهي، مع مطالب الإصلاح بمضمونه الحداثي".[4]

أما دعاوى "التحديث" التي رفعتها القوى الأوربية (فرنسا، بريطانيا، إسبانيا، ألمانيا ...) في وجه المغرب خلال فترة ما قبل الحماية، وكرستها بنود مؤتمر الجزيرة الخضراء سنة 1906، فلم تكن تهدف في واقع الأمر إلا إلى إضعاف المغرب وإرباكه بمخطط دولي يسعى لتبرير الهيمنة الأوربية عليه. وقد حصل

[2]- كلمة "المخزن" تدل في أصلها اللغوي على "المستودع"؛ أي مكان تخزين المؤونة والسلاح، وقد استعملت منذ عدة قرون، و يردها البعض إلى عهد المرابطين، حيث كان يرتبط هذا الاستعمال مع مقتضيات جباية الضرائب. وقد تطور تدريجيا ليحيل إلى حكم السلطان وأجهزته، ولازالت تستعمل في القاموس السياسي المغربي للفت الانتباه للجانب القمعي والشمولي في النظام المغربي.

[3]- عبد السلام الحيمر، **المغرب وأوروبا وقضايا الإصلاح في مرحلة الانتقال الديمقراطي** (رؤية سوسيوتاريخية)، ضمن "تجربة الإصلاح في المغرب"، المناهل، وزارة الثقافة المغربية، عدد 69-70، يناير 2004، ص 224

[4]- تتمثل هذه المبادرات الدستورية في مذكرة عبد الله بن سعيد، نص المشروع الدستوري للحاج علي زنيبر، نص الشيخ عبد الكريم مراد، دستور "لسان المغرب". انظر: فريد لمريني، **الفكرة الليبرالية والحداثة السياسية في المغرب**: مقدمات في التجلي والمتاهة، منشورات وجهة نظر، 2010، ص 116

هذا في وقت اشتد فيه الصراع داخل المخزن بين تيار مناصر للتجديد وآخر محافظ تمكن خلاله السلطان المولى عبد العزيز (1894-1908) من الانتصار للتيار الأول[5]، غير أن قبوله الاضطراري بنتائج المؤتمر خلق ردة فعل وطنية جسدتها نخبة دينية معارضة، تشكلت خارج البلاط بقيادة العالم محمد ابن عبد الكبير الكتاني، وأسفرت عن عزل السلطان وتحرير "شروط البيعة التعاقدية" لأخيه المولى عبد الحفيظ (1908-1912) يوم 4 يناير 1908، وهي الشروط التي طوقت عنقه برفض نتائج المؤتمر وإعلان الجهاد لتحرير المناطق المحتلة واستعادة رموز السيادة الوطنية وفرض هيبتها[6]. غير أن الصراع الشخصي والمذهبي بين المولى عبد الحفيظ ومحمد بن عبد الكبير الكتاني فكك الوحدة الوطنية الواجب توافرها بين السلطتين السياسية والعلمية وأفشل المطالب الدستورية للعلماء.[7]

كما أن سلطات الحماية لم تعمل خلال نشاطها الإداري بالمغرب، سوى على تحديث أدوات السيطرة المادية دون مقاربة "النظام الاجتماعي" وقد ترافق ذلك مع الرفض الدوغمائي للعلماء لكل جديد يصدر عن الحماية ولو تعلق الأمر بضروريات الحياة، وتعكس نوعية القضايا المعروضة على الإفتاء خلال فترة الحماية وما قبلها، مثل شرعية المكوس واستعمال التليغراف والانخراط في صندوق الضمان الاجتماعي، تلك الحساسية المفرطة للنخبة الدينية في تعاملها مع مستجدات العصر ونزوع العقل الفقهي حينها إلى بسط منطقه على كل جديد بالتحريم والتحليل. وغني عن التذكير هنا بأن مسألة التحديث خلال هذه الفترة اقترنت في ذهن نخبة علماء الشريعة "بالتغريب والحماية" الشيء الذي "كيف ردود فعلها ومواقفها تجاه أي مشروع تحديثي بما فيه تعليم البنات وتدريسهن على النمط الحديث".[8]

غير أن هذا التشدد في رفض التحديث لم يواكبه تشدد في رفض المشروع الاستعماري؛ فغياب التأطير الإيديولوجي لدى العلماء وعجزهم عن استيعاب خصوصيات الحماية ومخططاتها جعلهم يسقطون في شباك الفرنسيين الذي نجحوا أول الأمر في استمالة معظمهم عن طريق إيهامهم بـ"احترامهم للإسلام وموافقة

[5]- تم ذلك سنة 1902 بنجاحه في "إزالة المحافظين من الحكم" الذين كان على رأسهم الصدر الأعظم الحاج المختار بن عبد الله ووزير المالية محمد التازي الرباطي والحاجب وقائد المشورة إدريس بن يعيش، أما التيار المجدد فتزعمه وزير الحرب المنبهي. انظر: أحمد زيادي، المشاريع الدستورية والسياسة المغربية في مطلع القرن العشرين، ضمن "تجربة الإصلاح في المغرب"، المناهل، وزارة الثقافة المغربية، عدد 69-70، يناير 2004، ص 78

[6]- لا تندرج هذه الشروط ضمن فلسفة الحداثة كما هو متعارف عليها، لكن كونها تتأسس على بيعة تعاقدية وتنظر للحكم على أنه ملك للأمة وتعتبر الحاكم مجرد ممثل لسيادتها تجعلنا نعتبرها خطوة "انفصالية" عن منطق الفكر السياسي التقليدي الذي هيمن على تاريخ المغرب لمدة قرون ومؤشر على إمكانية توظيف المفاهيم الحديثة المؤسسة للحرية والاختيار بالرأي.

[7]- بل يذهب ميشو بيلير إلى أن محمد بن عبد الكبير الكتاني قد تعمد تحرير شروط "تعجيزية" للبيعة الحفيظية ليقدم نفسه بديلا عن السلطان عبد الحفيظ. وهو ما انكشف، حسب روايته، من خلال رده على من عارض تلك الشروط لصعوبة تحققها بالقول: "يوجد هنا، من الشرفاء، من هم على استعداد بقبول هذه الشروط وتحمل مسؤولية تحقيقها بعون الله"، انظر:

Ed. Michaux-Bellaire, *une tentative de restauration idrisite*, revue du monde musulman, 2 année, juillet, n° 7 [394-423], page 394

[8]- إبراهيم أعراب، إرهاصات التنوير وعوائق التقليد في الفكر النهضوي المغربي، **فكر ونقد**، السنة الأولى عدد 7، مارس 1998، صفحة 27

السلطان على أعمالهم"[9]. الشيء الذي سهل على سلطات الحماية اتخاذ قرارت مصيرية في شأن المغرب دون توقع أية مقاومة محتملة كما هو الأمر بخصوص تعيين مولاي يوسف سلطانا من طرف الجنرال ليوطي سنة 1912، ثم إبعاد مولاي إدريس عن السلطنة لصالح أخيه محمد من طرف تيودور ستيغ سنة 1927 ، وهو المشهد نفسه التي سيتكرر سنة 1953 بمبايعة مولاي عرفة خلفا لمحمد الخامس بإيعاز من الإقامة العامة من طرف علماء فاس، مع أنهم عابوا قبل أسبوع فقط على الباشوات والقادة شقهم لعصا الطاعة عن السلطان الشرعي محمد الخامس[10]. فالعلماء كانوا آخر من يتم استدعاؤهم لأداء ولاء البيعة في مشهد طقوسي، ولم يتم التحاقهم بصف الممانعة إلا بعد شيوع الأفكار التحررية وانتظامهم في إطار الحركة الوطنية.[11]

وفي ظل هذه الظروف التي هيمنت على فكر ونفسية النخبة المخزنية والعلمية، وانعكست على نمط مقاربتها لإشكالية التخلف والتنمية، سوف يدخل المغرب طورا جديدا من تاريخه، طورا تميزه المقاومة العسكرية والسياسية التي أعلنها الزعماء الوطنيون ضد الحضور الاستعماري الأجنبي. وقد كان الدين حاضرا في صلب المقاومة وتأجيجها، باعتباره حسب تعبير علي أومليل يمثل "نوعا من الهوية الجماعية الدفاعية في مواجهة قوة الاحتلال"[12] الشيء الذي جعل قدسية الدين ونبالة وظيفته تحول دون فحص البراديغمات المتولدة عن طريقة اشتغاله وانعكاساتها على أنماط التفكير والسلوك في المجتمع. إذ لم تكن هناك الحاجة "إلى وضع الفكر الديني على محك التحليل النقدي. فالدين في هذه المرحلة كان حاجزا للتعبئة، وسلاحا للمقاومة، وهوية جماعية دفاعية، وذلك في مجتمع مشغول بمواجهة الأجنبي قبل أن يكون مشغولا بنفسه وقضاياه".[13]

---

[9]- غير أن هذا الوهم بدأ "يتلاشى في أواخر الأربعينات عبر سلسلة من المواجهات بين القصر والإقامة"، انظر: ديل أف. اكلمان، المعرفة والسلطة في المغرب، صورة من حياة مثقف من البادية في القرن العشرين، ترجمة محمد أعفيف، مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، دون ذكر سنة النشر (ربما 2000)، ص 224

[10]- Joseph Luccioni, directeur des affaires chérifiennes du Maroc, *L'avènement de Sidi Mohammed ben Youssef au trône au Maroc*, Revue de l'Occident musulman et de la méditerranée, n° 12, 2e semestre 1972, p 126

غير أن العدد الأول من الجريدة الرسمية في نسختها الفرنسية، الصادرة يوم 1 نوفمبر 1912، توحي بأن عملية التعيين قد تمت بقرار وطني، حيث ذكرت أنه عقب تنازل جلالة مولاي حفيظ عن العرش "اجتمع الشرفاء والعلماء وأعيان مدينة الرباط، حيث المقر الحالي للحكومة الشريفة، في دار المخزن بتاريخ 29 رمضان 1330 (13 غشت 1912)، وأعلنوا جلالة مولاي يوسف سلطانا على المغرب. كما أدى الشرفاء والعلماء والأعيان في المدن الأخرى بالامبراطورية رفقة قواد القبائل ولاءهم للسلطان الجديد"، وهو ما أكدته في العدد الأول من نسختها العربية بشيء من التفصيل فتحدثت في فصل بعنوان «كيفية نصر الجلالة الشريفة: مولاي يوسف أعزه الله» عن تنازل المولى عبد الحفيظ عن العرش لأسباب صحية، مما استدعى اجتماع أهل الحل والعقد الذين كان منهم علماء العدوتين وشرفاؤها وأعيانها ووقع اختيارهم على المولى يوسف "فبايعوه على الكتاب والسنة بيعة شرعية .. على القواعد الدينية المرعية". انظر: الجريدة الرسمية، العدد الأول، 1 يناير 1913.

[11]- إن هذا لا ينفي وجود علماء أعلنوا منذ البداية دعمهم للحماية لقناعتهم الخاصة بإمكانية ولوج الحضارة بواسطتها واستمرارهم على تلك القناعة ودفاعهم المستميت عنها مثل محمد بن الحسن الحجوي.

[12]- علي أومليل، **سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، ص 94

[13]- نفسه، ص 94

غير أنه في مرحلة لاحقة، أخذ الإعجاب بالنموذج الغربي يتبلور لدى بعض الأوساط المثقفة من ذوي التكوين الحديث، وهم خريجو مدارس أبناء الأعيان التي أنشأتها سلطات الحماية في عشرينيات القرن الماضي، وقد نجم عن نشاطهم مزاحمة العلماء في ممارسة السلطة العلمية وخدش جزء من رأسمالهم الرمزي. فتوسعت بذلك قاعدة النخبة الوطنية المهتمة بمصادر القوة الحضارية والمادية للغرب وضرورة الاستفادة من منجزاته في سبيل مجاراته ومقاومته، وهو ما خلق توترا في مقاربة المثقفين المغاربة حينها لقضايا المجتمع والثقافة.[14]

وفي مقابل هذه المعطيات، سوف تتطور الفكرة السلفية في المغرب نحو العقلانية والالتصاق بالقضايا الوطنية، على يد كل من أبي شعيب الدكالي (1878-1937) ومحمد بن العربي العلوي (1880-1964) وخصوصا تلميذه علال الفاسي (1910-1974) الذي انتظمت في فكره ما عرف بـ"السلفية الوطنية" أو "السلفية الجديدة". إذ وفرت السلفية في هذا السياق خلفية نظرية للعلماء وأفرزت رؤية عقلانية متقدمة للحضور الديني في الشأن العام دون الاصطدام مع مستلزمات الإجماع الحديث، غير أنها لم تفلح في احتواء عملية التثاقف والتخفيف من وطأة الازدواجية بين رؤية أصولية تقليدية مثلها فقهاء البلاد وصوفيتها، وأخرى ليبرالية منفتحة تبلورت سياسيا في حزب الحركة القومية لمحمد بن الحسن الوزاني.[15]

وقد أدى هذا الموقف المزدوج، بل والمتناقض إزاء الهوية الوطنية إلى انقسام النخبة المغربية بعد الاستقلال، حيث اصطف جزء منها بجانب الخيار التحديثي اقتداء بالنموذج الفرنسي في مواجهة السواد الأعظم من النخبة الذي اشتد عوده بارتداد "السلفية الجديدة" إلى الرؤية التقليدية وضمور محتوياتها التجديدية نظرا لانصراف حزب الاستقلال ونخبته إلى المعارك السياسية على حساب الهموم الفكرية.

أما فكرة "التعادلية" التي تعبر عن مذهبية الحزب منذ تبنيها سنة 1963، فتحولت إلى مجرد موقف سياسي أكثر منها محتوى إيديولوجي؛ فهي رغم اعتبارها الإسلام أحد مصادرها وعلى أنها "دينية إسلامية" وتأكيدها على أهمية الدين في الحياة الفكرية والسياسية والاقتصادية، وأنه "يحل كثيرا من المشاكل التي

---

[14]- علق محمد سبيلا على هذا الوضع بالقول: "لقد أصبح المجتمع المغربي مشدودا بتوتر بين دينامية التثاقل والوفاء للذاكرة، وقوة الماضي وبريقه من جهة، ودينامية التجديد والتغيير في أفق تحديثي من جهة ثانية، وهي السيرورة التي تضاعفت بعد إعلان الاستقلال بوتيرة أكبر وبتغير واضح في طبيعة الفاعلين". نص الدرس الافتتاحي الذي ألقاه محمد سبيلا في كلية الآداب بمكناس يوم 2006/11/07 بمناسبة افتتاح مسلك الفلسفة. متاح على موقعه الشخصي:

http://www.mohamed-sabila.com/maqal1.html

[15]- إلى جانب محمد بن الحسن الوزاني يوجد أيضا أحمد بلافريج ومحمد اليزيدي وعمر بن عبد الجليل وغيرهم ممن درسوا بأوروبا ورجعوا إلى المغرب بفكرة "تأسيس حزب سياسي وطني منظم تنظيما عصريا على غرار الأحزاب الأوروبية" فهؤلاء "سيصبحون فيما بعد زعماء قياديين في الحركة الوطنية أو مشاركين في إعداد وتوقيع وثيقة الاستقلال سنة 1944". انظر: عبد الهادي بوطالب، تأسيس كتلة العمل الوطني، جريدة المساء يوم 23 - 10 – 2008. الرابط:

http://www.maghress.com/almassae/15337

عجزت المذاهب الحديثة أن تحلها"[16] لم تستطع تقديم إجابات واضحة حول المشروع المجتمعي من منطلق إسلامي مما أدى بها أخيرا، خصوصا على الصعيد الاقتصادي، إلى الارتماء في أحضان الفكرة الليبرالية.

وقد تعزز هذا التنافر الفكري حول المشروع المجتمعي بفعل الصراع السياسي بالبلد، إذ عرفت السنوات الأولى من الاستقلال صراعا مركبا، تمثل أولا في الصراع حول شكل السلطة وطريقة تنظيم الدولة، دار بين المؤسسة الملكية من جهة وأحزاب الحركة الوطنية من جهة أخرى، ثم ما لبث البلد أن انفتح على صراع آخر سيتطور تدريجيا، تمحور حول شكل المجتمع والثقافة، دار بين القوى الحداثية المشكلة من خريجي المدارس الفرنسية خصوصا والقوى الدينية المشكلة من هيئات العلماء مدعومة بالكتلة التقليدية الوازنة داخل حزب الاستقلال، وقد شكلت مدونة الأحوال الشخصية والتعليم الديني فضاءات مفتوحة لذلك الصراع.

وهنا سوف تلعب براغماتية السلطة في صراعها السياسي ـ خلال هذه الفترة ـ على تبني خيار المحافظة ضدا على خيار التحديث، وهو ما تجلى في رعاية "رابطة علماء المغرب" ودسترة "إمارة المؤمنين" وإتخام الخطاب الرسمي بمفاهيم الحكم السلطاني، مثل "البيعة" و"الإجماع" و"النسب الشريف" كما سيزداد النشاط الرسمي في الحقل الديني تمددا بالإشراف على الملتقيات والأنشطة الدينية (الدروس الحسنية، جامعة الصحوة الإسلامية، الزوايا...). وما يشكل خصوصية مغربية هنا هو أن تبني خيار المحافظة من جانب السلطة لم يتم عبر التحالف مع مؤسسة العلماء، بل عبر احتوائها وتملكها وتلبس رموزها، وهذا أمر لافت للانتباه منذ السنوات الأولى للاستقلال، ومما له دلالة في هذا السياق هو أن منع الحزب الشيوعي سنة 1960 من طرف محكمة الاستئناف بالرباط لم يرتكز على فتوى دينية، بل على مضمون خطب الملك محمد الخامس المتضمنة لرؤية شمولية للدين تعتبر الطروحات المادية معادية للإسلام، الشيء الذي حمل ريمي لوفو (Remy Leveau) على اعتبار الحكم بمثابة تحذير لكل تنظيم سياسي يعتمد مرجعية مذهبية يمكنها أن تتماهى مع مرجعية الحزب الشيوعي المغربي.[17]

وقد أدى هذا التوظيف الرسمي للدين إلى أن صارت السلطة الحاكمة سلطة سياسية ودينية في الآن ذاته، الشيء الذي سيجعل من نقد الخيارات السياسية للسلطة ينطوي على خطر الظهور في شكل نقد للمرجعية الدينية للمجتمع. وقد أدى هذا الخلط بين الديني والسياسي، في جهاز الدولة على مستوى المؤسسات والخطاب، إلى تلازم مستلزمات التحديث مع متطلبات السياسة، مما شكل إعاقة حقيقية أمام الانفتاح الثقافي.

فالسلطة كانت تلجأ للدين في تبرير هيمنتها السياسية، ومن ثم كانت تحرص على الاحتفاظ ببيئة ثقافية تقليدية لكسب التيار المحافظ في دعم أطروحتها حول الحكم، لكنها في الوقت نفسه نجحت في إخراس علماء

[16]- عبد الكريم غلاب، **الفكر التقدمي في الإيديولوجية التعادلية**، الطبعة الأولى 1979، الصفحات على التوالي 42 و60

[17]- Remy Leveau, le sabre et le turban: l'avenir du Maghreb, Paris, Ed : Françoise Bourin, 1993, p 80

الشريعة وتصفية الفقه التقليدي من معظم الترسانة القانونية للدولة بما في ذلك إطلاق مسلسل تحديث القضاء الذي انتهى سنة 1965 بإلغاء المحاكم الشرعية. أما القوى الحداثية، التي استعصى عليها تحديث مجتمع تحاصره رؤية دينية رسمية وحيدة الاتجاه ويخضع لنظام سياسي ملتبس بالدين ويرتكز عليه في تأمين مشروعيته، فإنها بدورها لم تنشأ ضدا على الخطاب الديني أو في تمايز عنه، بل احتضنت منذ بداياتها الأولى تمثيلية العلماء من خريجي القرويين وجامع ابن يوسف، فكان لحضورهم أثره في التخفيف من حدة المطالب الحداثية، فصارت الأحزاب ذاتها، مثل حزب الشورى والاستقلال، وحزب الوحدة، ثم حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية فضلا عن حزب الاستقلال، تركز دعوتها على التحديث السياسي والإداري وتتحفظ على التحديث الثقافي.

2– التحولات المجتمعية وانبثاق الفاعلين الجدد:

أدت التحولات البنيوية المتسارعة في المجتمع المغربي بعد الاستقلال إلى إفراز فاعلين جدد محملين بوظائف اجتماعية وثقافية جديدة متفاوتة في درجة قدرتها على هدم الأنظمة الموروثة، وإعادة بناء أخرى أكثر تلاؤما مع راهنية الوضع المعيشي والعلائقي للمجتمع، ويتمثل هؤلاء الفاعلون في "المثقف الحداثي" و"الإسلامي الحركي" ثم "الشباب والمرأة والمقاول المتعلم".

أ- بروز المثقف الحداثي:

عرف النصف الثاني من القرن العشرين حضورا لافتا لمشاريع فكرية عربية، أعادت صياغة أسئلة الحاضر العربي في قوالب فلسفية، وقد ارتبطت تلك الأعمال بأسماء مغربية بارزة خصوصا محمد عزيز الحبابي وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري، حيث سيؤدي هذا الحراك على مستوى الإنتاج الفكري إلى طرحه كعامل مستقل في الصراع من أجل التحديث، معززا بذلك العامل السياسي للقوى اليسارية والليبرالية في صراعها مع قوى التقليد، وبالتالي انخراط المؤسسة التعليمية ودرسها الفلسفي في مزاحمة المسجد ودوره الروحي في رعاية الفضاء العام من خلال استحضار "الوعي الحداثي التاريخي، المرتبط بمجال التفكير في الإصلاح السياسي والاجتماعي وتغيير الذهنيات"،[18] وهنا يذكر الأستاذ محمد سبيلا الدور الكبير للفلسفة "في تنوير العقول وفتح العيون على العصر" منذ إنشاء المدرسة المغربية الحديثة في القرن الماضي، وأنها بعد الاستقلال ارتبطت "تدريسا وإنتاجا بالنضال السياسي من أجل التغيير، وشكلت السند والمورد الفكري للقوى الاجتماعية المنادية بالتقدم في مجتمعنا".[19]

[18]- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2003، ص 21

[19]- http://www.mohamed-sabila.com/maqal1.html

كما ستؤدي الكتابات الفلسفية التي تناولت بالنقد الموروث الثقافي ومساءلة التراث إلى اختراق حقل التداول الإسلامي ومقارعة الإيديولوجيين الإسلاميين وفقهاء الشريعة في "القول الديني"،[20] ومن ثم تقويض احتكارهم للمرجعية الدينية وحقنها بالبذور الأولى للعلم الحديث. فمسألة التراث سيتم استدعاؤها هنا في سياق الاهتمام بالحداثة، وهو ما يقصده الجابري بالقول إن الحداثة تعني الارتفاع "بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ"المعاصرة"؛ أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"؛ فهو يرى أن الحداثة العربية لم ترتق بعد لهذا المستوى؛ لأنها "تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوربية التي تتخذها "أصولا" لها". في حين أن طريق الحداثة عندنا يجب "أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل".[21]

وإلى جانب الوظيفية الحداثية في دراسة التراث عند الجابري، أسهمت أفكاره التوافقية أيضا ورؤيته حول الكتلة التاريخية في إحراز تقارب معرفي بين المشروع الحداثي المتنور والمشروع الإسلامي الوليد والمنفتح كما سيبشر به المثقفون الإسلاميون في المشرق العربي. إذ كان لهذا التقارب رجع صدى في الساحة الإسلامية المغربية، وكان من العوامل المخففة من حدة التناقض بين ذوي المرجعية الحداثية وأصحاب المرجعية التراثية، إذ لم تعد النظرة للمعجبين بالحضارة الغربية تقوم على منطق التكفير والتخوين، الشيء الذي يعني بالنسبة لهؤلاء كسبهم لشرعية الوجود وتخلصهم من الوصاية الدينية في تواصلهم مع الشرائح الاجتماعية.[22]

ب - الإسلامي الحركي:

شهدت الحركة الإسلامية منذ ظهور ارهاصاتها الأولى أواخر الستينيات ازدهارا ملحوظا من خلال نشاطها الدعوي الذي توج مع بداية التسعينيات بتكثيف حضورها في الشارع وهيمنتها على الأجهزة التمثيلية الطلابية في معظم الجامعات المغربية، كما انخرطت في النقاش العمومي مستفيدة من تراجع المؤسسة الدينية

[20]- يذكر عبد الله فهد النفيسي أن الحركة الإسلامية تأخرت في دراسة التراث، رغم أنه يشكل الإطار المرجعي لدعاتها، وقد ظهر الاهتمام بهذه الثغرة في "بعض الكتابات لعماد الدين خليل، وأكرم ضياء العمري، وفتحي عثمان". انظر: عبد الله فهد النفيسي، ليس من مصلحة الإسلام قيام دولة للحركة الإسلامية، حوار ضمن كتاب "العلمانية والممانعة الإسلامية، محاورات في النهضة والحداثة"، علي العميم، دار الساقي، الطبعة الثانية 2002، ص 33. (نشر الحوار سابقا في مجلة اليمامة، ع 987، 6 يناير 1988).

[21]- محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة** ـ دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سبتمبر 1991، ص 15-16

[22]- حيث استمر النظر إلى هؤلاء على أنهم صنيعة فرنسا وأداتها في تنفيذ سياستها الاستعمارية، حتى بعد استقلال البلاد، وفي هذا نقرأ لأحد مناهضيهم قوله: "نفذ الفكر الاستعماري إلى جزء من الشباب المغربي غير المحصن، من طريق المدرسة والثقافة الأجنبية مكتوبة ومحفوظة ومعبرا عنها في المسرح والسينما والرسوم الفنية. وأطلقت الأموال للصحافة الفرنسية لتروج بعشرات الألوف من النسخ وتغطي أخبار الدولة الحامية وترابها الأصلي وأخبار الأنشطة المحلية التي لا صلة لها بهموم الشعب المقهور ومطامحه، ونشأ جيل من المتعلمين استمالتهم الإدارة الاستعمارية بالأجور المغرية وبعض الامتيازات لتتخذ منهم أنموذجا لـ (الأهالي) الذين أصبحوا متحضرين ولكنهم كانوا وظلوا أذنابا للاستعمار حتى بعد أن غادر هذا الاستعمار تراب المغرب". انظر: د. إبراهيم حركات، الصراع بين هويتين ثقافيتين، مداخلة في الملتقى الأول لندوة علال الفاسي: الرباط: 16-17 ابريل 1987م، ضمن كتاب "الهوية الثقافية للمغرب"، كتاب العلم، العدد الأول، الطبعة الأولى 1988، [49-61]، صفحة 51-52.

وعجز العلماء عن مواكبة حاجيات المجتمع المعاصر،[23] وتنوع أدواتها الإعلامية الخاصة. وقد تمحور خطاب الإسلاميين المغاربة خلال هذه المرحلة ـ في البعد الهوياتي- على "تأكيد أسلمة" المجتمع، دون أن يكون لهم مثال نموذجي يشتدون إليه؛ فاختلفت اجتهاداتهم باختلاف فصائلهم التنظيمية ونمط تكوينهم.

فالشيخ عبد السلام ياسين، زعيم جماعة العدل والإحسان ومنظرها الوحيد، دعا إلى "أسلمة الحداثة" في طرح تصوره للمجتمع الإسلامي الحديث، وذلك من خلال دعوتها إلى الإيمان بالله[24] وترك "المسلمات العدمية" التي تأسس منطقها متمثلة في الداروينية والإلحاد[25] لكنه لا ينكر عنها إيجابياتها في المجتمعات الغربية[26] ومن ثم دعوته إلى استفادة الشورى الإسلامية من مساطر الديمقراطية الغربية عبر تبني النظام الدستوري والانتخابي وفصل السلطات واستقلالية القضاء وحرية التعبير وحقوق الإنسان،[27] ثم القبول بالتعددية الحزبية على أساس ميثاق إسلامي "يمكن كل تنظيم سياسي من تحديد موقفه وتوضيح خياره وعرض تصوره للإسلام"[28]، على أن الميثاق الإسلامي هو "دعوة للجميع إلى المساهمة في مشروع إعادة التسليم"[29]؛ أي إعادة تسليم المجتمع وأسلمة الحداثة التي يرنو إليها، وهنا نقف عند مفارقات الخطاب عند الشيخ ياسين، وهي مفارقات تجد أصلها في مصادر التأثير التي خضع لها في تكوينه.

فكتاباته التنظيرية تقوم على المنهج التأملي أكثر منها على الاستدلال الحجاجي بفعل تجربته الصوفية قبل اعتناقه للإسلامية الحركية، كما أنه متأثر بسيد قطب في منهجية مقاربته "للفقه التشريعي" في "المجتمع الجاهلي" الذي يسميه بـ"مجتمع الفتنة"، حيث ينتهي الأمر بـ"تخطيط دولة على الورق"، ومن ثم فهو يشدد في شروط الاجتهاد بجعله ملكة يختص بها الإسلامي الملتزم دون غيره[30]، ويركز همه في كيفية إعداد الطليعة المؤمنة التي ينهض على عاتقها واجب تأسيس الدولة، وفي هذا السياق يتكلم عبد السلام ياسين عن "الفقه

---

[23]- وهي الحالة نفسها التي وجدت فيها الحركة الإسلامية التونسية، حيث أكد راشد الغنوشي على "أن بورقيبة، بإقصائه مؤسسة جامعة الزيتونة عن ساحة الفعل في المجتمع التونسي،غيب بذلك المرجعية الدينية التقليدية، مما جعل حركتنا تعمل في المجتمع التونسي، ببعد تحرري، دون وصاية عليها، من مرجعية دينية تقليدية". انظر: راشد الغنوشي، نعمل ضمن المجتمع لا من فوقه، حوار في كتاب "العلمانية والممانعة الإسلامية، محاورات في النهضة والحداثة"، مرجع سابق، ص 19. (نشر سابقا في مجلة اليمامة، ع 1059، 14 يونيو 1989)

[24]- عبد السلام ياسين، الإسلام والحداثة، مطبوعات الهلال، وجدة، الطبعة الأولى 2000، ص 16

[25]- نفسه، ص 154-155

[26]- يقول عبد السلام ياسين في هذا الصدد: "لايسعنا إلا أن نعترف بالحقيقة الوظيفية الفعالة للمسطرة الديمقراطية في ديارها". انظر كتابه: الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 338

[27]- نفسه، ص 341-343

[28]- نفسه، ص 345

[29]- نفسه، ص 346

[30]- فهو يحذر من اجتهاد "رجل حاد الذهن فصيح اللسان قاعد خارج الحلبة يتفرج وينتقد، ليس له بصر بالواقع ولا إرادة في إسداء يد وتقديم عون للمجاهدين القائمين بالدعوة ... الاجتهاد للمجاهدين لا للقاعدين... الاجتهاد لمن يعرف المصالح والمفاسد على الطبيعة وفي الميدان لا في الورق والتخمين". انظر: عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، ص 49-50، الطبعة الأولى 1994.

المنهاجي"[31] الذي يعني به "اكتشاف الإسلام اكتشافا جديدا، اكتشافا يعلمنا من نحن أولا، هل نحن مسلمون أو جاهليون؟... ويعلمنا كيف دخل الناس إلى الإسلام أول ما دخلوه استجابة لدعوة الرسول ... ويعلمنا بعد ذلك كيف نرجع نحن من موقعنا الراهن لحياة الإسلام؟"[32]

فمشروع "أسلمة الحداثة" عند عبد السلام ياسين ينسجم مع غايات الفقه المنهاجي، ويمارس وفق مقتضيات اجتهاد الناشط الإسلامي؛ فهو يدعونا إلى حداثة إسلامية "الهيكل" وليس "الروح" ما دام يفرغها من محتواها الفلسفي، دون أن يقترح تخريجات تأصيلية لها في الخصوصية الثقافية للأمة، ويختزلها في ممارسات إجرائية في التنظيم والإدارة والمكتسبات التقنية.

أما الخط الفكري والسياسي للفصائل الإسلامية الأخرى التي ستشكل فيما بعد حركة التوحيد والإصلاح ومقالات زعمائها وحواراتهم ومحاضراتهم؛ فقد كانت توحي بوجود حس نقدي يخترق وعيهم دون الجرأة على الجهر به، ومرد ذلك فضلا عن انتشار الفكر النقدي للتراث كما صاغه الجابري إلى انفتاحهم على مراجعات الحركات الإسلامية المشرقية، وهذا ما انعكس مبكرا في قاموسهم السياسي، حيث نجد مفاهيم مستعارة من المرجعية الإسلامية، مثل: الخلافة، الحسبة، الشورى، أهل الحل والعقد... بجانب مفاهيم مستوحاة من تجربة الدولة الحديثة، مثل الديمقراطية، الدستور، الأغلبية والمعارضة، التمثيلية النيابية، السيادة الشعبية...

وهو المسلك نفسه الذي نهجه قادة تنظيم الاختيار الإسلامي من خلال المزاوجة بين مراجع متنوعة تضم كتابات سيد قطب وحسن البنا بجانب فتحي يكن ومحمد حسين فضل الله ومنير شفيق وحسن الترابي وراشد الغنوشي مع الاستفادة من التراث النضالي لليسار المغربي، وهو ما دأبت عليه أدبيات حركة الأمة وحزب البديل الحضاري المتولدين عنها، مع جرعات تحديثية أكثر وضوحا.[33]

---

[31]- يسعى الفقه المنهاجي إلى تجاوز أعطاب تنظيم الإخوان المسلمين برد الاعتبار للصحبة التي تم التنكر لها بعد وفاة مؤسسه حسن البنا، لكن "الصحبة" لاتكفي، إذ يقترح ياسين معها "الخلوة" نزولا عند وصية ابن عربي. وهنا يجزم ياسين بقوله "فلو اجتمعت روحانية ابن عربي بربانية البنا لتجدد للمسلمين إسلامهم". انظر: الإسلام غدا، ص 795-797

[32]- نفسه، صفحة 475

[33]- عملت "الحركة من أجل الأمة" على طبع كتاب "تفنيد حد الردة" لجمال البنا ضمن سلسلة جريدة النبأ منذ أواخر التسعينات، كما قدم حزب الأمة المنبثق عنها فهمه للمرجعية الإسلامية بأنه "فهم وسطي يعتمد قراءة مقاصدية وتجديدية للإسلام والتراث وما يقتضيه ذلك من إعادة الاعتبار للعقل وتوسيع مساحته في النظر والتنزيل ومن انفتاح على المكتسبات الإيجابية للخبرة الحضارية الإنسانية، وهو بالنتيجة يقر بنسبية الاجتهاد الذي يعبر عنه". انظر: حزب الأمة: البرنامج السياسي، متاح على موقعه الالكتروني.

http://aloummah.org/images/stories/site/pdf/aloummah/20070705164851.pdf

كما اجتهد حزب البديل الحضاري، المنحل، في إبداع فكرة "الحكمة الإنسانية" واعتمادها مرجعية لخطه الفكري والسياسي بجانب مرجعيته الإسلامية. وقد تم على أساسها الدعوة إلى قطب ديقراطي يجمع مختلف أطياف المشهد السياسي المغربي بغض النظر عن مرجعياتهم الايديولوجية، وهي الدعوة التي رحب بها الحزب الاشتراكي الموحد. حيث يقرر الحزب في أدبياته أنه "حزب سياسي اختار المرجعية الإسلامية ومرجعية الحكمة الإنسانية،

وقد كان لهذا الحراك الفكري وقع كبير لدى القيادات الإسلامية المتطلعة إلى ممارسة السياسة، خصوصا وأن المرجعية الإيديولوجية لنظام الحكم الملكي في المغرب ترتكز خلافا للدول العربية والإسلامية الأخرى على العامل الديني، وأن الملكية تعتبر نفسها امتدادا لنموذج الخلافة كما تبلور في التجربة التاريخية المغربية، حيث صار هؤلاء الإسلاميون أكثر وعيا بضرورة اقتحام نقد علمي ومنهجي للتاريخ السياسي الإسلامي، مستفيدين من عطاءات الفكر الغربي القائم على الحرية لتبرير دعوتهم وتوفير الشرعية لمشروعهم[34]؛ فالتراث الإسلامي التقليدي الذي استمر حضوره في نموذج الحكم بالمغرب، لم يكن يسمح بتعدد الفاعلين السياسيين نظرا لمركزية مقولات، مثل "الولاء" و"طاعة الإمام" و"الإجماع" و"اتقاء الفتنة"، غير أن النخبة الإسلامية التي أبدت حماسا في نقد التراث السياسي لم تنشغل باتجاهات النقد الثقافي عموما (التعليم، وضعية المرأة، الإعلام...).

ولعل هذه الانتقائية في التعامل مع سؤال التحديث في التراث، القائم على قبول التجديد في المقاربات السياسية دون الثقافية، تفسر أساسا بوجود الحركة الإسلامية خلال هذه الفترة ضمن صف المعارضة السياسية غير المعترف بها من جهة، ومن جهة أخرى لحرصها على تقوية نفوذها في المجتمع بالمحافظة على قاعدتها الشعبية، وعلى علاقات الأخوة الدينية مع الفصائل الإسلامية المختلفة معها وكذلك مع أوساط العلماء، فضلا عن احترازها من خطر الانشقاق، لاحتضانها تيارا دعويا رافضا لفكرة التجديد من أساسها. فتغلبت بذلك المصالح السياسية والتنظيمية للإسلاميين على قناعاتهم الفكرية، وانعكست تبعا لذلك على مستوى نسقهم الخطابي، بالرغم من انفتاحهم على الأفكار النقدية للتراث والدعوات التجديدية لعلم الأصول.[35] وأمام هذه الإضاءات التجديدية والحذرة، لم يكن للقيادات الإسلامية سوى الاستمرار في ازدواجية الخطاب وعمليات الترميم والترقيع (bricolage)[36] مع التوفيق أحيانا والتلفيق أحيانا أخرى.[37]

وباختيارنا هذا نؤكد على منطق أصيل في تفكيرنا، هو منطق المصالحة والانفتاح". انظر: الخط السياسي العام لحزب البديل الحضاري، منشورات حزب البديل الحضاري، الطبعة الأولى 2005، ص 28-29

[34]- في هذا السياق تندرج السلسلة التي نشرها محمد يتيم في جريدة الراية خلال سنتي 1993 و1994، ويبدو فيها تأثير الجابري واضحا حول موقفه من إشكاليات الأصالة والمعاصرة؛ ففي مقال بعنوان "فقه المشاركة في مواجهة قضايا التحديث والتأصيل" ذكر أن العمل التجديدي يفرض على الحركة الإسلامية الاضطلاع "بمهمتين متكاملتين مهمة تحديثية للقطاعات التقليدية؛ أي لما ورثناه من تراث ومؤسسات إسلامية اختلط فيها الصالح بالطالح، واشتبك داخلها ما هو أثر من آثار التخلف ورسم من رسوم التقاليد، ومهمة تأصيلية للقطاعات الأصيلة أي تلك التي تم فيها التجديد بعيدا عن قيم الإسلام وتصوراته للحياة. وهذا، يعني أن مهام التحديث تفرض مشاركة فعالة على الواجهتين تثبت من خلالهما الحركة الإسلامية أن ريادة التجديد لا تفترض ضرورة مخاصمة قيم الدين وأن الحداثة لا تفيد بالضرورة العلمنة، وأن التأصيل لا يفيد بالضرورة الثبات على الموروث التاريخي". الحلقة 21 من سلسلة "أوراق في منهج التغيير الحضاري" الراية، عدد 72، 30 نونبر 1993.

[35]- في هذا الموضوع علق سعد الدين العثماني على الاختلاف الأصولي حول الإجماع مبديا ميله إلى اعتبار شرعية "إجماع الأمة كلها"، وأن "إجماع المجتهدين أو المتخصصين وحدهم... أدنى مرتبة من إجماع كل الأمة" وأن "الأمة، بعد الكتاب والسنة، مصدر للتشريع ومصدر للسلطات" و"أن بديله يساوي الظلم والاستبداد واحتكار الرأي والسلطة في يد قلة من الناس". انظر: الحلقة 12 من سلسلة "حول واقع الشورى في الصف الإسلامي" بعنوان "الإجماع والأمة مصدر للتشريع" العدد 111 من جريدة الراية، 13 شتنبر 1994.

[36]- عبارة (bricolage) من ابتكار اوليفييه روا (Olivier Roy) في حديثه عن المصير الذي أفضى إليه منهج الإسلاميين، المخالف لمنهج المثقفين والفقهاء على السواء في التعاطي مع ظاهرة الحداثة، حيث أسفرت دعوتهم إلى فتح باب الاجتهاد، كما يرى، عن عمليات ترقيع (bricolage) على مستوى خطابهم وليس عن التجديد والإبداع (innovation).

غير أن الموقف الانتقائي للحركة الإسلامية خلال هذه الفترة، فترة الثمانينيات والتسعينيات خصوصا، وترددها بإزاء المشروع الحداثي، أدى بها إلى الركون للانتظارية وغياب الفاعلية على الصعيد الثقافي. أما على الصعيد السياسي، فإن بعض فصائلها، خصوصا الجماعة الإسلامية سابقا، انزلقت نحو الاصطفاف بجانب السلطة ومضاعفة إشارات حسن النية إلى حد التماهي مع مشروعها في معاداة القوى الحداثية[38]، حيث كان هذا يشكل جزءا من استراتيجيتها من أجل اكتساب الاعتراف الرسمي.

3– الشباب والمرأة والمقاول المتعلم:

كما واكب المجتمع المغربي تحولات عميقة على مستوى بنيته سمحت بظهور فاعلين جدد في تعديل "منظومة القيم" وتطوير العلاقات الاجتماعية نتيجة ارتفاع نسبة التمدن بسبب كثافة الهجرة القروية وتوسيع المراكز الحضرية والطاقة الاستيعابية للمؤسسات التعليمية، وانتشار وسائل الاتصال الحديثة (خصوصا التلفزة). ويظهر هذا التحول في بروز مؤسسات المجتمع المدني الشبابية التي أخذت تعبر عن تطلعات وممارسات تخالف ما استقر عليه نمط عيش الأجيال السابقة وولوج الشباب للسياسة عبر مؤسسات شبيبة حزبية تمارس نشاطها كقوة اقتراحية من أجل التغيير.

إذ تعرفت فئة الشباب، كمكون سوسيولوجي مستقل، طرح أسئلة مقلقة حول "البحث عن الذات وتأكيد الحضور، في محاولة لسحب الاعتراف من مجتمع الكبار"[39]، الشيء الذي يرجحها بفعل تملكها لروح التمرد

Voir, Olivier Roy, bricoleurs de la culture dans le monde musulman, extraits d'un exposé à la deuxième demi-journée d'une table ronde internationale tenue les 1er et 2 juin 1987 au CERI par le groupe de liaison Sciences sociales/monde musulman dirigé par Gilles Kipel et Yann Richard sous le titre : « Horisons de pensée et pratiques sociales chez les intellectuels du monde musulman » [44-54], 1987, page 49.

[37]- يتبين هذا من تعليق محمد يتيم على رسالة نقدية للداعية محمد زحل حول التوجه الحداثي للحركة، حيث دافع عن اجتهادات الحركة بالقول إنها "شورية يتم التقرير بشأنها في هيئاتها ولا تخضع لمزاج فردي ولو كان الأمر يتعلق بشخص المسؤول". وقد كانت رسالة زحل ناقدة للسلوك السياسي والفكري معا للحركة، فبخصوص توجهها السياسي عبر عن انزعاجه من تكرار رسائل حسن النية التي تطلقها الحركة لتحقيق "ما سمي بالأمن الدعوي" الشيء الذي صار "يعوق سيرها على سبيل الهدى ويصدها عن مواصلة نشاطها في التوعية والتنوير، وتتنكر لكثير من الثوابت التي كانت تعتبرها منطلقات أساسية"، فهذه التوجسات الأمنية صارت "وهما لازما، وشبحا مخيفا مطاردا يعوق سيرها في طلب المعالي (...) حتى يصبح أقصى ما تطمح إليه اعتراف موثق بجمعية محدودة الوسائل والأهداف". ثم انطلق بعد ذلك في نقد خياراتها الفكرية المنبثقة من "منهج التعامل مع نصوص الوحي وقواعد الفقه وأصوله" نتيجة احتكاكها مع جهات شرقية من أمثال "الدكتور محسن عبد الحميد، والدكتور العرقسوسي، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور حسن الترابي، وغيرهم ممن كان لهم الأثر الفعال ـ حسب بعض النقاد- في إعادة تشكيل عقلية قيادة الحركة، وأنتج نوعا من التسيب في تعاملها مع جزئيات فقهية معينة، وكليات أصولية ثابتة، والذي خيب آمال الكثيرين نظرتها الجديدة للمرأة التي ارتدت فيها إلى دعوة قاسم أمين مع إضافة بعض المساحيق التي لا تغير من الأمر شيئا". كما انتقد ما سماه "الغلو في دعوة الحركة إلى التجديد" الذي يرتد "إلى العقلانية الاعتزالية" المتجلية "في مقالات الدكتور سعد الدين العثماني". انظر نص الرسالة كاملا مع تعليق محمد يتيم الذي يتصدرها، جريدة الراية، عدد 116، 18 أكتوبر 1994.

[38]- تعبر عن هذا القول رسالة عبد الإله بن كيران، زعيم الجماعة الإسلامية، لوزير الداخلية، وهي رسالة مؤرخة في 17 مارس 1986، وقد استهلها باستعراض فضل حركة الشبيبة التي كان ينتسب إليها، حيث تصدى شبابها "المسلم الملتزم للشباب اليساري في الثانويات والجامعات ورجعت الثقة بالنفس إلى الشباب المتدين عامة"، وتطرق بعد ذلك إلى الحظر الذي طال الجمعية من طرف السلطات المحلية في صيف 1984 وتوقيف أنشطتها مما قد يدفع بالشباب "إلى الانحراف والتطرف" معتبرا أن الواجب يفرض "أن يقوم بين المسؤولين والدعاة تعاون قوي لما فيه خير بلادنا. أما النزاع والشقاق فلا يستفيد منه إلا أعداء الدين وأعداء الوطن". انظر نص الرسالة على موقع "لكم كوم"، الرابط:

http://www.lakome.com/?option=com_content&tmpl=component&id=10460

[39]- عبد الرحيم العطري، سوسيولوجيا الشباب: من الانتفاضة إلى سؤال العلائق، متاح على الرابط:

والمغامرة وحيرة السؤال للعب دور طليعي في بعث حركية خاصة في حقل تدافع القيم بالمجتمع وتدمير الطابوهات الاجتماعية.

كما يمكن الحديث عن ظهور ملامح خطاب نسوي حداثي طموح، خصوصا في كتابات فاطمة المرنيسي، التي رغم وصمها بالتكفير من طرف عدد من العلماء[40]، فإن أفكارها ألهمت الهيئات النسوية في سعيها لتغيير الصورة النمطية حول المرأة[41]. كما انخرطت "النسويات الإسلاميات" في تفتيت مرجعيات "المجتمع التقليدي" وتفكيك آلياته؛ فانتماؤهن الإسلامي حسب الباحثة الإسبانية خيما مارتين مونيوث، يكسبهن مشروعا حضاريا، وفي الوقت نفسه دورا اجتماعيا بارزا لا يمكنهن "القيام بمثله في إطارهن التقليدي"[42]، وهذا ما نلمسه خصوصا في مواقف نادية ياسين عن جماعة العدل والإحسان،[43] ومنتدى الزهراء للمرأة المغربية المرتبط بحركة التوحيد والإصلاح.[44]

ومن جهة أخرى، إذا كانت الطبقة الوسطى عرفت حالة انحسار ومحدودية توسعها نتيجة السياسيات الاقتصادية المتبعة منذ تبني برنامج التقويم الهيكلي سنة 1983، وبالتالي ضعف إسهامها في التحولات الثقافية، فإن طبقة رجال الأعمال ـ خلافا لذلك ـ عرفت نموا ملحوظا منذ سنة 1993 تاريخ إطلاق مسلسل الخصخصة، وتبني خيار اقتصاد السوق الذي تكرس في ظل حكومة التناوب بقيادة الاشتراكيين. كما يمكن الحديث عن إرهاصات تحرك سياسي لهذه الفئة الصاعدة[45] التي صارت لها نوافذ إعلامية، منها شبكة "اكو ميديا" التي تأسست سنة 1991 وتتحكم في خمسة منابر إعلامية منها جريدتا الصباح وإيكومينيست، تمرر من خلالهما مواقف سياسية، وتتطلع لاقتصاد ليبرالي يتجاوب مع طموحها. كما أدت التحولات البنيوية

---

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=39783

[40]- علق العلامة المحدث عبد العزيز بن صديق على كتابها "الحريم السياسي" بالقول"أبانت فيه عن كفر صريح وإلحاد فاضح وطعن في القرآن الكريم بجرأة ووقاحة وقلة حياء"، انظر: نداء إلى علماء المغرب ومجالسه العلمية من العلامة عبد العزيز بن محمد بن صديق، جريدة طنجة المحلية، 22 غشت 1987 أعيد نشره من طرف الراية عدد 103 يوم 19 يوليوز 1994.

[41]- ظهرت خلال هذه المرحلة إرهاصات البحث الأكاديمي المؤسساتي والمنظم حول المسألة النسائية خصوصا مجموعة "مقاربات" التي كانت تشرف عليها فاطمة المرنيسي.

[42]- خيما مارتين مونيوث، **نساء إسلاميات رغم ذلك معاصرات**، ترجمة علي المسناوي، مجلة المنعطف، عدد خاص: إشكالية المرأة في العالم العربي والإسلامي قراءة في الخلفيات المؤسسة، عدد مزدوج 15-16، 2000، ص 28، وجدة- المغرب.

[43]- نشير هنا إلى موقفها الإيجابي من تعديل مدونة الأحوال الشخصية لسنة 2003 التي اعتبرتها بمثابة قراءة جديدة للمذهب المالكي، انظر مقالها بجريدة "الصفيحة الجديدة" رقم 142، 26 دجنبر 2004. بينما عارضها عبد الواحد المتوكل رئيس الدائرة السياسية للجماعة وفتح الله أرسلان ناطقها الرسمي.

[44]- فالمنتدى يقر بالمشترك الإنساني ويتعامل إيجابيا مع مفاهيم الثقافة الكونية ومنفتح على برامج الأمم المتحدة المتعلقة بقضايا الأسرة، انظر دراستنا "تطور المسألة النسائية بالمغرب: الديني والسياسي في الصراع حول قانون الأسرة" من كتاب "النسوية الإسلامية ـ الجهاد من أجل العدالة" [283-321] مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، طبعة نوفمبر 2012.

[45]- نذكر هنا دعوة "الاتحاد العام لمقاولات المغرب" سنة 1995 لثلاثة مركزيات نقابية لتدشين الحوار الاجتماعي، ثم دعوة رئيسه محمد حوراني للأحزاب السياسية خلال حملتها الانتخابية لتشريعيات 2011 من أجل عرض برامجها على الاتحاد، وهي المناسبة التي استغلها عبد الإله بن كيران، في كلمته يوم الأربعاء 26 اكتوبر 2011، ليؤكد "على ضرورة فصل السلطة عن الثروة" وعلى أن "الإسلام ليبرالي في تعاطيه مع القضايا الإسلامية واشتراكي على مستوى التوزيع". المساء يوم 29 اكتوبر 2011، عن موقع مغرس:

http://www.maghress.com/almassae/143655

للمجتمع منذ السبعينيات إلى تغيير في ملامح طبقة رجال الأعمال التي صار يقودها ما يسميه سعيد طنجاوي بـ"المقاول المتعلم".[46]

فالمقاولون الجدد، على شاكلة المقاول المتعلم، لهم ميزتان: "الأولى باعتبارهم فاعلين اقتصاديين مهمين، والثانية كونهم يشكلون عاملا من أجل الحداثة"[47]. فمواقفهم السياسية، وإن ظلت في الغالب تتحرك تحت سقف حاجات السلطة؛ فإنه لا يمكن مع ذلك إلا التأكيد على تطلعاتهم التحررية والحداثية لارتباطهم بثقافة الغرب المعجبين به، والذي يوفر لهم نموذجا بديلا للأشكال المتخلفة سياسيا واقتصاديا الموجودة في بلدهم[48]، وهذا ما عبرت عنه في أكثر من مناسبة مطالب "الاتحاد العام لمقاولات المغرب" (CGEM) لاسيما إبان انخراطه في النقاش الدستوري، وتقديم مذكرة في الموضوع للجنة إعداد دستور 2011 لتوضيح وجهة نظره في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، حيث اعتبرت المذكرة أن المسلسل الديمقراطي الذي انخرط فيه المغرب "يندرج في سياق العولمة"، وأن الوضع المتقدم الذي حصل عليه من الاتحاد الأوربي يدفع ببلدنا أكثر نحو اعتماد "المعيار الدولي للقيم والحداثة".[49]

فالمقاولون الجدد، خلافا لأسلافهم التقليديين، يحدوهم الأمل في إقامة مجتمع ليبرالي حداثي لاقتناعهم بأن المقاولة المعاصرة لا يمكنها الانتعاش والتطور إلا في ظل منظومة اقتصادية ليبرالية حقيقية وفاعلة، وهو ما يشترط توفر ظروف الديمقراطية والشفافية على الصعيد السياسي، وتوفر نظم اجتماعية قابلة للتفاعل مع دعوات الانفتاح على الصعيد الثقافي.

4– العولمة: تحولات المرجعية والهوية

شكلت العولمة حلقة تاريخية مهمة في مسلسل تعزيز مركزية الغرب ومستقبل حداثته، إذ سمحت آلياتها التقنية من اقتحام الحدود القومية والزحف على مناطق الخصوصية الثقافية لدول المحيط باسم المصلحة الاقتصادية ووحدة المصير الإ نساني. وقد كان وقعها على المسار الحداثي في المغرب بارزا على مستوى تمثل المشروع المجتمعي، وتحولات المرجعية لدى الإسلاميين والملكية.

---

[46]- « L'entrepreneur lettré » voir Simon Perrin, Les entrepreneurs marocains : un nouveau rôle social et politique face au Makhzen ? Etudes du développement n° 15, octobre 2002, institut universitaire d'études du développement, Genève, note n° 96, p 48 (Disponible sur: http://graduateinstitute.ch)

[47]- *Ibid*, p 60

[48]- *Ibid*, p 61

[49]- كما وردت مطالب مشابهة ضمن مذكرات "جمعية النساء المقولات بالمغرب" و"نادي المستثمرين المغاربة بالخارج".

أ- عولمة المشروع المجتمعي:

عرفت سنوات التسعينيات تحولات عالمية كبرى تمثلت على الصعيد الدولي في سقوط جدار برلين وتفكك الاتحاد السوفياتي وانهيار المعسكر الشرقي، كما رافقتها تحولات إقليمية تمثلت في تدمير نواة القوة العسكرية العربية التي كان يحتضنها الجيش العراقي بعد غزوه للكويت، وانطلاق مسلسل السلام في الشرق الأوسط، فكان لهذه التحولات دورها في صياغة مقولة "النظام العالمي الجديد" الذي بشرت به الإدارة الأمريكية استنادا إلى أطروحة "نهاية التاريخ" لفرنسيس فوكوياما الصادرة سنة 1989، والتي اعتبرت نهاية التاريخ إيذانا بأفول الصراع الإيديولوجي الذي حسم لصالح الفكرة الليبرالية وبالتالي السعي نحو عولمتها.

فكانت التعديلات الدستورية لسنة 1992 و 1996 بمثابة رجع صدى لتلك التحولات، ومما كان له دلالته في هذا السياق هو التنصيص في تصدير الوثيقة الدستورية لسنة 1992 على مرجعية حقوق الإنسان كما هو متعارف عليها عالميا[50]، حيث ستشكل هذه العبارة لدى القوى الحقوقية والحداثية حصان طروادة للمطالبة بالإصلاح الثقافي، فكان هذا الانفتاح السياسي من جانب السلطة ملازما للانفتاح الثقافي وتشجيعا عليه. خصوصا مع تشكيل حكومة التناوب سنة 1998 برئاسة الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي، حيث جعلت من التحديث ديدنها، وهو ما تجلى بوضوح في الجرأة التي عبرت عنها بإطلاق "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية" سنة 1999، إذ كانت تروم من خلال هذه الخطة إعادة تأسيس العلاقات الأسرية على قواعد حداثية من جهة، ومن جهة أخرى تجاوز سلطة إمارة المؤمنين -المسؤولة تاريخيا عن المدونة لحمولتها الدينية - حيث كانت تراها داعمة لقوى التقليد. كما عرفت السنة نفسها إطلاق لجنة ملكية لإصلاح التعليم مثلت فيها الأحزاب السياسية البرلمانية بما فيها حزب العدالة والتنمية الإسلامي إلى جانب تمثيلية العلماء، وهي اللجنة التي انبثق عن أشغالها الميثاق الوطني للتربية والتكوين الذي انتصر للخيار الحداثي.

وهذه التحركات الرسمية لمواكبة مستلزمات "النظام العالمي الجديد" والتجاوب مع إكراهات العولمة وتداعياتها على المستوى الوطني ماثلتها مواقف أخرى من جانب الإسلاميين في سبيل استيعاب التحول التاريخي. وقد عبرت النخبة الإسلامية على صعيد العالم العربي عن ذلك الاهتمام من خلال الدراسات التي أنجزت حول الموضوع، ولعل أهمها خلال هذه الفترة كتاب منير شفيق بعنوان "النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة" الصادر سنة 1992 الذي تطرق فيه إلى ضرورة المعالجة الفكرية والثقافية والحضارية للموضوع في تأكيده على أن الصراع سيشمل "الأفكار والقيم والثقافة والحضارة"[51]، وبالتالي نصح برفع "المستوى

[50]- جاء في تصدير دستور 1992: "وإدراكا منها لضرورة إدراج عملها في إطار المنظمات الدولية، فإن المملكة المغربية، العضو العامل النشيط في هذه المنظمات، تتعهد بالتزام ما تقتضيه مواثيقها من مبادئ وحقوق وواجبات وتؤكد تشبثها بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها عالميا".

[51]- منير شفيق، **النظام الدولي الجديد وخيار المواجهة**، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1992، ص 76

الفقهي والفكري والثقافي والفني في مواجهة هذا الغزو الثقافي والحضاري"[52]، كما شجب المواقف الرافضة للديمقراطية، مؤكدا أن "المشروع التغييري، يرتبط اليوم بموقف الشعب منه، أو بمدى تجاوب الجماهير وإياه وتبنيها له" جاعلا من ذلك أساس كل استراتيجية يعتمدها العمل الإسلامي مستقبلا، مع ما يستلزمه من "المطالبة بالحريات السياسية، وحق تشكيل الأحزاب، وحرية الصحافة، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، والقبول بعقد ميثاق حول ذلك".[53]

فكان لهذا التوجه العقلاني "المعولم" لدى عدد من المنظرين الإسلاميين نحو مجاراة النموذج الغربي في التنظيم السياسي والمدني والقبول بالتعامل النقدي مع مفاهيمه بدل "شيطنته"، أثره في دينامية الحقل الإسلامي الحركي بالمغرب وتطعيمه للخطاب السياسي "التحديثي" بداخله الذي يستند على تنوع روافده المعرفية والتنظيرية. وبالتالي تعمق الحس التجديدي في الكتابات التنظيرية للإسلاميين المغاربة، وازداد تقبلهم وإقبالهم على منجزات العقل الغربي وإعلان إعجابهم بنموذجه الحضاري، وإن ظل اهتمامهم مركزا على الجوانب السياسية، وهنا نقرأ ما كتبه سعد الدين العثماني حول ضرورة الاستعانة بتجارب الآخرين، لأن "القراءة المتفحصة والمتفهمة للتجربة السياسية الغربية تمكننا من إبداع نموذج يحقق الانسجام بين الشرعي والوضعي، ويستجيب لحاجياتنا الخاصة، ويمكن من إنجاز التوافقات حولها".[54] كما ذكر أن "أية تجربة سياسية في التاريخ الإسلامي ليست نموذجا شرعيا يقاس عليه، وليس مقارباته ولا حتى مصطلحاته جزءا من الشرع أو الدين"، مؤكدا على "أن الإسلام لم يضع شكلا محددا للحكم ولا لمشاركة المواطنين فيه، بل ترك ذلك للإبداع البشري وتطوره بحسب ما تمليه مسيرة الإنسان الحضارية".[55]

وانسجاما مع هذا التوجه القائم على التفاعل والتوافق، تبلورت بشكل مبكر أولى مخططات المشاركة السياسية عبر التقدم بوثائق لتأسيس أحزاب سياسية ذات مرجعية إسلامية، تم رفضها من طرف السلطة، مثل "التجديد" و"الوحدة" منذ سنة 1992.

ب- تحولات المرجعية الإسلامية:

لقد أدى التفاعل الإيجابي للمنظرين الإسلاميين مع متطلبات العولمة إلى تعميق التحولات الفكرية للحركة الإسلامية المغربية، وبالتالي إحداث تغيرات جذرية في خطابها إزاء المشروع المجتمعي واقتناعها بحتمية التوافق حوله مع مخالفيها، وهو ما نلمسه خصوصا عند الفصائل الإسلامية المقتنعة بالمشاركة السياسية.

---

[52]- نفسه، ص 76

[53]- نفسه، ص 137

[54]- سعد الدين العثماني، **الدين والسياسة ـ تمييز لا فصل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى 2009، ص 31-32.

[55]- نفسه، ص 38

إذ كان الانفتاح السياسي خلال سنوات التسعينيات يغري الإسلاميين خصوصا في حركة "التوحيد والإصلاح" بالبحث عن موقع قدم في المشهد الحزبي، ومن ثم الانخراط في اللعبة السياسية، فكان نجاحهم في الاندماج في حزب عبد الكريم الخطيب سنة 1996 دافعا آخر لهم نحو تطوير خطابهم السياسي. فالسياسة سوف تشكل أداة تمرين على العمل المؤسساتي العقلاني والتفكير بحس توافقي،[56] وهو ما سيتضح بشكل جلي في موقفهم من حكومة التناوب التي قادها الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي، حيث أعلنوا عن مساندتهم النقدية لها، ثم مباركتهم للإصلاحات ذات الارتباط بالهوية الثقافية للمجتمع، والتي ستشكل لحظة "طلاق" مع العلماء التقليديين؛ أي إصلاح قانون الأسرة سنة 2003 الذي يهم تحديث العلاقات الأسرية وبالتالي المجتمع، وذلك بالرغم من كونها مجرد نسخة "طبق الأصل" من توصيات "الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية" التي عارضوها سنة 1999 لأسباب مرتبطة بوضعيتهم السياسية[57]، وكذلك مصادقتهم على إصلاح المنظومة التعليمية ودخولها حيز التنفيذ خلال السنة الدراسية 1999-2000م، وهي تتعلق بتحديث الطرائق البيداغوجية في تربية المواطن وتكوين النخبة المعبر عنها بواسطة "الميثاق الوطني للتربية للتكوين" الذي انتقل بالبلاد حسب تعبير محمد العيادي "من المنطق القومي لتأكيد الهوية إلى منطق العقلانية التنموية"[58]. في حين هاجمه العلماء التقليديون، وتحدث عنه محمد بن معجوز المزغراني رئيس فرع رابطة علماء المغرب بفاس، بالقول "إن كل من يطلع على هذا المشروع يكاد يجزم بأنه وضع لدولة غير إسلامية، وأنه أعد لدولة لا ينص دستورها على أنها دولة إسلامية".[59]

إن تحولات المرجعية لدى الإسلاميين في حركة التوحيد الإصلاح، الشريك الاستراتيجي لحزب العدالة والتنمية، سيبدو واضحا في البرنامج التربوي المعتمد لديهم في منهاج المرحلة التمهيدية، وهو البرنامج الذي يعرف بـ "منظومة التربية والتكوين: سبيل الفلاح"، الصادر سنة 2011، حيث يلاحظ في مجالاته الثلاثة: المجال المعرفي والقيمي ثم المهاري، إحداثه للقطيعة مع البرنامج التربوي الذي دأبت منذ تأسيسها على اعتماده، والذي كان يقوم على حشد عقول الأعضاء بالمعارف الشرعية والعقدية وإلهام عواطفهم بالملاحم الإسلامية والشخصيات الدينية؛ فالبرنامج الجديد يروم توفير تكوين متنوع يمتح من المناهج الحديثة في علم التربية ويستفيد من خلاصاتها، وهو بذلك يجاري البرنامج التربوي الرسمي على مستوى بيداغوجية التكوين.[60]

---

[56]- هذا ما يمكن قوله أيضا بخصوص التنظيمات السلفية المقبلة على ممارسة السياسة في إطار هياكل حزبية.

[57]- محمد بوشيخي، تطور المسألة النسوية بالمغرب: الديني والسياسي في الصراع حول قانون الأسرة، مرجع سابق، ص 292

[58]- Mohamed El Ayadi, *de l'enseignement religieux*, Prologues, revue maghrébine du livre, n° 21 [32-44], Casablanca, 2001, p 32

[59]- كلمة محمد بن معجوز المزغراني في الجلسة الافتتاحية لـ *"أعمال اليوم الدراسي عن مشروع الميثاق الوطني للتربية والتكوين، يوم 6 فبراير 2000"*، تنظيم جمعية قدماء التعليم الأصيل بمشاركة جمعيات العلماء بالمغرب، إعداد وتقديم الدكتور: الشاهد البوشيخي، فاس، الطبعة الثالثة 2001، ص 15-16

[60]- حيث تحدث الكتاب الأبيض الصادر عن وزارة التربية الوطنية في جزئه الأول الخاص بـ "الاختيارات والتوجهات التربوية العامة المعتمدة في مراجعة المناهج التربوية" عن"استحضار أهم خلاصات البحث التربوي الحديث في مراجعة مناهج التربية والتكوين باعتماد مقاربة شمولية ومتكاملة تراعي

كما أن عملية التحديث المرتبط بتيار العولمة شملت أيضا المكون الصوفي، وأذكر هنا الزاوية البودشيشية التي سيعتمد عليها نظام محمد السادس في إدارة جزء من الحقل الديني، إذ ينتمي إليها الوزير الحالي في الأوقاف والشؤون الإسلامية السيد أحمد توفيق والأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء السيد أحمد العبادي، حيث صارت تحمل ملامح "الطرقية الجديدة" بتعبير أوليفييه روا. وقد عرف التدين الصوفي إجمالا انتعاشا خلال العقود الماضية، وهو ما فسره محمد الطوزي بتراجع أو "عوز في الروحانية الذي ميز الحياة الحضرية الحديثة"[61]، غير أن عوامل أخرى قد تفسر تجدد النشاط الصوفي وانتقاله إلى طور "الطرقية الجديدة"، والذي قد يتمثل في رد فعل الزوايا إزاء الحركة الإسلامية الذي تميز من جهة بالإعجاب بديناميتها والرغبة في مسايرتها، ومن جهة أخرى التوجس من خطابها الموروث في جزء منه عن الحركة الوطنية المعادية للصوفية، حيث إنها ما فتئت تعيب على الصوفية انعزاليتها وابتعادها عن هموم المجتمع لحد أن كلمة "زاوية" أصبحت في الأوساط الإسلامية المغربية مرادفة للسلبية والتواكل والانطوائية على الذات.

وقد جاء هذا التجديد في التدين الصوفي على مستوى النشاط مرادفا لتجدده على مستوى أدوات اشتغاله فـ"الطرقية الجديدة" نمط من التدين الصوفي ينشد الطهر ويبتعد عن السياسة، وميزته أنه يأخذ بإنتاجات الحداثة التقنية، ويعمل على توسيع قاعدته الشعبية وكسب الأنصار الجدد بواسطتها، وهنا نتوقف مع أوليفييه روا في توصيفه "للطرقية الجديدة" التي يعتبرها نتاج عمليات العولمة والتغريب وانتشار قيم الفردانية[62] بالقول إنها تتطور وفق أشكال حديثة للتدين يميزها الانتماء الفردي والمباشر؛ أي غير الجماعي، كما أنه انتماء آني وليس عن طريق مسلسل ابتدائي، ويتم تلقي فكر الشيخ بواسطة المحاضرات والمداولات؛ أي بواسطة طرق استدلالية وليس عن طريق النقل الذهني، كما أنها مؤسسة من طرف شخصيات كارزمية لا تتردد في توظيف التقنيات الحديثة.[63]

هكذا صارت المواسم تنظم في شكل ملتقيات ثقافية ذات حضور دولي وتحرص موادها الفكرية، المقدمة أحيانا باللغات الثلاث (العربية والفرنسية والإنجليزية)، على وضع الزاوية في قلب الهموم المعاصرة ذات الارتباط بالحداثة، وهو التقليد الذي دأبت عليه الزاوية البودشيشية في احتفالاتها السنوية لعيد المولد النبوي.[64]

وهنا نشير إلى مسألة أخرى تتعلق بتحديث نمط التدين الصوفي، وهي مسألة "الزهد" التي تعتبر قاعدة العمل التربوي عند الصوفية[65] وتقوم على خلع المريد عن كل سياق مادي وربطه بعالم العبادة لترقية روحه

التوازن بين البعد الاجتماعي الوجداني، والبعد المهاراتي، والبعد المعرفي، وبين البعد التجريبي والتجريدي كما تراعي العلاقة البيداغوجية التفاعلية وتيسير التنشيط الجماعي".

[61]- Mohamed Tozy, Monarchie et Islam politique au Maroc, presse de sciences po, 1992, p 277

[62]- Olivier Roy, L'islam mondialisé, seuil, 2002, p 126

[63]- Ibid, p 127

[64]- من ذلك ملتقى "التصوف في المجتمع المعاصر" المنظم بفاس يوم 5 مارس 2000، "التصوف والألفية الثالثة" المنظم بالدار البيضاء في دجنبر 1999 والذي احتوى محاضرة بالفرنسية للدكتور العربي رحيم بعنوان "التصوف والحداثة".

وتطهيرها؛ فالزهد لدى "الطرقية الجديدة" التي انخرطت فيها عدد من الزوايا المغربية تم تجاوزه لصالح مفهوم جديد للممارسة التعبدية لخصته عبارة الشيخ حمزة، الشيخ الحالي للزاوية البودشيشية، لزواره من مريديه ـ وهم من مختلف الجنسيات والطبقات الاجتماعية- "كن أنيقا في لباسك، قانعا في مأكلك، ولكن احرص أن تكون من خير الذاكرين"[66]. هكذا تنحاز "الطرقية الجديدة" إلى الانتظام في منهج دعوي جديد يقوم على التمتع بنعم الحياة وشكر الخالق عليها، بدل الزهد فيها والاحتراز من مفاتنها.

ج- تحولات المرجعية الرسمية:

كما فرضت التحولات الجارية على السلطة مواكبة تحديات العولمة عبر إعادة هيكلة الحقل الديني التي انطلقت مع ولوج محمد السادس لعرش البلاد سنة 1999، وخصوصا بعد تفجيرات الدار البيضاء في 16 ماي 2003، حيث ستعرف ديناميكية تسعى لإدماج الخطاب الديني في مشروعها التحديثي، حتى تتجاوز حالة الانشطار والتناقض بين الفكر والممارسة المميزة للثقافة الإسلامية المعاصرة؛ أي بين مقتضى النص القانوني ومتن النص الشرعي[67]. وفي هذا السياق، تأتي عملية الإصلاح التي شملت المؤسسات البيداغوجية والتمثيلية للعلماء من دار الحديث الحسنية، والتعليم العتيق، ورابطة علماء المغرب، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والمجالس العلمية... كما تم تأنيث المؤسسة الدينية عن طريق إدماج العنصر النسوي في هياكلها.

وهذه كلها خطوات تمشي في اتجاه منح "بروفايل" جديد لعالم الدين، فقراءة محتويات الوثائق الرسمية المتعلقة بالموضوع، مثل "ميثاق العلماء" و"دليل الإمام" وتلك التي تهم "العلماء الوسطاء"[68] تفصح عن معالم سياسة رسمية تسعى لإحداث القطيعة مع نموذج العالم الموروث وبعث نموذج جديد للعالم القادر على التعاطي الإيجابي مع مستلزمات الحداثة، وفي هذا تحدث الملك محمد السادس في خطابه للعلماء يوم 29

---

[65]- ذكر ابن الجوزي في خضم تشهيره بالصوفية أنهم "من جملة الزهاد" غير أنهم "انفردوا عَن الزهاد بصفات وأحوال وتوسموا بسمات فاحتجنا إِلَى إفرادهم بالذكر، والتصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي ثم ترخص المنتسبون إليها بالسماع والرقص فمال إليهم طلاب الآخرة من العوام لما يظهرونه من التزهد. ومال إليهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من الراحة واللعب". ابن الجوزي البغدادي، تلبيس إبليس، الجزء الثاني، كتاب الجمهورية يصدر عن دار التحرير للطبع والنشر، 1992، ص 189

[66]- مقتبس من مقابلة مع أحد مريدي الطريقة، خلال إنجاز أطروحة دكتوراه نوقشت سنة 2011 بباريس تحت عنوان "السلوك السياسي لعلماء المغرب".

[67]- هذا ما أكد عليه الملك في رسالته لأعضاء المجلس العلمي الأعلى و المجالس العلمية المحلية يوم 29 إبريل 2009، بمناسبة دورته الافتتاحية لعام 1430هـ ، بقوله: " إننا ما زلنا نؤكد على ضرورة إدماج الخطاب الديني، في صلب المشروع المجتمعي الذي نعمل جادين على إنجازه، لتحقيق التنمية البشرية المنشودة، ورفع تحدياتها واستشراف المستقبل، في ثقة وعزم واطمئنان. وهذا ما يتطلب جعل الخطاب الديني الذي توجهونه، توعية وإرشادا، قائما على الاجتهاد المقاصدي المبني على جلب المصالح، ودرء المفاسد، ومراعاة متغيرات الواقع، في التزام بأصول الدين الإسلامي الحنيف، ووسطيته وسماحته واعتداله ".

[68]- العلماء الوسطاء هم من خريجي كليات العلوم الشرعية وشعب الدراسات الإسلامية، يتم تكونهم من طرف علماء الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، في أفق إعدادهم لتأطير الشباب عبر مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الحكومية التعليمية والسجنية ودور الشباب وغيرها. انظر "مصوغة تكوين العلماء الوسطاء لإدماج الصحة الإنجابية والنوع الاجتماعي وحقوق المرأة ومكافحة مخاطر فيروس العوز المناعي البشري والسيدا في الخطاب الديني"، مركز الأبحاث والدراسات في القيم، دجنبر 2010. و"دليل العلماء الوسطاء لإدماج الصحة الإنجابية والنوع الاجتماعي وحقوق المرأة ومكافحة مخاطر فيروس العوز المناعي البشري والسيدا في الخطاب الديني". مركز ابن البنا المراكشي للبحوث والدراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، دجنبر 2010.

إبريل 2009 عن "ضرورة إدماج الخطاب الديني في صلب المشروع المجتمعي"، مما يستدعي إعمال "الاجتهاد المقاصدي المبني على جلب المصالح ودرء المفاسد ومراعاة متغيرات الواقع".

إن نموذج العالم الحداثي الذي مازال في طور التبلور والتجريب داخل مختبرات القرار الرسمي ملزم بممارسة ملكة الاجتهاد بواسطة أصول المذهب المالكي خصوصا "المصلحة المرسلة" كآلية نظرية في مقاربة مستجدات التحديث، وهو ما دعا إليه الملك محمد السادس في خطابه أمام العلماء يوم 8 يوليو 2005 بالقول:

"وإننا لننتظر منكم، أن تجعلوا من هيئة الفتوى، آلية لتفعيل الاجتهاد الديني، الذي تميز به المغرب على مر العصور، في اعتماده على أصول المذهب المالكي، ولاسيما قاعدة المصالح المرسلة، وقيامه على المزاوجة الخلاقة، بين الأنظار الفقهية والخبرة الميدانية".[69]

إن هذه التحولات التي همت السياسة الدينية تؤشر على تحولات موازية على مستوى مرجعية إمارة المؤمنين وطريقة تمثلها لوظيفة الدين في المجتمع الحديث. الشيء الذي أثار تحولات أخرى مست التحالفات الضمنية داخل المشهد السياسي، ذلك أن انصراف "الإسلامية الرسمية" نحو تبني القراءة "الحداثية" للإسلام، وبالتالي ابتعادها عن المرجعيات المحافظة فتح الباب أمام الدعوات الحداثية للتطلع نحو كسب دعم إمارة المؤمنين ضدا على الدعوات "المحافظة"، وهو ما يفسر الحماس الذي عبر عنه التيار الحداثي بجعل الفتوى اختصاصا حصريا للملك بصفته أمير المؤمنين[70] في مقابل امتعاض التيار المحافظ من المنحى الحداثي لإمارة المؤمنين، ومن ثم سعيه نحو تجريدها من سلطاتها الدينية، وحتى الرمزية، وفي هذا السياق نقرأ موقف أحمد الريسوني الذي عبر عنه في حوار صحفي منذ البدايات الأولى لإعادة تنظيم الحقل الديني سنة 2003، وهو العالم المقاصدي الذي كان يشغل حينها رئاسة حركة التوحيد والإصلاح، حيث صرح: "إننا غير ملزمين بتبني رؤية تقليدية لهذه المؤسسة، فأمير المؤمنين يمكنه أن يكون ملكا أو رئيس جمهورية أو وزيرا أول، الشرط الوحيد هو أن يحكم البلاد في انسجام مع التعليمات الإسلامية". كما أعلن في الحوار نفسه أن "الملك بالنظر لنمط تكوينه لا يمكنه إصدار الفتاوى التي تعتبر من اختصاص أمير المؤمنين"[71].

[69]- نص الخطاب الملكي لافتتاح الدورة الأولى لأعمال المجلس العلمي الأعلى، 08 يوليوز 2005.

[70]- Voir Nouzha Skali, *Promulgation de Fatwi*, www. Albayane.ma/Detail.asp ?article_id=190. Visité le 28 mars 2005.

[71]- Aujourd'hui le Maroc, 27 juin 2003.

5– ما بعد الربيع العربي: تمايز الديني والسياسي ورهان الفكر الإسلامي

بانطلاق موجة الربيع العربي سنة 2011 تفاعلت مختلف فصائل الحركة الإسلامية ـ وخصوصا هيئاتها الشبابية ـ بجانب القوى الحداثية مع المطالب الشعبية المعبر عنها في شعارات حركة 20 فبراير الداعية إلى تأسيس نظام سياسي جديد، يضمن الحقوق والحريات ويحارب الفساد ويسائل السلطة...، وهو الحراك الذي انتهى بإقرار دستور توافقي متقدم ديمقراطيا وحداثيا، لكن دون أن يحسم بشكل نهائي في مقومات المجتمع الديمقراطي الحداثي.

الدستور الجديد، الذي صادق عليه الشعب يوم فاتح يوليوز 2011، تناول مسألة الهوية بنوع من التفصيل بشكل مخالف للدساتير السالفة التي لم تكن تلتفت للتركيبة العرقية للشعب، حيث كان المغاربة في الخطاب الرسمي يشكلون كتلة واحدة من العرب والأمازيغ وحد بينهم الإسلام دون أن يكون لهذا المعطى أي أصل في المتن الدستوري. غير أن تيار العولمة، التي انخرط في سلكها المغرب، وتوجهها نحو إقرار الحقوق الثقافية للأقليات حمل المغرب على التفاعل معها، وهو ما تبدى في مرحلة أولى من خلال تقرير الخمسينية الصادر سنة 2006، حيث فصل في مسألة الهوية بالتأكيد على تمكن روافد الشعب المغربي المتعددة، ولاسيما منها "الأمازيغ والعرب واليهود والأندلسيون والأفارقة من التعايش ومن تنمية وعي بالانتماء الجماعي. كما أن مختلف هذه المكونات عرفت كيف تبدع وسائل لتجاوز التوترات، من أجل أن تعيش جنبا إلى جنب، ولتتساكن مع الاختلاف الإثني واللغوي والديني، ولتصنع تاريخا مشتركا، هو تاريخ المغرب"[72]. كما أكد التقرير نفسه على النزوع الحداثي في الشخصية المغربية دون التفريط في غنى وحيوية تراثها الروحي والثقافي، إذ عرف الشعب المغربي منذ استقلاله، بحسب التقرير، "كيف يجمع بين التشبث بهويته المتعددة، والتصميم على الانخراط في الحداثة، وعلى احتلال مكانته داخل العالم المعاصر".[73]

وعلى الرغم من هزالة النقاش العمومي حول محتويات تقرير الخمسينية الذي لم يلق التفاعل اللازم لدى الهيئات السياسية والعلمية، بصفته وثيقة رسمية تشخص أعطاب المغرب وترسم خارطة طريق لمستقبله، فإن دستور 2011 قد عمل على أجرأة خلاصاته في الجانب الهوياتي بالتنصيص في تصديره على أن:

"المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية - الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوء

[72]- تقرير الخمسينية، "50 سنة من التنمية البشرية بالمغرب وآفاق سنة 2025"، ص 6
[73]- نفسه، ص 6

الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء".

أما فيما يتعلق بالمرجعية الإسلامية للدولة المغربية، فإن التعديل الدستوري حمل مستجدات على مستوى علاقة التشريع الوطني بالاتفاقيات الدولية عبر التنصيص في تصديره أيضا على جعل الاتفاقيات الدولية التي صادق عليها المغرب "تسمو، فور نشرها، على التشريعات الوطنية، والعمل على ملائمة هذه التشريعات، مع ما تتطلبه تلك المصادقة". وأمام هذا التحول في صياغة الرؤية الثقافية على مستوى مرجعية الدولة، نص دستور 2011 أيضا على التمايز بين الديني والسياسي على مستوى السياسة التشريعية من خلال إعادة النظر في صلاحيات إمارة المؤمنين بحصر صلاحياتها في التشريع الديني دون المدني، حيث كان للملك في الدساتير السابقة سلطة دينية يمارسها بإطلاق، حتى في القضايا المدنية بموجب الفصل 19[74] الذي كان ينص على أن "الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين والساهر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات، وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة".[75]

فالفصل 19 بتوسله بمفردات شمولية تمركز السلطتين الدينية والسياسية معا في شخص الملك مع منح الأولوية للأولى على حساب الثانية،[76] يعكس حضور نسق للنظام السياسي تنتظم فيه السلطة بشكل "تراتبي عمودي" ووفق تسلسل تصاعدي يبتدئ من الملك الدستوري ويمتد إلى الله، باعتباره "ظله في الأرض"[77] عبر

74- "وقد تم تفعيل هذا الفصل عمليا من طرف الملك للتأثير في المسار السياسي بإعلان موقفه من ردة فعل الفريق الاتحادي في مجلس النواب سنة 1981 الرافض لتمديد الولاية التشريعية للمجلس بسنتين لتمكين هيئة الأمم المتحدة من إجراء الاستفتاء بالصحراء المغربية ومهددا بالانسحاب من المجلس، حيث أشهر الملك سلطته كأمير للمؤمنين لزجر الفريق الاتحادي في قراره بالانسحاب من المجلس، معتبرا القرار خروجا عن جماعة المسلمين، وقائلا "إذا كان الملك الدستوري لا يمكنه أن ينظر في الأمر، فأمير المؤمنين، وذلك بواجب الكتاب والسنة، عليه أن ينظر في ذلك". الكلمة الافتتاحية للدورة التشريعية، يوم 9 أكتوبر 1981.

http://www.parlement.ma/_discuoroyaux1.php?filename=200710061701230

75- جاء هذا الفصل باقتراح كل من علال الفاسي وعبد الكريم الخطيب من أجل التأكيد على إسلامية الدولة أمام انفشاع الأفكار اليسارية والقومية في الأوساط السياسية والثقافية بالمغرب. غير أن استحضار إمارة المؤمنين في النص الدستوري، انصرف إلى تجاوز وظيفتها الرمزية، وفرض تأويلا لمضمونها الديني يستلهم التجربة السياسية للتاريخ السلطاني، مما جعل منها سلطة تقريرية في حقل الدولة الحديثة تسمو على السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية.

وقد تمت صياغة الفصل 19 بأسلوب له دلالته في تركيز معاني القوة الرمزية والمادية في شخص الملك، زادها التعديل الدستوري لسنة 1970 عبارة "الممثل الأسمى للأمة" لصفات الملك مباشرة بعد لقب "أمير المؤمنين". الشيء الذي يعزز من أهمية المركز الديني للملك الذي تشرعنه البيعة على حساب المركز الدستوري لممثلي الأمة والذي يشرعنه الانتخاب.

76- تحدث الحسن الثاني عن أمير المؤمنين قائلا "سلطته الزمنية منبثقة عن سلطته الروحية" معتبرا "السلطة الروحية بدون السلطة الزمنية شاغرة، والسلطة الزمنية بدون السلطة الروحية عمياء".

Hassan II, Le génie de la modération : réflexions sur les vérités de l'Islam, entretiens avec Eric Laurent, Plon, 2000. P 232-233.

77- فسر الملك الحسن الثاني الحديث الشريف "إذا مررت بأرض ليس فيها سلطان فلا تدخلها، إنما السلطان ظل الله ورمحه في الأرض" بالقول "أي أن أمير المؤمنين هو الظل الذي يحتمي به كل ضحايا الظلم، وهو الرمح الذي يدافع عن الحق ويحارب الضلال. إن هذا التكليف الإلهي يفرض أن يكون أمير

تشديد الخطاب الرسمي على النسب الشريف الحامل للبركة التي تقوم مقام حلقة وصل بين دائرتي العالم الأرضي والعالم السماوي[78]. فأمير المؤمنين في هذا النسق التراتبي العمودي يتموقع فوق الملك الدستوري بصفته رئيسا للسلطة التنفيذية وأسفل المرتبة النبوية التي يجسدها الرسول (ص) بصفته حفيدا له ووارث البركة عنه. وهذا ما كان ينسجم حينها مع طبيعة التحول الذي طرأ على الحقل الديني منذ الاستقلال، مع اضمحلال البنى الدينية التقليدية وتراجع أدوارها السياسية، وهو التحول الذي أرخ له الأستاذ محمد الطوزي بسنة 1961، ووصفه بكونه تحول "من حقل متعدد الأبعاد أو غير ممركز، إلى حقل رمزي وحيد البعد وتراتبي، محتكر من طرف الله كمرجع رمزي والملك كمرجع فعلي".[79]

أما دستور 2011 فسيحدث قطيعة مع سابقيه فيما يتعلق بصلاحيات إمارة المؤمنين بحصرها في قضايا الحقل الديني فقط، وقد تحقق هذا التطور الدستوري بانشطار الفصل 19 إلى الفصلين 41 و 42. فإذا كان الدستور الجديد قد تحدث في الفصل 42 عن صلاحيات الملك الدستورية، فإنه في الفصل 41 حصر صلاحياته الدينية المتعلقة بإمارة المؤمنين في حماية الملة والدين، وضمان حرية ممارسة الشؤون الدينية ومهام الإفتاء، كما حدد طريقة ممارستها بواسطة ظهائر. وبهذا التمايز صار كل من الديني والسياسي يستقل بنظام اشتغال محدد، وبالتالي صار دستور 2011 يؤسس لنسق "تماثلي أفقي" يجعل من المؤسسة الملكية محوره الناظم. فلم تعد إمارة المؤمنين تعلو على سلطة الملك الدستوري، بل موازية لها ومستقلة عنها في صلاحياتها ونطاق اشتغالها.[80]

أما الفصل 19 من الدستور الحالي، فتم تضمينه حمولة حداثية تقع على الطرف النقيض من محتوى مضمونه في الدساتير السابقة، إذ صار ينص على أن "تسعى الدولة إلى تحقيق مبدإ المناصفة بين الرجال والنساء" وإحداث "هيئة للمناصفة ومكافحة كل أشكال التمييز".

هكذا نجحت الخطوات التحديثية للدولة والتحولات التي شهدها البلد في جعل الحداثة مطلبا اجتماعيا، وهو ما يتبدى بوضوح في جرأة المطالب النسوية والجمعيات الحقوقية وخيارات السلوك لدى الشباب والخط

المؤمنين مسلما سنيا. وأن يسهر على تطبيق الشريعة الإسلامية وتسيير الشؤون الدنيوية". ذاكرة ملك، كتاب الشرق الأوسط، أجرى الحوارات إيريك لورون، الناشر الشركة السعودية للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية 1993، ص 55

[78]- فالبركة كما يعرفها محمد أركون هي "قوة التدخل في النظام البشري التي يمنحها الله لمختاريه وخصوصا لأحفاد النبي - بصفتها ذروة عليا (للمشروعية) وقوة للضبط الاجتماعي في كل مكان لا تصله السلطة المركزية". محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 1998، صفحة 228

[79]- Mohamed Tozy : *Champ et contre champ politico-religieux au Maroc*, thèse pour le doctorat d'Etat en sciences politiques, spécialité Études politiques. Université de Droit, d'économie et des sciences d'Aix-Marseille, faculté de Droit et de science politique d'Aix-Marseille, 1984, p 28

[80]- انظر: محمد بوشيخي، إمارة المؤمنين والحقل الديني في دستور 2011 [29- 41]، مشاركة ضمن ندوة "الدستور المغربي 2011: مستجدات وآفاق" منظمة من طرف كلية الحقوق بوجدة بشراكة مع مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة بتاريخ 20-21 ابريل 2012، يوليوز 2012. نص المشاركة متاح على موقع إسلام مغربي: http://islammaghribi.com

التحريري للمنابر الإعلامية المستقلة... مما يعزز التحول الجاري على مستوى نمط الحياة نحو تخطي الكوابح الاجتماعية. لكنه تحول لا يسايره تطور مماثل في عملية الاجتهاد، الشيء الذي يزكي عندنا المفارقة الصميمية بين الممارسة الفعلية لحياتنا الاجتماعية من جهة وتمثلنا لنظام القيم من جهة أخرى.

فواقعنا المعاش صار يستعصي على التكييف الفقهي، وهذا صار يفرض على المثقفين الإسلاميين وعلماء الشريعة المبادرة بالاجتهاد وتعميقه. الاجتهاد الذي يقوم على إدماج العلوم الحديثة في قراءة النص الديني، ويقطع مع نمط الإنتاج الأصولي التقليدي؛ أي تجاوز ما يسميه طارق رمضان بـ"الإصلاح التكييفي" (La réforme de l'adaptation) لصالح "الإصلاح التحويلي" (La réforme de la transformation) الذي يقوم على الرغبة في حمل الذات الإسلامية على المساهمة في تغيير منطق الأشياء بدل الاقتصار على توفيق مضمونها مع النصوص التراثية، وهو إصلاح يستلزم فضلا عن استيعاب النصوص الشرعية معرفة معمقة بالواقع والتحكم في المعارف والعلوم المعاصرة، كما أنه لا يقف عند حدود مساءلة الممارسة الفقهية، بل ينشد التصدي لأصول الفقه ذاتها[81].

طبعا، إن الرهان على "الإصلاح التحويلي" لن يتحقق إلا بتصالح العلوم الدينية مع العلوم الحديثة لقراءة كتاب الله المسطور في تماثل وانسجام مع كتاب الله المنظور، وكذلك النظر للآخر المخالف وفق سنة الله في الخلق والتغيير وبناء على ما تمليه حاجة "التثاقف" الإيجابي بين الشعوب والأمم، وهي مهمة يشترط نجاحها تغيير أدوات التفكير والتفاكر وعقلنة منطلقاتهما.

وإذا كانت الساحة الفكرية المغربية عرفت خلال السنوات القليلة الماضية انخراط مثقفين من داخل الصف الإسلامي من طينة طه عبد الرحمن، وعبد المجيد الصغير، وسعيد شبار وأحمد العبادي... في التنظير للحداثة وتجديد الرؤية للتراث، كما عرفت بروز علماء دين مجددين، مثل أحمد الريسوني، فإن أعمالهم مازالت تحتاج إلى اهتمام أكبر من لدن مختلف فصائل الحركة الإسلامية التي تبدو أكثر انشغالا بالهم السياسي على حساب الهم الفكري التأسيسي لمشروعها. إذ أن مبادراتها التحديثية لازالت مرتبطة بمصالحها السياسية، فمطالبها باستقلالية المجتمع المدني، وقبولها بالتعددية السياسية والفكرية في المجتمع وميولاتها التشاركية نحو القضايا المجتمعية، هي من ضروريات العمل السياسي المباشر.

لقد آن الأوان للعقل الإسلامي المغربي أن ينخرط في التفكير حول آليات "الإصلاح التحويلي"؛ حتى يشارك في قيادة قطار الحداثة، بدل الاقتصار على ركوبه في المقاعد الخلفية، لقد آن الأوان ليلتفت إلى الفجوة التي تزداد اتساعا بين مرجعيته الثقافية ومستلزمات الاجتماع البشري الحديث من أجل تدشين رؤية مقاصدية

[81]- Tariq Ramadan, Islam : La réforme radicale. Presses du Chatelet, 2008, pages 49-50

للرسالة المحمدية تعقلن التدين وتجعله ممكنا ومتاحا، كما صار مدعوا لتدشين علاقته مع الإرث الإسلامي المغربي في كتابات محمد بلحسن الحجوي وعلال الفاسي[82] وغيرهما، بما يستجيب لمستلزمات الاجتهاد "التحويلي" كآلية دائمة ومتجددة وملكة تفاعلية بين النص والواقع، وليس مجرد أداة ظرفية ومؤقتة تعالج مشاكل العصر بتخريجات فقهية ترقيعية.

[82]- ذكر الأستاذ إبراهيم بورشاشن أن "كتابات الحجوي ثم بعد ذلك كتابات علال الفاسي هي التي سترفع الخطاب الإسلامي في المغرب إلى مستوى الخطاب النظري النسقي والذي سيبلغ ذروته في النقد الذاتي". انظر: إبراهيم بورشاشن، العقل والعلم والدين عند الحجوي: قراءة في محاضرة محمد الحجوي الموسومة بـ"التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين"، مدارات فلسفية، العدد 11، خريف 2004، ص 138.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com