

الدولة في فكر الجماعات الإسلامية المعاصرة في المغرب(*)

محمد الشيخ بانن(**)

باحث مغربي، في الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين.

تعالج هذه الدراسة موضوع الدولة في فكر الجماعات الإسلامية المعاصرة في المغرب؛ بوصفها مسألة مركزية في الاجتماع السياسي، شكلت - ولا تزال - موضوعاً للجدال الفكري والصراع السياسي بين مكونات الفعل السياسي المغربي، منذ استقلال البلاد سنة ١٩٥٦ إلى يومنا هذا.

فإذا كانت حركات التحرير الوطني، ذات الروافد الفئوية والأيدولوجية المتعددة، قد اتخذت من الإسلام في صيغته العامة الجامعة مرتكزها في مواجهة الاستعمار، ومن العروبة شعارها في المطالبة بتوحيد الأقطار العربية، ذات التاريخ والتطلعات المشتركة، فإن الجماعات الإسلامية، على صعيد العالم العربي والإسلامي، انطلقت من الإسلام كدين جامع للعقيدة والسياسة، من وجهة نظر أهل السنّة والجماعة أولاً، ثم أهل العصمة والعدالة ثانياً.

لكن ما يهمنا هنا، هو ذاك الشعار الجذاب الذي طرحته جماعة الإخوان بمصر: الإسلام هو الحل^(١)؛ والذي تلقفته شخصيات في بقاع عربية وإسلامية وأسست عليه نماذج «إخوانية»، تماثلت مع الجماعة الأم في الكليات لكنها تميزت عنها في الجزئيات. وهذا ما سارت عليه الجماعات الإسلامية المعاصرة في المغرب. ذلك بأن مسارات نشأة جماعات الإسلام السياسي بشكل عام، حكمتها عوامل متعددة ومتنوعة ومتداخلة ومعقدة، في العالم العربي والإسلامي على حد سواء. فعلى المستوى الخارجي أدت الحرب العالمية الأولى، وما آلت إليه من نتائج، إلى وقوع المزيد من الدول العربية والإسلامية تحت السيطرة الاستعمارية الغربية المباشرة. أما على المستوى الداخلي فقد شكل إجهاز

(*) تمثل هذه الدراسة خلاصة الكتاب الذي صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية (٣٥٢ ص).

banane73@gmail.com.

(**) البريد الإلكتروني:

(١) حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسية العربية: الاتجاهات الحديثة في دراستها (بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢٣٩.

تركيا الكمالية على مؤسسة «الخلافة الإسلامية» في ١٣ آذار/مارس ١٩٢٤، وشروعها بعلمنة «رايكاالية للدولة»، مفتاحاً لتفسير نشأة هذه الجماعات، التي راهنت على بناء عالمية إسلامية ثانية جديدة من أجل استعادة، ولكن في شروط مختلفة، النسق الشرعي للخلافة الإسلامية^(٢).

إضافة إلى ما سبق، يمكن القول إن أزمة الشرعية التي واجهتها نظم الحكم في المجتمعات التي خبرت ظاهرة الانبعاث الإسلامي، مثلت دافعاً لظهور الجماعات السالفة الذكر؛ فحركة العودة إلى الأصول الإسلامية، تعتبر بمنزلة رد فعل على فشل النخب الحاكمة في البلدان الإسلامية، وعجزها عن تأسيس نظم حكم ديمقراطية داخل مجتمعاتها السياسية الآخذة في النمو؛ ما أدى إلى تداعيات سلبية على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهذا ما جعل جل الباحثين يرجحون وجود مدخلين لتشخيص ظاهرة الإسلام السياسي: مدخل بنائي تاريخي ومدخل ثقافي قيمي^(٣)، ليخلصوا إلى أن هذه الأوضاع المأزومة، كانت بمنزلة الدافع من وراء طرح شعار الإسلام هو الحل من طرف الجماعات الإسلامية المعاصرة؛ باعتبار أن البدائل التي تبنتها النظم العربية، سلبية حركة التحرير الوطني، من ليبرالية وقومية واشتراكية، قد فشلت أو لم تختبر بالشكل الصحيح، وهو ما جعل من الخطاب الذي طرحه هذه الجماعات يكتسب قبولاً لدى فئات واسعة داخل المجتمع، وبخاصة في الأوساط الشابة.

ففي المغرب مثلاً، يعود ظهور هذه الجماعات إلى مرحلة الحرب الباردة، ولا سيما مع بداية السبعينيات من القرن العشرين، حيث كانت متحالفة بشكل مباشر أو غير مباشر مع الولايات المتحدة الأمريكية، أثناء مواجهتها مع الاتحاد السوفياتي وباقي التيارات الوطنية واليسارية في مختلف بلدان العالم وخصوصاً في المغرب العربي. ففي المغرب الأقصى ناهض الإسلام السياسي التيارات اليسارية^(٤) ولم يقف ضد النظام القائم، الذي وجده قريباً من منطلقاته المرجعية.

خلاصة لما تقدم، يمكن القول إن بروز الجماعات الإسلامية المعاصرة يعود إلى انتكاسة العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي أسفرت عن أزمة بنوية انعكست سلباً على مكونات المجتمع، وذلك في إثر «تبعية» بعض الحكومات العربية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً للدول الغربية، ما أدى إلى غياب العدالة الاجتماعية والحرية والديمقراطية والوحدة من جهة، وتغلغل «القيم والسلوكيات» الغربية داخل المجتمعات العربية، التي لم تكن مؤهلة للتعامل معها، نتيجة تفككها وتقليديتها، من جهة ثانية. كل هذا أدى إلى ردود فعل سياسية، قادتها بشكل منظم جماعات الإسلام السياسي، التي أضحت تحتل مكانة هامة على صعيد الأقطار العربية والإسلامية

(٢) محمد جمال باروت، «إلغاء الخلافة ونشوء الحركة الإسلامية المعاصرة»، مجلة النهج (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق)، العدد ٥٤ (١٩٩٩)، ص ٩٦.

(٣) أحمد حسين حسن، الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني: دراسة في استراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري، تقديم السيد ياسين (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٠)، ص ٣٠.

(٤) محمد بن سعيد أيت إيدر، في حوار مع جريدة الأيام، العدد ١٣٣ (٥/٦/٢٠٠٤ إلى ١٢/٥/٢٠٠٤).

بصفة عامة وعلى مستوى المغرب بصفة خاصة. حيث غدت فاعلاً له وزنه، يؤثر ويتأثر بدوره بالأحداث والتفاعلات التي تعرفها الحياة السياسية المغربية.

حركة العودة إلى الأصول الإسلامية، تعتبر بمنزلة رد فعل على فشل النخب الحاكمة في البلدان الإسلامية، وعجزها عن تأسيس نظم حكم ديمقراطية داخل مجتمعاتها السياسية الأخذة في النمو.

لذلك تأتي أهمية الوقوف على مفهوم الدولة في فكر الجماعات الإسلامية المعاصرة في المغرب، لتحديد طبيعة مواقفها تجاه البعد الذي اتخذه المفهوم على مستوى التراث السياسي الإسلامي ثم على مستوى شكله السياسي والدستوري القائم في المغرب، وذلك خلال المرحلة التاريخية الممتدة من سنة ١٩٧٩ إلى سنة ٢٠١٢، وبخاصة أن إمكانية مشاركة هذه الجماعات في تدبير الشأن العام، من داخل المؤسسات القائمة تبقى واردة، ما يستدعي الكشف على طبيعة مواقفها السياسية والدستورية.

فحزب «العدالة والتنمية»، سليل الشبيبة الإسلامية، يعمل من داخل المؤسسات منذ ١٩٩٧، بل يقود الحكومة المنبثقة عن انتخابات ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١. في حين حاول أعضاء الحركة من أجل الأمة، المنحدرين من التنظيم نفسه، أكثر من مرة العمل من داخل الشرعية القائمة، من خلال السعي إلى تأسيس حزب خاص بهم، لكن محاولتهم هاته قوبلت بالرفض من طرف الدولة. أما «العدل والإحسان»، ذات الجذور الصوفية والمنحى الإخواني، فتتحرك عملياً كحزب سياسي؛ تُصدر البيانات والبلاغات تجاه كل ما يهم الشأن السياسي والدستوري بشكل منتظم، رغم عدم حصولها على الاعتراف القانوني.

أما على مستوى المنطلقات الأيديولوجية والسياسية، فهذه الجماعات تنهل من المرجعية نفسها التي تنبثق من الإسلام، وعلى ذلك تأسس خطابها حول موضوع الدولة؛ على أساس النص: القرآن والحديث من جهة والتجربة التاريخية الإسلامية وما أفرزته من «نماذج سياسية»، يفترض أنها قد تسهم في مقاربة موضوع الدولة بثنائيتها الحاكم والمؤسسة، من جهة ثانية. لكن وحدة المرجعية لم تنتج منها، بالضرورة، الاجتهادات نفسها تجاه موضوع الدراسة؛ ما قادنا إلى معالجة الكيفية التي قاربت بها الجماعات قيد الدراسة، المبادئ التي تأسس عليها مفهوم الدولة في التراث الإسلامي، ومدى نجاحها في تصريف مضمون اجتهادها، تجاه شكله السياسي والدستوري القائم في المغرب.

لمقاربة الإشكالية المركزية السالفة الذكر وتساؤلاتها الفرعية، ننطلق من فرضيتين أساسيتين تؤطران في مجملهما هذه الدراسة وهما:

الفرضية الأولى: الاختلاف الحاصل على مستوى الخلاصات التي توصلت إليها الجماعات موضوع الدراسة، بخصوص مفهوم الدولة في التراث السياسي الإسلامي، راجع بالأساس إلى اختلافها في تمثّل المفاهيم الأساسية المؤطرة لنسق الحكم في المنظومة الإسلامية. ذلك أن جماعة «العدل والإحسان» صاغت خطابها النظري على أساس أن الإسلام دين ودولة، ما أدى بها إلى

التحفظ عن فلسفة الديمقراطية الغربية، رغم قبولها بآلياتها. في المقابل، بلورت باقي المكونات رؤية نقدية تجاه المفاهيم السياسية السائدة داخل نسق الحكم «الإسلامي» من ناحية، وقامت بالتوليف بينها وبين ما يقابلها من مفاهيم داخل المنظومة السياسية الغربية من ناحية أخرى، ما قادها إلى التوفيق بينهما، وبالتالي الوصول إلى فصل إجرائي بين الدين والسياسة من خلال القول بمدنية الدولة في الإسلام.

الفرضية الثانية: اختلف خطاب هذه الجماعات نسبياً تجاه الشكل السياسي والدستوري للدولة في المغرب. فإذا كانت موافقها قد «انسجمت» تجاه شكلها السياسي والدستوري أي المؤسساتي، فإنها اختلفت حول وضع الملك وصلاحياته؛ ذلك أن «العدالة والتنمية» تزكي مركزيته الدينية والسياسية والدستورية. أما «العدل والإحسان» فقد انتقدت هذا الأمر؛ في حين تحفظ عليه «حزب الأمة» وحاول إيجاد مخرج له من خلال دعوته إلى الملكية البرلمانية.

وبالمجمل، وبناء على مقتضيات المدخل العلمي التي تفترض منا الوقوف على الحقيقة المؤقتة المرتبطة نسبياً بحالة المعرفة الراهنة، يمكن القول إن الخطاب السياسي والدستوري لهذه الجماعات، تضمن عدة دلالات توحى برغبتها في المساهمة في إعادة تشكيل المجال السياسي والدستوري للدولة، كمجال يحدد الحوار والتنافس والاحتكام إلى الشعب عبر صناديق الاقتراع، وذلك من داخل الإطار العام للشرعية القائمة.

ينهل موضوع الدولة في التراث السياسي الإسلامي من عدة مفاهيم، تعد مبادئاً لنسق الحكم في الإسلام، حيث تأرجحت هذه المفاهيم في الفكر السياسي للجماعات الإسلامية في المغرب، بين صيغة الإطلاق والنسبية. ذلك أن جماعة «العدل والإحسان» تدافع عن فرضية خضوع السياسة للدين، في حين سعى حزب «العدالة والتنمية» إلى بلورة تصور توفيقي يهدف إلى تخليق السياسة بالدين. وفي هذا الاتجاه سارت «الحركة من أجل الأمة»؛ على أساس وسطية الدين الإسلامي وشرعية الاختلاف السياسي.

وإجمالاً، فإن هذه الجماعات، تتبنى موقفاً يتسم نسبياً بالإيجابية تجاه مسألة الديمقراطية، وبخاصة الأداتية؛ سواء على مستوى قبولهم بها كمبدأ أو اعتماد آلياتها في انتخاب المسؤولين على المستوى الداخلي لهذه التنظيمات من جهة، أو على مستوى الدعوة إلى تفعيلها في إدارة الاختلاف السياسي داخل المجتمع من جهة ثانية. فحزب «العدالة والتنمية» - من خلال بعض رموزه - يسعى إلى التعايش مع الديمقراطية كآليات رغم تحفظه الثاوي عليها كفلسفة وقيم، وذلك بهدف تكريس الانسجام مع خلفيته الدينية والحفاظ على تماسكه الداخلي من ناحية، ومن ناحية ثانية يجهز بقبوله بها تماشياً مع موقعه من داخل المنظومة السياسية الرسمية. وبالتالي نجده يبلور اجتهادات «جريئة» تجاه مسألة الحكم، من خلال تكييف المفاهيم المؤطرة لشكله في تاريخ الإسلام، مع المفاهيم التي أنتجت الحدث السياسية الأوروبية.

تنطبق المقاربة ذاتها على جماعة «العدل والإحسان»، وإن بدرجة أقل، حيث تضرع قبولها بالديمقراطية من موقع نشاطها من خارج المؤسسات، من خلال أخذها بـ «إطلاقية الشورى» على

حساب «نسبية الديمقراطية» من جهة، ومن جهة أخرى نتيجة سعيها الدؤوب إلى التجذر داخل المجتمع، وهو ما يتطلب منها توظيف خطاب سياسي يميل إلى «الراдикаلية».

في هذا السياق، بلورت «الحركة من أجل الأمة» اجتهادها على أساس وسطية الأمة الإسلامية، ما قادها إلى تأكيد شرعية الاختلاف السياسي وضرورة إدارته عن طريق الحوار. وعليه، فقد تأسست رؤية المكوّنات الإسلامية السالفة الذكر، تجاه موضوع إشكالية الدولة والخلافة على: مفاهيم الخلافة والدولة الإسلامية والدين والسياسة.

فمرشد جماعة «العدل والإحسان»، سعى جاهدًا لتكريس إمكان قيام «الخلافة الثانية على منهاج النبوة»، بعد أن أسس لها شرعياً وتاريخياً من ناحية، ولمزج الزعامة بالإمامة من ناحية ثانية، وبالتالي تشييد دولة القرآن من خلال إخضاع الدولة للدعوة، التي تمثل القومة حاملاً لها، ومن ثم إقامة الدولة القطرية وفيما بعد توحيد الأقطار الإسلامية في دولة واحدة على شكل فدرالية، ينصّب على رأسها خليفة للمسلمين من طرف رجال الدعوة والدولة الإسلاميتين. لكن هذه الرؤية انكفّت بشكل كبير بعد التصريح «النوعي» الذي قدمه فتح الله أرسلان في ذروة الحراك السياسي الذي قاده «حركة ٢٠ فبراير»، بخصوص مفهوم الخلافة على منهاج النبوة؛ حيث صرح بأن الجماعة لم تطرح شكلاً محدداً للحكم في المغرب وأن مفهوم الخلافة الذي تضمنه خطابها لا يعني المغرب، بل يهم العالم الإسلامي؛ أي أن تتشكل الدول الإسلامية في إطار فدرالية مثل الاتحاد الأوروبي أو الولايات المتحدة الأمريكية. ذلك أن الخلافة الثانية لا يمكن أن تقوم في دولة واحدة، بل هي إطار تتشكل منه كل الأقطار الإسلامية، روحه القيم والمبادئ التي تعكس النموذج النبوي السامي، وشكله قد يكون اتحاداً من الاتحادات الحديثة التي طورته البشرية عبر قرون^(٥). هذا من جهة، ومن جهة ثانية لم يسبق للجماعة أن طالبت بالدولة الدينية بل هي مع الدولة المدنية العصرية، التي يكون فيها من حق الشعب اختيار حكامه ومساءلتهم، ويضمن فيها حق التداول على السلطة، ولا يكون فيها مكان للاستبداد لأية سلطة سياسية أو اقتصادية أو دينية^(٦).

أما رموز حزب «العدالة والتنمية»، فقد انتقدوا مفهومَي الخلافة على منهاج النبوة والدولة الإسلامية وأقروا بنسبيتهما. ذلك أن مفهوم الخلافة على منهاج النبوة يتسم بطابع الدنيوية والتجريد والغموض والالتباس، ما يتطلب إخضاعه للنقد والتطوير. وهذا المنطق يسري على مفهوم الدولة الإسلامية، التي تتميز بطابعها المدني، من خلال اندراجها ضمن المبادئ الكلية العامة. في الاتجاه نفسه تمحور خطاب «الحركة من أجل الأمة»، نتيجة تشبّثها «بمدنية» السياسي رغم استنادها إلى المرجعية الإسلامية هي الأخرى، التي تمثل موجهاً عاماً لممارستها. وذلك لكون مجال السياسة

(٥) حسن بنجاح، «أولويتنا إسقاط الاستبداد وبناء دولة الحرية الكاملة»، في حوار أجرته معه أسبوعية الأسبوع العدد ١٠٧٥ (٢٥ نيسان/أبريل ٢٠١١). وبنجاح هو الكاتب العام لشبيبة العدل والإحسان وعضو الأمانة العامة لدائرتها السياسية.

(٦) فتح الله أرسلان، الناطق الرسمي باسم الجماعة، «لم نطالب يوماً بالدولة الدينية بل نحن مع الدولة المدنية»، في حوار مع جريدة أخبار اليوم، ٤/٦/٢٠١١، منشور بتاريخ ١٦/٦/٢٠١١ على الرابط التالي: <<http://www.aljamaa.net/ar/document/44681.shtml>>.

مجالاً اجتهادياً لا توقيفياً؛ أي نسبياً وظنياً، حيث لا إثم في الظنيات، إذ لا خطأ فيها وبالتالي فهي لا تدخل في مباحث الحلال والحرام.

* *

يتضح من خلال ما سبق، أن هناك محاولات لإعادة تأويل النصوص الدينية وما تمخضت عنه التجربة السياسية الإسلامية؛ وبخاصة أن الإسلام لديه قابلية لعدة تفسيرات وتأويلات، وبالتالي فـ «المجهود التأويلي» الذي تبذله هذه الجماعات، قد يؤدي إلى تبلور تيار يستوعب مضامين مفاهيم الديمقراطية الليبرالية والنظام الاقتصادي الحر، ما قد يقود إلى بداية تشكل عقلية إسلامية استيعابية في الإسلام السياسي، لمضامين هذا النموذج؛ وخصوصاً أن هناك إشارات توحى بموالاته الإسلاميين الليبرالية. يقول عبد السلام ياسين في هذا السياق: «نجحت الديمقراطيات الغنية في دول الشمال فأدمجت في دساتيرها وقوانينها مطلب العدل، وحققت من العدل الاجتماعي حظاً وافراً من مثل السويد، وحظاً يقاربه في بلدان أخرى. وهذا انتصار اقتصادي وسياسي يسجل في خانة الإيجابيات الديمقراطية»^(٧).

إذا كانت المكونات موضوع الدراسة قد اختلفت نسبياً على مستوى مقاربتها للمفاهيم التي تتشكل منها الأطر الأيديولوجية لنسق الحكم في الإسلام، وذلك من موقع كل مكون على حدة، لتخلص إلى نتائج شبه موحدة على صعيد اجتهادها تجاه مضمون هذه الأطر، التي تأسست عليها منظومة الدولة في الإسلام، فيألي أي حد استطاعت هذه الجماعات تصريف مضمون اجتهادها هذا، تجاه الشكل السياسي والدستوري للدولة القائمة في المغرب؟

رغم الاختلاف الذي يبدو للوهلة الأولى، على مستوى مواقف هذه الجماعات، تجاه الشكل السياسي والدستوري للدولة، من موقع أولوية كل محور لدى كل مكون على حدة، فإن المواقف السالفة الذكر، تقاربت إلى حد كبير، حيث لم تخرج عن سياق المطالبة بالإصلاح، في إطار المحددات العامة للمجال السياسي والدستوري القائم.

فجماعة «العدل والإحسان»، رهنّت مقاطعتها للانتخابات بالوضع القانوني والمؤسساتي، الذي يؤطر هذه العملية. والذي ترى فيه عائقاً يمنع الفائزين فيها من أجرأة برامجهم وتصوراتهم، وبالتالي سياساتهم. مؤكدة في المقابل استعدادها للعمل من داخل المنظومة السياسية الرسمية؛ خاصة المشاركة في الانتخابات، في حالة توافر وضع سياسي ومؤسساتي ومسطري ودستوري، يسمح بتفعيل برامج الفاعلين السياسيين الحائزين ثقة الشعب.

أما بخصوص موقفها من النظام الملكي، فيمكن أن نستشف اعترافها به، وذلك من خلال تأكيدها نسبته الشريف، في أكثر من سياق، بل إدراج انتقادها له في سياق «النصيحة» الواجبة على المؤمن تجاه ولي أمره، وليس الدعوة إلى تكفيره والخروج عليه من جهة، وتوجيه الخطاب له مباشرة للقيام بالإصلاح من جهة ثانية. كلها تُعدُّ بمنزلة دليل على اعترافها به ورهانها عليه، في عملية تصحيح الأداء السياسي لنظامه.

(٧) عبد السلام ياسين، الشورى والديمقراطية (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦)، ص ١٧٢.

خلاصة لما سبق، يمكن القول إن بنود الإصلاح السياسي، التي تقدمت بها جماعة «العدل والإحسان» تنقسم إلى قسمين:

أولاً، بنود عامة ذات صبغة أخلاقية - دينية؛ الهدف منها التحريض والتشهير من ناحية والدعاية لأطروحة الجماعة من ناحية ثانية، بما يفضي إلى الحفاظ على «راديكاليته» على الأقل في الوعي العام لقواعدها والمتعاطفين معها، وذلك للحفاظ على تماسكها الذاتي. فهذا الخطاب نعتقد أنه يدخل ضمن تقنيات «المناورة والتكتيك السياسيين»، ما دامت الجماعة لم تختبره على مستوى ممارستها الميدانية.

ثانياً، بنود ذات طبيعة إجرائية ومؤسسية ودستورية، تضعها الجماعة كشرط قبلي للدخول إلى العمل السياسي الرسمي. تفترض الدراسة أنها تعبر عن طبيعة هذا الفاعل السياسي.

أما بخصوص حزب «العدالة والتنمية»، الامتداد النوعي والموضوعي لحركة الإصلاح والتوحيد، الذي يعمل من داخل المؤسسات القائمة، فقد تمحورت مقترحاته حول الإصلاح السياسي، تماشياً مع عمله من داخل المؤسسات، حيث دعا إلى مزيد من التأهيل السياسي والحزبي؛ من خلال الرفع من وتيرة تطوير وإصلاح النظام الانتخابي وبناء المؤسسات وتقوية فعاليتها التشريعية والرقابية، في سياق الإصلاح المتدرج، بوصفه عملية بناء متواصلة، تلائم الوضع المؤسسي المغربي.

هناك محاولات لإعادة تأويل النصوص الدينية وما تمخضت عنه التجربة السياسية الإسلامية؛ وبخاصة أن الإسلام لديه قابلية لعدة تفسيرات وتأويلات.

إذا كان حزب «العدالة والتنمية» قد اكتفى على مستوى الإصلاحات السياسية، بعرض مواقف عامة، فإنه على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، تقدم بالعديد من السياسات، التي تناغمت مع الشريعة الإسلامية وتبنت المبادئ الليبرالية الجديدة.

في المقابل دعا «حزب الأمة»، الامتداد الموضوعي والنوعي للحركة من أجل الأمة، إلى تدشين حوار جاد ومسؤول؛ تشارك فيه كل الأطراف

السياسية من دون استثناء، من أجل الوصول إلى تفاهم مشترك، يوطر الممارسة السياسية، بالموازاة مع توسيع الحريات العامة وضمان الوجود المستقل لكل الذات السياسية، في ظل دولة تعاقدية تخضع للقانون وتحترم حقوق الإنسان، في إطار الخطوط العامة للدين الإسلامي.

أما بخصوص المشاركة السياسية في الانتخابات، بوصفها جزءاً من العمل السياسي، الذي يمكن أن يتخذ أشكالاً وصيغاً متعددة، فقد تبنت «الحركة من أجل الأمة»، خيار مقاطعة انتخابات ١٩٩٧، لكن مع تحولها إلى «حزب»، قررت المشاركة في الانتخابات التشريعية لاقتراع ٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧، رغم تحفظها عن البنود السياسية والدستورية القائمة آنذاك. ومن هنا، انتقلت مما اصطلحت عليه باجتهاد المقاطعة كأسلوب لمعارضة الاحتجاج، إلى اجتهد المعارضة البناء كأسلوب للمشاركة السياسية في الانتخابات. لكن ذلك لم يتأت لها بفعل اعتقال محمد المرواني على خلفية ما عُرف بـ «خلية بلعيرج»، وإشكالية إعادة تأسيس الحزب ثم بوابر «التغيير والإصلاح» التي انبلجت مع الحراك السياسي، ذي المثل الثورية، الذي شهدته الوطن العربي بداية ٢٠١١.

حصوله كل ما سبق، تتلخص في أن الجماعات موضوع الدراسة، تعترف بمرتكزات المجال السياسي للدولة وترغب في العمل من داخلها. باستثناء تحفظ جماعة «العدل والإحسان»، التي اشترطت تدشين إصلاح سياسي قبلي، يحدد الصلاحيات ويضمن تفعيل البرامج السياسية، لمن يحظى بثقة النخب. في المقابل تبنت «العدالة والتنمية» و«الحركة من أجل الأمة»، المنحدرتان من تنظيم الشبيبة الإسلامية، مبدأ المشاركة السياسية في الانتخابات.

* *

إذا كانت جماعة «العدل والإحسان» قد ركزت على الأصل الشريف للملك، فإنها لم تزك بالمقابل بيعته، لكونها بالنسبة إلى مرشد الجماعة، بيعة قهر وإكراه، حيث يغيب فيها شرط الاختيار والتزام الحاكم بتطبيق الشرع. وهذا ما دفع الراحل ياسين إلى دعوة الملك الراحل الحسن الثاني، إلى تصحيح هذه المسألة، وفقاً لما ينص عليه الشرع الإسلامي المفترض. أما بخصوص الملك محمد السادس، فلم يوجه مرشد الجماعة - عبر رسالة إلى من يهمه الأمر - أي إشارة تهم طبيعة البيعة أو شكلها، بل تم تجديد الاعتراف بنسبه الشريف، رغم أن الجماعة لم تسع إلى تثبيت هذه الصفة على مستوى خطابها الدستوري، كما فعلت «العدالة والتنمية».

وبالتالي يمكن إدراج الانتقادات التي وجهتها الجماعة للملكين في إطار النصيحة، الواجبة على المؤمن تجاه ولي أمره. ذلك أن الجماعة لم تختبر مظاهرات موقفها «الجزري»، على صعيد ممارستها السياسية، خاصة إبان الحراك الذي شهدته المغرب بقيادة ما عرف بـ «حركة ٢٠ فبراير».

أما بالنسبة إلى الوثيقة الدستورية، فقد تقدمت الجماعة بميثاق «جماعة المسلمين»، كأرضية يمكن على أساسها أن يبلور الفاعلون السياسيون الإصلاح الدستوري. كما طالبت بوضع دستور جديد من طرف جمعية تأسيسية منتخبة؛ دستور يحدد المسؤوليات وينظم العلاقات بين السلط. ما يجعل الباحث يرجح أن الصيغة المقترحة ذات طبيعة إصلاحية، تهدف إلى بلورة مشروع دستوري، متوافق حوله من طرف من سيشارك في مناقشة الميثاق وتطويره من جهة، وأن الأسس والمرتكزات التي سيتم تثبيتها قد تؤسس لتعددية مضمونة دستورياً من جهة ثانية. كما سجل غياب مطلب الملكية البرلمانية في أدبياتها، من جهة ثالثة.

أما بخصوص التعديل الدستوري لفاتح تموز/يوليو ٢٠١١، فقد دعت الجماعة إلى مقاطعته، لكونه كرس جل الصلاحيات في يد الملك هذا. من ناحية، ومن ناحية ثانية لم يؤسس للدولة المدنية، التي قوامها الديمقراطية والحرية وسمو القانون، وفصل السلط. ما يلفت الانتباه هو المناقشة المستفيضة لجل البنود التي جاء بها دستور فاتح تموز/يوليو ٢٠١١، من طرف الجماعة، حيث وقفت عند أغلب الفصول وتناولتها بمقاربة نقدية دقيقة، تذكر بتلك التي تقدمت بها القوى والأحزاب المنبثقة من الحركة الوطنية، في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. لذلك افترضنا أن انتقادات «العدل والإحسان» تدل على رغبتها في المساهمة في إعادة بلورة المجال الدستوري للدولة، على أساس عدم تمركز الصلاحيات وفصل السلط وتحديد وتدقيق المسؤوليات.

أما حزب «العدالة والتنمية» فقد أعلن بوضوح، تشبُّهه بالنظام الملكي، المتأسس على مفهوم إمارة المؤمنين، بل ذهب بعض قادته إلى حد البحث عن مسوغات دينية تضيي مزيداً من الشرعية

والمشروعية عليه. فيما يمكن اعتبار الملاحظات الثاوية لبعض قياديه، الداعية إلى التقييد النسبي لسلطات الملك، مجرد آراء شخصية ما دامت لم تصدر عن الحزب بشكل رسمي، هدفها خلق الاعتقاد بوجود مواقف أخرى داخل الحزب، وذلك في إطار المزايدة السياسية.

في حين أن خطابَه الدستوري لم يخرج عن الدعوة «الإصلاحية» الهادفة إلى بلورة آليتي التفويض والتفويت، التي تجنب الملك تداعيات التدبير المباشر للشأن العام، من خلال إقرار إصلاحات دستورية تسمح تدريجياً بتحقيق مزيد من سيادة الشعب وتأكيد حقه في الاختيار والمراقبة والمحاسبة، وذلك بتفويضه جزءاً من صلاحياته للوزير الأول/رئيس الحكومة عبر إصلاح دستوري متوافق عليه. وذلك على حساب مطلب الملكية البرلمانية، الذي أكد بعض رموز الحزب رفضهم له (ومنهم رئيس الحكومة الحالي عبد الإله بنكيران).

أما بالنسبة إلى التعديل الدستوري لفتح تموز/يوليو ٢٠١١، فقد لقي ترحيباً من طرف الحزب نتيجة استجابة الوثيقة الدستورية لجل مضامين مطالبه الدستورية، التي تمحورت في إطار منظومة «الثوابت المحروسة»، بل ذهبت إلى حد إضفاء مزيد من المشروعية الدينية والسياسية على هذه الثوابت، وبخاصة الملك الذي أحاطته بصلاحيات دينية وسياسية، كرّست مركزيته ومحوريته في النظام السياسي المغربي.

في المقابل دعا «حزب الأمة» إلى تقويم تدريجي للاختلالات الدستورية القائمة على مستوى شرعية تنصيب الحاكم، بما يقود إلى إجراء تسوية تاريخية بين الملكية والفاعلين السياسيين، في أفق الوصول إلى ولاية الاختيار من خلال اعتماد الملكية البرلمانية، لكونها الصيغة القادرة على الجمع بين شكل النظام السياسي القائم في المغرب والديمقراطية.

أما بخصوص التعديل الدستوري لفتح تموز/يوليو ٢٠١١، فقد اعتبره «الحزب» بمنزلة تكريس للملكية التنفيذية - التحكيمية والتحكيمية، ضدّاً على الإرادة الشعبية الصريحة والواسعة، المطالبة بالديمقراطية، مما أضعاف فرصة سياسية تاريخية جديدة لتمكين المغرب والمغاربة من دستور ديمقراطي.

من خلال طرح مطلب الملكية البرلمانية كراهن لدى «حزب الأمة» وأفق لدى «العدالة والتنمية»؛ تبدو المقاربة مع العقل الوضعي شديدة الوضوح. وذلك بناء على المقارنة التي كان قد طرحها حسن البنا بين النظام الدستوري التمثيلي المستمد من أوروبا وشكل الحكم الذي جاء به الإسلام، حيث خلص إلى أنه لا يوجد تعارض بينهما، بل هناك «توافق» بين النموذجين إلى حد «التماثل». وقد استشهد في هذا الباب بما قاله أبي حامد الغزالي: «إن الشريعة أصل، والملك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»^(٨).

(٨) حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، سلسلة أطروحات الدكتوراه: ٥٢، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ١٦٩.

خلاصة لما سبق، يمكن القول إن دراسة موضوع الدولة في فكر الجماعات الإسلامية، أتاحَت إمكانية الوقوف على الملامح العريضة، المحددة لطبيعة المفهوم في التراث السياسي الإسلامي، كما قرأته هذه المكوّنات، وعلى طبيعة التوجهات والاختلافات - رغم وحدة المنطلقات المذهبية - التي طبعت رؤية كل مكون على حدة، تجاه الموضوع من ناحية والكيفية التي صُرّفت بها هذه الرؤية تجاه الشكل السياسي والدستوري للدولة في المغرب، من ناحية ثانية.

وقد خلصت الدراسة إلى أن الجماعات المعنية، تناولت الدولة أثناء قراءتها للتراث السياسي الإسلامي، بمعناها كحاكم أو هيئة حاكمة من دون أن تولي أهمية تذكر لها كمؤسسة، لكنها قاربت شكلها السياسي والدستوري بالمغرب كمؤسسة شاملة للوطن والأمة والحكم مع الاحتفاظ بمركزية الملك فيها.

ما يلفت الانتباه هو أن هذه المكوّنات تحدثت عن الطبقة الوسطى، كمساعد على تفعيل الإصلاح الذي طالبت به، بوصفها منتجة للثقافة والسياسة من جهة، ومن جهة ثانية كونها ميسورة اقتصادياً، ومستنيرة عقلياً، وفاعلة سياسياً، بكيفية دينامية، ومن جهة ثالثة كونها تشكل رأسمالية خاصة مستقلة عن الدولة ومعتمدة على السوق.

لكن الواقع القائم اليوم، يظهر حجم التفكك الذي تعرضت له هذه الفئات، نتيجة سياسة الإفقار الاقتصادي والإذلال السياسي والإقصاء الثقافي^(٩).

ما تقدم، يقودنا إلى التساؤل حول جدوائية مشروع الجماعات الإسلامية المعاصرة، خاصة بعد وصولها إلى الحكم، في ظل الحراك السياسي ذي «المثل الثورية»، في مصر وتونس و«المغرب». وهل السياسات التي انتهجتها - وتنتهجها - تعبر عن تطلعات «الشرائح الوسطى» من جهة وتسهم في تكريس القيم الديمقراطية من جهة ثانية؟

ذلك أن ترسيخ الديمقراطية يتطلب أيضاً وجود حركة عمالية قوية ومستقلة عن الدولة. وهذا المعيار هو الأهم والأكثر فعالية من الطبقة الوسطى - حسب جليبر الأشقر - حيث كانت الحركة العمالية تاريخياً في طليعة النضال من أجل الديمقراطية والمساواتية، غير المشروطة بالملكية أو

(٩) طيب تيزيني، «التعددية القرائية الدينية ومشكلات الإسلام الراهن»، ورقة قدمت إلى: الإسلاميون والمجال السياسي في البلدان العربية وتركيا: أشغال الندوة العلمية المنظمة من طرف مركز الدراسات الدستورية والسياسية بالتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور، مراكش في ٢١ و٢٢ يونيو/حزيران ٢٠٠٧، تنسيق امحمد المالكي (مراكش: مركز الدراسات الدستورية والسياسية، ٢٠٠٨)، ص ٢٥١.

بدفع الضرائب^(١٠)، على أساس أن الدولة المأمولة تفترض تجاوز المظاهر الخارجية للديمقراطية؛ من تعددية وبرلمانية وانتخاب وغلبة الأغلبية، إلى تكريس عروق قيمية في قلب الضمير: وهي معنى الكرامة الإنسانية والقناعة الداخلية بوجهاتها لدى النخبة والجمهور واعتبار الألم الإنساني كشر في حد ذاته. فهذه «القيم أهم من الحرية والمساواة لأنها تشتمل عليها وتغلفها [...] ذلك أن الديمقراطية مثل الدين لا تعيش إلا في وسط اجتماعي مقتنع مسبقاً بحقيقتها، وهي مثل الدين تتطلب قلة من القادة يؤمنون بها من دون جدال ويطالبون الناس بالدخول فيها ثم يحدث ترسيخ. فهي إذن انقلاب ذهني ثقافي ليس له الآن دعامة في الواقع الاجتماعي والسياسي خلافاً لما جرى عليه الأمر في الهند إلى حد ما، وفي اليابان وبلدان أمريكا اللاتينية»^(١١) □

(١٠) جليبير الأشقر، الشعب يريد: بحث جذري في الانتفاضة العربية، ترجمة عمر الشافعي بتعاون مع الكاتب (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٣)، ص ٢٩٩.

(١١) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٨.