مُقَدِّمَة

منذ أواخر القرن الثامن عشر بدأت الدولةُ الحديثةُ تأخذ شكلًا جديدًا يتمثل في التركيز على صياغة الأسس والمبادئ المتعلقة بالحكم في شكل وثيقة رسمية أُطلِق عليها تعبير «الدستور»[1]، وقد تزامن هذا التحولُ مع انتصار الثورة الفرنسية وإعلان الاستقلال الأمريكي، ومنذ ذلك الحين أخذت الدولُ تؤكد على ضرورةِ وضع دستورٍ مكتوبٍ ينظِّم السلطاتِ العامةَ فيها ويحدِّدُ طريقةَ عملِها ويوضِّح المبادئَ المتعلقةَ بحقوقِ المواطنين وحرياتِهم في علاقتهم بالدول.

وقد حرصت الدولةُ الحديثةُ في أوربا أن تَظهرَ بمظهر شرعي، يستمد الحكمُ أصولَه داخلَها من دستورٍ مكتوبٍ ومحدَّدٍ يعتبر بحدِّ

(١) الدستور كلمة فارسية الأصل دخلت اللغة التركية، ثم شاعت في اللغة العربية وأصبحت لها عدة معاني تطورت مع الزمن، غير أن لفظ دستور يطلق اليوم في أكثر الدول العربية بمعنى «القانون النظامي أو القانون الأساسي أو مجموع القواعد الأساسية التي تقرر نظام الحكم للدولة وسلطة الحكومة وكيفية استعمالها، كما تبين حقوق الأفراد وواجباتهم» انظر: أحمد عطية الله، القاموس الأساسي، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨، ص: ٥١٢.

ذاتِه القانون الأسمى للبلاد[1].

ومع نهاية القرن العشرين، يكون قد مضى أزيدُ من قرنٍ كاملٍ على بداية الوعي بمسألة التحديث السياسي والدستوري داخل العالم العربي الإسلامي، وداخل المغرب على وجه التحديد، فقد شكَّلت بدايةُ القرن العشرين وما عرفته من أحداث نقطة «انعطاف داخل الوعي الإصلاحي في المغرب، وانعطاف قضية الإصلاح السياسي برمتها إلى طرح المسالة الدستورية وتبلورها كإشكالية جديدة ومركزية في الوعي السياسي للنخبة الإصلاحية[2].

إنَّ مدةَ قرنٍ من الزمان تشكِّل مساحةً صالحةً لرصد مظاهر التحول والتطور في المسألة الدستورية وتحليل الأسس الفكرية والمفاهيم المرجعية التي اعتمد عليها الفكرُ السياسيُّ المغربيُّ في مجال تنظيم السلطة ودسترتها؛ وذلك أن الأبحاثَ الجامعية المهتمة بالمسالة الدستورية اختصَّت بدراسةِ المؤسسات الرئيسية للسلطة السياسية وتحليلها، من زاويةِ القواعد الأساسية التي تحكمها هذه القوانين التي تهتم بتحديدِ أسس الدولة وقواعد التنظيم السياسي فيها، وتقوم بتنظيم العلاقة بين مؤسسات السلطة السياسية والعلاقة بين الحكام و المواطنين[3].

---

(١) محمد عرب صاصيلا: الموجز في القانون الدستوري، الطبعة الأولى: مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨١، ص: ٢١.

(٢) عبد الإله بلقزيز: الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، الطبعة الأولى، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٧، ص: ١٨١.

(٣) محمد عرب صاصيلا: الموجز في القانون الدستوري، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص: ١٦.

إنَّ هذه الدراسةَ ستركِّز على الأسسِ الفكريةِ والأيديولوجية التي ساهم من خلالِها الفكرُ السياسيُّ المغربيُّ في توجيهِ قضية التحديث السياسي خلال هذا القرن، وتحليل أهم الأفكار السياسية التي تحكمت في صياغة المشاريع السياسية التي طرحت على مستوى طبيعة الدولة ونموذج الحكم المفضل، وتبلورت في مقترحاتٍ ومطالبَ قانونيةٍ ودستوريةٍ معينةٍ.

إنَّ مشروعَ البحث في الفكر السياسي المغربي يطرح سؤالَ الوجود أو عدم الوجود، وهو سؤال من شأن الإجابة عنه؛ ضمانُ مشروعيةِ البحث في قضايا الفكر السياسي من زوايا مختلفة.

إنَّ «الفكرَ السياسيَّ المغربيَّ» هو الصيغة المحلية «للفكر السياسي الإسلامي»[1]؛ وبالتالي فإنَّ التساؤلَ حول مدى وجود فكر سياسي مغربي، يمتد لينسحبَ على مجموع الفكر السياسي الإسلامي[2]، وبالرجوعِ إلى المعجم الفلسفي نجد أن كلمة «فكر» تعني: إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها[3]، والفكرُ السياسيُّ هو إعمالُ العقل البشري في أمورِه الحياتية المتعلقة

(١) عبد الله ساعف: أبحاث في تاريخ الفكر السياسي المغربي، (مؤلف جماعي)، تراكمات- شعبة القانون العام والعلوم السياسية، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، الرباط، أكدال، جامعة محمد الخامس، ص: ٥.

(٢) عبد اللطيف الحسني: مدخل لدراسة الفكر السياسي المغربي، أبحاث في تاريخ الفكر السياسي المغربي، (المرجع السابق)، ص: ١٢.

(٣) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، بيروت، الطبعة ١٩٥٢، ص: ١٥٤.

بالدولة والسلطة وتنظيم علاقة الحاكمين بالمحكومين[1]؛ وبالتالي فإنَّ مالكَ السيادة وصانعَ الفكر هو الإنسانُ، غير أن إضافة صفة «الإسلامية» إلى الفكر السياسي من شانه إثارةُ بعض التساؤلات حول مفهوم السيادة ومصدره في الإسلام؟ هل هي لله أم هي للأمة، وبالتالي للإنسان؟

يحيل مفهوم السيادة بالمعنى القانوني على «قدرة الدولة على اتخاذ القرارات والأعمال المتصلة بمصيرها (..) بحريةٍ تامةٍ»[2]، وأبرز مظهر يتجلى فيه هذا المفهوم هو في اعتباره بمثابة القوة العليا المستقلة استقلالًا تامًا عن أي قوةٍ أخرى، التي لا تقرُّ بوجود أيِّ قوةٍ أعلى منها أو حتى مساوية لها، وبهذا المعنى تُعرَّفُ السيادةُ بأنها «القوة التي لا تخضع لأية قوة أخرى»[3].

فإذا كانت السيادة لله فمعنى ذلك «انتفاء إمكانية صنع البشر لتاريخهم؛ وبالتالي انتفاء إمكانية وجود فكر سياسي، الذي من شروطه الأساسية شرطُ الحرية الإنسانية!»[4].

يعتبر **محمد أركون** -في إطار بحثه عن مصدر السيادة العليا في الإسلام- بأن المعاني التي كررت في القرآن رسَّخت سيادةً عليا

(١) إبراهيم أبراش: تاريخ الفكر السياسي من حكم الملوك الآلهة إلى النهاية عصر النهضة، الرباط، ١٩٩٩، ص: ٢٨.

(٢) محمد عرب صاصيلا: (مرجع سابق)، ص: ٥.

(٣) نفسه، ص: ٥٣.

(٤) عبد اللطيف حسني: مدخل لدراسة الفكر السياسي المغربي، مرجع سابق، ص: ١٢.

متعاليةً، هي تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد الحي المتكلم إلى البشر ... هذه السيادة هي التي سوف تسِّوغ وتشرِّع السلطةَ السياسيةَ للنبيِّ ولخلفائِه من بعده[١]، ويقترح معالجةَ مفهوم السيادة في الإسلام، الذي يحصره في السيادة الإلهية العليا، عن طريق عملية الاجتهاد، فبواسطته فقط يمكن نقلُ السيادة إلى البشر؛ فالاجتهادُ -بنظره- عبارةٌ عن فعالية منهجية وثقافية هدفها نقلُ المشروعية أو السيادة العليا المستندة على التسامح الرمزي للتاريخ إلى السلطة القانونية والقسرية للشريعة[٢]، وهي نفسُ العملية التي تمت في أوربا الذي سيطرت عليها الكنيسة، وقد أصبح الاقتراعُ مصدرًا للسيادة العليا والهيبة في المجتمع بدلًا من الوحي المؤول والمطبق طيلة القرون السابقة من قبل السيادات الروحية أو السلطات الروحية المأذونة[٣]، ومن هنا تنبع الحاجةُ إلى هذا البديل في المجتمعاتِ العربيةِ الإسلاميةِ كذلك، ولا يتردد مؤرخُ الفكر الإسلامي في الإلحاح على طلبِه بقوله: «لا بُدَّ من استكشاف العلمنة بصفتها بُعدًا فكريًا وطريقةً محددةً لتشكيل مفهوم جديد عن السيادة والمشروعية وممارسة جديدة لها»[٤].

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة عملية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧، ترجمة: هاشم صالح، ص: ١٤٧.

(٢) محمد أركون: المرجع السابق، ص: ١٦٦.

(٣) نفسه، ص: ١٧٩- ١٨٠.

(٤) نفسه، ص: ١٨٢.

وهكذا يبدو مطلبُ العلمنة ضروريًا -حسب هذه الأطروحة- لامتلاك الحق في التفكير وفي تدبير الشؤون الدنيوية، بما فيها الشأن السياسي؛ وبالتالي «ينبغي الشروعُ في عملية العلمنة باعتبارها مصدرًا للحرية الفكرية، وبالنظرِ إليها كفضاء تنتشر فيه هذه الحريةُ من أجل افتتاحِ نظريةٍ جديدةٍ في ممارسة السيادة العليا والمشروعية حتى نكتسب مشروعية الحديث عن فكر سياسي أنساني» نسبي، متطور ومتباين[1]».

غير أنه، بالموازاة مع هذه الرؤية، نجد مَن يعتبر أن العديدَ من النصوص القرآنية وممارسات الرسول ﷺ تضمنت معاني تقيد حرية الإنسان المسلم وامتلاكه سلطة الصياغة التاريخية للسيادة الإلهية العليا على الأرض[2].

لكن المشكلة لا تُطرح -حسب البعض الآخر- بالنسبة للنصوص الدينية المقدَّسة (القرآن والسنة)، «ولكنها تثار بالنسبة لما يُكتب حول النصِّ المقدَّسِ للفكر السياسي الإسلامي؛ حيث يتداخل في هذا الفكر ما هو مقدَّس بما هو غير مقدَّس، وأحيانًا تطغَى صفةُ القدسية على أمور وأفكار غير مقدسة (...)، وهو الأمرُ الذي يعيق العقلَ عن الإبداعِ والتفكيرِ والخلاقِ»[3].

ولرفع هذا الالتباس والتداخل لا بُدَّ من التمييزِ بين النصوصِ

(١) إبراهيم أبراش: تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٢٨.

(٢) عبد اللطيف حسني: مدخل لدراسة الفكر السياسي المغربي، مرجع سابق، ص: ١٣.

(٣) إبراهيم أبراش: تاريخ الفكر السياسي، (م.س)، ص: ٣٣- ٣٤.

المقدَّسةِ وبين التفسيراتِ التي تُعطى لهذه النصوص، وكذا بين النصوص المقدَّسة وطبيعة الممارسة التاريخية التي تعبِّر عن فكر إنساني قابل للتعديل والتطور والتجاوز.

إنَّ التجربةَ التاريخيةَ «للدولة الإسلامية» تُبرز أن المسألةَ لا تتعلق بدولة دينية كما هو متعارفٌ عليه في الفكر السياسي الغربي، وإنما هي نتاج بشري، ودولة مدنية قراراتها بشرية؛ وبالتالي فهي «تجربة لا تتجاوز الزمان والمكان والملابسات التي أملتها ما دامت الممارسةُ السياسيةُ النبويةُ نفسها نسبيةً، فَمِن باب أولى أن تكون التجربةُ الراشديةُ كذلك نسبيةً»[1]، وهكذا فإنَّ الارتباطَ بالنموذج السياسي الإسلامي الأول، لا يمكن أن يكون إلا على مستوى الثوابت العامة، أما «الأشكال المؤسساتية والآليات الدستورية والاجتهادات التشريعية والسياسية للفترة الراشدية (وما بعدها)؛ فإنها نتاج بشري محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها، ويجب ألا تتحول إلى جزءٍ من الدين يُلزم به المسلمون على اختلاف عصورهم[2]؛ ومِن ثَم فإنَّ ما أبدعه المفكرون والفقهاء المسلمون في المجال السياسي، واجتهدوا فيه وكتبوه هو «فكر سياسي إنساني وليس جزءًا من العقيدة

(١) سعد الدين العثماني: تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، الدلالات المنهجية والتشريعية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد (٢٤)، ربيع ١٤٢٢/ ٢٠٠١م، ص: ٥٣.

(٢) نفسه، ص: ٥٣.

المقدسة»[1]، وإنَّ مجالَ حرية الإنسان المسلم في تدبير شؤونه السياسية «يُفسح المجال رحبًا أمام وجودِ فكر سياسي؛ ومِن ثَم يبدو مشروعًا الحديثُ عن فكر سياسي إسلامي؛ وبالتالي عن فكر سياسي مغربي»[2].

منذ مطلع الثمانينات بدأت الدراساتُ والأبحاثُ حول الفكر السياسي المغربي تقتحم الفضاءَ الأكاديميَّ، وبدأ الدارسون والباحثون الجامعيون يهتمون بالإنتاج المغربي في مجال الأفكار السياسية والدستورية[3]، وتجلَّى ذلك في العديدِ من الأبحاثِ المتنوعة نسبيًا، التي اهتمت على وجه الخصوص ببعض الموضوعات المرتبطة بالسلطة المركزية (السلطان)، ومحاولتها إصلاح أوضاع المغرب خصوصًا في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، «غير أن هذه الأبحاث لا زالت أبحاثًا أوليةً استكشافيةً تبتغِي تقصيَ الأسئلة والبحث عن عناصر منهجية لدراسة الفكر السياسي المغربي»[4].

تعتبر إشكاليةُ بناء الدولة الدستورية الحديثة إحدى أهم الموضوعات التي برز فيها تطورُ الفكر السياسي المغربي، وبرز من

---

(١) إبراهيم أبراش: المرجع سابق، ص: ٣٤.

(٢) عبد اللطيف حسني: المرجع سابق، ص: ١٣.

(٣) عبد الإله فونتير: الحياة الدستورية بالمغرب عبر أبحاث الجامعيين المغاربة، المجلة المغربية لقانون واقتصاد التنمية، عدد (٣٠)، ص: ٥٦.

(٤) عبد الله ساعف: أبحاث في تاريخ الفكر السياسي المغربي، (المرجع السابق)، ص: ٦.

خلالِها اهتمامُ المغاربة منذ نهاية القرن التاسع عشر، وخضعت لتطورٍ واضحٍ طيلة القرن العشرين، وما زالت تطرح العديدَ من الأسئلة مع بداية القرن الواحد والعشرين.

ويمكن من خلالها الإحاطةُ بجانبٍ مهمٍ من جوانب الفكر السياسي المغربي المعاصر بشكل منهجي.

إنَّ الإشكاليةَ المركزيةَ التي تحاول هذه الدراسة أن تلامسَها تنطلق من سؤال رئيس حول: مضمون الوعي الدستوري الحديث الذي حملته النخبةُ المغربيةُ مع نهاية القرن التاسع عشر إلى غاية منتصف القرن العشرين وحول محدداته الأساسية، وما طبيعة الأفكار والمفاهيم التي أطرت المسألة الدستورية تحديدًا، وهل استوحت جذورَها من الفكر السياسي الإسلامي أم من الفكر السياسي الغربي؟

وهل يمكن اعتبارُ «تطور» الخطاب الدستوري في المغرب نتيجة تطور عميق في الأفكار السياسية للنخبة المغربية، يعكس منظورًا تجديديًا لقضية الحكم والسلطة، ويستمد جذورَه من أيديولوجية حقيقية كما حصل في الغرب؛ حيث أُعتبِر قيامُ الدولة الأوربية الحديثة نتيجةً لعمليةٍ تاريخيةٍ أسفرت عن ظهور مجال جديد هو المجال السياسي الخاص بالممارسة السياسية وحدها، والذي تبنى فيه شرعية السلطة على التعاقد بين الحاكم و الشعب، أم أن هذه التحولات كانت تعبيرًا عن موازين قوى بين المؤسسات الفاعلة في النظام السياسي المغربي، أو نتيجة أحداث سياسية معينة

أثَّرت في الخطاب الدستوري ودفعَت به إلى البحث عن أسلوبٍ معينٍ لإدارة التوازن بين الأطراف السياسية المتصارعة؛ وبالتالي صعوبة الحديث عن نقلةٍ تاريخيةٍ حقيقيةٍ.

كما يطرح السؤال بصيغة أخرى: هل حصلُ تحولٍ عميقٍ في الفكر السياسي المغربي، بصدد المسالة الدستورية، يستند إلى قواعد الاجتهاد العلمي وإعمال العقل في إطار الفقه السياسي الإسلامي؟ أم حصل استلاب فكري وتبنى كامل للتجربة الأوربية؟ وإذا حصل نوعٌ من التعايش بين النظام «التقليدي» والنظام الحديث، كيف أمكن للفكر السياسي المغربي أن يجمعَ بين مفردات البيعة والشورى ومفردات الفقه السياسي الإسلامي، مع مقتضيات الوعي الدستوري الحديث المقتبس من الحضارة الغربية و«المستورد» من الإنتاج الفكري الأوربي؟

كيف أمكن تطويعُ النظام المعرفي الفقهي الإسلامي المستند في منطلقاته السياسية على الدين، والمتشبع بالأفكار التقليدية التي تؤطر نموذج الحكم القائم ليجيب جوابًا حديثًا عن مسألة تتعلق -حسب البعض- بعقيدة الدولة؟

إنَّ هذه الإشكاليةَ المركزيةَ تتضمن العديدَ من الأسئلة الأخرى التي فرضت نفسَها على الوعي الدستوري المعاصر بجميع أشكال وصور التعبير عنه، وينطلق الباحثُ -في محاولة الإجابة عنها- مِن فرضيات أساسية:

أولا: إنَّ الوضعَ الدستوري الراهنَ للدولة المغربية ما هو إلا انعكاسٌ لتاريخٍ طويلٍ؛ بحيث لا يمكن فهمُ النظام الدستوري المغربي دون دراسة الأفكار السياسية السابقة المؤطرة له، وتحليل الخطابات التي تناولت سُبلَ تطوير نظام الحكم في المغرب. إنَّ خضوعَ هذا النظام لجملةٍ من الأعرافِ والضوابطِ والقواعدِ ليس وليدَ لحظةِ استقلال البلاد -كما يعتقد البعض- تنحصر مرجعيتُها في اقتباس مضامين القاعدة الدستورية الغربية، المُنظِّمَةِ لشكليات العلاقة القائمة بين أجهزة الدولة وحدود المساحة التي تتحرك داخلها كلُّ مؤسسة من المؤسسات السياسية، بل إنَّ هذا النظام إلى جانب ما أخذه من النموذج الغربي الحديث، وخاصة على مستوى التقنيات الدستورية؛ (حيث لم تأت دول العالم العربي والإسلامي بجديد مهم، بحيث اقتصرت على استعارة النماذج الموضوعة في الغرب)، فقد ظلَّ متشبثًا بعناصرَ تقليديةٍ مستوحاةٍ من التاريخ الإسلامي داخل البناء القانوني للدولة، وهكذا نجد النظامَ المغربيَّ يخضع لجملةٍ من المتغيِّرات التاريخية، منها ما هو متصلٌ أساسًا بما كرسته الممارسةُ السياسيةُ المغربيةُ طوال حقب متفاوتة في التاريخ من أعراف وتقاليد ومسالك، اكتسبت قيمةً دستوريةً عبر الزمن، ومنها ما هو متصلٌ بنماذجَ سياسيةٍ عمليةٍ أقرتها أنظمةُ الحكم في التاريخ الإسلامي التي استعار منها السلطانُ المغربيُّ، وهو يمارس السياسة العليا «ويدبِّر أمرَ الرعية»، بعضَ المفاهيمِ المسوغة لشرعية الحكم؛ ساعيًا إلى إضفاءِ الطابع الإسلامي

عليه[1]، ولعلَّ تشكيلة القواعد الدستورية المغربية الحالية، وخاصة ما يتعلق بتحديد فلسفة الحكم وأسسه ومرتكزاته المذهبية، «رغم صياغتها بقلم دستوري معاصر، فقد ظلَّت محتفظةً في مضامينها ودلالاتها بهذه المرجعيات التاريخية من جهة، وتلك المستعارة من أنظمة الحكم في التاريخ الإسلامي من جهة أخرى»[2].

فالمغرب من الدول التي لم تُحدِث قطيعةً مع الماضي، وما زال يتمازج فيها الماضي بالحاضر.

ثانيًا: إنَّ المسالة الدستورية في المغرب لم تُحدِث قطيعةً مع مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي وعملت على تجديدها باستمرار؛ بحيث إنَّ تطورَ المسألة الدستورية خضع لمنطلقات فكرية مرنة تعتمد المنهجَ التوفيقيَ، وتعكس نوعًا من الازدواجية في التعاطي مع المسألة السياسية عموما، وهذه الازدواجية ليست ازدواجيةً عميقةً قادرةً على اختراق العقل السياسي المغربي وإعادة تشكليه وَفق منظور تحديثي حقيقي، ولكنها ازدواجيةً سطحيةً تعتمد على اقتباسِ جملةٍ من الأفكار السياسية الغربية بغرض التوظيف الإيديولوجي؛ بحيث لا يظهر أن الاهتمامَ بالمسالة الدستورية انطلق من قناعات فكرية عميقة، بقدر ما كان هذا الاهتمام مُنصَّبًا على نظام سياسي ودستوري ينتج من معين تاريخي واضح،

(١) عبد الإله فونتير: الحياة الدستورية بالمغرب عبر أبحاث الجامعيين المغاربة، المجلة المغربية للقانون واقتصاد التنمية، عدد (٣٠)، ١٩٩٣، ص: ٥٧.

(٢) عبد الإله فونتيز: المرجع السابق، ص: ٥٨.

واكتسب نوعًا من الممانعة والتحصين ضد أيِّ نزعةٍ تجديديةٍ سواء اهتدت بالنموذج السياسي الغربي، أو حاولت تطويرَ نموذجٍ تحديثيٍّ من داخل التراث السياسي الإسلامي.

ثالثًا: إن إحدى أهم معوقات التطور السياسي والدستوري الحقيقي تكمن في حدة التناقض الحاصل في الأصول الفكرية المؤطرة لمطالب التيارات السياسية الفاعلة داخل الحقل السياسي المغربي، وغموض الشعارات المؤطرة للمسألة الدستورية عندها.

فمع شعار الحداثة السياسة، والإيمان بعلو دولة الحق والقانون و سموها، هناك نوعٌ من التعايش والتسليم بمفاهيم وممارسة سياسيتين غير قابلتين للتجاوز والمناقشة، رغم تكريسها لقيم الفردانية والاستبداد وتجاوزهما لفلسفة الدستور ومبادئه التأسيسية.

ومن جهة أخرى، هناك شعار «الدولة الإسلامية» وتطبيق «الشريعة» الذي لا يقلُّ غموضًا عن الشعار الأول، وتُطرح بصددِه العديدُ من الأسئلة: فهل الشريعة قانونٌ صالحٌ للتطبيقِ أم هي نظامٌ اجتماعيٌّ وأخلاقيٌّ ناجمٌ عن رؤيةٍ معينةٍ للفردِ والكونِ والعالمِ؟

إنَّ الحيزَ الزماني المتناول بالبحث يجعل هذه الدراسةَ تقع في فترة تاريخية غنية بالأحداث السياسية الهامة التي أثَّرت في توجيه الفكر السياسي المغربي وفي تنوعه، كما أن البحثَ في الإنتاج الفكري المغربي يبرز مدى المساهمة التي كانت للعلماء وللمؤرخين وكتاب السير، بالإضافة إلى الرسائل والوثائق الرسمية والمؤلفات

الفقهية وقصص الرحلات، وفي مرحلة أخرى: ساهم روادُ الحركة الوطنية إبان مرحلة الحماية ومع بداية عهد الاستقلال.

إنَّ «تعدد عائلات المفكرين» أو منتجي النصوص السياسية وتنوع مصادرهم[1] يطرح ضرورةَ التفكيرِ في منهجيةِ التعامل مع الكتابات السياسية المغربية والبحثِ في إشكالات محددة في دراسة الفكر السياسي المغربي، ومِن هنا تنبع قيمةُ التركيزِ على المسألة الدستورية والكشف عن الصيغ التنظيمية (الدستورية) المهيكلة للدولة ومؤسساتها.

أو بتعبير آخر، البحث في الأجوبة المقترحة للإجابةِ عن الأسئلة السياسية التي طُرحت في سياق المرحلة التاريخية المدروسة، والمرتبطة بالواقع والظروف الاجتماعية التي عرفها طيلة القرن المنصرم؛ ذلك أن «أي فكر لا ينشأ من العدم، فكلُّ فكرٍ سياسيٍّ وليدُ بيئةٍ تتحكم في تأسيسِه وصياغتِه، وتحدِّدُ طبيعتَه جملةٌ من العوامل الذاتية والانفعالية، منها ما يرتبط بالمفكر وشخصه، ومنها ما له علاقة بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والصحية والمناخية التي تشكِّل في مجموعِها البيئةَ التي يتنفس داخلها هذا الفكر، ويتحاور مع ذاتِه ومع غيرِه، ويعبِّر عن أفكارِه وآرائِه السياسية»[2].

(١) عبد الله عاسف: أبحاث في تاريخ الفكر السياسي المغربي، (مرجع سابق)، ص: ٦.

(٢) فاضل زكي محمد: الفكر السياسي العربي والإسلامي بين ماضيه وحاضره، مجلة الوحدة، عدد (٤٨-٤٩)، غشت ١٩٨٨، ص: ١١٨.

وعليه، فمع التسليم بوجودِ «فكر» سياسي مغربي يستند في جذوره الأولى إلى مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي؛ فإنه مِن الواجبِ التنبيهُ أن هذا الفكرَ لم يستقل بذاته كمجال معرفي خاص يقترب من حقل النظرية السياسية، وإنما ظلَّ -كما هو الشأن لطرق معالجة المسلمين لموضوعات الفكر السياسي في الغالب الأعم- جزءًا من فضاءات معرفية أشمل[1] قبل أن تتبلور -تدريجيًا- في خطابات تمتلك قدرًا من التماسكِ الموضوعيِّ في معالجةِ قضايا سياسيةٍ بحتةٍ.

ولمحاولة الكشف عن جوهر هذا الفكر، وما يطرحه على المستوى الدستوري من مفاهيم؛ فإنَّ هذه الدراسةَ ستنقسم إلى فصلين؛ بغيةَ الإحاطة بأهم الأفكار السياسية التي تناولت المسألةَ الدستوريةَ: فإذا كانت المبادرةُ الإصلاحيةُ الأولى قبل فترة الحماية من توقيع «**العلماء**»، (الفصل الأول) فإنَّ سلطات الحماية كان لها تصورٌ مخالفٌ لما ينبغي أن تكون عليه الدولة المغربية[2]، وهو ما فتحَ المجالَ أمام رواد **الحركة الوطنية** -وعلى رأسهم كلٌّ مِن **علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني**- لبلورة منظور سياسي ودستوري معين يحاول التكيُّفَ مع مستلزمات الدولة الوطنية الحديثة (الفصل الثاني).

---

(١) عبد اللطيف حسني: مدخل لدراسة الفكر السياسي المغربي، (مرجع ساق)، ص: ١٩.

(٢) عبد الله العروي: أهم المحطات التاريخية في الحياة الدستورية المغربية، سلسلة تشييد دولة حديثة، طبعة ١٩٩٢، ص: ٥٢.

وعلى نفس الأرضية وقفت المؤسسةُ الملكيةُ لتستثمر في التراث السياسي الإسلامي وتقوم بتوظيف جميع المفاهيم التي ستساعدها على بلورة نموذج الدولة الذي لا زال صامدًا إلى اليوم (الفصل الثالث).

وأمام هذا الكم الهائل من الكتابات، تبرز صعوبةُ حصر مجمل الأفكار السياسية، وصعوبة التمييز بين المهم والأقل أهمية.

وهنا لا يمكن ادعاءُ القدرة على الإحاطة الموسوعية، ولكن يمكن اعتمادُ صيغة الانتقائية باختيار النصوص المعبرة، التي لها «حق» تمثيل باقي النصوص الغير المذكورة؛ بغيةَ إنجاز عمل تركيبي، يتلمس مؤشرات التطور في الفكر السياسي المغربي طيلة هذا القرن.

إنَّ التحكمَ في شساعة الفترة المدروسة، وفي غزارة المادة المتوفرة؛ يتطلبُ على المستوى المنهجي اللجوءَ إلى «الانتقائية»، غيرَ أن تجاوزَ بعض النصوص والتركيز على نصوص أخرى يجد سببَه في كون هذه الأخيرة أكثرَ تعبيرًا أو أكثرَ تمثيلًا في نظر الباحث، ويبقى المعيارُ والمقياسُ المعتمدُ في الحكم على هذه الأفكار هو «صلاحيتها ومدى انتشارها والأخذ بها داخل المجتمع»[1]، بالإضافة إلى متانتها وتماسكها المنطقي.

(١) يتساءل الأستاذ إبراهيم أبراش، حول هذه النقطة، في سياق أخر بقوله: ... فوسط هذا الخضم من الفكر السياسي، كيف يمكن للباحث السياسي أن يميز بين المهم و الأقل أهمية؟ بين الفكر السياسي الجاد والخلاق والفكر السياسي السطحي البعيد عن

إنَّ طريقةَ العرض والتحليل المعتمدة استندت على توظيف النصوص إلى أبعد مدى؛ بغيةَ استثمار الأفكار السياسية الواردة داخلها من جهة، ولكبح جماح الرغبة في الكتابة بدون ضوابط، ووضع حدٍّ استسهار فيها، من جهة أخرى؛ لأن الكتابة على بياض كما يقول (**محمد عابد الجابري**) بدون شهادات ولا إحالات، لا تكون كافية ولا في مأمن من «إطلاق الكلام على عواهنه» إلا إذا كانت النصوص معروفةً ومتداولةً، وهذا ما ليس متوفرًا لدينا بعد، وما هو متعذرٌ في هذه الدراسة.

الواقع؟ وكيف له أن يحصر مجمل أفكار المفكرين السياسيين؟ هنا لا بُدَّ للباحث إما أن يكون موسوعيًا، فيشمل في بحثه كلَّ الأفكار والمفكرين والسياسيين، واضعًا إياهم على قدم المساواة، وهذا أمر يحتاج إلى عمل إرادة الباحث حيث يتعاطف مع فكر على حساب آخر، أو مع مفكر على حساب أخر، أو عدم موضوعية قسرية تعود لاعتبارات مجتمعية آو سياسية أو مادية، ولكن يبقى المقياس الأمثل للحكم على الأفكار هو صلاحيتها ومدى انتشارها والأخذ بها داخل المجتمع أو بين المجتمعات. إبراهيم أبراش: تاريخ الفكر السياسي (المرجع السابق)، ص: ٣١.