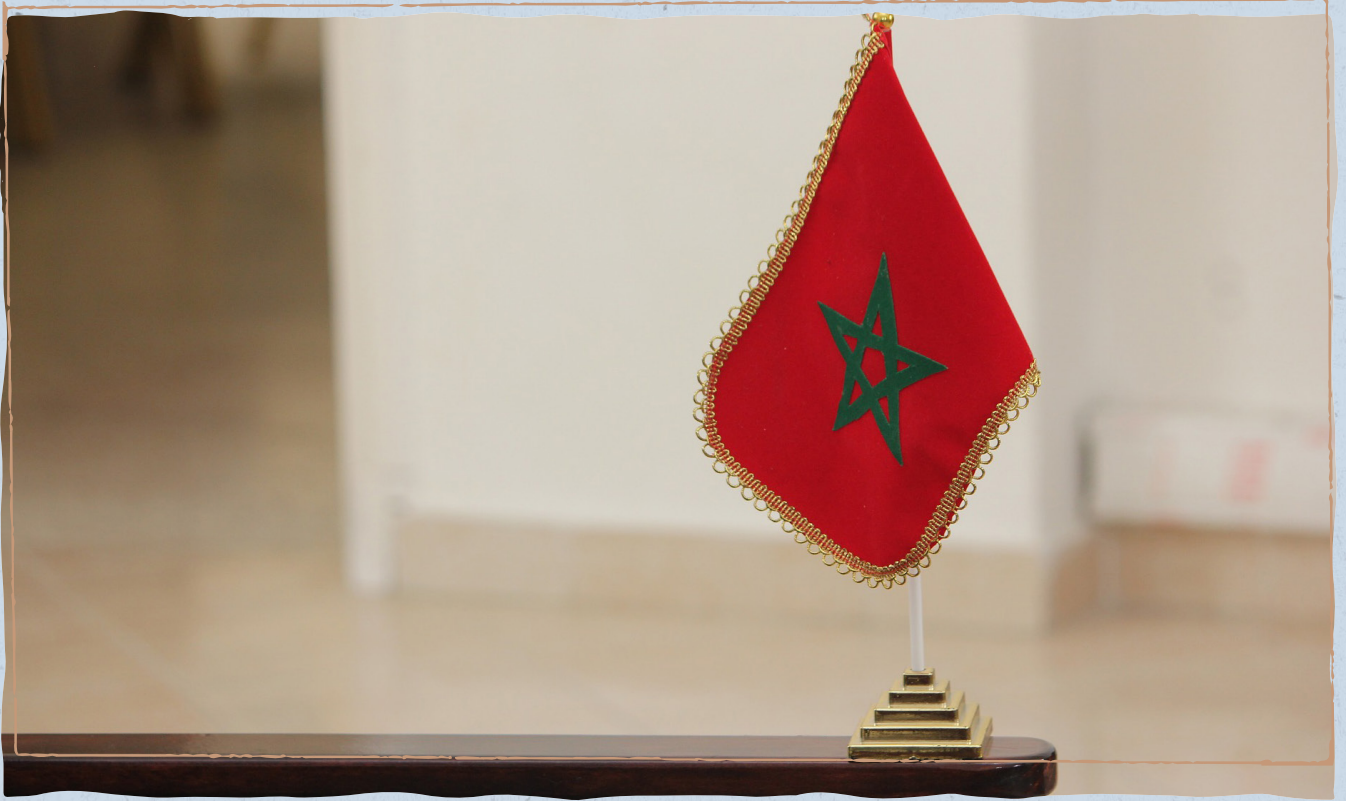


بحوث ودراسات

من الدولة الإسلامية إلى الدولة المدنية في فكر الحركة الإسلامية المغربية

التحول المطلوب وأفق ما بعد الإسلامية



د. محمد همام



مركز نهوض
للدراسات والبحوث

من الدولة الإسلامية إلى الدولة المدنية في فكر الحركة الإسلامية المغربية

التحول المطلوب وأفق ما بعد الإسلاموية

د. محمد همام

الفهرس

مقدمة	4
أولاً: الدور الجديد للحركة الإسلامية وسؤال الدولة المدنية ...	5
ثانيًا: مطلب تطبيق الشريعة في مشروع الحركة الإسلامية المغربية: نموذج العدل والإحسان	8
ثالثًا: معادلات الفكر والسياسة في مشروع الحركة الإسلامية المغربية	12
أ- عندما يكون الفكر كابحًا للديمقراطية	12
ب- الحركة الإسلامية المغربية بين معادلة الدولة الإسلامية الشمولية والدولة المدنية الديمقراطية	61
ج- معارضة الحركات الإسلامية: التباس ووضوح	81
خاتمة	22

مقدمة

توسَّعت قاعدة الحركة الإسلامية المغربية، وأخذت من المساحات التي كان يشغلها تيار التغريب والإلحاق والتبعية، كما استطاعت استقطاب عددٍ هائلٍ ممَّن كانوا على الهامش، غير متعاطين للسياسة وبعيدين عن الأحزاب والمؤسسات الموالية للدولة. فقد أعادت الحركات الإسلامية المغربية الحيوية في المجتمع إلى معنى الانتماء للإسلام، ببُعده الأيديولوجي والاجتماعي والسياسي؛ فانتُمى إلى هذه الحركات جمهور واسع يستمدُّ معناه وقيمه وعوامل صموده وتحديه من قوة الإيمان والانتساب إلى المشروع الإسلامي؛ من خلال التمسُّك بطقوسه وشعائره والالتزام السلوكي به في الحياة الفردية والجماعية، تيسيراً عند بعضهم وتعسيراً وتشديداً عند آخرين، بحكم تضارب المرجعيات الفقهية الفرعية لتلك الحركات.

ولكن إذكاء حسِّ الانتماء الديني عند جمهور الحركات الإسلامية قد ولَّد حالة جماهيرية غير مسبوقة في الحراك السياسي والاجتماعي المغربي، من روح التضحية والبذل: بذل النفس والجهد والمال والوقت في سبيل الدفاع عن المشروع الإسلامي كما تبشَّر به الحركات الإسلامية.

لذلك حقَّق الإسلاميون المغاربة تجذراً معتبراً وسط المجتمع، وأصبحت قاعدتهم الجماهيرية قاعدةً عريضةً تلتفُّ حولهم وتحميهم في مواجهة تحدي التغريب القسري المدعوم من الخارج، فرنسا على الخصوص، ومواجهة إكراهات الداخل واختناقاته بفعل الاستبداد والاستئثار بالثروة والسلطة. وأمام المد الشعبي الذي يتوفر عليه الإسلاميون المغاربة، اندفعوا اندفاعاً تلقائياً وغريزياً -في إطار معادلة التحدي-الاستجابة- إلى التصدي لهذه التحديات، محتمين بالهوية الإسلامية ومتخذينها ملاذاً وسلاحاً لمواجهة الخطر الداخلي والخارجي، لكن من دون تحليل ولا تنظير ولا تفكيك ولا تركيب للواقع ومعطياته، إذا استثنينا المشروع الفكري للشيخ عبد السلام ياسين، الذي يشكِّل أيديولوجيا جماعة العدل والإحسان، أوسع الجماعات الدينية انتشاراً وتوسعاً في المغرب.

وتنشط في المجتمع المغربي مجموعةٌ من الحركات والجماعات والجمعيات والفئات لا حصر لها، ترى أن هدفها الأساسي والعام هو الدفاع عن الإسلام والانطلاق منه مرجعية ومنهج حياة دعوةً وعملاً. ويتخذ بعضها من المشاركة السياسية أداةً من أدوات المدافعة والمخالطة الاجتماعية والصبر على متاعبها وتحدياتها.

تسعى هذه الحركات -إذن- إلى إحداث نهضةٍ شاملةٍ في المجتمع، منفردة أو مجتمعة، من خلال إعادة تشكيل المجتمع بالتأثير فيه وفُقِّ رؤيتها. وهي حركات وجماعات وأحزاب وجمعيات

ومنتديات تختلف في رؤيتها وفي أساليبها ووسائلها وفي أولوياتها، لكنها تتفق جميعاً على شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة.

ومن ثَمَّ، أصبحت الحركات الإسلامية مكوناً أساسياً في الواقع السياسي والاجتماعي المغربي، بل قفز الربيع العربي بجزءٍ معتبرٍ منها إلى المشاركة في السلطة وتدبير الشأن العمومي من خلال رئاسة الحكومة بتحالفٍ مع مكونات حزبية وسياسية مختلفة ومتناقضة، مما طرح تحدياتٍ جديدةً على الحركات الإسلامية على مستوى التجديد الفكري والتنظيمي والنضج السياسي، بما يجعلها قادرةً على التعامل مع الأوضاع الجديدة: أوضاع الربيع العربي، وتحدي البناء المدني والديمقراطي للدولة بعد التخلُّص من جينات الاستبداد التي سكنت المجتمع المغربي وتسكنه عقوداً طويلة.

فهل تملك الحركة الإسلامية المغربية المقومات الذاتية والفكرية والمنهجية، والشجاعة الأدبية الكافية لتقديم نموذجٍ سياسي، فكري وتنظيمي، ديمقراطي، مدني، قادرٍ على التفاعل الإيجابي مع العناصر الأساسية للتفكير الديمقراطي وبناء الدولة المدنية؟ ذلك ما سيحاول هذا البحث رصدته بخلفية نقدية بقراءته في المتن الفكري والتنظيمي والسياسي للحركة الإسلامية المغربية، مع التركيز على الحركات الفاعلة والمنظمة.

أولاً: الدور الجديد للحركة الإسلامية وسؤال الدولة المدنية

نشأت جلُّ الحركات الإسلامية في العالم العربي في ظلِّ أنظمة استبدادية، تمنع الحريات، وتحتكر السلطة والثروة، وتشغل وفق إملاءات الخارج ومصالحه. وقد أفقَد هذا الجوُّ الحركة الإسلامية إمكانية التوفُّر على بنية فكرية وتنظيمية وسياسية منفتحة، كما أفقدها الخبرة في الإنتاج الديمقراطي، في الفكر والتنظيم؛ إذ لمَّا تسلَّحت الدولة الوطنية المستبدَّة -دولة العسكر أو دولة القائد الفرد أو دولة العائلة والسلالة- بالحدثة المستوردة، وعملت على إنجاز التحديث القسري، من دون تهيئة أو تكييف تداولي له؛ احتمت الحركات الإسلامية وجمهورها بنموذجٍ معرفيٍّ تقليديٍّ يرى في استعادة الماضي الزاهر، واقتفاء أثر «السلف الصالح»، والحلم بـ «الخلافة» و«الدولة الإسلامية» -مدخلاً أساسياً لإحياء الحاضر وإنجاز النهضة فيه، بل واحتماء من المد الحداثي الكاسح الذي يوالي الحاكم.

هكذا انطلقت الحركة الإسلامية لإنجاز النهضة من نهجٍ ثوريٍّ صادقٍ وخطابٍ شعبيٍّ متجدِّدٍ في العمق الاجتماعي، لاستعادة النموذج النبوي وإزالة الطاغوت وحلفائه، يتبعها جيش من المضطهدين والمستضعفين والمقهورين. وقدَّمت الحركة الإسلامية نموذجاً نضالياً شرساً في منازلة استبداد الحكام وفساد الأوضاع.

وبرغم هذا العطاء الكبير الذي ما زال يميز أداء الحركات الإسلامية، كما تجلّى ذلك في الربيع الديمقراطي، وقدرتها على تشكيل النواة الصلبة الدافعة والمتفاعلة مع الحراك الشعبي الشبابي في أكثر من ميدان، فإن العطاء الفكري لهذه الحركات ما زال يكبح تطوُّرها وانفتاحها؛ إذ ما زالت آمالها وانتظاراتها مصبوبةً في قالبٍ فكريٍّ وتنظيميٍّ وسياسيٍّ مُغلق، يحرمها من الاستفادة من إمكانياتها البشرية وخصوصياتها التي لا تُناقَس فيها في الحشد والتنظيم والتعبئة، وقد حرمتها هذه البناءات الفكرية المغلقة أيضًا من التواصل مع القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة التي لا تتقاسم معها الرؤية في جزئياتها وتفصيلها، لكنها تلتقي معها على أهدافٍ استراتيجية كثيرة ومهمّة، ليس أقلها البناء الديمقراطي المدني للدولة والمجتمع؛ بل إن بناءها الفكري حرّمها حتى من طاقاتها، من المفكرين والباحثين ممّن ينزعون عادةً إلى النقد والمراجعة والتفكيك؛ إذ تضيق بهم سراييب التنظيم المغلقة والمظلمة.

إن العمل داخل التنظيم المغلق قد حَرَمَ الإسلاميين من الوعي التاريخي فسقطوا في الهامش، على ضخامة عُدتهم وعددهم، وانزلقوا إلى منهجية صدامية مع المجتمع ومكوناته، مع الإيحاء بأنهم «مُلاك الحقيقة»، وإذكاء «النزوع الفرقي» القديم، مما أوشك أن يعرّض هذه الحركات للتآكل والتشظي والتميع، لولا أن الربيع الديمقراطي المبارك أحيّا موات الأمة، وبعث الأمل من جديدٍ عبر حركة شبابية متوثّبة ومندفعة. كل هذا يتطلّب من الحركة الإسلامية الاستفادة من عبر الربيع، والتزوّد بالوعي التاريخي والسياسي، والتخلّص من مخاصمة الاستبداد والقهر والاستئثار بالسلطة والثروة بنزعة ماضوية غير واقعية، والإغراق في ثقافة تاريخية مملوءة بالأفكار الميتة، خاصةً في المجال السياسي.

إن الحركة الإسلامية مطالبةٌ اليومَ أكثر من أيّ وقتٍ مضى بتحوُّل حقيقيٍّ لتقديم نموذجٍ لمشروعٍ تغييريٍّ إيجابيٍّ وعقلانيٍّ، يحرّر عقل الإسلاميين أولاً، ويجرّدهم من الوهم والخرافة والتراث الاستبدادي الذي كان يُلبس الصراع السياسي لبوساً عقدياً ليجهز على المخالفين. كما أصبح لزاماً على الإسلاميين ترسيخ مقولات الدولة المدنية بما هي: الديمقراطية (حكم الشعب)، والتعددية (القبول بالآخر والتعاون معه في المتفق فيه، والتنافس الشريف في البرنامج، والحوار في المختلف فيه)، وقانونية الدولة ومدنيتها ودستوريتها، وكلها مفاهيم تحتاج إلى الترسّخ في أذهان الإسلاميين وفي أتباعهم والمناضلين والمتعاطفين مع مشروع الحركة الإسلامية، مع الانفتاح على الفكر السياسي الديمقراطي الحديث، وعدم الاقتصر على النصوص السياسية النادرة في فكرنا السياسي التي تشجّع على التفكير الديمقراطي والقطع مع دولة الاستبداد والحكم الفردي. فندرة النصوص السياسية ذات المنحى المدني الديمقراطي في الفكر السياسي لا يلغي وجود نموذجٍ معرفيٍّ سياسيٍّ إسلاميٍّ كُليٍّ

يقوم على الحرية لا الطاعة، وعلى التعدد لا الأحادية والتوحيد المذهبي القسري، وعلى الاعتراف بالآخر، والتماس الحكمة حيثما وُجدت، لا احتكار الحقيقة واحتكار الحديث باسم الله. كما أن ندرة تلك النصوص السياسية لا يجب فصله عن السياق التاريخي لمراحل نمو الفكر السياسي الإسلامي والظواهر الاجتماعية المحيطة به والمتحوّلة باستمرار؛ عكس النصوص التعبدية التي تنحو إلى الثبات والاستقرار في مجملها، مع التنوع في مقاصدها ومآلاتها وحيثياتها في كل لحظات التاريخ.

إن الحركة الإسلامية مطالبة اليوم بتحويل الفكر الإسلامي إلى محطة للتجديد الديني وتأسيس «لاهوت تحرير»، يحدث تحولات نوعيّة في التفكير السياسي الإسلامي، ويتجاوز النموذج الاجتهادي السياسي القديم، ويحفظ صلات الوصل والتأسيس والتوجيه والاشتغال مع الإطار المرجعي الذي يمثله الوحي (عالم الغيب)، والانفتاح على الكون الموضوعي (عالم الشهادة). فالإحياء التعسفي للفكر السياسي التاريخي يحرم العقل المسلم من التطور ومن الإبداع في مجالات الدولة والحكم والإدارة ومعرفة شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية.

إن تحديات ما بعد الربيع التي بوأت الحركات الإسلامية مكانة معتبرة ودفعت بها إلى سدة الحكم، كلياً أو جزئياً، تقتضي اجتهداً فكرياً خلاقاً يقطع مع الأساليب الدوغمائية والمعارك الهامشية: معارك الألفاظ والمصطلحات والشعارات والطقوس، التي تنتهي إلى التكفير والإخراج من الملّة، وتعميق التقاطبات «الفرقية» و«الطائفية» و«المذهبية»، واغتيال عناصر الربط الوجداني والفكري والسياسي الجديد في الدولة المدنية، كـ «المواطنة» و«التعددية» و«الحوار» و«التحالف»، في إطار الانتماء للوطن الواحد والانتماء الحضاري للأمة، والعيش الواقعي داخل دولة مدنية وديمقراطية.

لقد منح الربيع الديمقراطي الحركة الإسلامية فرصةً للتصحيح وتدارك الخطأ الفكري الذي وقعت فيه، فأنتج لواعيها التاريخي أو أغرقها داخل تراثية ماضوية واختزالية (وسطية)، وجعلها خصماً للقوى المنافسة لها في الوطن الواحد، بل خصماً للعالم، مُدجّجة بنظرة تأمريّة للتاريخ، ومنطقيّ وغايةٍ سلفيّين مع كثير من التّيه والحيرة والضياع! مع مجهود عبثي لاستنساخ التجربة النبوية التاريخية، في أطوارها الزمنية لا في مدخلاتها ومخرجاتها المعرفية والمنهجية والواقعية، بما في ذلك الجانب السياسي، بل هي محاولات يائسة ومزعجة ومُتعبّة لإعادة إنتاج المدّة والمادة، بعيداً عن تقدير الزمن والوعي بالتاريخ. لذلك كثُر في أدبيات الحركات الإسلامية تداول مفاهيم تاريخية مضت؛ كالسريّة والعلنيّة، وإقامة الخلافة والدولة الإسلامية، والهجرة، والنصرة، والصحة، وقيام الليل، والتهجد... في خلطٍ واضحٍ بل فاضحٍ بين مطالب عبادية فردية مطلوبة لكل إنسانٍ للإرتواء الإيماني والتزقي الروحي، وبين قضايا فكرية واجتماعية وسياسية تتطلب وعياً مركّباً قادراً على فهم

تعقيد الواقع والتأثير فيه بإرادة وتقديرٍ في إطار الاستيعاب المنهجي لحركة التاريخ بمشقةٍ وتعِبٍ لا بأدعيةٍ تُورث التواكل والكسل والتنصُّل من المسؤولية.

إن ما بعد الربيع يحتاج إلى دورٍ فاعلٍ ومغايرٍ للحركة الإسلامية، لن تؤديه إلا بتغييرٍ فكري جذري مُتعمق في روح الإسلام، ومنفتحٍ على مكتسبات العقل البشري وكسبه الحضاري، ويستهدف الإنسان بكل أبعاده وانتظاراته في التنمية الذاتية والتحرُّر والاستقلال.

لن تحقِّق الحركة الإسلامية هذا إلا إذا أحدثت تحولاتٍ مفصليةً في بناها الفكرية والتنظيمية والخروج من حالات الوثوقية والحسم وامتلاك الحقيقة والإكراه على المشروع بل على الدين إلى مجال النسبية في العمل البشري، والاقتناع بالتحالفات والتنازلات لفائدة القوى الوطنية المُخلصة، والعمل المشترك في إطار دولة مدنية ومجتمع ديمقراطي حر، تعمل كلُّ القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة على حمايته من خطر الاستبداد والفساد.

فهل تستطيع الحركة الإسلامية إنجاز هذه المهمة، والإسهام في بناء الدولة المدنية والوطن الديمقراطي الذي يسع كلَّ مكوناته؛ ذلك ما سنعمل على بسطه، بخصوص الحركات الإسلامية المغربية الفاعلة، خاصةً جماعة العدل والإحسان وحزب العدالة والتنمية وحزب الأمة وحزب البديل الحضاري.

ثانيًا: مطلب تطبيق الشريعة في مشروع الحركة الإسلامية المغربية:

نموذج العدل والإحسان

إذا كانت وظيفة التنظيم في تصوُّر جماعة العدل والإحسان هي الدعوة والتربية، فإن أهل الدعوة لهم وظيفة أخرى رقابية على أهل الحكم، من خارج مجالات النزال السياسي؛ فهم يراقبون الحكَّام ويوجهونهم لإقامة الدين، وهو واجبهم الكُلِّي⁽¹⁾. فالدعاة (وهم بالمناسبة رجال متخصصون في العلوم الدينية، أو هم رجال دين بشكل صريح) تُقاس نجاعتهم -في نظر عبد السلام ياسين رحمه الله- بقدرتهم على مراقبة الدولة من خارجها، وقد يفوضون لبعضهم الإشراف المباشر على شؤون الحكم، كما يستعينون بالكفاءات من أهل الإيمان⁽²⁾. فنحن إذن أمام رقابة يشكِّلها رجال دين، وأطر الدولة والكفاءات من رجال الدين أيضًا، أي إن الجماعة تفترض أن الدولة

(1) انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص 631.

(2) نفسه، ص 473.

تطبّق الشريعة الإسلامية. ويشكّل تطبيق الشريعة -بهذه المواصفات- مطلباً محورياً لجماعة العدل والإحسان؛ لأن التردّد في قبول شرع الله والدينونة لأمره والخضوع له -في نظر عبد السلام ياسين- مطعنٌ خطيرٌ في عقيدة المسلم ومنقصةٌ مُخلّةٌ بإيمان المؤمن؛ فتطبيق شرع الله كاملاً مطلبٌ لا محيد عنه، وإلاً انفسخنا عن ديننا⁽³⁾. ويرى ياسين أن تطبيق الشريعة واجبٌ على الحركة الإسلامية، من دون زيادة ولا نقصان ولا تحفّظ ولا استدراك ولا إضافة؛ فذلك هو البرنامج الذي حرّك الشعب وحمل الإسلاميين إلى الحكم⁽⁴⁾. وانتقد ياسين أطروحة الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، القائمة على فصل الدين عن السلطة، وعدّها ياسين فكرةً علمانيةً ذات أهدافٍ سياسية في إطار الصراع بين حزب الوفد والملك فؤاد⁽⁵⁾. ويرى ياسين أن تطبيق الشريعة يعني أن كلّ جزئية في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية يجب إدراكها تحت أحكام الشريعة، من خلال التفاعل مع أصول الشريعة والقواعد الثابتة في الدين⁽⁶⁾. من هنا يستشعر ياسين الصعوبة الفكرية لتطبيق الشريعة، مما يحتاج إلى توضيحٍ وبيانٍ وإقناعٍ للانتقال إلى مرحلة التنفيذ⁽⁷⁾. ويتراوح تناول عبد السلام ياسين لتطبيق الشريعة بين البحث العام حيناً في الموضوع، وبين تقديم بعض التفاصيل والجزئيات المتعلقة بتطبيق الشريعة، كالحديث عن الأجهزة التي سيوكل إليها تنفيذ شرع الله، والتي تختلف -في نظره- من حيث البنية والأسلوب عن الأجهزة الموروثة. وذكر أموراً تفصيلية فيما يتعلّق بجهاز القضاء والمظالم مثلاً، فهو الذي يفصل في الخصومات بين عامّة الشعب وأجهزة الحكم والإدارة والنظر في الحق العام، والتقنين، ومراقبة الحكّام، وله صلاحيات واسعة وتنفيذٌ سريع. كما يميز القضاء الإسلامي عن القضاء الوضعي في إطار الثنائية التصادية الرائجة في كتابات الإسلاميين كثيراً، بين القانون الشرعي والقانون الوضعي؛ فإذا كان القضاء الوضعي يعتمد على المسطرة كضمانة كافية للإنصاف، فإن القانون الإسلامي -في نظر ياسين- يعتمد على ذمّة القاضي والمتخاصمين. ورأى أن هيكلة القضاء الإسلامي مهمّة إداريّة تغيّر وجه التنظيم. فهذا القضاء يتولّاه رجال مؤمنون صالحون، تصنعهم تربية التنظيم ودعوته، فيعطون الهياكل الإدارية مضموناً إسلامياً قادراً على القطع مع إدارة الفتنة وموظفي الفتنة⁽⁸⁾. كما ذكر الخطوط الرئيسة التي تنظّم الحكم والشورى، واختيار الإمام وتوزيع السلطة، وشكل الحكومة، منتقداً -بحدّة كبيرة-

(3) نفسه، ص 146.

(4) نفسه، ص 146.

(5) نفسه، ص 71-72.

(6) انظر: عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص 220.

(7) نفسه، ص 215.

(8) انظر: عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص 305-306.

الأنظمة الاستبدادية التي تلبس أقنعة دينية⁽⁹⁾. كما أورد أفكارًا تفصيلية عن مهمّة الدولة الإسلامية في توزيع الثروات في إطار نظام الاقتصاد الإسلامي⁽¹⁰⁾.

وتقدّم جماعة العدل والإحسان نموذجًا لعلاقة الدعوة بالدولة يقوم على وحدة الهدف، وهو إقامة الدين. أما فصل الدين عن الدولة فهو مروق عن الدين، مروق يلمسه ياسين في إسلام الحكّام وفي إسلام الأحزاب التي يهاجمها بقسوة ويراهها زاعقة وصاعقة، وهي تستقوي بدينٍ مزيفٍ على الإسلاميين⁽¹¹⁾. فرسالة الحركة الإسلامية هي الجمع بين الدعوة والدولة، ومعنى الجمع أن يكون الحكّام ومديرو دواليب الدولة وإدارة مؤسساتها تحت مراقبة أهل الدعوة ورجالاتها⁽¹²⁾. إنها دولة تخدم الدعوة وتسير في موكبها وتأمّر بأمرها⁽¹³⁾. فالدولة -في نظر ياسين- تتشكّل من كتيبتين: دعوة تتمثّل في مؤسساتٍ ورجالٍ مهمتهم تربية الأمة ومراقبة التطبيق ولهم الهيمنة على مصير الأمور، ودولة تتمثّل في مؤسساتٍ ورجالٍ وأجهزة وإداراتٍ تسير الشؤون المادية والنظامية والاقتصادية تحت مراقبة وتوجيه الدعوة ورجالها⁽¹⁴⁾.

إن هذا النموذج للدولة الذي يقُدّمه عبد السلام ياسين لا يبعد كثيرًا عن الدولة الدينية التي يسيطر عليها رجال الدين، وهم وجهة نظرٍ في الدين، وليسوا الدين كلّهم. بالإضافة إلى أن أطروحة ياسين عن الدولة تنمُّ عن تصوّر دينيّ مغلقٍ يقوم على محورية الطاعة في أسلوب الحكم، مع استصحاب غير تاريخيٍّ للتجربة النبوية، بل تصبح الدعوة -وهي التنظيم الإسلامي في حالة العدل والإحسان- ضد الدولة، تتحيّن الفرص للانقضاض عليها؛ إذ تسعى الدعوة -في نظر ياسين- إلى إقامة الدولة الإسلامية⁽¹⁵⁾، عبر اغتنام الحريات التي يضطر الحكّام للتنازل عنها للشعب، وعبر التسرّب اللطيف للمدارس والجامعات والنقابات والتعاونيات والجمعيات المهنية والثقافية والنسوية واتحادات الرياضة والشباب وغيرها، مع حرص الجماعة على تأسيس أجهزتها الموازية في كل هذه الميادين؛ فيكون العمل من داخل المنظمات الرسمية والعمل من داخل الأجهزة الخاصّة سائرًا في اتجاه واحد: يكون التنظيم الجهادي أصلًا تتفرع عنه وتخدم أهدافه المنظمات بنشاط العناصر

(9) انظر: عبد السلام ياسين، إمامة الأمة، ص218.

(10) انظر: عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص340-346.

(11) انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص636.

(12) نفسه، ص625.

(13) نفسه، ص71.

(14) انظر: عبد السلام ياسين، المنهاج النبوي، ص410.

(15) تکرّر مصطلح «الدولة الإسلامية» في كتاب «المنهاج النبوي» أكثر من مائة وأربعين مرة!

المؤمنة المكلفة بمهمة التغلغل⁽¹⁶⁾. والتغلغل من أجل هدف مباشر هو -بتعبير ياسين- الزحف الأرضي للاستيلاء على الحكم⁽¹⁷⁾. وتأسيس الدولة ليس نهاية الدعوة، أي الدولة السياسية، ولكن بداية دولة الخلافة على منهاج النبوة، تلتحم فيها الدعوة والدولة، وتبقى الدعوة مراقبة للدولة؛ فالدعوة تمثل القرآن والدولة تمثل السلطان. والدعوة هي التي تعبئ الشعب لإنجاز المهمات الاقتصادية والحضارية والاجتماعية، وصناعة مستقبل الإسلام⁽¹⁸⁾. وهو إسلام يجسد صراع الوجود وصراع الحضارة وصراع النموذج ضد الجاهلين. ودولة تفرض نموذجها السلوكي وتربي الناس عليه⁽¹⁹⁾، وتحررهم من النموذج الجاهلي⁽²⁰⁾، والأمر بالمعروف بالكلمة مباشرة، وحمل الناس عليه بالذراع القوية الحليفة، والنهي عن المنكر، وزجر الناس عنه بقوة الحكومة الموالية⁽²¹⁾. كما يحذر عبد السلام ياسين رجال الدعوة -الدعامة الأساسية للتنظيم- من التدنُّس بالعمل السياسي المباشر ومزاولة الحكم ومعاناته اليومية، والاكتفاء بالمراقبة والتتبُّع! فالخطر الذي يواجه «الحل الإسلامي» -في نظر ياسين- هو أن ينخرط الدعاة بكامل عددهم في السياسة ويتحوّلون إلى مديريين ووزراء ومستشارين، ويتركوا المسجد، ويتركوا صحبة الشعب، ويتركوا تربية الأجيال، ويتركوا مجالسة المسلمين⁽²²⁾، فيفقدون عمقهم الاجتماعي وامتدادهم الجماهيري. لذلك فصلت جماعة العدل والإحسان -من الناحية المنهجية- بين العمل الدعوي (وهو الوظيفة الأساسية للتنظيم) وبين العمل السياسي (وهو الأداة المساعدة لتحقيق المشروع والتقدُّم في إنجازه على أرض الواقع)، فأحدثت الدائرة السياسية بوصفها إطاراً يهتم بقضايا الشأن العام، ويبشّر برؤى الجماعة وتصوراتها والتعريف بها في الواقع السياسي.

فالتقسيم منهجي ووظيفي، وإلا فالدائرة السياسية تشتغل تحت إشراف الأجهزة المسؤولة داخل الجماعة، التي تحتكر الوظائف الأساسية، أي: التربية والدعوة والتعليم. فالدائرة السياسية مؤسسة وظيفية تعمل على الإعداد الفعلي للدولة الإسلامية، من خلال وضع برنامج الحكم الصالح

(16) انظر: عبد السلام ياسين، منهاج النبوي، ص 74.

(17) نفسه، ص 18.

(18) نفسه، ص 199.

(19) نفسه، ص 262.

(20) نفسه، ص 335.

(21) انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص 631.

(22) نفسه، ص 473. ويعول عبد السلام ياسين في قيادة أجهزة الدولة عند قيام الدولة الإسلامية على الطبقة الوسطى المتعلمة، وهي طبقة تقربها طموحاتها من المنتصر كما تقرب المنتصر منها كفاءتها، بل تفرض عليه خبرتها التعامل معها. لكنه يحذر الدعاة من الذوبان في نشاط هذه الطبقة الطموحة، حتى لا يتحوّل «الحل الإسلامي» إلى مركبة للطموح الاقتصادي والاجتماعي، عندما يدركون مغامرات الحكم فينجروا وراءها بقدر ما يتعدون عن المسجد وعن جماهير المسلمين. انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص 475.

للتطبيق⁽²³⁾. كما تقوم الدائرة السياسية بدور التواصل مع مكونات المجتمع، من ذوي النفوذ، المعنوي أو الاقتصادي أو السياسي، ورفع الحصار الإعلامي المضروب على الجماعة الذي يشوّه مواقفها وسمعتها⁽²⁴⁾. وعلى الرغم من أن الدائرة السياسية تُنبئ عن خطة الجماعة للمشاركة السياسية، فإن عبد السلام ياسين ظلّ يحذّر من المشاركة السياسية الباهتة والقسمة الضيزي للقرار السياسي والحكم بين السلطة والحركة الإسلامية؛ وهي قسمة يفقد فيها علماء الملّة الخاشعون لله من أهل القرآن سلطة النظر والمراقبة والتوجيه، والسيادة الفعلية والخُلقيّة⁽²⁵⁾.

ثالثاً: معادلات الفكر والسياسة في مشروع الحركة الإسلامية المغربية أ- عندما يكون الفكر كابحاً للديمقراطية:

يرد الحديث كثيراً عن الدولة الإسلامية في أدبيات الحركات الإسلامية بعامة، كما يبرز عند الحركة الإسلامية المغربية بخاصة. فجماعة العدل والإحسان التي تتخذ المشروع الفكري للشيخ عبد السلام ياسين مرشداً نظرياً وأيديولوجياً في الفكر والحركة ترى أن وظيفتها الأولى هي تأسيس الدولة الإسلامية القطرية في أفق الخلافة على منهاج النبوة، من دون تقديم ما يفيد أن هذه الدولة الإسلامية هي نفسها الدولة المدنية الديمقراطية. ويبدو أن الشيخ ياسين يميل إلى أطروحة سيد قطب رحمه الله، الذي يرفض الصياغة النظرية الإسلامية للقوانين والتصورات والأنظمة قبل القيام الفعلي للسلطة الإسلامية السياسية والمجتمع الإسلامي الذي يعلن خضوعه لتلك السلطة وإيمانه بها والإقرار بالحاكمية لله ورفض التشريعات الوضعية⁽²⁶⁾.

وتشكّل أفكار سيد قطب كابحاً أساسياً للفكر في المشروع الفكري لعبد السلام ياسين. فقد وردت تحليلاته في أكثر من مكان، وهي تعبيرٌ عن تفاعل الحركة الإسلامية المغربية مع الفكر الحركي المشرقي، خاصةً في فترة التسعينيات وبداية الثمانينيات، مع العلم أن فكر سيد قطب كان يمثّل منحى خطيراً في الفكر الإسلامي الحديث، إلى درجة أنه قوّض فكر حسن البنا نفسه الذي كان يقوم على مسؤولية الحاكم ووحدة الأمة واحترام إرادة الأمة. كما لم يكن حسن البنا يرى تعارضاً بين الإسلام والأنظمة الديمقراطية (كالنظام النيابي)، ولا تعارضاً بين الدساتير الوضعية

(23) ينظر أحرشان، ص 65-69.

(24) نفسه، ص 70.

(25) انظر: عبد السلام ياسين، العدل، ص 632.

(26) انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص 33 وما بعدها.

والإسلام في كتابه «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»، إذا كانت تلك الدساتير تعترف بسيادة الشريعة الإسلامية، وقصور العقل البشري، وهذا عكس أطروحة حزب التحرير الذي يرى أن كل الدساتير باطلة وتطبيقها في البلاد الإسلامية يحولها إلى «دار كفر»⁽²⁷⁾. ولكن بمجيء سيد قطب، في سياق ظروف خاصة كانت تمرُّ بها جماعة الإخوان المسلمين، وظروف المحنة، سيترسّخ في الفكر الحركي الإسلامي المعاصر هذا التناقض بين فكرتين وتصورين ومجتمعين ونظامين وحقيقتين: الإسلام والجاهلية، والإيمان والكفر، والحق والباطل، والخير والشر، وحاكمية البشر، والله والطاغوت، ولا بقاء لطرفٍ إلّا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما، ولا تغيير إلّا بالانقلاب أو الثورة⁽²⁸⁾. لقد لَقَّح هذا التصور الجديد الفكر الإسلامي بنزعة صدامية وحادة شكّلت الأرضية المرجعية لتأسيس النظام الخاص في الإخوان، كما كانت ملهمةً للنزعات العنيفة لجماعة الجهاد، وجماعة المسلمين المعروفة بالهجرة والتكفير، ولو أن الشهيد سيد قطب لم يكن يقصد كل تلك الأبعاد والمغامرات التي ولجها قراء كتابه «معالم في الطريق».

إن هذا التأثير بسيد قطب هو الذي فرض على عبد السلام ياسين -مرشد جماعة العدل والإحسان- وعلى باقي الحركات الإسلامية المغربية مستوى من الانكفاء على الذات لصياغة التخريجات النظرية لمقابلات مفهوم «العزلة الشعورية والتنظيمية للجماعة»، في إطار ما يسميه سيد قطب بالاستعلاء الإيماني، وما يسميه عبد السلام ياسين بالصحة، وما تسميه باقي الحركات بـ «الأخوة الإيمانية».

كما برز في مشروع عبد السلام ياسين الأثر السلبي الكبير لسعيد حوى، أحد الأقلام الإخوانية البارزة التي جاءت بعد سيد قطب. ورغم أن سعيد حوى لا يعبر عن فكر الإخوان رسمياً، فإن كتاباته تلقى ترحيباً واسعاً من التنظيمات الإخوانية والإسلامية بعامّة، خاصة ما دونه في كتابيه: «المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين»، و«دروس في العمل الإسلامي». وقد أخذ ياسين من حوى حزبته البارزة، مما عمق البُعد العقائدي والسياسي في الجماعة، وأعاق تطوُّر فكرها التنظيمي والفكري والسياسي؛ إذ قد يفهم البعض من كتابات ياسين أن جماعة العدل والإحسان هي الإطار الوحيد الذي يمكن أن يتمّ فيه التوحيد أو الاجتماع أو الحوار أو التواصل، بتقديم فكر المرشد كمنطلق أساسي وصحيح للتغيير؛ فيصبح السَّير مع الجماعة -كما مع الإخوان عند سعيد حوى- أمراً لا بدّ منه لكل التنظيمات السياسية الإسلامية والديمقراطية. ويخصّ سعيد حوى الطلبة

(27) انظر: عبد الله فهد النفيسي، «الفكر الحركي للتيارات الإسلامية: محاولة تقويمية»، مجلة المستقبل العربي، عدد 186، أغسطس 1994م، ص 114-115.

(28) نفسه.

بأهمية خاصة في التنظير والفعل، ويراهم مستقبل الجماعة، وهو الأمر نفسه الذي سارت فيه جماعة العدل والإحسان إلى درجة أن أصبح قطاعها الطلابي -في مرحلة من المراحل بالمغرب- يمشي بسرعة أكبر من الجماعة، وربما حملها من التبعات ما لا تطيقه. إذ يرى حوى وياسين من بعده أن الطلبة مجرد أداة تنفيذ قوية، أكثر استجابة للأوامر، وأكثر إقبالاً على التضحية، وأكثر عطاءً.

إن الحضور القوي للفكر الإخواني في مشروع مرشد العدل والإحسان، وكذا في أدبيات جُلّ الحركات الإسلامية المغربية، أسقط تحليلها في فرضيات غاية في التبسيط والاختزال، وحجب عنها رؤية الواقع الإنساني والسياسي في تشابكه وتعقده، كما حرمها من الاستفادة من قدراتها الفكرية الذاتية غير الخافية عن كل مطلع على متنها الشاسع، كما حرمها من استثمار الإمكانيات العملية والتنفيذية التي تمتلكها والممتدة في كل البلاد، كما تمتلك من الإمكانيات البشرية الشيء الكثير.

إن التحرك في الواقع المغربي المعقد جداً يحتاج إلى فكرٍ تركيبِيٍّ ومُبدعٍ وخلاق، لا يقتنع بمجرد الطموح إلى إقامة الخلافة على منهاج النبوة، وهي تيمة محورية في مشروع جماعة العدل والإحسان، أو الدولة الإسلامية، وفق نموذج تراثي متجاوز: الخلافة أو الدولة الإسلامية القائمة على التربية، وعلى تصوّر مبسط يرى أن الفساد كامنٌ في النظام السياسي الحاكم، لا في المجتمع وشبكاته ومؤسساته. ويحيلنا هذا الطرح المبسط على نظرية «الانقضاء» كما يوردها بشكل ساذج ومنغلق تنظيم «الهجرة والتكفير»، أي إن المجتمع جاهليٌّ، وعند العدل والإحسان هو مجتمع مفتون، يكفي لإصلاحه الانقضاء على الحكم، وعند العدل والإحسان: الاستيلاء على الحكم واجتثاث النظام من أساسه بعد إعداد العدة وتكوين المجتمع النواة للتغيير.

إن مشروع الحركة الإسلامية المغربية -بكوابحه الفكرية التي ذكرنا بعضها- يوشك أن يعبر عن «يوتوبيا إسلامية» تفتقد إلى دراسة قابليات الواقع السياسي والاجتماعي ومستوى تفاعله مع أفكار وتصورات كهذه، وقدرة هذا المجتمع على «البذل» و«التضحية» من أجل مشروع لا يغريه ولا يؤمن مصالحه. لذا تستقطب مثل هذه المشاريع أفراداً من الطبقات الوسطى الدنيا ومن المهمشين واليائسين والمُحبطين، ممّن يعيشون وعياً شقيّاً وحالة إحباط في مجتمعٍ مختلطٍ ومفتون! ولن تغير هذه المعطيات يقينية المشروع وإلحاح الشيخ عبد السلام ياسين -رحمه الله- على أن المستقبل للإسلام. فالفكر الإسلامي الساذج الذي نشأ في مرحلة محنة الإخوان ظلّ يكرّر ذلك، فما فتى عبد السلام فرج صاحب كراسة «الفريضة الغائبة»، وزعيم تنظيم الجهاد في مصر، ما فتى يؤكّد على أن الإسلام قادم، والخلافة على منهاج النبوة أمر واقع مستقبلاً بناءً على أحاديث نبوية وروايات ملتبسة في سندها ومتنها وسياقها ومآلها، وهي النصوص نفسها التي اعتمدها جهيمان العتيبي في رسالته «الإمارة والبيعة»، لتبرير عملية الاستيلاء على الحرم المكي.

إن أطروحات تنظيم الجهاد والهجرة والتكفير وأفكار جهيمان تعبّر عن حالة انحدار في الفكر الإسلامي، فقد استغلّت هذه الأفكار حالة الإحباط التي تمرّ بها الحركة الإسلامية في أكثر من بلد -بفعل المحنة والمطاردة- لتتسرّب إلى شباب الإسلاميين في غفلة من أيّ فكر نقدي، كما وصلت إلى المغرب، وقد لمسنا الكثير من مفرداتها في المشروع الفكري للشيخ عبد السلام ياسين، سواء من خلال التأثير بسيد قطب أو سعيد حوى، أو من خلال التورط في الانطلاق من الروايات والأحاديث نفسها، وكان الشيخ عبد السلام ياسين يمتلك من القدرات الفكرية والنقدية والاطلاع الواسع على الفكر العالمي ما يجعله يتصدّى لهذا الفكر الساذج والسطحي، لكنه لم يفعل إلا قليلاً! كما وجدت تلك الأفكار مستقرّاً لها في أذهان الجماعات الإسلامية المغربية الأخرى، على الرغم من إلحاحها المستمر على تبني خيار فكري وحركي نقدي مغاير للتجربة الإخوانية المصرية، لكنه يمتح من الفكر الديني التقليدي نفسه الذي تشكّلت في خضمه المادة الرمادية لفكر عموم الجماعات الإسلامية في المغرب وغيره. فبقي الباراديغم الفكري للحركات الإسلامية نفسه، في غياب تجديد فكري حقيقي على صعيد الذهنية الدينية والنصوص المرجعية والتأسيسية من حيث التمثّل والتأويل والسلوك الاجتماعي، والاستفادة من العلوم الاجتماعية والإنسانية.

إن الأطروحات الفكرية الساذجة التي وفدت على المغرب من المشرق، أطروحات المحنة، تختزل سذاجتها عندما تعتقد أن إسقاط الحاكم ينتهي مباشرةً إلى «دولة الخلافة»، في غياب أيّ تصوّر للأسس العلمية والواقعية والسياسية والمبررات الشرعية والقانونية لهذه الدولة الوهميّة المسماة «دولة الخلافة». هذه الدولة التي أعطى فيها عبد السلام ياسين مكانةً عليا للدعاة والفقهاء، مما يعني السقوط في نوع سيئ من ولاية الفقيه؛ إذ يشكّل الفقهاء في إيران «مجلس صيانة الدستور» و«مجلس الخبراء»، خاصةً أن الشيخ عبد السلام ياسين متأثر جداً بالتجربة الإيرانية، وأن اللحظة التي كتب فيها ياسين الجزء الأهمّ من مشروعه -أي بداية الثمانينيات من القرن الماضي- تحوّلت فيها إيران الثورة الإسلامية إلى عامل إقليمي ودولي أساسي في إنعاش الظاهرة الإسلامية والتيارات الممثلة لها؛ إذ بدأ احتضان بعضها ودعمه مادياً ورمزياً، فإعطاء مكانة فوق دستورية للفقهاء والدعاة أو علماء الشريعة يشكّل -في نظرنا- مدخلاً ملائماً لقيام حكم الحزب الواحد، أو دولة الكهنوت، وهي أطروحة ما زالت تتبنّاها تيارات إسلامية مثل «حزب التحرير» و«تنظيم الجهاد، مرّخة ثنائية كابحة للفكر والعمل هي ثنائية الإله/البشر! وهي ثنائية مُعيقة لعمل الدولة وكذا المجتمع في الوقت المعاصر. كما يوحي هذا الطرح بنزعة عقائدية مُخيفة، مما يدفع الأحزاب السياسية الوطنية والديمقراطية إلى رفض مشروع الدولة الإسلامية تحت وصاية الفقهاء، أصحاب الفيتو على الدستور، وعلى الحياة السياسية والاجتماعية برمّتها.

هذا الاختيار الذي ظلت الحركات الإسلامية المغربية متشبثةً به، بدأت تتجاوزه الكثير من الحركات الإسلامية في العالم، وكذا أطراف الحركة الإسلامية المغربية المشاركة في الحياة السياسية، التي أصبحت مطالبتها هي الديمقراطية أولاً والدولة المدنية، بل انخرطت جماعة العدل والإحسان في هذه المطالب؛ ولذلك كانت قوةً ضاربةً إيجابيةً ومؤثرةً في الحراك الاجتماعي والسياسي الذي عرفه المغرب من داخل حركة ٢٠ فبراير.

ب- الحركة الإسلامية المغربية بين معادلة الدولة الإسلامية الشمولية والدولة المدنية الديمقراطية:

ذكرنا سلفاً أن جماعة العدل والإحسان لا تعدُّ نفسها حزباً سياسياً عادياً. فهي أكبر من الحزب، وروابطها أخلاقية وإيمانية، أكثر مما هي تنظيمية. كما أن هدفها الأساسي هو إقامة الدولة الإسلامية كبدية لإقامة الخلافة على منهاج النبوة، مما يعني ضمور المطلب الديمقراطي -دلالةً واصطلاحاً- في مشروعها التغييري، وهذا ما يجعل جماعة العدل والإحسان، وهي أضخم تنظيم إسلامي في المغرب بحسب جُل المراقبين والمهتمين بالشأن الحركي الإسلامي، ما يجعلها على مسافة بعيدة مع الأطياف الإسلامية الأخرى الفاعلة في الواقع السياسي المغربي. فحزب العدالة والتنمية، المنافس الأول لجماعة العدل والإحسان على الشارع الإسلامي، والقائد للحكومة، يعرف نفسه في قانونه الأساسي بأنه «حزب سياسي وطني، يسعى انطلاقاً من المرجعية الإسلامية، وفي إطار الملكية الدستورية القائمة على إمارة المؤمنين، إلى الإسهام في بناء مغرب حديث وديمقراطي»⁽²⁹⁾. وأما حزب الأمة⁽³⁰⁾، فيذكر في برنامجه السياسي أنه حزب اجتماعي نهضوي تجديدي ديمقراطي ومنفتح على أسئلة العصر وقضايا وتحدياته، ويدعو إلى دولة تعاقدية وقانونية وحقوقية، ويعتمد في مقاربتة السياسية على المرجعيات المعيارية الآتية: الإسلامية والإنسانية والحقوقية والديمقراطية والنهضوية. كما يقوم على مبادئ العمل في إطار الشرعية الدستورية والقانونية للمغرب، وعلى الوضوح الفكري والسياسي والاستراتيجي⁽³¹⁾. وهو الاتجاه نفسه الذي يذهب إليه حزب البديل الحضاري⁽³²⁾؛ إذ ذكر في «ميثاق البديل الحضاري» أن الحزب يؤمن بالحرية، حرية الإيمان والاعتقاد والتعبير والتنظيم، ويؤمن بالعدل ضابطاً للعلاقات الإنسانية، وبالديمقراطية أساساً لإدارة التعددية والاختلاف، ديمقراطية

(29) انظر: الموقع الرسمي للحزب.

(30) حزب إسلامي غير مرخّص له، يقوده المفكر الإسلامي محمد المرواني.

(31) انظر: الموقع الرسمي لحزب الأمة، البرنامج السياسي.

(32) حزب إسلامي، حُلته وزارة الداخلية، واعتقل زعيمه المفكر الإسلامي المصطفى المعتمد، قبل أن يحصل على عفو ملكي، وهو أقرب الأحزاب الإسلامية إلى القوى السياسية اليسارية.

يتساوى فيها وبها الناس أمام القانون⁽³³⁾. إذ لم تُعد مطالب إقامة الدولة الإسلامية حاضرةً ضمن مطالب الإسلاميين الجدد، رغم قلّتهم ونخبوتهم ومحدودية تأثيرهم في الجمهور الكبير المُشَبَّع بالأطروحات السلفية، والأفكار الدينية التي تتبنّاها الحركات الإسلامية التقليدية كالأخوان المسلمين والعدل والإحسان وغيرها. فأهداف حزب العدالة والتنمية -بوصفه حزبًا سياسيًا عصريًا بمرجعية إسلامية- هي: ترسيخ المسار الديمقراطي وتعزيز الحريات الفردية والجماعية في نطاق الدولة الديمقراطية المؤسسية على مرجعية السيادة الشعبية في نطاق الحق والقانون⁽³⁴⁾. وأما حزب الأمة، فيجعل هدفه الانتقال كليًا ونهائيًا من دولة التعليمات والقوة والغلبة والمخزن (نسق السلطة في المغرب) إلى دولة الأمة والمؤسسات والقانون⁽³⁵⁾، وأن تكون السيادة للشعب يختار فيها ممثليه بحرية⁽³⁶⁾. وأما حزب البديل الحضاري، فيحصر وظيفته في إحداث التغيير بمناهضة الفساد والظلم والاستبداد، وأن النضال هو الذي يعطي الشرعية وليس الدين، وأن الأمة هي صاحبة السلطة بالأصالة تفوّضها بكامل رضاها للجهة التي تراها أهلاً لإدارة شؤونها.

فالأحزاب الإسلامية الثلاثة تلتقي على هدفٍ مشتركٍ، هو دعم دولة الحق والقانون (كما عند العدالة والتنمية)، والدعوة إلى الدولة المدنية (كما عند حزب الأمة)، والدعوة إلى دولة الإنسان (كما عند حزب البديل الحضاري)، ويختلفون في تفاصيل قراءة الواقع السياسي المغربي، وفي تحديد الموقف التفصيلي والتحليلي من مجموعة من القضايا السياسية والاجتماعية اليومية. كما أن العلاقات داخل هذه التنظيمات لم تُعد علاقات ولائية قلبية إيمانية، كما نجد عند جماعة العدل والإحسان من خلال متنها المكتوب، بل علاقات تنظيمية محدّدة، تقوم على الحرية والمسؤولية في الانتظام الحزبي، والعمل السلمي في التدافع السياسي. فحزب العدالة والتنمية يصرُّ على اعتماد الديمقراطية الداخلية في اتخاذ القرارات والتكليف بالمسؤوليات، وقد جسد ذلك في اختيار ممثليه في مختلف الاستحقاقات الانتخابية، وفي تحمُّل المسؤوليات السياسية كالوزارات. كما يستثمر الحزب الآليات الديمقراطية في وضع الرؤى والبرامج، وفي التداول على المسؤولية، على أساس التعاقد بين المسؤولين والهيئات التنفيذية والهيئات ذات الاختصاص الرقابي⁽³⁷⁾. وورد في القانون الأساسي لحزب الأمة -في القسم الثالث المتعلّق بهيئات الحزب- مقتضيات أساسية، منها المادة (١١): «تسند المسؤوليات في الحزب على أساس آليات ديمقراطية، وتعتمد آليات الانتخاب لتمكين جميع أعضائه من المشاركة

(33) انظر: الموقع الرسمي لحزب البديل الحضاري، من نحن؟

(34) انظر: أطروحة المؤتمر الوطني السابع لحزب العدالة والتنمية، وثيقة داخلية، يوليو 2012، ص3.

(35) انظر: حوار أجرته جريدة الصحافة المغربية مع رئيس الحزب محمد المرواني، العدد 53، 8 أكتوبر 1999م.

(36) انظر: حوار أجرته جريدة النهار المغربية مع رئيس الحزب محمد المرواني، عدد 8 أكتوبر 2004م.

(37) انظر: الموقع الرسمي لحزب العدالة والتنمية.

الفعالية في مختلف هيئاته»⁽³⁸⁾. كما تلتقي هذه الأحزاب الإسلامية -العدالة والتنمية والأمة والبدليل الحضاري- على الفصل بين الدعوي والسياسي، على عكس تجربة العدل والإحسان. فحزب العدالة والتنمية منفصل تمامًا وشكليًا -على الأقل- من حيث هيئاته ومؤسساته ومواقفه عن حركة التوحيد والإصلاح التي خرج منها أول مرة. أما حزب الأمة، فإنه يعدُّ العمل السياسي عملًا مدنيًا، ويقيم علاقةً بين الدعوي والسياسي، على أساس أنه إفراز لجهود تاريخية في العمل الثقافي والاجتماعي والدعوي والإعلامي والقطاعي؛ فهو بذلك لا يتنكر لجذوره بوصفه حركة إسلامية دعوية في بدايتها، لكنه يقرُّ باستقلالية السياسي عن الدعوي، مع إمكانية التعاون والتكامل في الخير⁽³⁹⁾. وأما حزب البديل الحضاري، فقد ألغى جناحه الدعوي، وعدَّ نفسه حزبًا سياسيًا يمتح من المرجعية الإسلامية، ويسعى إلى تأسيس تيارٍ جديدٍ يسميه «الإسلاميين الديمقراطيين»، يقوم على أساس أن الإسلام قوة تحرير وانعتاق وتحريض، وأنه ضد احتكار السلطة والثروة، وأنه يدعو إلى الدولة الديمقراطية الحرة⁽⁴⁰⁾. وبرغم الطابع النخبوي لحزبي الأمة والبديل الحضاري، مما يقلل من توسُّعهما الشعبي، ومن الإشكالات النظرية والعملية التي يواجهها حزب العدالة والتنمية في المشاركة السياسية من داخل مؤسسات الدولة، فإن التفكير النظري والسياسي والتنظيمي لهذه الأحزاب الثلاثة بدأ يفتح على الفكر الديمقراطي الحديث وعلى الآليات العصرية في التدبير والتنظيم، وتخفَّف خطابها من ثقل الماضي وأوهام الدولة الإسلامية التاريخية، ولكن يربط المطلب الديمقراطي بالهوية الحضارية للأمة، وتأسيس المجتمع السياسي والديمقراطي القادر على حسم اختلافاته بالأدوات السلمية، ومن دون عنف؛ مجتمع حسم مشكلة الهوية والتنمية وتحديد شخصية المواطن، ورسالته السياسية والاجتماعية، مجتمع قائم على المساواة السياسية بين المواطنين، والتراضي بين فعالياته، من خلال الاحتكام إلى «دستور ديمقراطي» متفاعل مع الهوية والاجتماع والتاريخ والواقع، وليس نصوصًا مجردة وصامتة فحسب.

ج- معارضة الحركات الإسلامية: التباس ووضوح:

إن طبيعة المعارضة السياسية التي تمارسها الحركة الإسلامية المغربية عادةً فيها كثيرٌ من الالتباس بين المشاركة والمقاطعة. فالمعروف سياسيًا وواقعيًا عن جماعة العدل والإحسان أنها تقاطع مؤسسات الدولة خاصةً (برلمان، حكومة...)، كما لا تشارك في الانتخابات بدعوى عدم توفُّر الشروط المناسبة

(38) انظر: النظام الأساسي لحزب الأمة، الموقع الرسمي للحزب.

(39) انظر: حوار أجرته جريدة الصحيفة المغربية مع رئيس حزب الأمة محمد المرواني، العدد 127، 4 أبريل 2007م.

(40) انظر: مصطفى المعتمد، الإسلام والديمقراطية: أدوار الإسلام الوطني، الجزء الأول، بوابة المصطفى المعتمد -Imoua-

لدخول هذا المعترك. ولذلك نلمس في خطابها -بحسب ما ذكرناه- نزوعاً إلى نوعٍ من «التطهيرية» والخوف من ولوج مستنقع المشاركة السياسية الملوّث؛ لأن ذلك يتطلب مرونةً كبيرةً وبرغماتيةً ربما تكون على حساب مبادئها وأهدافها المركزية، وهو ما يحصل اليوم للعدالة والتنمية. إن هذا الإجراء يوسع الهوة بين الجماعة وبين الحركات الإسلامية الأخرى التي استقرّ خيارها في العمل السياسي والاجتماعي على استثمار الأساليب الدستورية والقانونية المتاحة وليس خروجاً عنها، سواء من خلال المشاركة عبر مؤسسات حزبية قائمة وقانونية، أو من خلال التحالف مع أحزاب سياسية موجودة، وهو الخيار الذي عمل به حزب العدالة والتنمية؛ إذ التحق أعضاؤه -وكانوا يشتغلون ضمن حركة التوحيد والإصلاح ذات التوجّه الدعوي- بحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية الذي كان يرأسه الدكتور عبد الكريم الخطيب، رئيس جيش التحرير الوطني، ورئيس أول برلمان مغربي. أو العمل والنضال السياسي لكسب الترخيص القانوني لأحزاب التيارات الأخرى، مثل حزب الأمة⁽⁴¹⁾، وحزب البديل الحضاري. وهذا خيار عملت به أيضاً جماعة الإخوان المسلمين منذ تأسيسها إلى ما قبل ثورة ٢٥ يناير ٢٠١٢م. وقد أشرنا إلى أن جماعة العدل والأحسان متأثرةً تأثيراً كبيراً بهذه الجماعة وبأقطابها، خاصةً حسن البنا وسيد قطب وسعيد حوى؛ هذا التأثير بروافد فكرية مختلفة ومتمايزة رغم انتمائها إلى المدرسة الإخوانية هو ما أربك موقف العدل والإحسان من المشاركة، وجعل طريقته في المعارضة ملتبسةً ومتراوحةً بين الإقرار بإيجابية المشاركة وبين تعبئة أعضائها والمتعاطفين معها على أساس المقاطعة. ونعتقد أن هذا الموقف الملتبس قد تسرّب إلى فكر الشيخ عبد السلام ياسين من قراءاته لسعيد حوى، خاصةً في كتابه «دروس في العمل الإسلامي»، فحزبية سعيد حوى الفائقة تعكس حالة فكرية وثقافية ونفسية تتمحور حول التنظيم ووحدته الخارقة على إحداث التغيير في الأفراد وفي المجتمع وفي الدولة، في جوٍّ أصبح لا يطيق هذا التحليل الدوغمائي والأناني، جوٍّ أصبح ينحو إلى المشاركة والتحالف والتعاون من أجل بناء مؤسساتٍ مدنية وديمقراطية والاحتكام إليها في إطارٍ من التعددية السياسية البانية والاجتهادات النسبية. وهذه مشكلة الحركات الإسلامية عموماً؛ إذ تستغرق وقتاً طويلاً في تأكيد الذات وإثبات الوجود، مع قلّة الإنجاز والتآكل الداخلي بفعل الزمن وتحولات الواقع، إلّا من القدرة المدهشة على الحشد والتعبئة والتنظيم واستعراض القوة العددية. وفجأةً ينقلب خطاب «التطهر» و«الممانعة السياسية» إلى المشاركة والتوغل في الدولة ومؤسساتها؛ إذ سرعان ما شارك

(41) في 3 يونيو 2007م عقد حزب الأمة مؤتمره التأسيسي، وفي 18 فبراير 2008م تعرض رئيس الحزب محمد المرواني للاعتقال، وفي 17 أبريل 2008م أصدرت المحكمة الإدارية بالرباط حكماً يقضي بقبول الدعوى القضائية التي تقدّم بها وزير الداخلية ضد حزب الأمة لإبطال تأسيسه، وفي 28 يونيو 2012م رفضت المحكمة الإدارية بالرباط دعوى وزير الداخلية بإبطال التصريح بتأسيس حزب الأمة. انظر: الموقع الرسمي لحزب الأمة.

سعيد حوى في الانتخابات، ودافع عن المشاركة، ونظّر للمرونة السياسية، وقال بالمشاركة في الوزارة ولو كانت الدولة غير إسلامية، أو غير عادلة، واستدلّ بقصة النبي يوسف، كما استدّل الشيخ عبد السلام ياسين بصلح الحديبية، وقيل سعيد حوى بالمشاركة في الانتخابات، وتولي الوظائف العامة، ودخول البرلمان، على أن يكون الأمر بقرارٍ من الجماعة! ويبرّر حوى هذا الموقف اللين والبرغماتي بالحاجة إلى معرفة الحكم ووسائله، وخصوصاً من الداخل، ومعرفة كيف تدار الأمور⁽⁴²⁾. وعلى الرغم من الإقرار بالمشاركة السياسية وبفوائدها، يدعو سعيد حوى إلى التحفّظ في إعلان الموقف السياسي، خوفاً من تبعاته السلبية على الأعضاء، وهذا ما يثير الشكوك في الخطاب السياسي للحركة الإسلامية، ويُفقد مشروعها التغييري سَعته النفسية والفكرية ووضوحه. إن هذا الالتباس الموروث الذي تسرّب إلى الحركة الإسلامية في المغرب هو الذي أضفى على خطاب العدل والإحسان السياسي كثيراً من العصبية والاضطراب والشراسة، خاصةً أمام ضغط مؤسسات الدولة وعنفها ضد الجماعة، مدعومة بألة دعائية واستخباراتية غير موضوعية وعدائية. ولذلك نجد جماعة العدل والإحسان تنتقد بحدة خيار المشاركة السياسية للجماعات الأخرى، خاصةً حزب العدالة والتنمية؛ بدعوى أن المشاركة تعطي متنفساً للعاطفة الإسلامية، بدل الزيادة في تكثيف غضب الشعب ضد النظام. وتسرّب هذا الموقف أيضاً إلى الحركة الإسلامية المغربية المقاطعة من خلال كتابات حزب التحرير، خاصةً زعيمه تقي الدين النبهاني في كتابه «التكتل الحزبي»، الذي يدعو إلى ترك المسلمين والشعب ليصلوا إلى حالة الانفجار والثورة الغاضبة. وبلغ النقد أشدّه لتيار المشاركة من خلال الحملة الدعائية العقائدية التي ما فتئت تشنّها تنظيمات الجهاد والهجرة والتفكير على الحركات الإسلامية المشاركة -وفي مقدمتها جماعة الإخوان المسلمين- بدعوى شرعية «دولة الكفر»، عند مشاركتها والعمل في إطار دساتيرها وقوانينها الوضعية وغير الشرعية. إلّا أن دعاة المشاركة يرون أن أطروحات المقاطعة سواء كانت اقتحاماً (تنظيم الجهاد)، أو انقضاءً (التكفير والهجرة)، أو قومة (العدل والإحسان)، قد حرم الحركة الإسلامية من فرص العمل السياسي والاستفادة من الهوامش والإمكانيات المتاحة. هذه الهوامش التي تحدّث عنها كثيراً الشيخ ياسين في مشروعه، لكن الجماعة لم تستثمر أفكاره في شكل خطوطٍ سياسية عملية ومرنة، مما يطرح سؤال الانسجام والتناغم بين فكر المرشد -رحمه الله- وبين السلوك السياسي للجماعة. وعلى الرغم من تعرّض حزبي الأمة والبديل الحضاري للمنع القانوني، فما زالا يلحّان على المشاركة السياسية، مع نقدٍ لاذعٍ للديمقراطية المغربية، التي يراها حزب الأمة مجرد ديمقراطية الواجهة⁽⁴³⁾. كما أن حركة التوحيد والإصلاح ظلّت تعترف بالمؤسسات الرسمية رغم عدم اعتراف هذه الأخيرة بها، وتعمل على إحداث التغيير

(42) انظر: سعيد حوى، دروس في العمل الإسلامي (عمان: منشورات مكتبة الرسالة الحديثة، 1981م)، ص70.

(43) انظر: حوار أجرته صحيفة الشرق القطرية مع محمد المرواني رئيس حزب الأمة، بتاريخ فبراير 2003م.

-وَفَقَّ رؤيتها- بَنَفَسٍ طَوِيلٍ ومبادراتٍ تنظيمية وسياسية مختلفة، لكنها تعرَّضت للتفكُّك التنظيمي بمغادرة أطرها ومناضليها إلى الحزب السياسي، عكس جماعة العدل والإحسان التي راهنت -وما زالت- على تربية الأفراد وتعهدهم بالصحة والذكر والدفء التنظيمي، بناءً على تصوُّر قد يبدو للبعض اختزالياً ومبسّطاً لمفهوم التربية، خاصة دعاء المشاركة السياسية الذين يعيشون مأزقاً سياسياً اليوم في تدبير جزءٍ من شؤون الحكم، وهو أن تحوُّل الأفراد ينتهي بتحوُّل المجتمع والتأثير فيه، في غفلةٍ كاملةٍ عن إدراك شبكة العلاقات الاجتماعية والمؤسسية والظروف الاقتصادية التي تتجاوز الفرد؛ إذ المجتمع ليس مجموعةً من الأفراد، بل هو فضاءٌ معقَّد من العلاقات والوظائف والمصالح والمؤسسات والمستويات، والتحكُّم في هذه الشبكة المعقَّدة هو المدخل الحقيقي لفهم نسق المجتمع السياسي وامتلاك القدرة على التأثير فيه.

إن الإسلاميين المغاربة المشاركين في العمل السياسي يعدُّون مشاركتهم دليلاً على قطعهم مع أساليب العمل التنظيمي السُّري والمغلق، وعلى إقرارهم باللعبة الديمقراطية وبشروطها؛ أي الاحتكام إلى الانتخاب وصناديق الاقتراع والتداول السلمي على السلطة وبناء الدولة المدنية. كما أن المشاركة السياسية في حدِّ ذاتها تمرِّينٌ على النضال الديمقراطي، وإدراك معاني التعددية الحزبية وفوائدها مما يعيقه تراث فكري ماضوي مخاصم للفكر السياسي الديمقراطي الحديث. ولذلك نجد في المغرب أن الحركات الإسلامية المشاركة هي الأكثر إقبالاً على القوى السياسية الوطنية والديمقراطية؛ فحزب العدالة والتنمية يتحالف مع أحزاب سياسية مختلفة المشارب الإيديولوجية: ليبرالية محافظة ويسارية ويمينية، كما أن حزب الأمة يرى أن تطوُّر العملية السياسية مسؤوليةٌ مشتركةٌ بين كل القوى والفعاليات الوطنية؛ ولذلك دعا إلى كتلة تاريخية، تجتمع كلُّ مكوناتها على كلمة سواء⁽⁴⁴⁾. كما يرى الحزب أن من أولوياته البناء الذاتي وتأسيس علاقاتٍ بناءة وإيجابية مع سائر المكونات. ودعا حزب البديل الحضاري إلى «الجهة الديمقراطية العريضة»⁽⁴⁵⁾، وهي استلهاً للكتلة التاريخية التي طرحها الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري رحمه الله. ولكن تبقى لرؤية العدل والإحسان جاذبيتها أمام تصلُّب شرايين الدولة، ومقاومة أجهزة الدولة العميقة لكل انفتاحٍ سياسي.

(44) انظر: حوار أجرته جريدة الصحافة المغربية مع محمد المرواني، عدد 53، بتاريخ 8 أكتوبر 1999م. وننوه إلى أن حزب الأمة قد عقد مؤتمره التأسيسي في مقر حزب اليسار الاشتراكي الموحد، وهو حزب يساري.

(45) انظر: حوار أجرته جريدة الصحافة المغربية مع محمد المرواني، ونقلته جريدة النبا، العدد 20، يوليو 1999م.

خاتمة

تعرض الباحث في شؤون الحركة الإسلامية المغربية صعوبة الرصد العلمي لمواقف هذه الحركة من الدولة المدنية؛ بحكم تعدّد التنظيمات، وتعدّد مصادرها الفكرية، الفقهية والسياسية والتنظيمية، وندرة وثائقها المرجعية؛ ذلك أن الوعي بالدولة المدنية عند هذه الحركات لا يمكن فصله عن بناها الفكرية وقدراتها الإدراكية وتجاربها السياسية وتفاعلاتها الاجتماعية. وقد سعينا في هذه الورقة إلى رصد الفكر المدني الديمقراطي عند الإسلاميين المغاربة من خلال قراءة المتن الفكري والتنظيمي لجماعة العدل والإحسان، بوصفها أكبر الجماعات الإسلامية في المغرب، والأغزر من حيث الإنتاج الفكري والتنظيمي، بحكم تبنيها للمشروع الفكري للشيخ عبد السلام ياسين بوصفه مرشدًا نظريًا وعمليًا. وحاولنا مقارنة النتائج التي استخلصناها من القراءة في متن العدل والإحسان مع التراث الفكري والوثائقي والسياسي الذي وصلنا إليه والمتعلّق بالحركات الإسلامية المخالفة من زاوية النظر وفي طرق العمل للعدل والإحسان؛ وهي أحزاب العدالة والتنمية والأمة والبدیل الحضاري. وانتهينا إلى أن الاختلاف بين الإسلاميين المغاربة حول الدولة المدنية وحول الديمقراطية قد غلب عليه الطابع السياسي والفكري أكثر من العقدي؛ من حيث الموقف من الدولة ومؤسساتها وطرق التعامل معها، والحوار السياسي، والاعتراف بالآخر، والتحالف الحزبي، وطرق التعامل مع الناس والمجتمع. كما كان لتاريخ كل حركة دورًا أساسيًا في تحديد وعيها بالدولة المدنية والديمقراطية وطريقة عملها السياسي، وهو تاريخ ما زلنا نجهل الكثير من مفرداته وتفصيله رغم انطلاق حالة من الصراع على تاريخ هذه الحركة اليوم في المغرب، استرجاعًا وحكيًا وتأويلًا وتوظيفًا وتنافسًا. وكان لطبيعة الدولة المغربية دور حاسم في تشكيل الخريطة الذهنية للإسلاميين المغاربة تجاه الدولة والسياسة والديمقراطية والمجتمع؛ دولة تؤسس شرعيتها على الدين وترى نفسها حاميةً له. ولكن تبقى الحركة الإسلامية المغربية أكثر إقبالًا على الفكر المدني الديمقراطي، رغم كوابحها الفكرية ومعوقاتها التنظيمية، وما زالت تنتظرها مهماتٌ جسيمةٌ في المراجعة والتحوّل والنقد لتراثها الذي يشكّل عبئًا عليها، مع انفتاح أكثر على القوى السياسية الأخرى، خاصةً بالنسبة إلى جماعة العدل والإحسان التي هي في حاجة إلى مراجعاتٍ جذريةٍ لـ «المنهاج النبوي» بوصفه وثيقة فكرية وتنظيمية غنية ومحمّلة بحزمة ضخمة من المفاهيم المتعلّقة بالدعوة والدولة والتربية والأخلاق والمجتمع، لاستثمار شعبيتها وامتدادها التنظيمي، والتحوّل إلى قوة سياسية دافعة للنضال الديمقراطي بمعونة شركاء سياسيين كثيرين، بعيدًا عن التقوقع الذاتي الذي تصيبه عوائد الزمن بالتآكل والاندثار، خاصةً أن «المنهاج النبوي» قد كُتب في سياقٍ تاريخيٍّ أصبح متجاوزًا بفعل التحوّلات العميقة التي تعرفها الدولة والمجتمع في المغرب وفي محيطه،

بفعل الربيع العربي المبارك، وتحولات أخرى قادمة. كما ستكون تجربة تدبير العدالة والتنمية للشأن العام فرصةً للمتحمسين لهذه التجربة لاختبار المفاهيم والمناهج والنماذج على أرضية الواقع الصلبة، مما سيكون مدخلاً لإجراء تحولاتٍ نوعيّة ومكثّفة في إمكانيات الإدراك والتأويل والممارسة، بخلفية فكرية مرنة وانفتاحٍ مفيدٍ على الواقع وعلى توازناته، في إطار مقاصد الدين وكيّاته التي جاءت لتحرير الإنسان وتعزيز كرامته.

