عام

الإسلاميون المغاربة وإشكالية تأصيل خيار المشاركة السياسية:

دراسة في المحددات والأسس المرجعية

البشير المتاقي
باحث مغربي

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

مقدمة:

نال موضوع انخراط الحركات الإسلامية في العمل السياسي الرسمي قسطاً كبيراً من البحث في البلاد العربية والإسلامية وخارجها، ليتجاوز بذلك مجرد الاقتصار على دراسة تاريخية لهذه الحركات، من خلال نشأتها وتطورها في إطار مقاربة وثائقية ووصفية، وأيضاً دراسة مرجعيتها التصورية والفكرية[1]؛ ليصل إلى دراسة علمية أكثر، ونظراً لأهمية الحضور والوزن الذي أصبحت تتمتع به، يكاد يجمع المتتبعون المختصون أنه لا يمكن الحديث عن المستقبل السياسي والاجتماعي في هذه البلاد، دون الحديث أو الأخذ بعين الاعتبار دور هذه الحركات.[2]

وبناء عليه تكمن أهمية هذه الدراسة، نظراً للدور المتميز الذي أصبح يحتله تيار خط المشاركة من داخل الحركة الإسلامية، في بنية النظام السياسي المغربي، وذلك من خلال انفراد حركة التوحيد والإصلاح بتبني خيار المشاركة، والدفاع عنه في مرحلة زمنية، كانت شروطها غير واضحة لدى باقي العناصر الإسلامية

1 ومن أمثلة هذه الكتابات يمكن الرجوع إلى:

- فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: "صوت الجنوب" ترجمة لورين زكري، نشر تانسيفت دار العالم الثالث، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1994

- حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا، مركز الدراسات السودانية، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1991

- عمارة محمد، من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة، دار البرق الطبعة الثانية، تونس 1990

- مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي "ندوة فكرية"، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، يونيو 1998

- مجموعة من المؤلفين، الإسلاميون والمسألة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى نوفمبر 2003

- مجموعة من المؤلفين، الحركات الإسلامية والديمقراطية، دراسات في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة كتب المستقبل العربي 14، الطبعة الأولى يناير 1999

- حسن سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، سلسلة أطروحات الدكتوراه، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، مارس 2005

- موصللي أحمد، قراءة تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي، نظريات المعرفة والدولة والمجتمع 1993

- أوليفي روا، الإسلام السياسي (نشأته، مكوناته، آفاقه) ترجمة "مصطفى أعراب" و"المكي بوسراو"، منشورات الحرية، الطبعة الأولى، يناير 1998

- عارف نصر محمد: نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية، جامعة العلوم الإسلامية، والاجتماعية، فيرجينيا 1998

- Zeghal (M): Les islamistes, le défi à la Monarchie, Editions, le Fnec, Paris 2005

- Lamchichi (A): Islam et contestation au Maghreb, L'Harmattan, Paris 1985

- Bertrand (B): Islam et politique: approches méthodologiques inclus dans le grand Maghreb: Donnés socio-politiques et facteurs d'intégrations des Etats du Maghreb », 1988, P. 201-206

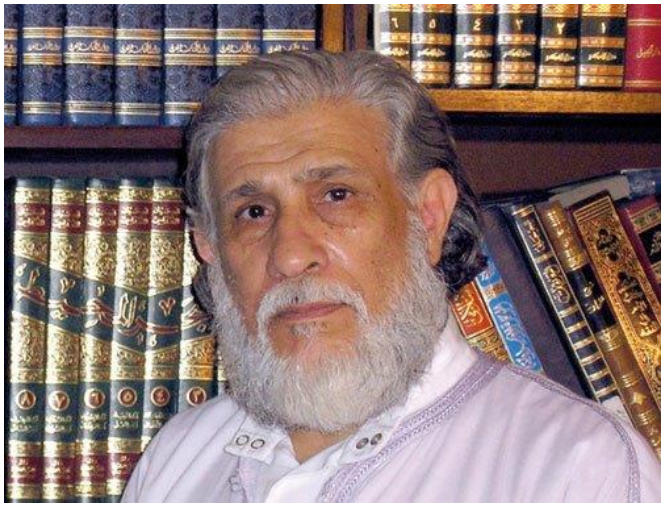
- Burgat (F): L'islamisme en Face, Editeur, La découverte collitentes à l'appuie islam et société, Paris 1995

- Nicolas Beau et Catherine Graciet: Quand le Maroc sera Islamiste, éditions la découverte, Paris 2006, PP. 75-96

2 حيث تنامت الكتابات حول الظاهرة الإسلامية، ما بين مؤيد ومعارض، واهتم بها الغرب، ورصد لها العديد من مراكز الأبحاث، وتولت وكالة المخابرات الأمريكية في سنة واحدة (1983)، التمويل الكامل أو الجزئي لأكثر من (120) ندوة ومؤتمر في موضوع واحد هو الصحوة الإسلامية....انظر: صلاح الجو رشي: "الحركة الإسلامية مستقبلها رهين بالتغيرات الجذرية، ضمن الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي، وإعداد عبد الله النفيسي مكتبة مدبولي، 1989/1410، ص 119

الأخرى، خاصة **سليلة حركة الشبيبة الإسلامية** التي أسسها "عبد الكريم مطيع" سنة 1976 (البديل الحضاري والحركة من أجل الأمة)...

فإذا كان موضوع الحركة الإسلامية في المغرب، مازال في حاجة إلى دراسة متخصصة ومتعمقة، تواكب تحولاتها، وتباين مواقفها، فإن الأهمية تزداد إذا كان موضوع الحركة الإسلامية والمشاركة السياسية من المواضيع الراهنة، التي مازالت مفتوحة على المزيد من البحث والتمحيص. رغم ما يثيره من إشكالات منهجية وقيمية، تقتضي ضرورة تحري الموضوعية والدقة العلمية في التحليل.[3]



عبدالكريم مطيع

فرغم الدراسات العلمية، التي قدمت في محاولة رصد اندماج الحركة الإسلامية في العمل السياسي الرسمي، فإن هناك إشكالات تأصيلية عميقة يثيرها تحول هذا الفصيل من "الدعوة" إلى "السياسة" بالمملكة المغربية، في ظل نظام سياسي يتأسس على مفهوم إمارة المؤمنين وإسلامية الدولة. الأمر الذي انعكس على طبيعة الحركة الإسلامية المشاركة، فهي من جهة أولى "تتماهى" مع رغبات، أو اختيارات النظام والقبول بقواعد الديمقراطية في محاولة توفيقية، وتكييف مرجعيتها، ومن جهة ثانية استبطانها في نفس الآن تمثل الدولة الإسلامية و"محاولة" إعادة إنتاج النموذج النبوي الديني، في دولة دينها الرسمي الإسلام، ورئيسها يتمتع بصفة أمير المؤمنين. الأمر الذي عقد إشكالية إدماج وانخراط الحركات الإسلامية داخل الأنظمة التي تحكمها.

سنحاول مقاربة هذا الموضوع من خلال رصد تحليلي للعملية التأسيسية، والتأصيلية لقرار المشاركة السياسية، وسيرورة اتخاذ القرار السياسي، ورصد محدداته وخلفياته، وذلك في محاولة الإلمام بالجوانب

3 انظر بهذا الخصوص:

- Weber Max: « Le savant et le politique », Paris 1959, PP. 79-80
- Boudon Rymond: « L'idéologie ou l'origine des idées reçues », Fayard 1986, PP. 46-49
- Freund Julien: « Sociologie de max Weber », PUF, 1968.
- Durkheim Emile: « Les règles de la méthode sociologique » , PUF, 19 édition 1977

الشمولية لعملية المشاركة في أبعادها العامة، دون الوقوع في الاختزال والاقتصار على عنصر أو هدف محدد.[4]

وإذا كانت حركة التوحيد والإصلاح، اجتهدت وفق معطيات خاصة وتاريخية في تبني الخيار الأول، وبالتالي اجتياز امتحان المرور من المجال الديني الدعوي إلى المجال السياسي، وبالتالي الانخراط في إطار العملية السياسية الرسمية، يطرح التساؤل الإشكالي التالي.

- **كيف تعاملت الحركة مع مسألة المشاركة تأصيلاً ومرجعية؟** بناء عن هذه الإشكالية تطرح عدة تساؤلات فرعية:

- ما هي المحددات الموضوعية والذاتية، التي ساعدت حركة التوحيد والإصلاح، في تبني موقف المشاركة السياسية؟
- ما هو موقفها من المؤسسات السياسية عموماً؟
- كيف تم الانتقال من الدعوة إلى السياسة؟
- ما مدى توفقهم في تأصيل اختيار المشاركة السياسية، وتقديم إجابات بخصوص الواقع السياسي المعاصر؟

4 انظر:

- مصطفى الخلفي، المشروع السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة مقارنة لإشكالات الفكر والممارسة، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة، كلية الحقوق، جامعة محمد الخامس أكدال الرباط، 1999-2000

- بابا أحمد فاطمة الزاهراء، السلوك السياسي لحزب العدالة والتنمية، وموقف المساندة النقدية، بحث دبلوم الدراسات العليا المعمقة، كلية الحقوق جامعة محمد الخامس الرباط، 1999-2000

- مقتدر رشيد، الحركة الاسلامية وإشكالية المشاركة السياسية، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعقة في علم السياسة، كلية الحقوق جامعة الحسن الثاني، البيضاء 2002

- فريد الأنصاري، الفجور السياسي للحركة الإسلامية بالمغرب، دراسة في التدافع الاجتماعي، سلسلة اخترت لكم رقم 3، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ص ص 71-74

- Aourid (H): Le substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc, Analyse des discours islamiste et amazighe, Thèse de doctorat d'Etat, Faculté des sciences juridique, économiques et sociales, Rabat , 1999

- Zeghal (M): Les islamistes, le défi à la Monarchie, ibid., PP. 189-225

- Tozy (M): Monarchie et islam politique au Maroc, presse de sciences politiques, ibid. 1999

- Olivier (R): L'echec de l'islam politique, Paris, édition de Seuil, 1997

- هل الحركة الإسلامية المشاركة دافعت عن ضرورة الخروج إلى الساحة السياسية وتبني خيار العمل السياسي السلمي، بعدما اقتنعت بعدم صوابية المنهج الانقلابي والعمل السري؟

- إسلاميو المشاركة السياسية أبانوا عن برغماتية وواقعية في التأصيل لخيار المشاركة؟

➢ **الموقف الإيجابي من المشاركة/ترجيح المشاركة ونقد المقاطعة**

عرف خيار المشاركة السياسية خلافاً سياسياً وإيديولوجياً بين تيارات الحركة الإسلامية يتعلق بجدواها ومحدداتها وشروطها، وكذلك جدالاً فقهياً بين الإسلاميين حول مدى شرعية العمل السياسي، وهل يمكن اعتباره من المسائل الاعتقادية، والأحوال الدينية التي تتعلق بثوابت الدين وقطعياته، ومن ثمة يحرم الاختلاف حولها؟ أم أنها مسألة اجتهادية يتكفل الجهد البشري بتقرير شرعيتها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد؟[5]

يستحضِرُ **صلاح الصاوي**[6] في كتابه "مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي"، اجتهادات المختلفين حول المشاركة السياسية، هذه "الاجتهادات التي استند عليها ووازن بينها تيار المشاركة من داخل الحركة الإسلامية.

- فهكذا، أورد الفريق الأول الرافض للعمل السياسي في إطار اجتهاداته" الأدلة والحجج الآتية:

- أن البرلمانات مجالس شركية قامت على اغتصاب الحق في التشريع المطلق...، إذ لا فرق بين الشرك في الحكم، وبين الشرك في العبادة، لذلك فالأصل في هذه المجالس هو الاجتناب.

- ما يتعرض له العضو بداية التحاقه بهذه المجالس، من القسم على احترام الدستور والقوانين، وفيها من الكفر والشرك ما يناقض الإسلام.

- ما يتضمنه ذلك من التدليس على بقية أعضاء المجلس، وعلى العامة من الأمة بإضفاء الشرعية على هذه الأوضاع الشركية، والإقرار بها على الجملة.

- ما يتضمنه الدخول إلى هذه المجالس من موالاة الظالمين، وهي محرمة بنص القرآن.

5 انظر: صلاح الصاوي، **مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي**، رسالة الصحوة 1، مطبعة النجاح الجديدة، ص 4

6 حيث يعد هذا الكتاب حسب ما صرح لنا به عدد من أعضاء حركة التوحيد والإصلاح، أحد المراجع الأولية والأساسية الذي تم الاستناد إليها في اختيار منهج المشاركة السياسية.

- مخالفة المعهود في دعوة الرسل والصبر على الأذى، والجهاد في سبيل الله وطاعة الذين كفروا، بما أنزل الله في بعض الأمور، وهو باب من أبواب الردة.

- إن ما يقام من الشريعة بهذا الطريق، لا يكون معتبراً شرعاً لأن المقصود الالتزام بهذه الشريعة ديناً وتقرباً، لا مجرد الالتزام بها قانوناً وقضاءً.[7]

- أما الضوابط التي حددها الفريق الثاني المؤيد للاشتغال بالعمل السياسي فهي كالآتي:

  - إقامة الحجة، ونقل قضية التوحيد ورسالة الإسلام إلى هذه المواقع.
  - إقامة ما يمكن إقامته من أحكام الشريعة، والحيلولة دون مزيد من الإضاعة لما بقي منها.
  - القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك بمحاربة الفساد، وكشف رموزه، وتعقبهم في مختلف المواقع في إطار من الأمن النسبي الذي تخوله الحصانة البرلمانية.
  - تحصيل بعض المصالح للعمل السياسي، ودفع أو تقليل بعض المظالم التي تقع عليه.[8]

لذلك فإن الالتزام بتحقيق هذه الأهداف يؤطر مشروعية العمل السياسي، والانخراط فيه، لولا ذلك لانتفت الغاية من القيام به.[9]

➢ **فكيف يفسر هذا الاختلاف في الموقف من المشاركة السياسية؟**

عمدت **"حركة التوحيد والإصلاح"** في مسارها الحركي إلى مراجعات كبرى للأسس التي كانت تقوم عليها من الناحية المذهبية، والسياسية، تأسيساً على هذا التصور، يُطرح السؤال حول الأسس النظرية التي استندت إليها الحركة في بلورة خطاب إصلاحي في أفق بلورة حركة إسلامية "تتماهى" مع اختيارات النظام وتتعايش مع أغلب مكوناته؟

7 صلاح الصاوي، **مدارسة حول العمل السياسي من منظور شرعي**، المرجع السابق نفسه، ص ص 4-5

8 هذا على مستوى الأهداف الكبرى التي تطمح إلى تحقيقها من خلال المشاركة في العمل السياسي، إلا أن ذلك لا ينفي وجود بعض الأهداف الثانوية، كالتمرس على العمل السياسي، وتكوين الكفاءات والأطر، وتوظيف الحصانة التي يتيحها هذا العمل في تبليغ الدعوة، انظر صلاح الصاوي، المرجع السابق، ص ص 32-33

9 صلاح الصاوي، المرجع السابق نفسه، ص ص 32-33

فأهم ما ميز قيادة حركة التوحيد والإصلاح **"تعددية"** جمعت بين مكونات مختلفة ومتنوعة مما انعكس إيجاباً على أدبياتها، وجعلها تشكل في مجملها مجهوداً متواصلاً وظف "نظرية أبي إسحاق الشاطبي" في الفقه المقاصدي في خدمة نوع من البرغماتية السياسية.[10]

هذا التحرك، الممنهج نحو توظيف الثقافة الإسلامية في "شرعنة المراجعات السياسية يحيل إلى ضرورة التمييز بين منطقين يتحكمان في أدبيات الخطاب الإسلامي":

- ✓ منطق تَمثل القيم التي يؤمن بها الإسلاميون، والمسالك التي يستعملونها في ذلك،
- ✓ ومنطق تحركهم في المجتمع.

فعلى المستوى الأول، نجد التجليات "الماضوية"، أما منطق التحرك فهو منطق عصري حداثي (...)، فمن مميزات الكتابات الإسلامية أو الخطاب الإسلامي، أن الفاعل الإسلامي يعطي لنفسه حق إعادة إنتاج التراث الإسلامي بأدواته الخاصة.[11]

فكيف إذن يمكن قراءة هذه الأطروحة داخل أدبيات "حركة التوحيد والإصلاح" في انطلاقها من الواقع الراهن، لصياغة إيديولوجيا إصلاحية اعتماداً على الفكر المقاصدي، وفقه المشاركة؟

- ارتكزت الحركة في قرارها المشاركة السياسية على اجتهادات العديد من الفتاوى الفقهية لتبرير وإبراز مدى شرعية هذه المشاركة، ونستحضر في هذا السياق مجموعة من القواعد المستشفة من اجتهادات أحد "قيادات" تيار خط المشاركة (سعد الدين العثماني) والمستقاة من فقه **"ابن تيمية"** للتعامل مع العمل السياسي والمتمثلة في:

10 Tozy (M): Monarchie et islam politique au Maroc, Paris presse de sciences politiques, 2ème édition 1999

11 تصريح محمد الطوزي لجريدة الراية، عدد 263 بتاريخ 28 غشت 1997، ص 16

- لا دعوة بدون فقه، ذلك أنه من بديهيات الشرع أن يجعل العلم شرطاً لكل عمل صالح.
- العمل السياسي مجال حكم ومقاصد لا مجال تعبد.
- العمل السياسي مجال للاجتهاد واختلاف الآراء.
- العمل السياسي مجال لترجيح الراجح من المصالح ودرء المفاسد.[12]

فهكذا، وإدراكاً من حركة التوحيد والإصلاح أهمية العمل السياسي في التغيير الاجتماعي إلى جانب العوامل التربوية والثقافية والدعوية، جاء الاقتناع بالمشاركة السياسية، والعمل في ظل الشرعية القانونية، حيث صرح **عبد الإله بن كيران**: "حيث نشارك نصبح محصنين بالقانون عوض أن نبقى خارجه، ونكون حاضرين في مراكز القرار عوض أن نبقى خارجه، ونكون حاضرين عوض أن تصرح برأيك ولا يكاد يسمعك إلا القليل من الناس، فإن وسائل الإعلام تضطر إلى حمل رأيك إلى كل المجتمع".[13]

ويضيف **محمد يتيم** (المنظر الإيديولوجي للحركة) في هذا الصدد "لا يعدم المنطقان، منطق المشاركة، ومنطق العزلة والمقاطعة من أدلة الشرع الحنيف، والمشكلة اليوم هي في جوهرها مشكلة تنزيل لهذا الفقه في واقع الأمة الإسلامية وعلى هذه الحالة أو تلك".[14]

◈ فما هي الخلفيات التي تؤطر وتحدد موقف الحركة من المشاركة؟

من الصعوبة أن نعطي تفسيراً شاملاً لهذه الإشكالية، لأن الفاعل السياسي قد يعي حقيقة موقفه، إلا أنه يدرك الأبعاد المرجعية العميقة التي حددته، كما أن الأهداف الحقيقية لموقفه قد تكون مُستبطنة، ولا يستطيع الفاعل التصريح بها لكونها تمتزج بالقيم والمعايير والمعتقدات التي يؤمن بها.

فالمرجعية الفكرية التي تبناها التيار الإسلامي الإصلاحي، تؤطر بجلاء الموقف الإيجابي من المشاركة، في إطار رؤية واقعية تستند على فكر سياسي اعتدالي واع حقيقة إشكالية السلطة، دون أن نُغفل أيضاً المكانة الاجتماعية للعديد من رموزها وقيادييها، والتي لا يسعها إلا أن تشجع على موقف المشاركة، والدفع به إلى

12 سعد الدين العثماني، **المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية**، سلسلة الحوار 29، منشورات الفرقان، ص ص 8-13

13 عبد الإله بن كيران، **الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج**، سلسلة اخترت لكم، منشورات الفرقان، ص 70

14 محمد يتيم، "الإسلاميون والمشاركة السياسية"، مجلة الفرقان، العدد 34، نونبر 1994، ص ص 37-38

الأمام، في إطار نهج التيار الإسلامي المعتدل، والشريحة التي يمثلها في البحث عن مواقع سياسية/اجتماعية ظلت "مبعدة" عنها في ظل نظام سياسي يراقب ويوجه اللعبة السياسية.[15]

"فمنطق المشاركة السياسية هو ضرورة لابد منها، في ظل انتشار قيم العلمنة وإقصاء الدين من طرف القوى المناوئة عبر العديد من المؤسسات"، وتتضح دوافع الاختيار أيضا في ما لخصه محمد يتيم في قوله: "والمتأمل في منطق الرفض، يجد أنه غير مرجوح في ظروفنا الراهنة، لعدة اعتبارات حددها كالتالي:

- **الاعتبار الأول**: إن الانسحاب من الساحة السياسية وتبني منطق الرفض يريح خصوم الحركة الإسلامية، وإخلاء الساحة يساهم في إحكام قبضة التهميش، وذلك ما يريده المتعلمنون وأصحاب الأهواء والمنافع السياسية، ممن يخاصمون الحركة الإسلامية في الظاهر والباطن.

- **الاعتبار الثاني**: هو أن رفض المشاركة يقلب العلاقة من المخالطة إلى المقاطعة، فالأصل في التصور الإسلامي هو الخروج إلى الناس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير لقوله تعالى "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر".[16] وكذلك ربط العلاقات بالناس والتعرف على الأمم والشعوب "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير".[17]

أما المقاطعة فإجراء وقائي وتأديبي وليس أصلاً في العلاقة مع الآخرين: إنه إجراء وقائي في الحالة التي يبلغ فيها الضعف بالفرد أو الجماعة إلى درجة لا يستطيع معه إنكار المنكر، وإقرار المعروف أو يخشى فيه على دينه.

- **الاعتبار الثالث**: هو أن المقاطعة، إنما هي إجراء تأديبي الغاية منه إنكار المنكر، فإذا لم تؤت المقاطعة آثارها المرجوة في تغيير المنكر، أو أدت إلى تغيير لا يصل إلى حد التغيير، الذي يمكن أن يحصل في حالة المخالطة والمشاركة أو أدت إلى عكس ذلك، أي اتساع دائرة الصلاح والمعروف، ورجحت المشاركة على المقاطعة...

15 Voir, Gubertafand (B): « Le système politique Marocain », éd. L'Harmattan, Paris 1997

16 سورة آل عمران، الآية 110

17 سورة الحجرات، الآية 3

- **الاعتبار الرابع**: هو أن المشاركة السياسية وما قد تؤدي إليه من تولي الولايات والمسؤوليات ليس يشترط فيها أن يقيم فيها المسلم العدل كله، والإصلاح كله، ويقيم المعروف ويبطل المنكر كله. إن الهدف من المشاركة قد يكون هو تخفيف المفاسد والتقليل منها، وذلك يعني احتمال بعض المفاسد خاصة، إذا كانت المصالح لا تنفك عن بعض المفاسد، وإقامة الأولى إقامة البعض من الثانية، ولا معنى بما يروج على ألسنة بعض الإسلاميين من أن المشاركة في واقع فاسد هو تزكية لذلك الواقع، فإن ذلك كلام لا يستند إلى اعتبارات شرعية، إذ المعتبر في الشرع النيات، والمقاصد التي يدخل بها الإنسان في المؤسسات التي فيها فساد، والمعتبر في الشرع أيضاً مقدار ما يدفع من المفاسد ومقدار ما يجلب من المصالح..."[18].

هذه أهم الاعتبارات الترجيحية التي دفعت "**حركة التوحيد والإصلاح**" إلى تبني وترجيح كفة المشاركة السياسية على المقاطعة السياسية، وذلك انطلاقاً من فقه الموازنة المرتبطة بالجانب الشرعي، وانطلاقاً كذلك من قراءة للواقع الموضوعي.

➢ **التأسيس النظري والعملي لخيار المشاركة**

يُحيلنا هذا الموضوع على طرح سؤال إشكالي، هو ما هي الدلالات المفاهيمية والشرعية التي استندت عليها حركة التوحيد والإصلاح، لتأسيس وتأصيل خيار المشاركة، باعتبارها حركةً دينيةً، تنطلق حسب أدبياتها من مرجعية الكتاب والسنة[19]، والحال أنها مرجعية مشتركة بين تيارات الإسلام السياسي؟

18 محمد يتيم، نظرات في فقه المشاركة والمقاطعة، جريدة الراية، عدد 251، سنة 1997

19 جاء في ميثاق الحركة "كل ما تبث في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فهو قولنا ومذهبنا وشرعنا"، حركة التوحيد والإصلاح، الميثاق، الطبعة الثانية، ماي 1999، الرباط، ص 18

فحركة التوحيد والإصلاح لم تتوان ـ منذ تأسيسها الأول في إطار **"جمعية الجماعة الإسلامية"** وحتى صيرورتها حركة الإصلاح والتجديد ـ لحظة في مراجعة طروحاتها النظرية وتليين مواقفها، بل التعبير بإلحاحية عن رغبتها في الانخراط في إطار سياسي يؤهلها للاندماج في العملية السياسية الرسمية، عبر المشاركة والتفاعل، وبالتالي الانتقال من مرحلة القطيعة التنظيمية مع أسلوب السرية والعزلة الذي طبعها في بدايتها.[20]

تجسَّد ذلك عبر إجماع المؤسسين على القطيعة مع ما سمي مرحلة الشبيبة الإسلامية، وتكثيف الكتابات المعبرة عن طروحات نظرية، تؤسس لمفهوم الإصلاح والتدرج، في إطار "مدرسة التغيير الحضاري"، التي تولي أهمية للفرد، وتنطلق من "موقع الدعوة من أجل تغيير القاعدة الفكرية للإنسان"[21] القائم على مبدأ "أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"، ولأجل تحقيق هذه الأهداف حاولت الحركة إيجاد المُسوغات النظرية والعملية لذلك، بدءاً بقبول الديمقراطية، والتعددية السياسية بل الاجتهاد في التأصيل لها من منطلق "الشورى السياسية".

هكذا، فإن الموقف الايجابي من شرعية النظام السياسي المغربي، والقبول بالملكية الدستورية الحاكمة، القائمة على أسس مرجعية دينية تخدم في أقصى حالاته مواقف الحركة، بل يعد حقلاً مستثمراً فيه ومستنداً عليه في إطار سعيها، لجعل الدين الأساس المرجعي لكل تشريع قانوني، باعتبار أن الدولة الإسلامية في المغرب نظرياً ودستورياً قائمة. أكدت ذلك جل المراجعات النظرية التي قامت بها، كمدخل للمصالحة أو تأسيس ذلك التوافق الضمني مع النظام.

تنطلق عملية التأسيس، أو تأصيل للمشاركة السياسية، عند عناصر حركة التوحيد والإصلاح، من منطلق **نبذ الخيار الإنقلابي الثوري**، الذي دعمته الكتابات الإديولوجية المؤسسة عند كل من "أبي الأعلى المودودي"، وكتابات "سيد قطب"، المكفرة للأنظمة الحاكمة والشعوب، التي إعتبرتها في مرحلة الجاهلية. لذلك، فالأزمة في تقديرها، حضارية ما يقتضي ضرورة معالجة الأوضاع من منطلق الإصلاح المتدرج، ووفق منهج سلمي يعطي الأولوية للفرد كنواة للمجتمع المستلَب.

فهكذا، وجدت عناصر تيار المشاركة في المراجعات الفكرية، والنقد الذاتي الذي قام به أقطاب حركات إسلامية أغلبها مشرقية، الإطار المرجعي لرؤيتهم السياسية، وبالتالي ساهم أطر الحركة دون تردد في تأصيل

20 المبدأ التاسع من ميثاق حركة الإصلاح والتجديد الذي يقابله المبدأ العاشر من ميثاق حركة التوحيد والإصلاح.

21 محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية هموم وقضايا**، دار الملك للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1413 هـ/ 1991 م، ص 23

"الآليات الديمقراطية"، من منطلق المرجعية الإسلامية، وفي إطار البحث عن شرعية الوجود الرسمي لم تتردد الحركة في بياناتها وعبر صحافتها في التأكيد على الشرعية الدستورية للنظام، والتذكير بمؤسسة إمارة المؤمنين القائمة على عنصر البيعة، كحقل يقوم على جدلية الإستثمار والمنافسة بين الأطياف السياسية الرسمية، خاصة عندما لا تستطيع المؤسسة التشريعية إستيعاب تعارض "المرجعيات"، والتوجهات التشريعية.

لم يشكل خروج قيادات الحركة الإسلامية (تيار خط المشاركة)، من جمعية الشبيبة الإسلامية، بعد الوضع المسدود الذي آلت إليه، إنشقاقاً عن الجماعة الأولى إلى جماعتين أو تنظيمين، بقدر ما كان تحولاً شبه جماعي مع بعض الإستثناءات "الإنتظارية أو الإنسحابية" محاولين تأسيس رؤى وقناعات تتبنى إستراتيجية مهادنة في "مواجهة" السلطات الرسمية، تتسم أغلبها بمايلي:

- الاعتدال والمرونة
- عدم التعرض بالنقد المباشر للحكومة والأجهزة السياسية الرسمية
- تركيز حملاتها على الفكر العلماني والماركسي
- توظيف ما تتوفر عليه من مجال إعلامي، للاهتمام بقضايا المسلمين في العالم، في إطار مقولة التغيير الحضاري القائم على مفهوم الإصلاح للأزمة التي تعيشها الأمة

وبالتالي يقتضي الأمر من الحركة الإسلامية التعاطي المبدئي والإيجابي مع المشاركة السياسية، التي تتجلى عبر الإنتخابات، دون أن تجد أية صعوبة أمام إجتهاداتها في التأصيل للديمقراطية، بل وتقريبها من مبدأ الشورى كمصطلح قرآني، حتى تنسجم مع طروحاتها العقدية كحركة دينية تسعى إلى الإنخراط في فضاء مؤسساتي حداثي.

➢ **إجماع المؤسسين، و"فكر التغيير الحضاري"**

عرفت الحركة الإسلامية في المغرب، منذ النشأة الأولى في بداية السبعينيات وإلى مرحلة التسعينيات، عدة تحولات على مستوى الفكر والتنظيم، ووسائل العمل، إلا أن أحداث بداية الثمانينيات أفرزت عقدين مختلفين من حياة الحركة الإسلامية:

أ. عقد ميزته الخلفية الإنقلابية

ب. عقد تميز "بالعمل الإصلاحي الحضاري".

هذه التحولات الحركية التنظيمية، كانت مصحوبة بتحولات نظرية وفكرية، كثيراً ما طبعت تحركات أبناء الحركة.

وسجلت عملية المراجعة تلك مجموعة من المحطات كان أولها الخروج من دائرة العمل السري إلى العمل "القانوني" سنة 1983... واستمر العمل في ذلك الاتجاه أي مراجعة التوجه السابق إلى سنة 1985، وهي السنوات التي عرفت حواراً داخلياً أفضى إلى:

- تأكيد خيار المشاركة
- التفاعل مع الواقع
- العمل من خلال المؤسسات

ومن سنة 1985 إلى مرحلة التسعينيات فترةً لإستكمال بناء مؤسسات الحركة، واستكمال حضورها التنظيمي على المستوى الوطني، إضافة إلى ضبط علاقاتها الداخلية، ومواقفها الخارجية بمواثيق وقوانين وأوراق خاصة في الموضوع، حيث أجمع المؤسسون آنذاك على نبذ الخيار الثوري، والقطيعة مع أسلوب العنف، وإعطاء صورة إيجابية عن عملهم السياسي، متبنين منهج العمل السياسي السلمي، كمدخل لخيار الإصلاح، الذي يقتضي في إطار مشروعهم التغييري الحضاري تأسيسه على منطق التدرج والإعتدال.

إذا كانت مرجعية كل الحركات الإسلامية تعود إلى جذور واحدة، فإن البناء التنظيمي، والمنطلقات الفكرية لهذه الحركات، ارتبطت في بداياتها بـ "جماعة الإخوان المسلمين"، التي أسسها رجل التعليم آنذاك **"حسن البنا"** في مصر في 1928، وكذا بالجماعة الإسلامية الباكستانية التي أسسها الهندي **"أبي الأعلى المودودي"** عام 1941.[22]

هذان التأثيران التاريخيان تكاملا بفعل تأثير **"سيد قطب"**[23] الحركي والفكري، وتأثير انتصار الثورة الإيرانية 1979، شكلت هذه المعطيات المرجعية الأساسية للحركة الإسلامية في المغرب (حركة الشبيبة)، قبل أن يقوم بعض الأعضاء بالتبرؤ من المنهج القطبي، القائم على الخيار الإنقلابي (الجهادي)، والعنفي وتبني خيار السلم والوضوح التنظيمي.

22 حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية والمسألة الديمقراطية**، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1996، ص 90

23 أعدم سيد قطب في 1966 من طرف النظام المصري الذي يرأسه جمال عبد الناصر آنذاك.

- أولاً: منطق العمل السلمي ترجمة لنبذ الخيار الإنقلابي العنيف:

يشكل رفض الانقلاب والعنف أهم مرتكزات البنية الفكرية، والتنظيمية عند أعضاء حركة الإصلاح كتيار معتدل، بعدما كان التصور الإنقلابي، أو التغيير الثوري أحد ميزات العمل السياسي للحركة الإسلامية في الفترة الأولى، والذي ينبني على أساس تغيير بنيات المجتمع المغربي عن طريق الإستيلاء على السلطة والحكم، من منطلق واجب التمرد على الدولة الفاسِدة عبر "تكفير" الحاكم الذي يعتبر مرتداً، ومن هنا واجب الانتقال إلى أعمال العنف والثورة.[24]

وقد كان **سيد قطب** من بين الإخوان المسلمين المصريين الذين نظروا للقطيعة، من خلال مفهومي الحاكمية والجاهلية[25]. إذن فالمهمة الأساسية والأولى هي تطبيق المنهج الإسلامي، والوصول إلى ذلك لا يمكن أن يتم إلا بتغيير واقع هذه المجتمعات.[26]

ولكي تتحقق هذه المهمة لابد من تكوين "تجمع عضوي حركي" من طليعة أبناء الحضارة المؤمنة، تعيد إنتاج التجربة الإسلامية الأولى بتمامها، أي في تفاصيلها ومراحلها، "المرحلة المكية، وتكون بثورة ثقافية وجهاد داخلي يزيح أقنعة المنافقين، وينقض طواغيت الحكام، ويقيم الحاكِمية لله، والمرحلة المدنية، وهي إقامة الدولة الإسلامية".[27]

هذه الأفكار وفرت أرضية خصبة ومرجعية لجماعات إسلامية لبلورة رؤيتها للمسألة السياسية، وقبل أن تتخذ موقفاً نقدياً من الطروحات الراديكالية، ذلك أن الحركة الإسلامية لم تفلت من التأثر بالإيديولوجيا الإنقلابية، والثورية التي عرفها العالم في بداية القرن العشرين، حيث اتخذ الصراع (الفكري والعقدي)، أبعاداً سياسية إنقلابية تتذرع بالعنف لتحقيق الأهداف.[28]

24 انظر: أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة، الطبعة الأولى 1994، دار الساقي، ص ص 45-46

25 ففي كتابه "معالم في الطريق" يتجه مباشرة إلى إعلان خيار واحد ودائم، وهو القبول بالمنهج الإسلامي الذي يتميز عن كافة النظم البشرية (الليبرالية الرأسمالية، والشيوعية الشمولية)، حيث الحكم لله وليس لأي بشر أو جماعة من البشر، وأن أي حاكم إنسان بل أي مسؤول إنسان، إنما ينازع الله سلطته، بل إن الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه، لأن الله هو الذي خلق الشعوب، وهو الذي يحكمها بنفسه أو أن تبقى في الجاهلية. انظر: محمد حافظ ذياب: "المشروع الناصري والخطاب القطبي، سيد قطب دراسة حالة"، مجلة الوحدة، العدد 52، يناير 1989، ص 67

26 سيد قطب، **معالم في الطريق**، دار الشروق بيروت، الطبعة 8، السنة 1985، ص ص 54-55

27 نفسه، ص 61

28 ذلك أن القرن العشرين هو قرن العنف الثوري (الثورة الروسية والصينية)، وكذلك قرن الإنقلابات العسكرية في دول العالم الثالث. فإذا كان قاموس الأحزاب السياسية التي كانت تؤمن بالعنف الثوري أسلوبا للتغيير، قد اغتنى بمجموعة من المصطلحات الجديدة، فإن جوهر الرؤية السياسية بقي كما هو: أي تغيير الهياكل السياسية الحاكمة، لإحداث أنواع التغيير الأخرى في الأفكار والعادات والقيم والمثل بالقوة والإكراه.

فمن البديهي إذن في ظل أجواء العنف والقوة، أن يحتل التغيير السياسي عند الحركات الإسلامية المعاصرة المكانة الأولى، لأنه أقصر الطرق ظاهرياً لإمتلاك القوة المادية في عالم القوة المادية، وأن تتوسل هذه الحركات بالقوة لإحداث هذا التغيير السياسي.[29]

إن الحركات الإسلامية وهي تعيش في هذا الجو، لم تفلت من عدوى العصر ولذلك فإن "أعمالها قد تأثرت في كثير من الأحيان تأثراً متفاوت الخطورة، بالنظر لوضعية التغيير، المتمثلة في الإعلاء من شأن التغيير السياسي، والحجة في تحقيق ذلك التغيير والتوسل إليه بالعنف"[30]، ولتحقيق هذه الأهداف تم اعتماد السرية في "الدعوة" والتنظيم بغية الوصول إلى أهدافها.

أما تبني العمل السري فكان يرجع إلى أسباب نوجزها حسب طروحات متبنيها آنذاك[31] في كون أن:

- العمل السري يعتبر أحسن طريقة للإتصال بالجماهير وتعبئتهم حسب الهدف المنشود.
- لضمان أمن التنظيم، وأمن أبناء الحركة وتحركاتهم، فإن السرية في العمل تعتبر أداة فعالة.
- إن إيصال الأفكار غير المسموح بها علناً لا يمكن أن يصل إلى الآخرين إلا عبر جلسات أو خلايا ضيقة.[32]

وكرد فعل عن هذه التحولات لم يتردد النظام في محاولة الإجهاز على الحركة الإسلامية، كما أنه أصبح يتوجس خِيفةً من كل ما هو إسلامي، خاصة بعد منحهم شرعية الوجود القانوني للعمل بوضوح وفي إطار سلمي، لكن تم الإنزواء والدخول في متاهات سياسية أربكت حسابات كل الأطراف. خاصة مع وجود عوامل ذاتية تتعلق بالإضطراب التوجيهي على مستوى القيادة، مما حدا بأبناء الحركة إلى إعادة النظر في العديد من القضايا والمواقف.

فحركة الإصلاح تُقر بأهمية السلطة السياسية في موضوع التغيير الإجتماعي، يقول **محمد يتيم**: "ليس من شك في أن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف وقد يكون من قبيل المراء أن نناقش أهمية السلطة السياسية

29 للمزيد انظر: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، يونيو 1998، (مجموعة من المؤلفين).

30 انظر: محمد يتيم، **العمل الإسلامي والإختيار الحضاري**، منشورات حركة الإصلاح والتجديد 2، الطبعة الرابعة، ص ص 32-33

31 انظر: جريدة الراية، عدد 15، سبتمبر 1991، ص 2

32 إذن فالسرية في العمل كان يقصد منها التعبئة والأمن والتربية، فإلى أي حد نجحت في تحقيق هذه المقاصد خاصة وأن الأمر واكبته مجموعة من الأحداث بعضها محلي، كاغتيال عمر بن جلون سنة 1975، وأخرى دولية كالثورة الإيرانية سنة 1979، وإعلان "الجهاد الأفغاني" 1979، ثم إغتيال أنور السادات سنة 1981

الإسلامية التي تصدر عن شرع الله عز وجل في كل كبيرة وصغيرة، تحمي بيضة الإسلام وتقيم حدوده وترفع راية الإسلام باسمه".[33]

كما أنه من خلال أدبياتها ورؤاها الفكرية، والسياسية، ترى أن الأزمة أعمق من أن تكون أزمة حكم سياسي، بل هي أزمة حضارية شاملة أزمة إنسان، ولهذا يضفي على خطابها الحديث عن "التغيير الحضاري"، في مقابل "التغيير السياسي الإنقلابي".[34]

عبدالإله بن كيران

ففي هذا المناخ الممزوج بتلاقح الأفكار، خرجت بعض العناصر من رحم الشبيبة، معلنةً القطيعة مع التوجه الإنقلابي، وتبني العمل السلمي معتبرةً "أن مرحلة الشبيبة قد انتهت وهي تمثل في نظرنا طور الإندفاع، والحماس في حياة الدعوة الإسلامية المعاصرة لبلادنا"[35]. يقول **عبد الإله بنكيران**، أحد المؤسسين في هذا الخصوص: "فمعاملتنا مع السلطة سابقاً تميزت بقلة الرشد نقلنا واقعاً ليس لنا، تصورنا أن سلطتنا هي السلطة في عهد عبد الناصر، فبنينا على ذلك اجتهادات احتجبنا عن الناس ولم نعد نقم بواجبنا في الخروج إليهم ودعوتهم في كامل الوضوح، مادامت الدولة لا تمنع الناس من عقيدة الإسلام، ولا من عبادات الإسلام، ولا حتى من حرية الدعوة للإسلام بالتي هي أحسن وتقريبه إلى الناس".[36]

هكذا، فالمراجعات النقدية أظهرت أن السرية لم ترق إلى تحقيق الأهداف المرغوبة وذلك راجع إلى:

- إستحالة تكوين قاعدة عريضة من الشعب عن طريق العمل السري.
- طبيعة النظام السري لا يسمح باستغلال كل القنوات المتاحة (أي المؤسسات)، التي لا يمكن ولوجُها إلا في إطار الشرعية القانونية.

33 محمد يتيم، **العمل الإسلامي والإختيار الحضاري**، مرجع سابق، ص 73

34 انظر: محمد يتيم، حركة التوحيد والإصلاح، التجربة الوحدوية، التوجهات العامة، مجلة الفرقان، عدد 41، 1998، ص 32

35 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

36 حوار مع عبد الإله بنكيران عن خصوصيات الصحوة الإسلامية في المغرب وتحدياتها، منشور بمجلة الفرقان، العدد الخامس، السنة الثانية، ماي-يونيو 1985، ص ص 46-52

- كما أن العمل داخل المؤسسات مع وجود شيء من الحرية يسمح بمخاطبة جمهور عريض من طرف دعاة متخصصين في مجالات العلوم الشرعية وغيرها.[37]

أما فيما يخص الجانب الأمني فقد طالت الاعتقالات أطر وأفراد الحركة، وقُدِّموا إلى المحاكمات "كمجرمين لا كرجال دعوة" لهذا فالعمل في الوضوح يجعل كل الناس يعرفون الداعية ورسالته، ومن ثم إن قدر عليه الإبتلاء عرف الناس سببه وربما حملوا رسالته من بعده".[38]

إلا أنه ليس من الغريب في شيء أن تتبنى الحركة الإسلامية المغربية هذا التوجه، خاصة وأنها تأثرت بالأدبيات الحركية للإخوان المسلمين بمصر وسوريا، وهي أدبيات تتعلق بالمحنة والتعذيب والسجون، وهجرة المجتمع، وكل ما هو مؤسساتي متأثرة ببرامج تكوينية تستند على كتابات سيد قطب، وزينب الغزالي، وأبي الأعلى المودودي وفتحي يكن...[39]

لكن ستعرف الحركة الإسلامية المغربية مرحلة جديدة، برجوعها إلى كتابات **مالك بن نبي** حول "مفهوم الصراع الحضاري"[40]. وكذلك كتابات **خالص جلبي** "ومفهوم النقد الذاتي في صفوف الحركة الإسلامية"[41]، وقد ساهمت إلى حد ما في "ترشيد" الحركة الإسلامية وإخراجها من إنغلاقها وإيديولوجيتها العُنفية.[42]

37 ذلك أن العمل السري وعلى مستوى البناء "التربوي" كما تسميه أدبيات الحركات الإسلامية، والقائم على أساس الخلايا والأسر المكونة من مجموعة أفراد ذوي كفاءات علمية، غالبا ما تكون ضعيفة لا ترقى إلى فهم الدين، أصولا ومقاصد، وأحكام ثم أن "المربي" أو المشرف على العملية لا يمكنه أن يزود بشيء هو يجهله أصلا، لهذا كانت الرغبة في العمل داخل المؤسسات، ورفض البقاء والدعوة إلى العمل في إطار القانون، من الحوار الذي أجريناه مع عبد الإله بنكيران بتاريخ 1 يونيو 2006 بمقر جريدة التجديد بالرباط.

38 انظر: جريدة الراية، عدد 15، سبتمبر 1991، مرجع سابق.

39 كتابات تصور الإخوان المسلمين في السجون في عهد جمال عبد الناصر، حتى أصبح على حد تعبير عناصر من الحركة الإسلامية المغربية، "الإسلامي يعيش في هاته المرحلة وكأنه في مصر أو في حماة في سوريا".

40 لم تكن الكتابات لوحدها هي جسر التواصل والمؤثر في إيديولوجيات الحركة الإسلامية، بل إن التقاء القادة وتلاقح الأفكار ساهم في ذلك، حيث كان لمالك ابن بني في القاهرة علاقة مع احد مؤسسي الحركة الإسلامية المغربية، وهو عبد السلام الهراس (جمعية الدعوة بفاس 1976) والذي كان له الفضل في تعلم ابن نبي اللغة العربية، بل أصبح مترجما له حيث قام بطبع كتاب، "شروط النهضة" على حسابه وأهدي إلى أ نور السادات الذي أعجب به، وكان آنذاك رئيسا لمجلس الشعب فاستدعى مالك بن نبي وعينه مستشارا بالمؤتمر الإسلامي هذا من جهة، ثم كون الحركة التي أنشأها الهراس ستكون أحد التيارات المشكلة لرابطة المستقبل الإسلامي، ثم حركة التوحيد والإصلاح حالياً، وهذه التيارات تعتبر كلها عن توجه إصلاحي معتدل كما سنفصل ذلك لاحقا (الفصل الثاني من هذا القسم).

41 انظر: بالخصوص كتاب خالص جلبي: "في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية"، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثالثة 1405هـ موافق 1985 م.

42 يرى محمد يتيم في هذا الإطار بأن حركة الإصلاح هي: "... نتيجة عملية نقد ذاتي... ونتيجة لعملية مراجعة فكرية وتصورية لإجتهادات الشبيبة الإسلامية... وقد تفاعلنا يومها تفاعلا قويا مع كتاب في "النقد الذاتي" للحركة الإسلامية للأستاذ خالص جلبي، واستلهمنا كثيرا من خلاصاته في تقييم تجربتنا، وفي رسم ما كنا نسميه آنذاك "بالتوجه الجديد"... كما تفاعلنا كثيرا مع كتاب "أوراق في النقد الذاتي" الذي جمعه الدكتور فهد النفيسي، ومع سلسلة "أين الخلل"، التي نشرتها مجلة الأمة القطرية عبر ملفات متعددة، وكانت تلك الحركة الفكرية المفتوحة هي التي جعلتنا نراجع تسمية "الجماعة الإسلامية"، وهي التي قادتنا إلى عملية التوحيد التي أدت إلى ولادة "حركة التوحيد والإصلاح"، بما يبغيه ذلك من وضع كل الإجتهادات السابقة تنظيميا وسياسيا وتصوريا، ووضع كل الأسماء والمسؤوليات، ووضع ذلك على الطاولة في تجربة فريدة من نوعها على امتداد الخريطة الإسلامية"، المرجع نفسه.

فمما يمكن إستخلاصُهُ أن أبرز التحديات التي كانت مطروحة على عناصر الجماعة الإسلامية، وقيادييها تتعلق بإعادة ترتيب الصورة، ومحاولة إثبات الطابع السلمي والقانوني للحركة هذا على المستوى الخارجي، أما على المستوى الداخلي، فكان من الضروري إحداث تغيير في القناعات والتصورات والرواسب التي حملها من الفترة السابقة (أي مرحلة الشبيبة)، خصوصاً على مستوى رؤية الواقع المجتمعي، وأسلوب إصلاحه وتغييره.[43]

ورغبة منها في الدفع نحو مزيد من الاعتدال عمدت الجمعية إلى تبني أسس جديدة لنشاطها تمثلت خاصة في:

- ✓ التخلي عن السرية[44]
- ✓ نبذ العنف اللفظي
- ✓ تبني خيار الحوار والحرص على العمل في ظل المشروعية، كعملية تصحيحية من خلال مراجعة للتصورات

وبناء ما اصطلح عليه "التوجه الجديد"[45]، القائم على مراعاة "خصوصيات المغرب"[46]، فإذا كان هذا على مستوى التصورات والقناعات فكيف انعكس على المستوى التنظيمي للحركة؟

- ثانياً: الإطار التنظيمي بين السرية والعلن/ في قلب جدلية الدعوة والسياسة:

اختلفت جل المدارس الفكرية حول تأصيل نظرية عامة للتنظيم، لإختلاف المرجعيات ولعدم الإتفاق على مبادئ مشتركة للنظرية، ولتنوع وجهات نظر الباحثين ومناهج البحث[47]، وقد تناولت بعض الكتابات مسألة

43 ذلك أن الأحداث السابقة كاغتيال عمر بن جلون واتهام جمعية الشبيبة بالتورط في الجريمة، إضافة إلى المواقف المعبر عنها ضد النظام من طرف زعيم الشبيبة "عبد الكريم مطيع"، وما نتج عنها من مخلفات ستساهم فعلا في خلق حوار ونقد ذاتي في إطار الجماعة الإسلامية التي بدأت عملها في سرية تامة، قبل أن تعلن عن نفسها كتنظيم مستقل عن الشبيبة وبالتالي الخروج إلى العلنية، وأسلوب التغيير السلمي في إطار المشروعية القانونية.

44 ذلك أن العمل السري الذي نتجت عنه العزلة عن المجتمع، والمتابعات الأمنية، يمنح حسب تعبير الجماعة سهولة كبيرة في اتهام التنظيمات السرية بمخالفات لم تقم بها... لأن الذي يختفي حسب مفاهيم الناس وارد أن يقوم بأي شيء...ويمكن أن يقع في قبضة السلطة من أجل أتفه الأسباب، فالسرية حسب عبد الإله بن كيران، ساهمت في إكساب الحركة قاعدة لا يستهان بها من الشباب والأطر، "ولكننا لا يمكن أن نبقى أسرى إلى الأبد"، انظر: "الحركة الإسلامية وفقه الحركية والإصلاح" بجريدة الإصلاح، السنة الثالثة، عدد 15، بتاريخ 18 مارس 1988، ص ص 14-15

45 هذا المفهوم تداولته أدبيات الحركة داخليا، في مرحلة الثمانينات، وأكده لنا بعض أطر وقيادات حركة التوحيد والإصلاح في لقاءاتنا معهم.

46 انظر حوار عبد الإله بن كيران، عن "خصوصيات الصحوة الإسلامية في المغرب وتحدياتها"، مرجع سابق، ص ص 46-52

47 هناك الإتجاه السلوكي الإجتماعي، ويركز على المفهوم الإجتماعي للتنظيمات، الإتجاه الوظيفي يعتبر التنظيم أداة عملية، ووسيلة فعالة للإدارة، ويتألف من مجموعة من التخصصات الهادفة إلى تحقيق البرامج وتنفيذها، وبهذا التعريف لا يمكن اعتبار التنظيم كوظيفة مستقلة، وإنما يجب ربطه بالإطار العام الذي ينتمي إليه ويؤثر فيه ويتأثر به، انظر: محمد نجيب بوليف: "التنظيم بين النظرية والتطبيق: الجماعات الإسلامية نموذجا"، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى 1998. للمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع انظر:

التنظيم الذي أصبح كعلم قائم بذاته، له خبراؤه ودارسوه في الجامعات، وتناولته كتابات العديد من أطر وقيادي الحركات الإسلامية.

فارتباطاً بالموضوع يمكن أن نسير في الاتجاه الذي يعرف التنظيم بأنه: "تكاثف مجهودات أفراد وتوجيهها من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الأهداف في أقل فترة زمنية، وبأقل التكاليف الممكنة"[48]، ويمكن أن يكون التنظيم منتجاً فعالاً، كما يمكن أن يكون مجرد بيروقراطية معوقة، فرغبة الأشخاص، والإمكانيات المتاحة لهم عنصران مهمان في تحديد مسار التنظيم وتوجيهه. "إذ أصبح مستوى أي تنظيم ودرجة فعاليته رهينة بمدى تطور الأسس النظرية والقانونية التي يقوم عليها".[49]

ويميز **خالص جلبي** بين "التنظيم السري" و"التنظيم العلني"، فيجعل الأول مناسباً للتنظيمات السرية، والثاني للتنظيمات العلنية[50]، موضحاً عدم إقتناعه بالتنظيمات السرية، حيث يصفها بأنها "خرافة"، لكونها غير قادرة على الصمود في وجه السلطة القائمة، وأساليب التعذيب المستحدثة، خاصة إن كانت طبيعته هرمية، فطبيعة التنيظم السري "تناسب طبيعة العمل الإسلامي الذي يوسع انتشاره، ويمتاز بطول النفس لأن عمله تربوي طويل الأمد".[51]

استلهمت حركة الإصلاح هذا النقد وتبنته بعدما تأثرت بالأيديولوجية الإنقلابية (مرحلة الشبيبة)، كما حصل تحول على مستوى التسمية من اسم التنظيم، المنظمة الخ إلى إطلاق اسم "الجماعة"، التي تحمل مدلولات دعوية أكثر منها سياسية. وذلك كأول تسمية بعد الانفصال عن تنظيم الشبيبة.

فهكذا، وبعد إصدار بيان "البراءة"، والإنسلاخ عن التجربة "الجهادية" - الحماسية - تقدم المؤسسون بملف إلى السلطات قصد تأسيس جمعية الجماعة الإسلامية[52]، وقد قاد هذه العملية التأسيسية في أبريل 1981 كل من:

- عبد الإله بن كيران

Michel Crozier, et hard friendbery: « L'acteur et le système, les contraintes de l'action collective », édition du seuil, 1977

48 انظر: مخلص السبتي، **الصحوة الإسلامية بالمغرب: الأسس المعرفية وتحليل الخطاب**، مطبعة النجاح 1995، ص 61

49 عبد الله النفيسي، **الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي**، مكتبة مذبولي، الطبعة الأولى 1989، ص 30

50 خالص جلبي، **في النقد الذاتي، ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**، م.س، ص 273

51 خالص جلبي، **النقد الذاتي**، م.س، ص 274

52 ومنذ الإعلان عن تأسيسها ما فتأت الجمعية تغير التوجهات التي كانت تنهجها الشبيبة الإسلامية، إلا أن هذا لم يحل دون تعرضها للمضايقات وأعضائها للإعتقالات، خاصة الإعتقالات التي ضمت ثماني عشرة عضوا بمكناس سنة 1984. إلا أن هذا لم يمنع مجموعة الدار البيضاء بقيادة سعد الدين العثماني من تقديم ملفها إلى سلطات الدار البيضاء قصد فتح فرع تابع للجماعة الإسلامية وذلك في أكتوبر 1986

- محمد يتيم
- عبد الله باها
- سعد الدين العثماني
- الأمين بوخبزة
- محمد عز الدين توفيق.[53]

إلا أن الجماعة لم تحصل على رخصة العمل، مما دفع بها إلى مراسلة الملك مرتين، الأولى في 29 نوفمبر 1985، والثانية في 12 أكتوبر 1987، وقد أوضح عبد الإله بن كيران رئيس الجمعية آنذاك فيهما أهداف الجمعية، ملتمساً تدخل الملك من أجل منحها الترخيص القانوني "لكن يظهر أن السلطات أرادت التريث حتى تتبين الأمر"[54].. وفي رسالة وجهها إلى وزير الداخلية قال:

1. إننا **جمعية سلمية** نرفض العنف والإرهاب.

2. إننا **لا نعادي نظام الملكية الدستورية بما يقوم عليه من مشروعية دينية**، وما تمثله من أصالة تاريخية في بلادنا.

3. إننا نحمد الله على ما في بلدانا من **حرية العقيدة، وحرية العبادة، وحرية الدعوة** مما يفتقد في كثير من بلاد المسلمين.

4. إننا **لا نرى مخالفة الأمة، في اعتمادها مذهب الإمام مالك رضي الله عنه**، ذلك أن المذهب ساعد على **حفظ وحدة المغاربة**، وساهم في تأصيل هويتهم، وإننا نعتقد أن المطلوب اليوم، هو التعاون على المحافظة على الأصول، وليس الإختلاف في الفروع.

5. إننا نؤكد، أنه **لا علاقة لنا بأية هيئة، أو دولة خارج بلدنا**، وأن ما يمكن أن يكون بيننا، وبين غيرنا من المسلمين، هو التناصح في الدين، والتعاون على البر والتقوى.

53 باستثناء محمد عز الدين توفيق (أستاذ جامعي في الدراسات الإسلامية، وعضو المجلس العلمي بالدار البيضاء)، كل هؤلاء المؤسسين أصبحوا أعضاء بالبرلمان (مجلس النواب)، علما أن محمد عز الدين توفيق لم يتقدم بترشيحه للإنتخابات بالمرة.

54 انظر: مخلص السبتي، **الصحوة الإسلامية بالمغرب**، المرجع السابق، ص 319

6. إننا نعتقد أن مطيع، وأمثاله لا يمكن أن يجدوا موطئ قدم، إذا **سمح للدعاة المخلصين** الذين يريدون إرضاء ربهم بخدمة أمتهم لا يبتغون بذلك مالاً ولا جاهاً.[55]

ونفس هذه المباديء تمت صياغتها، والتأكيد عليها في الرسالة الموجهة على الملك يوم 12 أكتوبر 1987 "... ونود أن نؤكد لجلالتكم:

1. إن جمعيتنا، **جمعية دعوية إلى الله في إطار القوانين العامة للبلاد**.

2. أن جمعيتنا **جمعية سلمية، لا تقبل العنف سبيلاً**، ولا ترضاه، ولا تؤيده، بل تلتزم **بمبدأ الحوار** الهادئ، والإقناع الهادف بالتي هي أحسن.

3. إن **جمعيتنا تتمسك بمقدسات البلاد، ومقوماتها كما حددتموها**، وهي الإسلام، وحدة المذهب، الملكية الدستورية، الوحدة الترابية، اللغة العربية.

4. **إن جمعيتنا لا ارتباط لها بأية دولة أو هيئة أجنبية**، بل هي جمعية مغربية أصيلة".

وفيما يتعلق بخط ومسار الجماعة، تمت الإشارة إلى أن التحول إلى السرية، وفي إطار الصراع مع السلطة، إنما كان فترة شاذة، وعابرة زالت بزوال أسبابها الذاتية، ثم رجعت الجماعة إلى الأصل السلمي القانوني نابذة بذلك إطارها القديم.[56]

وبحلول سنة 1985، بدأت العلاقة بين الحركة والسلطة تعرف نوعاً من الإنفراج، خصوصاً بعدما بدأ يتبين لهذه الأخيرة، إصرار الأولى على خط الاعتدال والهدوء والمرونة، وعدم التعرض بالنقد المباشر للحكومة، والأجهزة السياسية الرسمية، وتركيز حملاتها على اليسار والفكر الماركسي.

كل هذه المبادرات تدل على دخول الجماعة في مسلسل "محاولة التوافق السياسي"، الذي فرض عليها الخضوع لنفس المنطق البرغماتي الذي قبلت به النخب السياسية، والنهل من الثقافة السياسية السائدة.[57]

55 عبد الإله بن كيران، رسالة إلى وزير الداخلية، يوم 6 رجب 1406 موافق 17 مارس 1986

56 ومضيفين أيضا "ذلك يا صاحب الجلالة إننا جماعة من الشباب المغربي المتدين، سبق لعدد منا كانوا أعضاء في جمعية الشبيبة الإسلامية، بناء على قانونها الأساسي والذي خلاصته الدعوة إلى الله بالحكمة، والموعظة الحسنة، إلا أن رئيسها، وبعد أن صدر في حقه حكم غيابي بالسجن المؤبد في قضية جنائية، بدأت تصدر منه تصرفات لا نقرها، ولا نزكيها مخالفة بذلك القانون الأساسي للجمعية الآنفة الذكر، مما حذا بنا إلى مفارقته وإعلان الإنفصال عن جمعية الشبيبة الإسلامية...".

للمزيد انظر نص الرسالة في محمد ضريف: الإسلام السياسي في المغرب، مقاربة وثائقية منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الثانية نونبر 1992

علماً أن الجماعة عملت جاهدة في هذه المرحلة على إبراز دورها الأساسي، المتمثل في "الدعوة"، وإلى حد استفزاز النظام أحياناً، والدخول معه في بعض التحديات[58]، ومناورة أحياناً بأسلوب سلمي متزن، يعضدها بعض أدبياتها المتضمنة في الميثاق، الذي يؤكد أن الجماعة - الجمعية - لا تعتبر نفسها جماعة المسلمين، ولا ممثلاً وحيداً للإسلام، ولا وصية عليه، وإنما هي جماعة من المسلمين، تعمل على إقامة الدين في مجالات الحياة... منطلقة في ذلك من مبادئ محدودة، لتحقيق أهداف واضحة، ومستعملة الوسائل المشروعة.

علماً أن التسمية تحيل على مرجعية نظرية خاصة، حافظت على روابط مع إرث المنظومة الفكرية للشبيبة الإسلامية، كما يحيل المصطلح - الجماعة - على كافة العناصر المكونة للأمة، ويتضمن طموحاً، إلى احتكار تمثيل الجماعة المسلمة، والدفاع عن مشروع اجتماعي إسلامي.[59]

ومما أبرزته أدبياتهم كذلك، هدفهم في رؤية "الإسلام مرة أخرى واقعاً وليس كلاماً، حقيقةً وليس خيالاً، إن الإسلام أصلح نظام سواء على المستوى الفردي، أو الأسروي، أو الجماعي، أو على مستوى الدولة. وسواء كان ذلك في الاقتصاد، أو السياسية، أو الإجتماع، أو الأدب، أو الفن... مطلوب أن ندعو في المغرب إلى البديل الإسلامي".[60]

مما يستفاد أن حركة الجماعة لازالت تستلهم بعض أفكارها، ورؤيتها للواقع من دروس الشبيبة خصوصاً، ثم حركة الإخوان المسلمين عموماً في محاولتها أسلمة الدولة والمجتمع، متبنية مجموعة من المباديء كحركة "دعوية بالأساس"، تتمثل بالأساس في النقط التالية:

1. إرضاء الله بتحقيق العبودية له
2. الإلتزام بالإسلام
3. الدعوة إلى الإسلام

---

57 انظر: محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي، وخالد شكراوي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1998، ص 232

58 يقول عبد الإله بن كيران: "وآخر التحديات التي نراها في أسلوب التعامل مع السلطة، نحن لازلنا نتخبط مع السلطة، لا ندري الأسلوب الأفضل الذي سنتبعه، وبالنسبة لي، أرى والله أعلم أن أفضل أسلوب للتعامل مع السلطة، ومع غيرها هو أسلوب الإسلام، يعني أسلوب الحق، إعطاء كل ذي حق حقه. فالسلطة يجب أن نكون قادرين على أن نقول لها أحسنت، وأساءت متى أسأت، وأن نكون صرحاء وشجعان معها، ولكن ملتزمين بأدب الإسلام في كل ذلك، وأن نراعي أحوال الناس قبل إبداء آرائنا، وأن نكون صادقين في مواقفنا، وأن نسلك لكل شيء الطريق الأسلم له"، انظر، الفرقان: العدد 5 السنة الثانية، يونيو 1985، مرجع سابق، ص ص 46-56

59 محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي**، المرجع السابق نفسه، ص 231

60 انظر: مجلة الفرقان، العدد الخامس 1985، المرجع السابق نفسه، ص ص 46-56

4. العمل الجماعي المنظم

5. المحبة والأخوة

6. الشورى

7. الطاعة والإنضباط

8. التدرج

9. المشاركة والتفاعل

10. التعاون مع الغير لمصلحة المسلمين.[61]

وفي إجابة لعبد الإله بن كيران عن سؤال حول ظروف نشأة الجمعية، وعن أهدافها ووسائلها. لخص هذه الأهداف بعد أن أبرز بأن الجماعة جمعية ناشئة، صغيرة في حجمها لا في شكلها ومضمونها، وأن الهدف من تأسيسها هو القيام بواجب الدعوة. "وإن كنت ألقي شخصياً بعض الدروس في المساجد، فمن المفهوم أن

61 وتعمل الجمعية كذلك على تحقيق مجموعة من الأهداف لخصتها فيما يلي:

- تجديد فهم الدين والإلتزام به
- إقرار الحقوق والحريات.
- الدعوة إلى تحكيم الشريعة
- العمل على تحسين أوضاع المسلمين المادية والمعيشية
- العمل الخيري التكافلي
- تحقيق نهضة حضارية
- العمل على وحدة المسلمين.

أما كيف سيتحقق هذا، فذلك ما تجيب عنه الجمعية، بتحديد وسائل عملها التي حددتها كالتالي:

- الدعوة الفردية
- الدعوة العامة
- العمل النقابي
- العمل الإجتماعي
- العمل الإقتصادي
- العمل السياسي والنقابي، العمل التربوي والتنظيمي.

النشاطات المطلوبة في ميدان الدعوة اليوم، لا يمكنها أن تقتصر لا على الخطبة، ولا على الموعظة الموجودة في المسجد، إذن لابد من إطار لكي يقوم فيه الدعاة بهذا النشاط الذي تستفيد منه الدعوة الإسلامية".[62]

وبالرغم من تحول خطاب الجمعية، فإنها لازالت تؤكد على أنها حركة دعوية بالأساس، ورغم تبنيها خطاباً معترفاً بثوابث النظام، فإن الحمولة الثقافية لهذه الجمعية بقيت متأثرة إلى حد ما بالمباديء التي سبق أن تبنتها أغلب الحركات الإسلامية في العالم العربي، والتي يظهر إستلهامها الواضح من جماعة الإخوان المسلمين في مصر. (قيام الدولة الإسلامية، إرجاع التربية الواقعية للإسلام على مستوى الشخص والأمة، الجاهلية...).

الأمر الذي تنبه له مؤسسو الجماعة، معتبرين أن حركتهم مرت بمرحلتين كبيرتين تعرضت فيها الجوانب الإيديولوجية، والتنظيمية إلى تطورات ملموسة، امتدت المرحلة الأولى ما بين سنتي 1973 و1984، وهذه المرحلة تأسست فيها جمعية الجماعة وتميزت بغلبة الخيار الثوري الإنقلابي، أما المرحلة الثانية فعرفت ترجيح نظرة إصلاحية وفق منهج يفرض مقاربة شمولية للمجتمع.[63]

من خلال تصويب نظري مهم حدد غايات أكثر واقعية، وتحقيق توافقات مع السلطة تضمن التعايش، والعمل في إطار المشروعية، رغم الصعوبات المتمثلة في رفض السلطات الاعتراف بالجمعية ـ الجماعة ـ[64]، وكذلك معارضة الفاعلين السياسيين الرسميين، إلا أن السؤال الذي يجدر طرحه هو حول العوامل المساهمة في انفتاح الحركة ـ الجماعة ـ وانفتاحها على النظام، ورغبتها في معانقة العمل السياسي الرسمي بإلحاح وإصرار.

➢ منطق الإصلاح / التغيير

دشنت مرحلة الثمانينيات ـ لحظة الإنفصال عن الشبيبة ـ إعلان القطيعة مع الخيار الإنقلابي الثوري في فكر الجماعة، وتبني المشروع الإصلاحي الحضاري، وذلك بعد تراكم مجموعة قناعات عند أبناء الحركة، مستخلصين أن المشكلة في المغرب ليست مشكلة نظام يجب تغييره، ولكن مشكلة عامة وشاملة، يجب إعادة النظر في إصلاحها، لهذا اختير **"الخيار الإصلاحي الحضاري"**، معتبرين أن المسألة مبسطة ومتصورين أنها

62 انظر: عبد الإله بن كيران، مجلة الفرقان، العدد الخامس، المرجع السابق، ص ص 46- 52

63 انظر: محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي**، المرجع السابق، ص 233

64 لقد أبدت جمعية الجماعة الإسلامية "مرارا" رغبتها في الحصول على الاعتراف القانوني أكد هذه الرغبة المراسلات المرفوعة من طرف رئيس "جمعية الجماعة الإسلامية"، عبد الإله بن كيران، انظر: نموذجا لهذه المراسلات في محمد ضريف: "الإسلام السياسي في المغرب مقاربة وثائقية"، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الطبعة الثانية، نونبر 1992، ص 257

مسألة تغيير فوقي لإقامة الدولة الإسلامية النموذجية، بما يرتبط بهذا التغيير من إعداد لمختلف مظاهر القوة العملية والفكرية، وما يرتبط بذلك من سرية، ورفض لأي صور المشاركة..."[65]

تعد هذه الأدبيات والالتفاف عليها مرحلة تاريخية، لم تدم طويلاً لدى التيار الإصلاحي من داخل الحركة الإسلامية المغربية، خصوصاً وأن الجمعية[66] أرادت من ذلك الاعتراف بها في شرعية قانونية كاملة حتى "... تتمكن من القيام بالواجب في ترشيد الصحوة الإسلامية، وفي الحيلولة دون توظيف الطاقات الإسلامية الشاردة في أعمال الشغب والتخريب..."[67].

محمد يتيم

وفي هذا الإطار نجد نفس الرؤية لدى رئيس الجماعة **محمد يتيم** واضحة، وبغية التقرب من السلطة، وتوضيح نوايا حسنة أكد على أنه "من غير المعقول التمادي في أسلوب أعمى مناهض للنظام، لأن المغرب دولة أصولية"، مشيراً أن الوضع يتطلب مقاربة خاصة "لأن الإسلام في المملكة ليس مشكلة نظام، فصلب المشكلة، هو أن النخب التي حكمت المغرب منذ الاستقلال هي نخب تلقت دراستها وتكوينها في أوربا، فكان طبيعياً أن تحكم المغرب وفق تصورات غربية، فكان من واجب الجماعة الإسلامية، أن تشرح للنخب القديمة، أن اعتماد المرجعيات الإسلامية، ليس أمراً ثانوياً، وإنما هو واجب ملزم".[68]

هكذا، وفي محاولة بناء "**عقلية جديدة وإيجابية**" في التعامل مع الواقع، تم "التقطن" أو "تدارك" أن المشكلة في المغرب ليس هو بناء الدولة الإسلامية، فهذه الدولة دستورياً ونظرياً قائمة، ومشروعية الدين في المجتمع وفي المؤسسات الدستورية، غير متنازع حولها، والأمر هنا لا يتعلق بحزب علماني حاكم يلغي كل صور المشاركة.

65 ففي حوار مع الناطق الرسمي لحركة الإصلاح والتجديد سابقا يصرح: " وتراث أدب المحنة مع الإيحاءات السلبية التي يخلفها هذا التراث عند الشباب الذي يتعامل معه، فكل شخص ينخرط في إطار الحركة الإسلامية سيصبح تبعا لهذه الإيحاءات معرضا لما تعرضت له تجربة الإخوان من مواجهة دموية"، الراية 23 مارس 1992، ص ص 6-7

66 من الناحية القانونية تأسست جمعية الجماعة سنة 1983، إلا أنه من ناحية الظهور العلني فكانت سنة 1981، لكن لم يعلن عن انفصالها التام عن الشبيبة إلا في يناير 1983، وقاد العملية التأسيسية كل من عبد الإله بن كيران الذي ترأس الحركة منذ 1985 إلى 1994، وهي مرحلة مهمة في حياة الحركة نضجت فيها الرؤى والتصورات بشكل كبير ثم محمد يتيم الرئيس الأول لها منذ سنة 1981 كبداية إلى سنة 1985 ثم من سنة 1994 إلى سنة 1996، والناطق الرسمي باسمها سابق. ففي المرحلة الأخيرة لعبت شخصية يتيم التوفيقية في تركيز أسس الحركة وانفتاحها على فعاليات أخرى، هذا بالإضافة إلى دور عناصر أخرى كعبد الله باها، سعد الدين العثماني، محمد عز الدين توفيق والأمين بوخبزة ثم أحمد عبادي، الأمر الذي استخلصناه من خلال حواراتنا ولقاءاتنا المتعددة مع عناصر الحركة.

67 عبد الإله بن كيران: جريدة العلم، السنة 39، عدد 12762 بتاريخ 12 ذي القعدة 1405 الموافق لـ 13 يوليوز 1985. وارد في الإسلام السياسي لمحمد ضريف، نفس المرجع السابق.

68 انظر: الفرقان: 06 يونيو 1986، نفس المرجع السابق، ص 46

هكذا يقرر أطر جمعية الجماعة الإسلامية، بأن جوهر التصور يقوم على المشاركة السياسية، والتفاعل والتدرج، وطرح قضية "التغيير" في إطار حضاري شامل[69] لا في إطار تغيير سياسي إنقلابي ضيق، لم يكن فقط مرتبط بظروف أمنية سياسية داخلية، بل ارتبط بتفاعل فكري وثقافي مع تحول في إطار الحركة الإسلامية، في كثير من بلدان العالم الإسلامي، والذي ظهر في شكل كتابات تتجه إلى النقد الذاتي لتجربة الحركة الإسلامية، ساهم في إحداث تغير على مستوى الرؤية المنهجية، والرؤية المبدئية، وليس فقط تغير أملته ظروف الضغط السياسي، أو الإنحسار الأمني.[70]

هكذا، ستحدد معالم تصور الجماعة لعملها ورؤيتها للنظام السياسي المغربي على محاور يمكن إيجازها في:

(1). الاعتراف بالشرعية الدينية للنظام الملكي، وبأصالته التاريخية، وبمقدسات البلاد، ومقوماتها كما حددها الملك وهي:

- الإسلام
- وحدة المذهب
- الملكية الدستورية
- الوحدة الترابية
- اللغة العربية
- المؤسسات الشرعية

وبدورها وبواجبها في القيام بالدعوة والإصلاح والتجديد، وخاصة العلماء ووزارة الأوقاف، والمجالس العلمية.

69 بخصوص هذا الموضوع انظر: محمد يتيم، **العمل الإسلامي، والاختيار الحضاري**، مرجع سابق، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء 1996

70 يصرح محمد يتيم: "فمن سلبيات الحركات الإسلامية، أنها لا تزال تفتقد إلى كثير من التأطير العلمي الكفيل بنقلها من مستوى اليقظة الوجدانية، إلى مستوى الإدراك الواعي لحقيقة هذا الدين ولحقيقة الواقع، وللأسلوب الأمثل في تغييره دون مصادمة"، العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، نفس المرجع السابق، ص 18

(2). تركيز العمل الإسلامي على فكرة **الإصلاح**، والإبتعاد عن مفهوم الثورة، والقيام بدور تجديدي إصلاحي في مجال العقيدة يعيد الأمور إلى نصابها.[71]

لعل المتمعن في أدبيات هذا التيار من الحركة الإسلامية، وبعد القيام بشبه نقد ذاتي وفق المعطيات والمناخ السياسي الذي وجد فيه، سيجد أن اختياراته تتقارب، مع اختيارات النظام نفسه، انطلاقاً من الاعتراف بالثوابث كأصل وقد مكنتها استراتيجيتها هذه من النفاذ، واحتلال موقع داخل الخريطة السياسية، والمساهمة في تحديد معالم الحقل السياسي الحديث لاحقاً، انطلاقاً من اعتمادها "المشاركة" كمبدأ استراتيجي في الحياة السياسية المغربية، وتوجت الجماعة هذا التوجه بإصدار **جريدة الإصلاح**، التي عبرت فيها عن توجهاتها الجديدة، إلى أن تعرضت للمنع بعدما أصدرت منها ستين عدداً.

فهكذا، أبدت جمعية الجماعة الإسلامية رغبة سياسية واضحة في معانقة العمل السياسي الرسمي، من أجل البحث عن الشرعية والاعتراف القانوني والرسمي، في ظل جو سياسي أصبح يميل إلى منع ظهور أحزاب إسلامية في دول المغرب العربي، أو حلها وإلغائها من المشهد السياسي.[72]

- أولاً: مضمون الإصلاح "الحضاري":

سعت أطر جماعة الإصلاح إلى محاولة بلورة أفكارها، والتعبير عن أيديولوجيتها حتى يتطابق مع سلوكها السياسي المعتدل، "وإلى تحقيق تقدم تصاعدي يضمن لهم مكانة متميزة داخل الحقل السياسي"[73]، لهذا نجد **محمد يتيم** باعتباره الناطق الرسمي باسم الجماعة، ورئيسها فيما بعد **(الإصلاح والتجديد)**، يعطي تفسيراً للمفهومين معاً اللذان يجدان أصلهما ودلالتهما في الكتاب وسنة رسول الله (ص)، بما أن حركتهم تؤمن بإحياء المصطلح القرآني السني على مستوى التداول، وفي واقع الحياة، فماذا نفهم من الإصلاح؟ وما هو الإصلاح الذي ينشدونه؟

تعلن الحركة أن الإصلاح الذي نريده ليس هو ما اصطلح عليه التداول السياسي الوضعي، الذي يجعل من الإصلاح ترقيعاً للواقع وتصالحاً معه، إن هذا التداول ينطلق من ثنائية تجعل الإصلاح مقابلاً للتغيير، فبينما يميل الإصلاح إلى الجزئية، يحيل التغيير إلى التحويل الجذري من حال إلى حال أحسن منه، إن الإصلاح في

71 من الرسالة التي بعث بها زعيم الجماعة عبد الإله بن كيران إلى جلالة الملك الحسن الثاني في سنة 1987

72 كما هو الشأن بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية (Fis) بعد الانتخابات، وما عرفته الحياة السياسية آنذاك من صدام وصراع أدخل الجزائر في دوامة من العنف، وكذلك في تونس فرغم تأييد حركة النهضة التونسية للنظام التونسي في 1988 برفعها لشعار "الإسلام ديننا وبن علي رئيسنا"، فإن الدستور التونسي ظل يمنع قيام حزب سياسي على أساس ديني أو لغوي، أو إقليمي. كما رفض النظام الموريتاني الترخيص لحزب الأمة الإسلامي كذلك.

73 انظر: محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي**، المرجع السابق، ص 234

التداول القرآني لا ينطلق من هذه الثنائية، ولا يقبل إيحاءاتها، بل إن الإصلاح مقابل الفساد الذي نهى الله عنه في مواقف عدة من كتابه.

فإن الإصلاح في القرآن شمولي ومن هنا لا علاقة له بالدلالات التي اتخذها في التاريخ الأوربي، أو ما التبس به من معاني تربطه بالتجزيء والترقيع.

فهذا التجديد مثله مثل الإصلاح، غير أن التجديد في هذه الأمة له خصوصياته، وموضوعه هم المسلمون لا الإسلام، وحركة التجديد تتناول فهم المسلمين للدين وصور تطبيقهم له.[74]

وإذا كان **محمد يتيم** في تناوله لمفهوم الإصلاح، قام بتأويل مفاهيم شرعية، وأعطاها بعداً دلالياً يتوافق مع التصور النظري الذي يدافع عنه، فإن **أحمد الريسوني** وبعقلية "الفقيه"، يبتعد عن كل تحوير نظري، أو فلسفي في تناوله لموضوع الإصلاح، جازماً منذ البداية أن "الإصلاح لا ينبغي أن يقتصر على مؤسسات الدولة وشؤونها، الإصلاح هو إصلاح للأمة والدولة معاً...، لأن كل من تحدث عن الإصلاح، وعن الفساد وعن الإفساد عادة ما تنصرف الأذهان إلى الدولة، كأن هذه الأمة صالحة كلها. فلماذا هذه النظرة الضيقة والأحادية لقضية الإصلاح، وكأن الشعب ليس فيه ما يعاب".[75]

سيعبر **محمد يتيم** عن هذه الرؤية، وذلك بربطه بين العمل الإسلامي، والإصلاح معتبراً أن "العمل الإسلامي في جوهره عمل إصلاحي للمجتمع، وليس بالمعنى السياسي الذي يحيل على التصالح مع الواقع وترقيعه"[76]، محيلاً بشكل تأصيلي على دلالة مفاهيمية ونصية من القرآن {**إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله**}[77]، وكذلك من نص الحديث "**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**".[78]

74 انظر: محمد يتيم، لماذا حركة الإصلاح والتجديد؟، جريدة الراية، عدد 15 بتاريخ 10 فبراير 1992، ص 3

75 انظر: حوار مع أحمد الريسوني، جريدة التجديد، عدد 132 دجنبر 2000

76 محمد يتيم، العمل الإسلامي والإختيار الحضاري، المرجع السابق، ص 31

77 سورة هود، الآية 88

78 الحديث رواه أحمد في مسنده وأهل السنن الأربعة.

ففي هذا الإطار يتلخص عمل حركة الإصلاح، وكذلك ظهورها الذي يعود حسب رؤيتها إلى الإنحراف الذي عرفه المجتمع المغربي وكذلك الأمة الإسلامية لتتأسس فكرة الدعوة والإصلاح عند هذا التيار من الحركة الإسلامية.[79]

لم تتوان الجمعية في إصدار العديد من البيانات تعبر عن وجهة نظرها للإصلاح جاء في إحداها "... فامتثالا لأمر الله تعالى في قوله: **{ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، وأولئك هو المفلحون}**[80]، جاء هذا البيان رسالة مفتوحة لكل الأفراد، والأسر والهيئات والمؤسسات تدعو إلى التوبة الشاملة، والإصلاح لكل تلك الإنحرافات التي باتت تهدد ديننا وتنذر بذهابه أيضاً، وإن شعبنا وجهاده التاريخي في سبيل هذا الدين، وانتسابه إلى أهل السنة، ومذاهب السلف، هو الذي حملنا إلى إصدار هذا البيان..."[81].

فدفاع الجماعة عن فكرة إصلاح المجتمع، وبالتالي جعل نفسها نائباً عن الفرد في شؤونه الدينية، والتحدث باسمه، تنطلق في الإحالة عليها من الإجتهادات التي أتى بها **الإمام الشاطبي**، وهو مفكر تميز بمنهاج خاص، يسعى إلى الوصول إلى خلاصات تخدم المصلحة العامة، وفق ضوابط يحددها علم فقه المقاصد.[82]

ويضيف في السياق نفسه أصحاب مشروع التغيير الحضاري، بأن الفعل السياسي الإسلامي يستوجب بداية للقيام بمهمته الإصلاحية، القيام بالعمل على تشخيص أدواء المجتمع وأمراضه تشخيصاً صحيحاً، لأن كل خطأ في التشخيص يستتبعه بالضرورة خطأ في العلاج المقدم وأساليبه، "لذلك كان من أولى الأولويات تحليل أعراض الداء، والرجوع به إلى أصوله وتطوره، وكان من الضروري أن نجيب إجابة واضحة، ودقيقة عن السؤال التالي:

◈ **ما طبيعة الأمة الإسلامية؟ هل هي مشكلة سياسية، أم مشكلة حضارية؟"**.[83]

لهذا، فإن الإصلاح عند تيار التغيير الحضاري (تيار المشاركة)، يتخذ طابعاً أشمل، وأعمق لا يقف عند حدود أزمة سياسية فقط، بل يتعلق الأمر بانحسار حضاري شامل، يقول **محمد يتيم**: "إننا ننطلق من أننا نعيش

79 فإن الأمة الإسلامية لم تنج من الإنحراف، من أجل هذه الأسباب، قامت فئة من أبناء الشعب، بعد أن استشعرت مسؤولياتها أمام الله، ثم أمام المسلمين، والتاريخ، تبغي الإضطلاع بالدعوة إلى تجديد فهم الدين، والإلتزام به على مستوى الأفراد، وعلى مستوى الدولة..."، انظر: ميثاق حركة الإصلاح والتجديد، الطبعة الثانية 1995

80 سورة آل عمران، الآية 104

81 البيان العام، من "جمعية الجماعة الإسلامية"، جريدة الراية، العدد الرابع بتاريخ 29 نونبر 1990، ص ص 8-9

82 راجع: محمد الطوزي: **الملكية والإسلام السياسي**، المرجع السابق، ص 234

83 محمد يتيم، **العمل الإسلامي والإختيار الحضاري**، المرجع السابق، ص ص 31-32

في القرن العشرين، وهو قرن التحديات الفكرية، والعلمية الحضارية والتكتلات الأممية. إننا نواجه أزمة سياسية، تتطلب حلاً سياسياً وينتهي الأمر، بل إننا نعاني من تراجع حضاري، والأمم اليوم لا تفكر ليومها وليلتها، بل تفكر لأجيال المستقبل، وتنقل الصراع من إطاره الضيق المباشر، إلى إطاره الحضاري الواسع"[84].

فتيار الإصلاح الحضاري إذن، لا يتوانى في التأكيد على أسلوب "الدعوة"، والذي يعتبر المنطلق التأسيسي، وكحركة "**دعوية إصلاحية**" بالأساس، فالأمر يقتضي تقديم الدعوة، ومضاعفة العمل لتصحيح الأمور "فحينما ندعو إلى تقديم الدعوة في إطارها الحقيقي باعتبارها دعوة خير، وهداية، وليس دعوة طلاب دنيا ورئاسة، فإننا لا ننطلق من منطلقات المناورة السياسية التي أملت على كثير من الاتجاهات السياسية إعادة تقييم فكرها وسياستها، إننا لسنا تجمعاً موضعياً، ودعوة ظرفية بل إننا دعوة ضاربة في جذور الزمن، موصولة بركب التجارب السابقة تجارب الأنبياء والمرسلين عليهم أفضل الصلاة والتسليم..."[85].

يتأسس إذن منهج التيار الإصلاحي من منطلق التغيير الحضاري الإسلامي على منطق الدعوة، لأنه يهدف إلى بناء الإنسان وإعادة إحياء "**الثورة الروحية**" لأن جوهر المشكل في نظر هذا التوجه يتعلق بالتراجع الحضاري الذي شهدته المجتمعات العربية الإسلامية، "والتي ابتدأت بتعطيل حركة العقل المسلم وإقفال باب الإجتهاد"[86]، "مما انعكس على المجتمع الذي أصبح يتخبط في أزمة تاريخية حضارية، كان من نتائجها تدني وتراجع أهمية الدين كقيمة مرجعية على مستوى الحكام والمحكومين"[87].

وبالتالي من مؤشرات هذه النكسة الحضارية أنها خلقت فراغاً ثقافياً وفكرياً مقروناً بنفسية محبطة، ومؤهلة لكافة أشكال الإستعمار، والتي استسلمت للهزيمة أمام الحضارة الغربية، وانتصار قيمها ونماذجها، فالهزيمة إذن بنظر هذا التوجه، وعموماً عند باقي الحركات الإسلامية، تتميز عن الهزائم الظرفية التي كانت تتعرض لها الأمة الإسلامية في تاريخها، بأنها هزيمة داخلية أصابت هذه المرة العقل والوجدان الإسلامي.[88]

---

84 محمد يتيم، نفس المرجع السابق، ص 92

85 محمد يتيم، نفس المرجع السابق، ص 92

86 محمد يتيم، نفس المرجع السابق، ص 31

87 محمد يتيم، **أوراق في منهج التغيير الحضاري**، سلسلة اخترت لكم 5، مطبعة النجاح الجديدة، 2000، ص 42

88 يقول محمد يتيم: "فلأول مرة في التاريخ الإسلامي ينهزم العقل والنفس الإسلاميين أمام القيم الحضارية الغربية بشقيها الليبرالي والشيوعي، وهكذا فإذا كانت الحركات الوطنية قد نجحت في إحراز الإستقلال السياسي، فإنها خسرت كثيرا في معركتها الحضارية ضد الغرب، فنشأ وكلاء للقيم الحضارية الغربية، هؤلاء الوكلاء يمكن تصنيفهم إلى نموذجين، النموذج الليبرالي: الذي تلقى تعليمه بأوربا وتشرب القيم الغربية، وفي غياب تعليم إسلامي وأصيل... ترسبت في ذهن هذا النموذج صورة مشوهة عن الإسلام وثقافته وحضارته... هذه النخبة ستكون محظوظة في الهرم الاجتماعي والسياسي عند الاستقلال... ومن الإنصاف أن نقول إن كثيرا ممن يمثلون هذا النموذج لم يكونوا يكنون عداء للإسلام غير أنهم لم يكونوا يحملون أي صورة حول إمكانية استلهام حلول اجتماعية، واقتصادية وسياسية، من الأصول العامة، والتوجهات القطعية للدين فأسقطوا على الدين الإسلامي النظرة العلمانية الأوربية...فإلى جانب النموذج الليبرالي فإن النموذج الماركسي يعتبر كذلك أحد مظاهر الانهزام الحضاري أمام الغرب، فالفلسفة الماركسية ليست سوى إحدى مظاهر التطور الفكري والحضاري للمجتمع الغربي (مستشهدا بما قاله الأستاذ عبد الله إبراهيم حول الحزب الشيوعي ومدى تأثيره على الشباب المهاجر)"، انظر: محمد يتيم، نفس المرجع السابق، ص 53

فالإسلام قبل أن يكون دعوة إلى تغيير الأشكال والأنماط والأحكام، هو دعوة إلى تغيير ما بالنفس أولاً وقبل كل شيء... فهو يدعو إلى منهج معين في مختلف مجالاته وأول عنصر يركز عليه هو الإنسان.[89]

وتتلخص في نظر "منظري وإيديولوجيي" الحركة قصة التراجع الحضاري من خلال الهزيمة الحضارية أمام الغرب وانتصار قيمه، وبالتالي إلغاء الشريعة الإسلامية التي لم تكن نتيجة قرار سياسي، بل نتيجة لتراجع حضاري طويل عاش فيه أبناء الأمة، وأخطر من ذلك انتصار قيم للتغيير تجد أصلها في الحضارة الغربية في نفوس كثير من أبناء الدعوة الإسلامية، ومنها الإعلاء من شأن التغيير السياسي[90] لإحداث أنواع التغيير الأخرى، والتوسل إلى ذلك بالعنف، الذي هو أحد مظاهر العصر.[91]

إلا أن هذا التوجه لا يخلو من نبرة تغييرية إصلاحية وجذرية خاصة ما يطرحه أحد عناصرها قائلاً: "نحن نؤمن بأن التغيير يجب أن يكون شاملاً، وأن عملية الإصلاح ينبغي أن تكون جذرية، وأن أعراض المرض قديمة، وأن أسبابه لا تنحصر لا في السلطة ولا في النظام، ولا في نخبة متغربة، ولو أنها الآن هي الوجه البارز لذلك".[92]

تتلخص إذن، الأخطار التي تهدد "الحل الإسلامي" عند تيار التغيير الحضاري ليست أخطار سياسية فحسب، وقد لا تكون مسألة الحكم الإسلامي هي التحدي الحقيقي، الذي يواجه دعوتهم الإسلامية، بل إن الأخطار التي تهدد الحل الإسلامي في نظرهم تتمثل في **انتصار القيم الحضارية الغربية**. إذن تعتبر عملية التشخيص، وما يتبدى من انحراف تدريجي عن الإسلام، بنظر الاتجاه الحضاري، والذي لا يربط نتائج ذلك بقرار سياسي، وإنما يعود ذلك بنظره أساساً إلى افتقاد الإنسان لعوامل المنعة الإيمانية الحضارية، والمتجلية في انحراف على كافة المستويات "عقدياً من خلال الإنحراف والابتعاد عن العقيدة الإسلامية... واجتماعياً من خلال تدني مستوى المعاملات، وتراجع القيم والمباديء الأخلاقية، وسياسياً بتفشي الرشوة...".[93]

89 عبد الإله بن كيران، **الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج**، سلسلة اخترت لكم 2، منشورات الفرقان، ص 30

90 يمثل هذا التوجه إلى حد ما جماعة العدل والإحسان التي تتبنى في أدبياتها ما يسمى لديها بالقومة والزحف لبناء الدولة الإسلامية، ثم إقامة الخلافة على منهاج النبوة، سالكة أسلوبا تعبويا (دعويا) يهدف إلى تكوين قاعدة عريضة أهم عناصرها من الشباب والفئات الاجتماعية الضعيفة والشبه المتوسطة، للمزيد انظر: عبد السلام ياسين، "المنهاج النبوي تربية تنظيما وزحفا"، المرجع السابق.

91 انظر، محمد يتيم: نفس المرجع السابق، ص 53

92 انظر: أبو زيد المقرئ الإدريسي، **الحركة الإسلامية بين الفكر والواقع**، سلسلة اخترت لكم 11، منشورات ألوان مغربية، الطبعة الأولى 2002، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ص 59

93 عبد الإله بن كيران، **الحركة الإسلامية، وإشكالية المنهج**، نفس المرجع السابق، ص ص 25-26

عموماً، يعتبر هذا هو المدخل الذي يتأسس عليه "**المشروع الإصلاحي الحضاري**"[94] لدى حركة الإصلاح والتجديد سابقاً (التوحيد والإصلاح حالياً)، كتيار له رؤية للإصلاح من خلال الإنخراط في المؤسسات السياسية الرسمية، ويؤمن بمسألة التدافع والصراع السياسي لأجل تحقيق إستراتيجيته السياسية القائمة على الاستنباط من المرجعية الإسلامية كقيمة، وليست موضوع خلاف بل إجماع بين الأطراف السياسية، مما يجعلها لا تنازع أي طرف سياسي أو تشكك في مشروعيته.

إلا أن السؤال الذي يطرح هو حول ماهية وحظوظ فلسفة هذا الإصلاح؟

- ثانياً: فلسفة التدرج والاعتدال:

إذا كانت الحركة الإسلامية متبنية لمنطق المشاركة السياسية المؤسساتية، تعتمد أطروحة ومشروع التغيير الحضاري، فإن هذا التصور يعطي الأولوية لسنة التدرج، بدءاً بتغيير الإنسان، ثم تعزيز البعد الديني فيما بعد في الواقع السياسي، وهو مجال يساهم الواقع الاجتماعي، بمعطياته وقواه المختلفة في صياغته...".

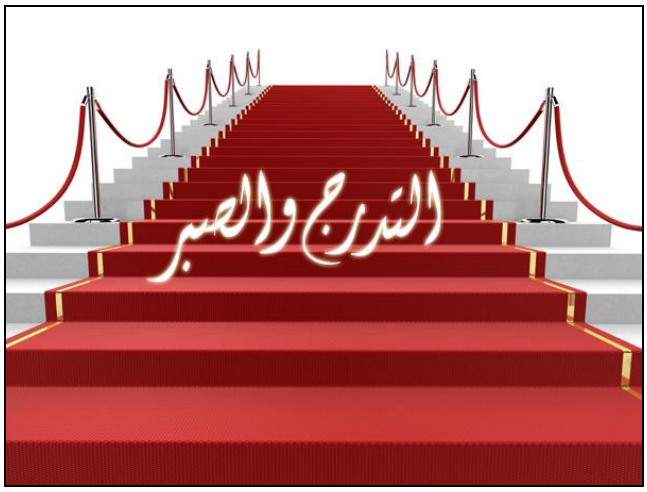
لذلك، فإن تيار المشاركة و"الإصلاح" ينطلق من منطلق دعوي يحاول "تأهيل المجتمع دينياً وتربوياً، لأن هذا المجتمع "يتسم بنوع من الجاهلية، كما فيه قدر لا بأس به من الإسلام، ورغبة واستعداداً للعودة إليه، مهما بدت درجة الإنحراف واضحة على مستوى التصور والسلوك"[95]، وبعد أن تتم عملية الإصلاح التربوي والديني، فإنه يسهل على الحركة الإسلامية، وفي إطار عملية التدرج، من القيام بالاستثمار سياسياً في المجتمع المؤهل حسب أطروحتها لتبني رؤيتها وتصورها، أو مساندتها.

تعتبر هذه الأطروحة أو الرؤية المنطلق الأساسي، الذي تتبناه جل الحركات الإسلامية، إلا أنها تختلف في درجة وعمق الاستثمار في المجتمع "الجاهل" من حركة إصلاحية تحاول ترشيد المجتمع دينياً وتربوياً، ليشكل جسماً سياسياً وانتخابياً، في إطار عملها السياسي المؤسساتي، والذي تعتبر أحد أهم مداخل الإصلاح بصفة عامة، ومنها من تسعى لإعداده "فكرياً وتربوياً" ليشكل في إطار إيديولوجية التدرج دائماً، المسلك الأساسي لبناء الدولة الدينية، ثم إقامة دولة الخلافة عبر المنهج الثوري أو الانقلابي.

---

94 لم يكتف أطر جماعة الإصلاح بترديد رؤيتهم الإصلاحية القائمة كما سبق الذكر على فلسفة التغيير الحضاري، في إطار كتابات متفرقة بل حاولوا تضمينها في وثيقة الرؤية السياسية من خلال نقطتين، الأولى حول تحولات النظام السياسي الاجتماعي المغربي قبل الاستقلال، وذلك بالتدهور التاريخي والحضاري، كعامل انحطاط قبل دخول المستعمر الأجنبي، وهي عوامل جعلت قابليته للإستعمار كبيرة، رغم المقاومة الدبلوماسية والعسكرية، وما نتج من استدراج واستقطاب، محيلين على كل من علال الفاسي في النقد الذاتي، ومحمد بن الحسن الوزاني في حياة وجهاد، هذا بالإضافة إلى عوامل لاحقة تتمثل في الاختراق الاستعماري على المستوى الاقتصادي والمالي، ثم بإدخال إصلاحات إدارية وقضائية لبسط النفوذ، ليسهل الاختراق الثقافي وليحصل التكامل، وبالتالي إنشاء نخبة تدافع عن قيم المستعمر..."، انظر ورقة الرؤية السياسية لحركة التوحيد والإصلاح، الطبعة الأولى 2002، ص ص 31-35

95 انظر: محمد يتيم، **أوراق في منهج التغيير الحضاري**، نفس المرجع السابق، ص 31



لهذا فإن قياديي حركة التوحيد والإصلاح، حاولوا باستفاضة توضيح المرجعية الإيديولوجية والفكرية، انطلاقاً من واقع المجتمعات "غير الراشدة"[96]، هذه المرجعية التي عرفت قطيعة جذرية مع مرجعية جمعية الشبيبة الإسلامية المستندة على الطرح النظري لسيد قطب والمكفر للسلطة، والمجتمع الجاهل كذلك، مما يفرض تقويم الأوضاع وإعادتها لنصابها عبر اللجوء إلى القوة والعنف لإتمام عملية التغيير.[97]

ويشير **محمد يتيم** إلى هذا الأمر قائلاً: "وقد تكون نقطة البداية بالنسبة للدعوات الإسلامية، إعادة ترتيب نظرتها لأساليب التغيير وفقاً لقيم الإسلام".[98]

فمحاولة البناء الإسلامي والرجوع به إلى الحياة بنظر الحركة، لابد أن تراعى سنن البناء بالبداية بالأسفل، والاهتمام بما هو روحي، ليتم في النهاية الرجوع بالقاعدة الجماهيرية إلى الإسلام، أما لو توجهت جهود العاملين في إطار الدعوة الإسلامية، إلى إصلاح "العروة الأعلى"، أي الحكم، لوجدوا أنفسهم أمام "خندق كبير"، يحول دون ذلك، والمتمثل في عدم وجود قاعدة شعبية تسند الحل الإسلامي، وقاعدة من الإطارات والكفاءات العلمية القادرة على صياغة البديل الإسلامي، في صورة معاصرة، والخروج به من حيز التعميمات النظرية إلى حيز التطبيق الفعلي.[99]

96 حيث تحدث زعيم الحركة سابقا عن عدم رشد المجتمعات الإسلامية والتي ما زالت فيها جاهلية، انظر: عبد الإله بن كيران، نفس المرجع السابق، ص 35

97 ليس سيد قطب وحده صاحب هذا الطرح، بل نجد كذلك كتابات أبو الأعلى المودودي وخاصة كتابه منهج الإنقلاب الإسلامي، خاصة النقطة الأولى حول منهج الإنقلاب الإسلامي، ثم النقطة المتعلقة بسبيل الإنقلاب الإسلامي.

98 انظر، محمد يتيم: **العمل الإسلامي**، نفس المرجع السابق، ص ص 54-55

99 نقلا عن محمد يتيم: المرجع السابق، انظر مقال حول العمل الإسلامي، مراجعة وتقويم في ركن أين الخلل، مجلة الأمة القطرية، عدد 49

لم يكتف أطر الإصلاح بالتبشير لمشروعهم النظري، المستند على رؤية الإصلاح والتغيير الحضاري، والمتضمن لفلسفة التدرج، بل لم يترددوا في الرد والدفاع عن أفكارهم، واعتماد أسلوب المقارنة والتقابل لاستخلاص الأفضل، ففي دفاعهم عن فلسفة البناء أمام من يعارضهم، أو يعتبر أن الدعوة إلى مراعاة سنة التدرج، إماتة لروح الجهاد، وإيثاراً للأسلوب السهل، وتهرب من مسؤوليات الدعوة، وما يترتب عليها من تضحيات، فهم يتبنون منطق ترشيد التضحية التي تتطلب النفس الطويل، وكذا نضجاً في الرؤية، والصبر على الخصوم.

ونظراً لأهمية هذا المفهوم في فكر الحركة، فإنها ضمنته في ميثاقها، تحت إطار المباديء والمنطلقات، **معتبرة التدرج سنة كونية**، وسنة شرعية أيضاً، والقرآن نزل على مكث يتوافق مع تدرج التشريع للكائن البشري.[100]

وإذا كان الأمر صحيحاً بالنسبة لنزول القرآن لأول مرة وبناء أول حياة إسلامية، فإن الأمر صحيح أيضاً عند أي محاولة لإعادة استنبات الحياة الإسلامية.[101]

كما أن أطر الجماعة لم يترددوا في أي لحظة في الإحالة على المنهج النبوي معتبرين أنه "حينما نرجع إلى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم سنجد أنه قد راعى سنة التدرج في تغييره للواقع، الذي كان يحيط به، دون أن يطعن ذلك في شمولية المنهج الإسلامي".[102]

ذلك، أن غياب التدرج في فكر بعض الحركات الإسلامية، وبالتالي افتقاد ميزان الأولويات، جعل خطاباتها في كثير من الأحيان يتحرك في مساحات عريضة أكبر من حجمها، وفتحت جبهات متعددة أوسع مما تستوعبه قدراتها.[103]

100 انظر: ميثاق حركة التوحيد والإصلاح، الطبعة الثانية، ماي 1999، ص ص 40-45

101 محمد يتيم، **العمل الإسلامي**، نفس المرجع السابق، ص 58

102 انظر: محمد يتيم، **العمل الإسلامي**، نفس المرجع السابق، ص 58

103 "فقد أرادت طرد المستعمرين، ومقاومة الحكام العلمانيين، ومواجهة الفساد الاجتماعي، والظلم الاقتصادي، وتطبيق شرائع الإسلام بكل أبعادها، وفي الوقت نفسه، في مجتمع ابتعد فيه كل شيء عن الإسلام فرد وأسرة وجماعة، فكانت النتيجة أن استدرج العمل الإسلامي أحيانا إلى معارك لم يكن معدا لها، فضرب ضربات قوية مزقته وزعزعة كيانه، وحيل بينه وبين بناء المجتمع الإسلامي بالقوة والعنف، ثم بالتخطيط المعاكس من موقع التسلط..."، نقلا عن محمد يتيم: نفس المرجع السابق، انظر مقال محسن عبد الحميد في ركن أين الخلل، مجلة الأمة القطرية، عدد 2

لهذا، فإن ميثاق الحركة شدد على هذا المبدأ متضمناً "والحركة الإسلامية المعاصرة بحاجة إلى اتباع هذا المنهج الرباني النبوي في عملها، لأن الاستعجال، والتصرف تبعاً للإستفزازات، وردود الفعل يفضي عادة إلى مصائب وكوارث تعود أضرارها على الدعوة، فلا يمكن للحركة الإسلامية أن ترفع هذا الفساد بين يوم وليلة، ولابد من التدرج لترتيب المهام والتأكد من سلامة السير وصواب الاتجاه".[104]

هكذا فإن **مبدأ التدرج** عند الحركة الإسلامية الإصلاحية، يعد إستراتيجية معدة بشكل أساسي، بالمنهج الإصلاحي، البعيد عن كل أشكال القوة، والمتبني لمنطق **"الاعتدال والرشد"**.

وفي إطار منهج "التغيير الحضاري" المتدرج عند حركة الإصلاح، فإن أهم مضامينه ترتكز على الإنسان الفرد، أو المواطن كمدخل أساسي لكل إصلاح أو تغيير. فمن خلال هذه "الواقعية"، استطاعت الحركة الإسلامية، على حد تعبير **عبد الإله بن كيران**، تفجير العديد من الأوضاع، إلا أنها لم تستفد من ذلك لأن المجتمعات العربية الإسلامية لا تستند على القانون، وإنما تعتمد على القوة والغلبة من جهة، ومن جهة أخرى لأن الشعوب التي يحكمونها غير راشدة.[105]

وعلى هذا الأساس يستبعد منظرو الإتجاه الإصلاحي قيام الخلافة الراشدة، التي لا يمكن أن يقوم لها أساس مادامت أحد أهم شروطها ناقصة، والمتمثلة في أشخاص راشدين، لأن الخلافة الراشدة كانت قائمة على أشخاص راشدين هم الصحابة، هذا بالإضافة إلى أهلية من يقول بها.

خلاصة...

إذا كانت أغلب الحركات الإسلامية تدعو ضمنياً أو علناً إلى إقامة الدولة الإسلامية، فإن التوجه الذي يسير عليه أصحاب مشروع التغيير الحضاري، لا يلغي من ذهنيته حلم إقامة الدولة الإسلامية، حتى يقوم للخلافة ركنها، بل يعتبرها أحد أهم المتمنيات، لكن وانسجاماً مع المسلك الفكري الذي يتبنونه يضعون كل مشروعهم في إطار من التدرج، لتتسم مقاربتهم للأمور بشيء من الواقعية، كشفت عنها كل المحاولات النقدية للتوجه الذي تم تبنيه خلال المرحلة الأولى في إطار الشبيبة.[106]

104 انظر: ميثاق الحركة، نفس المرجع السابق، ص 44

105 انظر: عبد الإله بن كيران، **الحركة الإسلامية وإشكالية المنهج**، نفس المرجع السابق، ص ص 49-57

106 وفي إطار الحديث عن المرجعية الفكرية للخطاب السياسي سواء عند أغلب الحركات الإسلامية عموما، وعند حركة الإصلاح كذلك، ينبغي الإشارة إلى أن هذه الحركات "لها جهاز مفاهيمي سياسي مختلط، مستمد إما من المقولات الماركسية، أو من العلوم السياسية الغربية، وإما من المصطلحات القرآنية"، إلا أن اختلاف هذه الحركات في الوسائل المؤدية إلى أسلمة المجتمع والدولة، كان طبيعيا أن تنقسم إلى حركات إسلامية معتدلة، واخرى

لهذا، يجب التنبُّه إلى أن جل الحركات الإسلامية، انطلقت من ضرورة الإستيلاء على السلطة وممارستها، ولكن التيار المعتدل والإصلاحي دعى إلى السلطة من "تحت" عبر قنوات "الدعوة"، وإنشاء حركات اجتماعية ـ ثقافية[107]، والضغط على القادة بفضل التحالفات السياسية لأسلمة المجتمع من "فوق" (إدراج الشريعة والتشريع)، "وستكون هذه هي السياسة التي إنتهجها الآباء المؤسسون مثل **البنا والمودودي**، اللذان لا يقبلان بالثورة، إلا بعد استنفاد وسائل الضغط السلمية، أو في حالة إذا ما اتخذت الدولة بوضوح موقفاً معادياً للإسلام".[108]

راديكالية، وبالتالي انعكس ذلك الإختلاف على تنوع الاستعمالات المفاهيمية. انظر: أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة، دار الساقي الطبعة الأولى، بيروت 1994، ص 45

107 بخصوص حركة التوحيد والإصلاح اتخذت منذ بداية التسعينات منطلقا لتأسيس العديد من الجمعيات بتسميات مختلفة، اهلتها للإنفتاح على المجتمع خاصة من خلال أنشطتها "الدعوية الثقافية"، وبالخصوص ساهمت في استقطاب قاعدة شعبية مهمة لم توفرها حتى الأحزاب السياسية التاريخية، ثم التركز فيما بعد على العمل الاجتماعي الذي أحرج النظام فسارع إلى محاولة ترتيب أموره في المجال الاجتماعي؛ وعموما فهذا الانتشار الواسع للجمعيات المحلية، والتي هي في الأصل فروع الجمعية/الحركة الأم ساهم بشكل كبير، وساعد على التموقع في المشهد السياسي، والحزبي بنوع من الثقل والاحترافية.

108 أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، نفس المرجع السابق، ص 46

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com