محكم

أفق التعايش بين الدولة الدينية والدولة المدنية

حالة المغرب أنموذجاً

عمر التاور

باحث مغربي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

ملخص:

يروم هذا البحث دراسة مدى إمكانية التعايش بين الدولة المدنية (التي هي مطمح الحداثيين)، والدولة الإسلامية (التي هي غاية طموح الإسلاميين) في المغرب المعاصر؛ والدفاع، من خلال هذه الدراسة، عن أطروحة مفادها أنّ الدولة المغربية الحديثة تُراوِح الخطوَ بين النموذجين معاً، وتسعى إلى إقامة نوع من التوافق - الذي يتخذ في الدستور الجديد للمملكة شكل تعايش - بين متطلّبات الشريعة الإسلامية ومقتضيات المواثيق الدولية. وبما أنّ الدولة المغربية الحديثة عرفت تطوّرات وتحوّلات؛ بل انعطافات، في ظلّ أحداث 2011م، فإنّ هذا البحث سيحاول أن يتعقّب أشكال حضور هذا التوافق/ التعايش بين المرجعيتين الإسلامية والحداثية في دستور المملكة المغربية الجديد (دستور 2011م)، وفي ميادين التربية والثقافة والسياسة (الحكومة الجديدة)؛ محاولاً استشراف آفاق هذا التعايش بإبراز أنّ تلافي الصراع بين التيار الإسلامي المنافح عن الدولة الدينية (بالمعنى الذي يرد في أدبيات الحركات الإسلامية)، والتيار الحداثي المدافع عن الدولة المدنية، رهنٌ بإرساء دعائم دولة الحق والقانون، باعتبارها الإطار الأنسب لإقامة أسس التعايش بين التوجّهات السياسية والثقافية المختلفة، والمكان المناسب لإشاعة قيم الديمقراطية وثقافة حقوق الإنسان، واستيعاب كلّ التيارات (الإسلامية والحداثية والأمازيغية... إلخ)، التي ما فتئت تؤثّث فضاءات التدافع السياسي والإيديولوجي في المغرب المعاصر.

مقدمة:

لم يكن التعايش بين الديني والمدني، بين الأمر الإلهي (الشريعة) والجهد الإنساني (الديمقراطية)، شأناً غريباً عن المجتمع المغربي؛ فالناظر في المشاريع الدستورية، التي عرفها المغرب في بداية القرن العشرين، أو في أعراف وألواح القبائل الأمازيغية المغربية قبل عهد الحماية، سيكتشف، بما لا يدع مجالاً للشك، أنّ المغاربة أقاموا نظام حكم تتعايش فيه ضرورات المدنية مع مقتضيات الشريعة. لكن انفتاح المغاربة على الفكر الغربي جعلهم أكثر تمثلاً لمفاهيم التعايش، والتسامح، والديمقراطية، والعلمانية، فجعلوا من إرساء ملكية دستوريّة تحقق التعايش بين الديمقراطية والشرع، بين روح العصر وتراث الأسلاف، بعد انجلاء الاستعمار الغربي، المقصدَ الأسمى لحركة التحرّر الوطني؛ فلا عجب في أن يرتبط عندنا مطلب التعايش بين المدنية والدين بمطلب ملكية دستورية تستمدّ قوتها من الزخم التاريخي والديني، وتستمدّ مشروعيّتها من المنجز الديمقراطي الحديث، الذي فضل المغرب، منذ حصوله على الاستقلال، الاصطفاف إلى جانبه.

بيد أنّ تحقيق هذا المطلب (مطلب التعايش) سرعان ما اصطدم، عندنا، بالاختلاف في صيغ تنزيله سياسياً بين خيارين سياسيين: "خيار المؤسسة الملكية القائم على أساس ملكيّة تستمدّ مشروعيتها من الدين، ومن التجربة التاريخية؛ وخيار الحركة الوطنية القائم على أساس ملكيّة تستمدّ مشروعيتها من الخيار الديمقراطي، الذي يمنح الشعبَ السلطة، يمارسها عبر مؤسسات ديمقراطية"[1]؛ وإيديولوجياً وثقافياً، بين تيارين على طرفي نقيض: أحدهما ذو مرجعية حداثية (يربط الدولة بروح العصر، ويراها في المعنى الكوني المرتبط بفكر الأنوار وثقافة حقوق الإنسان)، والآخر ذو مرجعية إسلامية (يرى الدولة في المعنى الديني المرتبط بالشورى وبقيم الإسلام الحضارية السمحة). وإذا كانت جذور الاختلاف السياسي راجعة إلى عوامل متداخلة، بعضها مرتبط بالشكل الذي ينبغي أن تكون عليه السلطة (ملكية مطلقة أم ملكية دستورية)، وبعضها مرتبط بشكل الديمقراطية الذي نريد تطبيقه؛ أهو الديمقراطية الليبرالية على النمط الغربي، أم الديمقراطية الاجتماعية على النمط المصري، أم الديمقراطية الاشتراكية، أم الديمقراطية الماركسية اللينينية... إلخ. وبعضها الآخر مرتبط بالصراع الدولي بين المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي ككلّ، فإنّ جذور الاختلاف الثقافي راجعة إلى مخلفات عهد الحماية ذاته؛ لأنّ خضوع البلاد، ردحاً من الزمن، لثقافتين متباينتين، إحداهما مقترنة بالاستعمار وبقيمه التي نشرها عبر التعليم الطبقي، الذي أقامه في عهد الحماية، والأخرى مناوئة لذلك النمط من التعليم، وساعية إلى الحفاظ على الإرث الحضاري المغربي عبر دعمه وإعادة إنتاجه في المدارس العتيقة في البوادي،

[1]- إدريس جنداري، المسألة السياسية في المغرب، من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية، دفاتر وجهة نظر 26، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2013م، ص 155

والمدارس الحرة (مدارس الحركة الوطنية) في الحواضر، سيؤدّي، بعد جلاء الاحتلال، إلى بروز تيارين فكريين وسياسيين متعارضين ومختلفين في صيغ تمثّل مفهوم الدولة. والأسئلة، التي نودّ طرحها بقصد الإجابة عنها في هذا البحث، هي:

- أَدولةٌ دينيةٌ الدولة المغربية الحديثة أم دولة مدنيّة؟ أَهي دولة هجينة، فلا هي دولة دينية بالمعنى الديني للكلمة، ولا هي دولة مدنيّة بالمعنى الفلسفي للكلمة؟

- ما العوائق التي تحول دون إرساء معالم دولة دينية في المغرب؟ وما الموانع التي تحول، في الوقت ذاته، دون التوطين للدولة المدنيّة في المغرب؟ وهل يمكن القول إنّ هذه العوائق ترتدّ إلى ما يدعوه محمد عابد الجابري الصراع بين الاعتراب والاغتراب؛ أي إلى صراع سياسي وإيديولوجي وثقافي خلّفه الاستعمار الغربي بين وعيٍ إسلاميٍ ذي مرجعية دينية، ووعي حداثي ذي مرجعية مدنية، قبل أن يُضاف إليهما، في بداية ستينيات القرن الماضي، وعي ثالث ينأى عن الاعتراب والاغتراب معاً، هو الوعي الأمازيغي؟

- ما السبيل إلى تجاوز أشكال (الوعي المراوغ) هذه، وكيف يمكن تلافي صعوبات إقامة الدولة الدينية والدولة المدنية معاً، بإرساء دعائم (دولة الحق والقانون)، بما هي دولة للإنصاف والمساواة، وفضاء ديمقراطيّ قادر على استيعاب التوجّهات السياسية والإيديولوجية والثقافية والعرقية، التي يعجّ بها المجتمع المغربي المعاصر؟

أولاً: أنماط الوعي في المغرب المعاصر:

من بين السمات المميزة للفكر المغربي المعاصر اختصاصه بمسألة النمذجة في مقاربة القضايا الفكرية؛ ويمكن أن نستحضر، في هذا الإطار، النمذجة التي اقترحها محمد عابد الجابري في كتابه (**بنية العقل العربي**)، حين اضطلع بدراسة تحليلية للنظم المعرفية المكونة للعقل العربي، وهي البيان، والعرفان، والبرهان. فالبيان هو الظهور والإظهار، والفهم والإفهام، وهو مجموعة من المبادئ والأدوات التي تهتم بتحليل الخطاب العربي الإسلامي على مستوى اللغة[2]. أما العرفان، فهو طريق الإلهام والكشف، والمعرفة التي تحصل بالكشف والعيان[3]. أما البرهان، فهو الحجة الفاصلة البينة، وهو كذلك كل عملية ذهنية تقرّر صدق قضية ما[4].

[2]- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة التاسعة، 2009م، ص 13

[3]- الجابري، بنية العقل العربي، ص 252

[4]- المصدر نفسه، ص 384

يمكن أن نستحضر، كذلك، في هذا الإطار، نمذجة عبد الله العروي (وعي الشيخ، وعي الزعيم السياسي، وعي داعية التقنية)، التي اقترحها في كتابه (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**)، فبيّن أن مفكري النهضة لم يأخذوا صورة حقيقية عن الغرب، من خلال مصادر أصلية؛ بل من منابع متجاوزة؛ فالشيخ محمد عبده لم يتعلّم من مفكرين أصلاء مثل ليوناردو دافنتشي، أو إيرازم، أو جان كالفن؛ بل من كتّاب متأخرين عاشوا في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي[5]؛ ورجل السياسة لطفي السيد "لم يتعلّم مبادئ السياسة البرلمانية الدستورية من مؤلفات جان لوك ومونتسكيو، ولا حتى في كتب أرسطو، التي عربها وفهمها على غرار أساتذة القانون؛ بل في مؤلفات رجال عاشوا في نهاية القرن الماضي، وفقد فكرهم كلّ حيوية في جوّ ذلك العهد المقتر الخانق"[6]. أمّا داعية التقنية (سلامة موسى) فـ"لم يستقِ روح فكره ممّا كتبه سان سيمون، أو الاقتصاديون الإنجليز، عندما كانت الصناعة الناشئة تسحر العقول، وتلهب العواطف؛ بل عند المتأخرين؛ أمثال: هنري جورج ولز، وجورج برنار شو، الذين جعلوا من العلم الحديث مجرّد وسيلة لتوفير الراحة والنعيم لعموم الناس"[7].

بوسعنا، كذلك، أن نستحضر، في هذا الإطار، النمذجة التي اقترحها كمال عبد اللطيف لتحقيب الفكر العربي المعاصر، فبيّن كيف مرّ هذا الفكر، في سيرورته التاريخية، من لحظة (عقلانيّة وعي الفارق)، إلى لحظة (عقلانية المقايسة والتماثل)، فلحظة (عقلانية وعي التأصيل النظري)[8].

ولو جاز لنا أن نحذو حذو هذه التجارب الفكرية، فنقترح نمذجة للفكر المغربي المعاصر نفسه، لقلنا إنّ هذا الفكر يعبر، بمختلف تجلياته، عن ثلاثة أنماط من الوعي هي: الوعي الحداثي الذي اختص به العلمانيون، والليبراليون، واليساريون، والوعي الإسلامي، الذي اختصت به الأحزاب والجماعات ذات المرجعية الدينية (حزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان أنموذجاً)، والوعي الأمازيغي، الذي لا يأخذ لا بالاغتراب ولا بالاعتراب؛ بل هو وعي علماني ينظر إلى الدولة والممارسة السياسية من زاوية مدنية وحقوقية.

وإذا كان الوعي الأمازيغي حديث العهد، ولم يتبلور إلا في بداية الستينيات، فإنّ بقية أنماط الوعي الأخرى ترتدّ إلى مرحلة الحماية الفرنسية، التي أحدثت تمزقاً في الوعي المغربي، هذا التمزّق الذي سيطبع المغرب، بعد الاستقلال، بطابع الازدواجية؛ ازدواجية سياسية (أحزاب علمانية ويسارية، في مقابل أحزاب

[5]- عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2006م، ص 54

[6]- المصدر نفسه، ص 56

[7]- المصدر نفسه، ص 56

[8]- كمال عبد اللطيف، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، المستقبل العربي، العدد 315، 2005م.

قومية وحركات إسلامية)، وازدواجية ثقافية طرحت إشكالية الأصالة والمعاصرة، واتخذت شكل صراع بين "الوعي المؤسس على الاغتراب الرافض للتراث، نتيجة الاستلاب الثقافي الحضاري، الذي رسخه الغرب المتقدّم والمستعمر في مجتمعنا، والوعي المؤسس على الاعتراب، الذي يقرأ في التراث العربي الإسلامي كلّ إيجابيّات الحضارة الغربية الحديثة من علوم وتقنيات، ومؤسسات سياسية واجتماعية"[9]، وازدواجية تربوية، اتخذت، بدورها، شكل صراع محتدم بين نمطين من التعليم؛ تعليم عصري هو سليل التعليم الفرنسي، يأخذ بالمناهج الغربية الحديثة، ويروم إفراز النخب السياسية والاقتصادية والثقافية، وتعليم أصيل هو "جهاز في يد نخبة ثقافية تقليدية تدافع بقوة عن مصالحها، وترى ثقلها السياسي يزيد أكثر فأكثر، ابتداء من منتصف السبعينيات، بفعل تنامي التيار الأصولي، ورد الفعل الرسمي الذي أثاره هذا التنامي"[10]. وسيدفع هذا الصراع المحتدم تقرير الخمسينية إلى الاعتراف بأن المدرسة ظلت، لفترة طويلة، حقلاً للاستقطاب الإيديولوجي والسياسي، وفضاء للتعبير عن الصراعات السياسية والتوترات الاجتماعية، لاسيما أن الصراع السياسي الحاد، الذي اندلع في المغرب مباشرة بعد الاستقلال، تحوّل إلى صراع مركزي انعكست آثاره وأصداؤه على القطاعات الاجتماعية كافةً، وعلى رأسها التعليم، الذي تحوّل، بدوره، في بعض الفترات، إلى أداة صراع لنصرة ودعم اتجاه ضد آخر. وهذا ما طبع السياسة التعليمية بالكثير من التعثّر والتردد، سواء حول الشكل أم حول المضمون نفسه[11].

والظاهر، عندنا، أنّ أنماط الوعي هاته لا تحضر بالدرجة نفسها في الساحة السياسية المغربية، فبينما يسمح للوعي الإسلامي بالحضور في المشهد السياسي المغربي، عبر أحزاب من قبيل (العدالة والتنمية) و(النهضة والفضيلة)، وبينما يجد الوعي الحداثي موطئ قدمه في أحزاب أخرى يسارية وليبرالية، نجد أنّ الوعي الثالث (الوعي الأمازيغي) خارج المدار السياسي الحزبي، وإن كان حاضراً بالتصريح أو بالتلميح ضمن اهتمامات بعض الأحزاب السياسية المغربية.

ومهما يكن من أمر أنماط الوعي هاته وأشكال حضورها في الساحة السياسية المغربية، فإنّ الأسئلة، التي نودّ طرحها بهذا الصدد هي: كيف تمثّلت أنواع الوعي هذه، ولاسيّما الوعيين الحداثي والإسلامي، مفهومَ الدولة في الفكر المغربي المعاصر؟ هل يتمثّل الحداثيون المغاربة (علمانيين، ليبراليين، يساريين،...إلخ) مفهومَ الدولة المدنية خير تمثّل انطلاقاً من إسهامات فلاسفة الأنوار ومفكري النهضة العربية؟ وهل يستوعبون خير

[9]- محمد عابد الجابري، التاريخ والفلسفة، أقلام، العدد 3، 1976م، ص 13

[10]- المكي المروني، الإصلاح التعليمي بالمغرب (1956-1994م)، سلسلة بحوث ودراسات 17، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996م، ص 207

[11]- محمد سبيلا، أزمة المدرسة والجامعة المغربية، المساء، 6 أيلول/ سبتمبر 2012م.

استيعاب مبادئها الأساسية؟ أيمكن أن نجد، في أدبيات الحركات الإسلامية المغربية، حديثاً عن دولة مدنية ذات مرجعية دينية تأخذ من هذا (الشريعة) ومن ذاك (القانون المدني)، أم أنّه لا توجد لديهم منطقة وسطى بين الأمر الإلهي والجهد الإنساني؟

ثانياً: الوعي الحداثي بالدولة:

من بين الأسئلة، التي ظلّ الوعي الحداثي يسكن إليها منذ فجر الاستقلال، سؤال الانتقال من الثيوقراطية إلى الديمقراطية، من دولة دينيّة قروسطوية إلى دولة مدنية حديثة ومعاصرة؛ وليس يمكن لمثل هذا الانتقال أن يتحقق، حسب أقطاب الوعي الحداثي، إلا بإصلاح النظام السياسي حتى يواكب تحولات العصر وحاجياته، ذلك ما عبر عنه عبد الله ساعف بقوله: "ففي رأي اليسار بكلّ فصائله، تُعدّ المطالبة بدولة عقلانيّة وشرعية بالمفهوم الفيبري (ما كلّ ما تتضمّنه على مستوى الحقوق السياسية: حرية التعبير، والتنظيم، والرأي...إلخ) موضوع النضال الراهن المندرج في استراتيجية بناء دولة ديموقراطية تقرّر فيها الجماهير مصيرها يومياً"[12]، وذلك، أيضاً، ما عبّر عنه علال الفاسي بقوله: "المغرب، إلى الآن، لا يزال في أنظمته العتيقة، وعلى الرغم من رغبة مولانا الملك وطموح أمّته لنيل الحياة النيابية، التي تيسّر لها سبيل الإعراب عن وجهة نظرها، والمراقبة على سير شؤونها، فإنّ البلاد لا تزال ترزح تحت ثقل نظام من العصور الوسطى تدعمه إقطاعية جديدة يأبى بعض الناس دوامها. ولكنّه سيأتي اليوم، الذي تدرك فيه الأمة كلّ رغباتها، وتتحقق فيه آمال الملك في تمتيع رعيته بالحرية السياسية والنظام الدستوري"[13]، وذلك بهدف "الخروج بالدولة من النظام الأوتوقراطي إلى حكم ديمقراطي تتمكن به الأمة من مراقبة أحوالها، وإصلاح شؤونها"[14].

بيد أنّ الوعي الحداثي لم ينشغل بالإطار السياسي، الذي ستتحقّق فيه الدولة المدنية (الملكية الدستورية، الجمهورية... إلخ) فحسب، بل إنّه انشغل، كذلك، بالتوطين لجملة مفاهيم فلسفية وسياسية يسمح تعقلها، واستيعابها، واستدماجها خيرَ استدماج بترسيخ الدولة المدنية، بما هي غاية مروية السياسة الكبرى.

من جملة هذه المفاهيم، التي يُعدّ تمثّلها في الفكر خير تمثّل، وتجليها في السلوك خير تجلٍّ، بمثابة طريق ملكيّ نحو إقامة الدولة المدنية بمعناها الحقّ في أيّ وطن من الأوطان، مفاهيم: التسامح، والحرية، والمساواة،

[12]- عبد الله ساعف، تصورات عن السياسي في المغرب، ترجمة محمد معتصم، دار الكلام، الرباط، 1990م، ص 77

[13]- علال الفاسي، النقد الذاتي، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الخامسة، 1979م، ص 70

[14]- علال الفاسي، الحركات الاستقلاليّة في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1992م، ص 116

وحقوق الإنسان، والحداثة، والتحديث. فكيف تمثّل الوعي الحداثي المغربي هذه المفاهيم والقيم التي عليها مدار جوهر الديمقراطية والدولة المدنية؟

أ- التسامح:

يُعدّ تفكير الفلاسفة المحدثين في قيمة التسامح، منذ جان لوك إلى فولتير، ووعيهم بأهميته في كلّ مجتمع إنساني، إحدى الركائز الأساسية التي سمحت بانبثاق الدولة المدنية.

إنّ معنى هذا بالنسبة إلى موضوعنا أنّ التفكير في التسامح والسعي نحو بثّه كقيمة في مفاصل المجتمع، يُعَدُّ من بين المنافذ الأساسية، التي لا محيد عنها لإرساء الدولة المدنية، وتكريس الديمقراطية؛ ولهذا السبب آل أقطاب الوعي الحداثي على أنفسهم التفكير في قيمة/ مفهوم التسامح؛ لأنّ "العناية بمفهوم التسامح، وفتح نقاش حوله، وحول ضرورته في حياتنا السياسية والثقافية، قد يسهم في تدعيم قيم النقد والحوار، ويقلّص من سيطرة الفكر النصّي والأفكار القطعية، ما يساعد على إبراز نسبيّة القيم وتاريخيّتها، فيكون مفهوم التسامح، بالإضافة إلى مفهومي النقد والعلمانية، مناسبة لرفض الوثوق في الفكر، والواحدية في الرأي في مجال السياسة"[15].

بيد أن التسامح لا يؤدي إلى تدعيم قيم النقد والحوار فحسب؛ بل إنه يقود، أيضاً، إلى التفكير في الاختلاف وفي أهميته في مجتمع مغربي مطبوع بالتعدد؛ ولهذا، لن نستغرب إذا وجدنا عند علي أومليل وعياً حاداً بالاختلاف والتعدد، فهو يرى أنّ الحديث عن الاختلاف "يتجه إلى عمق الديمقراطية، فالنظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف، ويشرع له، وينظمه، ويبني عليه. وهو نظام يسلّم بالتعدّدية؛ تعدّدية الآراء والعقائد والمصالح، التي تنبني عليها وفاقات عامة، وتوازنات متجدّدة، وآليات للمشاركة، وتداول السلطة والمنافع (ولو أنّ التعدّدية لا تؤدّي آلياً إلى الديمقراطية؛ إذ لا بدّ من أن تصير التعدّدية إلى نوع من المؤسسة الكافلة للمشاركة والمعبّرة عن مطامح الأطراف المشاركة)"[16].

وبما أنّ التعدّد سمة من سمات المغرب الثقافية واللغوية والحضارية، وبما أنّ "تجربة 34 سنة أظهرت أنّ مجتمعنا هو مجتمع التعددية، ومعنى هذا أنّ النظام السياسي يجب أن يكون نظاماً سياسياً تعددياً (...) لتتجه الوساطة بين الدولة والمجتمع نحو سيادة القانون، ونحو سيادة المؤسسات النيابية، ونحو الاعتراف بالاقتراع العام مصدراً أساسياً لوضع السلطات"[17]. فإنّ علي أومليل يرى أنه ينبغي البناء على واقع هذا التعدد، وليس القفز

[15]- كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر السياسي العربي، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، 2007م، ص 45

[16]- علي أومليل، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991م، ص 10

[17]- خالد عليوة، حوار مع الاتحاد الاشتراكي، الرباط، 19 تموز/ يوليو 1990م.

عليه (وذاك ما استجاب له دستور 2011م)؛ فعنده أن لا حلّ لتدبير هذا التعدّد إلا حلّ واحد: الديمقراطية؛ لأن "الديمقراطية خير نظام لتدبير التعدد، والحوار، والتنافس السلمي، والتعايش"[18]، ولأنّ "الفكر الديمقراطي إقرار بواقع الاختلاف، والعمل على تدبيره في إطار من التنافس السلمي الديمقراطي وتداول السلطة، وهو فسح المجال لمشاركة حقيقية لكلّ مكوّنات المجتمع المتعدد"[19].

وعليه، فإنّ الدعوة إلى الاختلاف هي "أساس لتعدّدية لا تعني الشتات والتشتّت، أو عودة إلى طائفيّة أو قبليّة؛ بل هي نظام لمجتمع مدنيّ متعدّد العناصر والمصالح، تتعاقد حول مؤسسات بناء على وفاق عام متجدّد بالوسائل الديمقراطية؛ ذلك أنّ الديمقراطية نظام سياسيّ مؤسسيّ لإدارة تعدّدية المجتمع المدني"[20].

ب- الحرية:

ولمّا كان الاختلاف سمةً من سمات الديمقراطية، وركيزةً من ركائزها، فإنّ ممارسة هذا الاختلاف داخل المجتمع، وفي مجال الفكر والسياسة، لا يتأتى إلا داخل مجتمع يتسم بالانفتاح، ولا يتحقق إلا بين ذوات تتوافر على إرادة حرة، وليس يمكن للمجتمع أن يكون منفتحاً، ولا للذوات أن تكون حرّة ومريدة إلا بسيادة الحرية؟ ومن هنا، كانت الحرية أحد المفاهيم الأساسية، التي انشغل بها الوعي الحداثي المغربي في سعيه الحثيث نحو إقرار الديمقراطية في الفكر والسلوك. فلا عجب في أن ينشغل عبد الله العروي بالنظر في الحرية وأسئلتها انشغال الراغب في تحصيل غايتين اثنتين، إحداهما بعيدة وهي التوطين للحداثة عبر تعقّل مقوماتها، ومن جملتها مقوم الحرية؛ إذ إنّ الحداثة "تنطلق من الطبيعة، معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية"[21]، وثانيتهما قريبة قصد إليها في كتاب (مفهوم الحرية)، وهي إبراز التباين بين المفهوم الغربي والإسلامي للحرية، أو بالأحرى التنبيه على ضرورة الوعي باختلاف السياق بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، لحظة إجراء عملية نقل المفاهيم بين العالمين الغربي والإسلامي؛ وتلك هي العملية التي تعتبر، عنده، في ما يقول الأستاذ كمال عبد اللطيف، المدخل الأساسي والمناسب لإنجاز ثورة ثقافية شاملة؛ ثورة "تسمح بالقطع مع تصورات معيّنة للتاريخ والثقافة والعمل السياسي (...) وتحقيق الخطوة الأولى في اتجاه تملّك الحداثة وتوطين التحديث"[22].

---

[18]- علي أومليل، الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث، المستقبل العربي، العدد 303، 2004م، ص 70

[19]- المصدر نفسه، ص 70

[20]- أومليل، في شرعية الاختلاف، ص ص 89 - 90

[21]- Abdallah Laroui, Islam et modernité, coll. Armillaire, (Paris: la découverte, 1987) p 93.

[22]- كمال عبد اللطيف، لا حداثة دون ثورة ثقافية، الاتحاد الاشتراكي، الجمعة 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001م.

ولا عجب، كذلك، في أن يصدر علال الفاسي عن رؤية حداثية في مقاربته لمسألة الحرية، أولاً، عندما جعل منها صفة قارة ثابتة لا عارضة للإنسان، قائلاً: "إنّ الحرّ ضد الزائف، فالإنسان الحرّ هو غير الزائف؛ أي الذي تتصوّر فيه الفطرة الإنسانية متغلّبة على الطبيعة الحيوانية"[23]، وثانياً، عندما بحث لها عن أصول ودلائل في الإسلام، فاستنتج أنّ "التفويت وقع على الإنسانية زمناً طويلاً، فلمّا جاء الإسلام وضع هذه الأوزار، وفكّ هذه الأغلال، وذلك عن طريق تفويت التفويت، ونفي النفي إثبات عن طريق الإيمان بالله؛ أي عن طريق الإيمان بالحرية الحرة"[24]، وثالثاً، عندما نأى عن آراء الفقهاء المحافظين، فاقتنع بالحرية الليبرالية، وقال: "ومن لوازم حرية الدين حرية الفكر. فللناس جميعاً الحقّ في أن يفكروا إزاء كلّ مسألة على الطريقة التي يختارونها، وبالفكر الذي يريدونه، وليس لأحد أن يكرههم على اعتقاد مذهب فلسفي أو سياسي، إذا كانوا لا يختارونه لأنفسهم، وكلّ من فعل ذلك أخلّ بأعظم المقدسات"[25]، وأخيراً، عندما اعتبر حرية التفكير حقاً عقلياً لا يجوز أن يحدّ بما تحدّ به الحقوق المستمدة من الطبيعة وحدها[26]، فألحّ على أنّ "المفهوم الإسلامي للحرية عند التطبيق واجب التحقيق؛ أي أن الحرية ليست في الإسلام حقاً من حقوق الإنسان، ولكن واجبة عليه. لأنّ الإسلام ينظر إلى الحرية كتكليف لا كتشريف أو عطاء"[27].

والواقع أنّ المفكرين الحداثيين المغاربة، عندما قاربوا مفهوم الحرية، راعوا، في مقاربتهم، النظر إلى الحرية الغربية في ترابطها مع ما يرد في التراث، الأمر الذي جعل تفكيرهم في هذا المفهوم مطبوعاً بالخصوبة والتعدد؛ فبينما امتاز علال الفاسي بتمثله مفهوم الحرية الليبرالي باحثاً عما يسنده ويطابقه في الإسلام، عمد عبد الله العروي إلى التنبيه على ضرورة الانتباه إلى اختلاف السياقات بين المجال الإسلامي والغربي لحظة نقل وتبيئة مفهوم الحرية الليبرالي، أمّا كمال عبد اللطيف، فلم يرَ لمفهوم الحرية تمثلاً خارج تمثّل أصول الفكر الليبرالي[28]. أمّا محمد المصباحي، فقد عاد إلى الجوانب العقلانية في التراث الرشدي ليبرز أنّ الحرية إشكال

---

[23]- علال الفاسي، مقاصد الشريعة، مكتبة الوحدة، الدار البيضاء، 1963م، ص 244

[24]- المصدر نفسه، ص 207

[25]- علال الفاسي، الحرية، مطبعة الرسالة، الرباط، 1977م، ص 65

[26]- فريد لمريني، الفكرة الليبرالية والحداثة السياسية في المغرب: مقدمات في التجلي والمتاهة، سلسلة أطروحات وبحوث جامعية 1، منشورات وجهة نظر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010م، ص 191

[27]- الفاسي، الحرية، ص 14

[28]- انظر بهذا الصدد: كمال عبد اللطيف، من الحريات إلى باب الحريّة، المماثلة التاريخية والتأصيل النظري، عالم الفكر، المجلد 33، العدد 3، 2005م، ص ص 89 - 107

قائم في الفكر الإسلامي، ولا حاجة بنا إلا إلى نَفَس فلسفي جديد ينفعل بالفكر الفلسفي القديم، ويبث في مفاصله الروح والحياة[29].

ج- المساواة وحقوق الإنسان:

بيد أنّه لا يكفي التنظير للاختلاف والحرية لإقرار مبادئ وأبجديّات الفكر الديمقراطي في التربة الثقافية والسياسية المغربية؛ بل لا بدّ، كذلك، من التفكير في مفهوم/ قيمة المساواة، على غرار ما فعل جان جاك روسو، وراولز، وغيرهم في الفكر الغربي الحديث والمعاصر؛ إذ لا ديمقراطية دون مساواة. ويبدو أنّ درس جان جاك روسو قد ألهم المفكرين الحداثيين المغاربة، فجعلوا من قضية المساواة إحدى القضايا التي عليها مدار فكرهم، وألحّوا على الاعتراف بمبدأ المساواة في كلّ مستوياته: على المستوى العقائدي، وذلك بالتخلي عن العمل بمفهوم أهل الذمة، ورد الاعتبار للطائفة الدينية اليهودية، التي انتشرت في المغرب منذ أكثر من 2000 سنة، وتجريم الطعن في حقّ تقلد أعضائها المسؤوليات؛ بل حق العضوية في كلّ الأحزاب السياسية بما فيها الإسلامية[30]، وعلى المستوى الثقافي، بالقبول بالمساواة بين كل المكونات الثقافية للمغاربة الأمازيغية والعربية، مع منح الثقافة الأمازيغية والقيم والأعراف الأخلاقية الأمازيغية، التي قبل بها فقهاء المالكية منذ مئات السنين، كل الوسائل من أجل أن تنتشر، إذا لم تكن تتناقض مع مبادئ وقيم حقوق الإنسان، ورفع التشويهات التي لحقتها، والإقرار بحق استعمال الكتابة الأمازيغية، والكشف عن التراث الأمازيغي الفلسفي، والفقهي، والقانوني، والأدبي المكتوب باللاتينية، والعربية، والفرنسية، وغيرها من اللغات، والتخلي عن التصور العربي/ القرشي للدولة، فالمغرب لكل المغاربة عرباً وأمازيغ، أفارقة وأندلسيين[31]، ثم على المستوى الجنسي، بالقبول بالمساواة بين الجنسين، وبأن الاختلاف البيولوجي ليس مبرّراً للوصاية والحجر على المرأة؛ بل يجب العمل بمبدأ الإنصاف، وتمكين المرأة من كل وسائل العيش الكريم، بالإضافة إلى ضرورة تقديم الاعتذار عن تاريخ الرق والعبودية، الذي مورس ضد الأفارقة والأوروبيين، لاسيما النساء الجواري، تحت تبريرات دينية، وبدعم من الفكر الفقهي الأصولي، واعتبار ذلك جريمة ضد الإنسانية[32].

ومن مظاهر تفكير المفكر الحداثي المغربي في المساواة تفكيره في حقوق الإنسان، التي يتخذ العمل من أجل ترسيخ مبادئها ومفاهيمها عدّة أشكال. وكلّما تنوعت هذه الأشكال، وتعددت استطعنا، حسب كمال عبد

---

[29]- انظر بهذا الصدد: محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007م، ص 41

[30]- عبد الكبير العلوي الإسماعيلي وآخرون، المثقفون المغاربة وتفجيرات 16 أيار/ مايو، سلسلة كتاب الجيب 40، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003م، ص 155

[31]- المصدر نفسه، ص 155

[32]- المصدر نفسه، ص 156

اللطيف، أن نسرع بوتيرة تحويل الوعي بهذه الحقوق من مشروع سياسي قانوني إلى مشروع تاريخي مجتمعي قادر على توليد كلّ ما يساعد على تطوير الممارسة الديمقراطية، وتحقيق العدالة الاجتماعية. ومن هنا، أهمية وضرورة المزاوجة بين العمل الجمعوي والعمل النظري، ثم العمل التربوي المتجه نحو تحويل هذه المبادئ والحقوق إلى فضاء للتفكير الجماعي؛ بل العمل على إنشاء وإعادة إنشاء المرتكزات والأسس النظرية لمبدأ اللاعودة، أو اللاتراجع في الدفاع عنها، ولن يتحقق هذا الأمر دون إشراك المؤسسات التربوية في العمل على تحويل مادة حقوق الإنسان إلى جزء من البرنامج التعليمي، ثم تشجيع البحث والكتابة في قضايا حقوق الإنسان في الجامعة، ومراكز البحث العلمي، من أجل إعادة بناء منظومة الحقوق في ضوء التطورات الفلسفية والتاريخية العامة المؤطرة لحركة وصيرورة تطور هذه المنظومة[33].

د- الحداثة والتحديث:

إن الترسيخ لهذه المفاهيم (التسامح، الحرية، المساواة، حقوق الإنسان) كان من بين الانشغالات الكبرى للوعي الحداثي بالمغرب، بيد أن المفكرين المغاربة الحداثيين لم يفكروا، فحسب، في هذه المفاهيم بل فكروا، أيضاً، في المجال الذي سيتم تبيئتها فيه؛ إذ يستحيل تنزيلها منزلة الأساس في واقع تقليداني متخلف ومحكوم بتقاليد كابحة للتقدم؛ بل هي تتنزل في واقع حداثي محكوم بقيم العلم والعقل وقادر على استيعابها واستدماجها. ومن هنا، كان سؤال التحديث والحداثة سؤالاً مركزياً في الفكر المغربي المعاصر؛ إذ لا ديمقراطية دون حداثة وتحديث. وعلى الرغم من أن المفكرين الحداثيين اختلفوا في صيغ طرحه، وزوايا تناوله (محمد عابد الجابري، عبد الله العروي، علي أومليل أنموذجاً)[34]، إلا أنهم جعلوا من الحداثة والديمقراطية وجهين لعملة واحدة. أولاً؛ لأن "الاختيار التحديثي ليس اختياراً إيديولوجياً محضاً، أو ترفاً فكرياً، أو أي شيء من هذا القبيل؛ بل هو الشكل الوحيد الممكن للتجاوب مع العصر"[35]، وثانياً؛ لأن "الحداثة بمختلف مستوياتها، ومنظورها الكلي، الحداثة كاقتصاد وكتقنية، الحداثة كسياسة، الحداثة الفكرية والإيديولوجية، الحداثة كفكر، هي قدر هذا العصر، وقدر كل الشعوب. الشعوب التي لم تنبت فيها الحداثة تبدي مقاومات، ونوعاً من رد الفعل، الذي لا أعتبر أنه

---

[33]- كمال عبد اللطيف، من أجل تعميم الوعي الفلسفي بحقوق الإنسان، فكر ونقد، العدد 19، 1999م، ص 220

[34]- يقول محمد الشيخ بهذا الصدد: "لدى الرجلين وعي حاد بمسألة الديمقراطية: الديمقراطية أولاً، في حين أن عبد الله العروي يميل إلى التشديد على أولوية التحديث: التحديث أولاً؛ إذ قامت لدى الرجلين (الجابري وأومليل) أكثر من ثالثهما إلحاحية مطلب الديمقراطية؛ مبادئ التعددية والاختلاف وحقوق الإنسان، بينما قامت لدى الأخير إلحاحية مطالب التنمية والتصنيع والتطوير. ذلك أن أومليل يتفق مع الجابري على إلحاحية ما يسميه الجابري: "بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها)، والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)"، بينما يلح العروي على ضرورة بناء دولة حديثة قوية. هذا وإن كان أومليل أشد إلحاحاً على الديمقراطية والمجتمع المدني، وإن اهتم الجابري أكثر بالوحدة والاستقلالية والتنمية". محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص 191

[35]- محمد سبيلا، أمشاج: حوارات في الثقافة والسياسة، المطبعة السرية، القنيطرة، 1999م، ص 268

هجوم مضاد بقدر ما هو محاولة للتحكّم في الحداثة، وتشذيبها، وتهذيبها، وتكييفها مع التراث. ما يقع في العالم العربي هو محاولة لغربلة الحداثة"[36].

إن رهان الوعي الحداثي هو دمقرطة وتحديث المغرب، عبر نشر قيم الحرية والتسامح والمساواة وحقوق الإنسان. وليس يمكن تحديث المغرب إلا بتحديث الدولة المغربية. وبما أن الحداثة من قبيل المتاح للبشرية جمعاء، وبما أن الديمقراطية منفذ إلى تحديث الدولة؛ لأن الديمقراطية والحداثة - كما أسلفنا القول - وجهان لعملة واحدة، فإن السؤال الذي يطرحه التيار الحداثي المغربي، والذي عبر عنه علي أومليل، هو: "كيف يتأتى لدولة القيام بإنجاز مشروع تحديثي تنويري وديمقراطي، إذا لم تكن هي نفسها كذلك؟ فالديمقراطية تبدأ من النضال من أجل التحويل الديمقراطي للدولة، وليس التعويل على دولة قائمة غير ديمقراطية لتقوم هي بتحقيق الديمقراطية"[37].

فلا عجب، إذاً، في أن يكون سؤال تحديث الدولة أحد الأسئلة الموجهة إلى الوعي الحداثي في الفكر المغربي المعاصر، ولا عجب، كذلك، في أن تقترن الديمقراطية في هذا الوعي بالحداثة. وعلى الرغم من أن أقطاب هذا الوعي الحداثي اختلفوا في مسألة الأسبقية الأنطولوجية لإحداهما على الأخرى، وعلى الرغم من اختلافهم، كذلك، حول مسألة العلمانية، التي يرى بعض الحداثيين أنها "لا تنفصل عن الديمقراطية؛ بل هي أرضيتها الفلسفية، وهي ليست، اليوم، نزعة معادية للدين، وإنما ترفض استعماله السيئ، الذي يضر بالإنسان، ويمس بحقوقه الأساسية"[38]، إلا أنهم اتفقوا على أن لا سبيل إلى تحقيق الديمقراطية والحداثة إلا بتعقل "مبادئ وقيماً فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف"[39]، والعمل على تبيئتها في المجال الفكري والثقافي سبيلاً لتبيئتها وبثها في السلوك السياسي والاجتماعي.

ثالثاً: الوعي الإسلامي بالدولة:

لعلّ الناظر في شرائط الوعي الإسلامي بالدولة سيكتشف أن من خصائص هذا الوعي أنه وعي مزدوج. أما ما يسوغ وصف هذا الوعي الإسلامي بالازدواجية، فهو كون الإسلاميين ليسوا على موقف واحد في وعيهم بالدولة، فمنهم من يقبل بالدولة المدنية وبالديمقراطية، ساعياً إلى تكييف قيمهما ومبادئهما مع ما ورد

---

[36]- المصدر نفسه، ص 137

[37]- علي أومليل، مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية: الديمقراطية والعولمة، سلسلة دراسات عربية، منتدى الفكر العربي، عمان، 1998م، ص 26

[38]- أحمد عصيد، الأمازيغية في خطاب الإسلام السياسي: حوار حول المرجعية الدينية والعلمانية والمسألة اللغوية، مطبعة إدوكل، الرباط، 1998م، ص ص 80 - 81

[39]- أومليل، في شرعية الاختلاف، ص 95

في الشرع، ومنهم من يدافع عن الدولة الدينية، فيرفض الدولة المدنية جملة وتفصيلاً، ويصف الديمقراطية بالكفر وبسليلة الوثنية والعلمانية.

ولو أننا أنعمنا النظر قليلاً في أنماط وعي الإسلاميين هاته بالديمقراطية، التي تشكل قيمة قيم الدولة المدنية، لاكتشفنا أنها قائمة إما على القبول والانفتاح (الوعي الإسلامي المنفتح)، وإما على الرفض والانغلاق (الوعي الإسلامي المنغلق)، إما الانفتاح على قيم الدولة المدنية والقبول بعمادها المتمثل في الديمقراطية (من منطلق أن القناعة الديمقراطية هي الوجه الآخر للقناعة الشورية)، مع التحفظ على مبادئها (ذات الأصل الفلسفي)، التي لا يرد لها دليل في الشرع انسجاماً مع قناعة "يكفي من الخريطة ما دل على الطريق"، وإمّا الانغلاق على الشريعة ورفض الديمقراطية رفضاً باتاً، إمّا بمبرّر أنّ الشورى يغني عن الديمقراطية مثلما تغني دولة القرآن عن الدولة المدنية، وإمّا بمسوّغ الأصل الوثني اليوناني للديمقراطية، والمجرى العلماني الغربي للدولة المدنية.

أ- في التوفيق بين الشورى والديمقراطية:

لا يرى الوعي الإسلامي المنفتح (أحمد الريسوني أنموذجاً) على قيم الدولة المدنية؛ اختلافاً بين الديمقراطية والشورى، فليس الشورى، في نظر أحمد الريسوني، سوى "مبدأ وقاعدة أخلاقية وحقوقية، وأظن أن الديمقراطية ما هي في جميع العصور إلا تنظيم وتنزيل لمبدأ الشورى. اتخذ تنظيم الشورى أشكالاً متعددة أشهرها، وأنضجها، وأكثرها الآن انتشاراً، هو الشكل الديمقراطي (...) الديمقراطية هي صيغ تنفيذية وأشكال تنظيمية لمبدأ الشورى، الذي هو مبدأ من حق جميع الناس الذين يجمعهم شيء، وتجمعهم مصلحة معينة، أو قضية معينة"[40].

وبما أن الديمقراطية، في رأي أحمد الريسوني، أخت الشورى في الرضاعة، وبما أن "كثيراً من علماء الأصول والمقاصد يذكرون أن القضايا والمبادئ الكلية، التي تأتي بها الشرائع المنزلة، هي مما تدركه عقول الناس، ويشتركون في فهمه، وتقبله، والاتفاق عليه، حتى قبل مجيء الشرائع بها. وذلك كاتفاقهم على حسن العدل، وقبح الظلم، وحسن الوفاء، وقبح الخيانة، وكاتفاقهم على حسن الاعتدال، وقبح الغلو، وحسن الجود والإيثار، وقبح الشح والاستئثار"[41]، فإن الوعي الإسلامي المنفتح لا يرى "اختلافاً يذكر بخصوص مجمل

[40]- أحمد الريسوني، الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2004م، ص 50

[41]- أحمد الريسوني، الإسلاميون والديمقراطية، مغرس، 03 تشرين الأول/ أكتوبر 2010م:

http://www.maghress.com

المبادئ، التي تعدّ التعبير العملي عن الديمقراطية والنظام الديمقراطي؛ مثل: الشعب مصدر السلطة، والشرعية، والسيادة، والحق في اختيار الناس مَن يحكمهم، ومَن ينوب عنهم في تدبير شؤونهم العامة، والتداول السلمي للسلطة بوساطة الانتخابات، وحق تأسيس الأحزاب، وغيرها من المنظمات للتعبير الجماعي، والعمل الجماعي، والحق في حرية الصحافة، وحرية التعبير، والحقّ في مراقبة الحكام والمنتخبين ومحاسبتهم، والفصل بين السلطات وصلاحيّاتها، لاسيّما استقلال السلطتين التشريعية والقضائية عن السلطة الأقوى، التي هي السلطة التنفيذية؛ فكلّ هذه الحقوق والقواعد الدستورية مبادئ ومُثل جميلة متحضّرة لا ينازع فيها أحد، ولا يتردد أحد في قبولها والمطالبة بها"[42].

يسعى الوعي الإسلامي المنفتح، إذاً، إلى التوفيق بين قيم الدولة المدنية وقيم الشريعة، من خلال فض الحكم في جملة قضايا تطرحها علاقة الديمقراطية بالشرع، من قبيل: قضية الشورى والديمقراطية، الديمقراطية والوثنية والعلمانية، الكلمة العليا للشريعة أم للديمقراطية... إلخ. أمّا أدلته على إمكانية هذا التوفيق فكثيرة، منها:

- إن الديمقراطية لا تعارض الشورى، الذي يدعو إليه الإسلاميون، في شيء، فإذا كان بعض علماء الإسلام ودعاته، وبعض الجماعات الإسلامية، يرفضون فكرة الديمقراطية، لسبب بسيط، وهو أن المسلمين عندهم ما يغني عنها وهو الشورى، فإنّ أحمد الريسوني يرى، على العكس من هؤلاء، أنّ الشورى مادامت من الإسلام ومن شريعة الإسلام، فهي، دون شك، أفضل وأكمل. فالذين يتركون نظام الشورى، ويأخذون بالنظام الديمقراطي، يصدق فيهم ما جاء في القرآن الكريم: (أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ) [سورة البقرة:61]. ثم إنّ الشورى في الإسلام - يقول أحمد الريسوني - "أساس وركن ونهج، وليست نظاماً. فهي، كما قال القاضي ابن عطية الأندلسي: "من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام" (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، فهي من القواعد العامة والأحكام الأساسية. ولكن شأن نظامها أو تنظيمها متروك للاجتهاد والتجربة، والتكيف مع الأحوال والتطورات. ومن التطورات، أننا نجد أمامنا، اليوم، هذه الثروة من التجارب والنظم الديمقراطية. فلنا أن نأخذ بها، أو نأخذ منها"[43].

- إنّ ولادة الديمقراطية في بيئة وثنية علمانية لا يمنع الاستفادة منها، وآية ذلك أنّ المفكرين الإسلاميين، الذين يعترضون على الديمقراطية لكونها ثقافة وفلسفة حياة، وليست مجرّد نظام سياسي، ولكونها ولدت في أحضان ثقافة وثنية يونانية، ثمّ ترعرعت وازدهرت في بيئة علمانية أوروبية، فجمعت بين وثنية الأقدمين، وعلمانية المحدثين، إنما يحمل اعتراضهم جوابه في ذاته. فإذا كانت الديمقراطية وثنية، فكيف قبلت أن تصبح

[42]- الريسوني، الإسلاميون والديمقراطية.

[43]- المصدر نفسه.

علمانية؟ وإذا كانت بطبيعتها علمانية، فكيف يصحّ وصفها بالوثنية؟ وإذا كانت قد قبلت التغيّر من وثنية قديمة إلى علمانية حديثة، فلم لا تكون قابلة للتغيّر إلى شيء آخر، والتكيّف مع ثقافة أخرى؟ والحقيقة الأخرى هي أنّ هذا الإشكال كلّه ومن أصله مجرّد فضول وتكلف؛ لأنّ الديمقراطية، التي نتحدّث عنها، اليوم، ونتعامل معها، هي شيء معيش ومشاهد، فهي ليست شيئاً في أعماق التاريخ، أو في بطون كتب الفلسفة. وما هو معيش ومشاهد هو نظم وأنماط ديمقراطية تنْبُتُ وتتلاءم وتتعايش في مجتمعات وثقافات وديانات مختلفة متعددة[44].

- إنّ الديمقراطية لا تعارض الشريعة وأحكامها في شيء؛ وعليه، فإن قول بعض السلفيين: "الديمقراطية تعطي السيادة والكلمة العليا للشعب وللناخبين، فتجعل كلمة البشر فوق كلمة الله. وتجعل تشريعاتهم فوق شريعة الله. فالديمقراطية تحلّ ما حرّم الله، وتحرّم ما أحلّ الله، وتلغي ما فرض الله. وهذا كلّه مرفوض، ويزيد بعضهم: بل هو كفر؛ فلذلك لا يمكن قبول الديمقراطية بحال"؛ إنما هو كلام مردود عليه؛ لأنّ هذا التعارض لا يتصوّر إلا في حالة افتراض استفتاء شعبي عام في بلد إسلامي، ويتعلّق بشيء صريح في الدين ليقبله الناس، أو يرفضوه، فيسفر الاستفتاء عن رفض الحكم الشرعي، وتبني ما يخالفه. وهذا ما لن يقع في يوم من الأيام، لا من حيث إجراء مثل هذا الاستفتاء، ولا من حيث نتيجته المذكورة[45].

بيد أنّ الوعي الإسلامي المنفتح على قيم الدولة المدنية، والساعي إلى التوفيق بينها وبين قيم الشريعة، لا يفتأ يعترض على صيغ تطبيق الديمقراطية، وطرق أجرأتها على أرض الواقع؛ ذلك ما يعبر عنه أحمد الريسوني بقوله إنّ "ما يقع الاختلاف في إدراكه، ويحتاج إلى الشرائع لحسمه، ويحتاج إلى العلماء المجتهدين، والخبراء المتخصّصين، لإدراك وجه صوابه وحكمته، ومدى مطابقته للحكم الكلي، هو التفاصيل الجزئية، والصور التطبيقية. واليوم يردّد السياسيون المثل القائل: الشيطان يسكن في التفاصيل. أنا أضيف: الشيطان يسكن في التطبيق أيضاً. فكلّنا مسلمون، آمين، ولكن الشيطان يأتي هناك، في التفصيل والتطبيق. وكلّنا معتدلون ومنفتحون، آمين، ولكنّ المشكلة آتية في التفاصيل والتطبيقات. وكلّنا نريد ونحبّ قيم الحوار، والتسامح، والتساكن، وحسن الجوار... لكن؟ وكلّنا مع السلام والحلول السلمية، وبعد...؟ وكلّنا ديمقراطيون، ولكن لندخل في التفصيلات والتطبيقات، وسنرى العجب؛ بل قد نتّفق أو نتوافق حتى في التفاصيل القانونية للعملية الديمقراطية، ولكن يبقى الشيطان والشيطنة في التطبيق والتنفيذ"[46]؛ بل إنّ ما جعل بعض الإسلاميين - بحسب الريسوني - يرفضون الديمقراطية أو يتحفظون منها، هو هذا التطبيق نفسه؛ لأنّ "كثيراً من حججهم إنّما تتعلق

[44]- الريسوني، الإسلاميون والديمقراطية.

[45]- المصدر نفسه.

[46]- المصدر نفسه.

بالتطبيق والممارسة الفعلية، لا بالفكرة والمبدأ. فهم يرون - كما يرى الناس جميعاً - أنّ الديمقراطية المعمول بها في العالم العربي والإسلامي شعار جديد وأسلوب أثير لشرعنة الاستبداد، والإقصاء، والفساد. ففي العراق حكومة منتخبة ديمقراطياً، أليس كذلك؟ وفي أفغانستان حكومة منتخبة، ديمقراطياً، أيضاً، وفي أطراف فلسطين هناك حكومة منتخبة، ولكنّها مطاح بها ديمقراطياً، وبجانبها حكومة أخرى أكثر ديمقراطيّة، ما دام العالم الديمقراطي "الحقيقي" يعترف بها ويدعمها؛ وفي تونس، والجزائر، ومصر، وباكستان، وسورية، والسودان، واليمن، يوجد رؤساء دول منتخبون ديمقراطياً مدى الحياة، فيا موت زُرْ"[47].

وعليه، فإنّ الإشكالات، والتحديات، والإساءات التطبيقية، التي تواجه الديمقراطية والفكر الديمقراطي، هي - بحسب الريسوني - أكبر بكثير، وأخطر بكثير، من الاعتراضات والتحفظات النظرية، التي قد تكون عند بعض الإسلاميين، أو غيرهم.

غير أنّ اعتراض الوعي الإسلامي المنفتح لا يقف عند صيغ تطبيق الديمقراطية على أرض الواقع فحسب؛ بل إنّه يطال، أحياناً، المرجعيّة الفكرية للديمقراطية، التي تبدو، حسب هذا النمط الإسلامي من الوعي، قاصرة إذا ما قورنت بما جاء به علماء الإسلام؛ فلو نظرنا إلى مفهوم الحرية مثلاً، لوجدنا الشيخ محمد طاهر بن عاشور في كتابيه (**أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**)، و(**مقاصد الشريعة**) - حسب الريسوني - "يتجاوز ذلك النقاش والتأرجح، الذي عرفه فلاسفة الحرية والليبرالية الغربيون حول أصل الحرية ومصدرها، أهو الخلقة الأولى للأفراد، وما فيها من نزوع إلى حرية التصرف، واتباع هوى النفس وميولها، أم هو العقل والنظر العقلي، والعمل بمقتضاهما؟ وهي القضية التي يعرضها جون ديوي، كما يأتي: كانت فكرة الحرية مرتبطة في تقاليد مذهب الأحرار، عند كل من الأمريكيين والإنجليز، بفكرة الفردية؛ أي بالفرد نفسه من حيث هو فرد. وكان هذا الارتباط وثيقاً وكثير الورود على الألسنة، حتى خاله الناس أمراً ذاتياً أصلياً. فكان الكثيرون يدهشون إذا ما سمعوا أنّ أحداً يزعم أنّ للحرية مصدراً آخر، وأساساً آخر غير طبيعة هذه الفردية نفسها. ومع ذلك، فقد كان المأثور عند الأحرار في القارة الأوربية أنّ فكرة الحرية إنّما ترتبط بناحية العقل والاستدلال. فالأحرار، عندهم، هم الذين يوجهون سلوكهم، ويسيرون أمورهم بحسب ما يمليه عليهم العقل وحده. أما أولئك الذين يتبعون هواهم، ويجرون وراء شهواتهم وحسهم، فمحكومون بهذا الهوى، وبتلك الشهوات والحواس، فهم ليسوا بأحرار. الرؤية الإسلامية لابن عاشور تتجاوز هذا التجاذب الثنائي في مرجعية الحرية ومعيارها، فكون الحرية صفة فطرية غريزية تلقائية، لا ينفي اعتمادها، تأصيلاً وممارسةً، على العقل والنظر العقلي. وهذا ما يفسر لنا كون الحرية ولدت مع الإنسان، ولكنها، أيضاً، وُلدت مقيدة من اللحظة الأولى، ولو أنّ تقييدها جاء في

[47]- الريسوني، الإسلاميون والديمقراطية.

البداية رمزياً واستثنائياً"[48]. ولو نظرنا إلى الديمقراطية الغربية، والديمقراطية الإسلامية، وقارنّا بينهما، لوجدنا الثانية - بحسب الريسوني - أوسع بكثير من الأولى؛ لأنّ "إسلامنا يتّسع للديمقراطية، وديمقراطيّتهم لا تتسع للإسلام"[49].

من خصائص الوعي الإسلامي المنفتح اتسامه بالمفارقة، فهو، من جهة، يقبل بالديمقراطية منهجاً في الحكم، وهو، من جهة ثانية، يدخل في جدال مع المرجعية الفكرية، التي تسند الديمقراطية الغربية، فيقبلها حيناً، ساعياً إلى التوفيق بينها وبين الشرع، ورصد نقاط التلاقي ومفاصل التفاعل بينها وبين الشورى، ويرفضها، حيناً آخر، برفض القيم المؤسسة لهذه المرجعية الفكرية، مرجحاً عليها قيم الشريعة؛ ومن هنا رجاحة ما ذهب إليه أحمد عصيد من أنّ "تحويل الديمقراطية إلى شورى، يعني استعارة التقنيات التنظيمية للأولى مع تجريدها من أساسها الفلسفي؛ أي من مرتكزاتها العقلانية، التي تنتظم كلها في إطار مبدأ الحرية. يريد الإسلاميون ديمقراطية لاعلمانية"[50].

وإنّما ميّز الوعي الإسلامي المنفتح بين الجانب التقني للديمقراطية وبين جوهرها الفلسفي، نظراً إلى الطابع الصدامي الحاصل بين المدلول الفلسفي للقيم والمبادئ، التي تشكّل صرح الديمقراطية، وبين المدلول الديني لهذه القيم الذي يقع، أحياناً، على طرفي نقيض مع المدلول الفلسفي، ولتلافي هذا الصدام بين ما هو فلسفي وما هو ديني، أو بين المرجعية المدنيّة للديمقراطية والمرجعية الدينية، سيعمد الوعي الإسلامي المنفتح إلى إجراء عملية توفيقية بين القيم الفلسفية الكونية والقيم بمعناها الديني. بيد أنّ هذا التوفيق بين هذا وذاك، بين الأمر الإلهي (المطلق)، والجهد الإنساني (النسبي)، الذي يأخذ، أحياناً، طابع التوفيق الحرج، ما لبث أن شكّل موضوع نقد ومآخذ كثيرة من قبل نمط آخر من الوعي الإسلامي، يرفض الديمقراطية، ويعدّها سليلة الإلحاد، وربيبة العلمانية.

ب- في رفض الديمقراطية والتشبث بالدولة الدينية:

إذا كانت خاصية الوعي الإسلامي المنفتح هي اقتصاره على الأخذ بالجانب التقني للديمقراطية، وسعيه نحو التوفيق بين جوهرها الفلسفي وبين مقتضيات الشريعة، فإن خاصية الوعي الإسلامي المنغلق (عبد السلام ياسين أنموذجاً) هي رفض الديمقراطية شكلاً وجوهراً، صورةً ومضموناً.

[48]- أحمد الريسوني، الحرية في الإسلام: أصالتها وأصولها، **التجديد**، 18 شباط/ فبراير 2003م.

[49]- أحمد الريسوني، إسلامنا يتّسع للديمقراطية وديمقراطيتهم لا تتسع للإسلام، إسلام ويب، 29 أيار/ مايو 2006م: http://articles.islamweb.net.

[50]- عصيد، ص 66

وفي سعيه نحو تبرير هذا الرفض، ينبّه عبد السلام ياسين، بدايةً، إلى أنّ الإسلاميين اختلفوا في أمر الديمقراطية، فمنهم من يقول: "الديمقراطية غنيمة ومكسب للإنسان، هي المخرج لا غيره، وهي أخت الشورى الإسلامية ورديفتها وجنسها. وقد تكون الشورى مكملة للديمقراطية، نتمّم تلك بهذه، ونكملها، ولا ضير"[51]، ومنهم من يصرح بأنّ "الديمقراطية كفر، وفي ساحة الجدل، يصرخ بذلك، ويصرّ عليه، ويغضب له. وقد يتنازل إلى قَبول أنّ الديمقراطية، إن لم تكن كفراً، فهي أخت الكفر، وهي النبتة السوء التي نتحاشاها كما نتحاشى الأوبئة الفتاكة"[52].

وسواء تعلق الأمر بالموقف الأول أم الثاني، فإنّ عبد السلام ياسين لا يجنح إلى أيّ منهما، أولاً؛ لأنّ الديمقراطية ليست أخت الشورى ورديفتها وجنسها؛ بل هي لصيقة اللاييكية (العلمانية) وضجيعتها، ووجهها، وقفاها، ولازمتها، و"اللاييكية هي، إجمالاً، فصل الدين عن الدولة، يعني آخر المطاف الحكم بما تهواه النفوس البشرية، وتتوحّد بالإجماع، أو بنصفه، وثلثه، وأقله عليه"[53]؛ وثانياً؛ لأنّ "الديمقراطية ليست نقيض الكفر، إنّما هي نقيض الاستبداد، نقيض الكفر الإيمان. فإن وقف علمنا عند معادلة: ديمقرطية = كفر، فيكون بجانبها إيمان =استبداد. إذاً، نحن مع كلّ مستبد يقول: أنا مسلم، ضدّ كلّ حرّ يقول: أنا ديمقراطي. ومن الديمقراطيين من هو في إخلاصه للإسلام في درجة تساوي أو تقارب درجة إخلاصه للديمقراطية"[54].

وبدل أن يجنح عبد السلام ياسين إلى أحد الموقفين، فإنه يدعو جميع الفضلاء الديمقراطيين، إسلاميين كانوا أو علمانيين، مثقفين أو سياسيين، إلى الجلوس إلى "الحوار الهادئ المسؤول لنبيّن لكلّ فريق أنّ لنا مع الديمقراطية نقاط لقاء كثيرة على علاتها النظرية، وعلى ما نشاهده من شيخوختها وتفاهاتها التطبيقية هناك وهنا"[55]، ولبيان أن "ليس لنا مع الديمقراطية نزاع إن نحن عرفنا حقيقة ظواهرها وبواطنها، وإن نحن شرحنا لأنفسنا ولغيرنا لوازمها كيف تتلاقى مع المطالب الإسلامية، أو تتنافى. كلمة ديمقراطية تعني حكم الشعب، واختيار الشعب، والاحتكام إلى الشعب. وهذا أمر ندعو إليه ولا نرضى بغيره. على يقين نحن من أنّ الشعب المسلم عميق الإسلام لن يختار إلا الحكم بما أنزل الله، وهو الحكم الإسلامي، وهو برنامجنا العام، وأفق مشروعنا للتغيير"[56].

---

[51]- عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديموقراطيين، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1994م، ص 57

[52]- المصدر نفسه، ص 57

[53]- المصدر نفسه، ص 19

[54]- المصدر نفسه، ص 58

[55]- المصدر نفسه، ص 62

[56]- ياسين، ص 58

وبقدر ما يدعو عبد السلام ياسين إلى ما تدعو إليه الديمقراطية، ويقصد إلى ما تقصد إليه في مقاصدها السامية، بقدر ما يرفض الديمقراطية نموذجاً للحكم السياسي في المجتمع الإسلامي؛ أولاً، لأنّ الديمقراطية في جوهرها مرادفة للعلمانية وربيبتها، وثانياً؛ لأنّ المسلمين يستغنون بالشورى عن الديمقراطية. فأمّا الأدلة على أنّ الديمقراطية مرادفة في جوهرها للعلمانية، فكثيرة، حسبه، منها:

- إنّ ديمقراطية نظيفة خير من استبداد وسخ، وإن ديموقراطية حرة ونزيهة في بلادنا خطوة نحو التحرر. لكن هل من سبيل إلى إدخال الديمقراطية إلى بلدنا لا تكون بلاييكيتها اللازمة لها لزوم الظل للشاخص إلا قذى في عين الدين، وصُداعاً في رأسه؟

- إنّ شرط الديمقراطية أن ننسلخ أولاً، وقبل كلّ شيء، عن إسلامنا، ونطرحه جانباً، حين نجلس لمعالجة شؤوننا المشتركة، ولا نتكلّم بلغة القرآن، ولا نحكم بشرع الإسلام، ولا نذكر الإسلام في برلماننا وسائر مؤسساتنا، إلا كما تتمتم تعويذات في بدء المناقشة وختامها تعمية وعادة ونفاقاً؛ والجد هو ما يقال ويقرر بقطع النظر عن الإسلام[57]. ثم إن الديمقراطية الحرة النزيهة اللاييكية، طبعاً وصنعاً ولزوماً، لن تكون إلا محواً تدريجياً حتمياً لتاريخنا، وهويتنا، وخصوصية كينونتنا، وشرف وجودنا، الذي هو أننا حملة رسالة للإنسان، حملة رسالة من رب العالمين إلى العالمين[58].

- إن تنصيب ديمقراطية لاييكية في بلاد المسلمين - ولا ديمقراطية إلا لاييكية - بمثابة من ينصب مرجل غضب على أثافي الفرقة عن الدين، والقطيعة القومية القبلية، والتقليد الأعمى لنموذجٍ ما هو منّا، ولا من تاريخنا، ولا من اختيارنا. ثم، كيف تستقر الديمقراطية هذه المنابذة للدين على قاعدة اجتماعية مزدوجة تفصل بين شقيها التقليدي والعصري مسافات شاسعة في قسمة الأرزاق، ونمط العيش، وطريقة التفكير، وترتيب الأولويات الحياتية، ولغة الخطاب. كيف ينبت التنكر للدين، وهو شرط الديمقراطية، في أرض سوادها الأعظم المنحاز المتحزب لهذه الجهة من جدار اللاييكية لا ولاء له، ولا شخصية، ولا هوية، ولا مرجعية، ولا تاريخ إلا الإسلام[59].

أمّا الأدلة على استغناء المسلمين عن الديمقراطية بالشورى، فمنها:

---

[57]- المصدر نفسه، ص 69

[58]- المصدر نفسه، ص 70

[59]- المصدر نفسه، ص 73

أولا، أنّ "الديمقراطية الشيخة العليلة في بلادها فقدت صدقيتها. فالناس عامة نفضوا أيديهم من الطبقة السياسية لا يثقون بها، أو هم في كرنفالات انتخابية دورية تعودوها، وأُنشِئوا على عادة الاختلاف الدوري إلى مخادع التصويت. ثمّ إنّ الديمقراطية الحديثة زحمة إعلاميّة عمادها الصورة والقدرة على مخاطبة الناخبين بما يهواه الناخبون. أموال ضخمة تنفق، وخبراء في اختيار لون باقة المرشح، وحركة مشيته، وطراز بذلته، ونبرة كلامه. الديمقراطية الحديثة مسرح، وتمثيل، وبهرجة، ومن وراء المسرح مصالح، ورأس مال، ومساومات، وبيع وشراء"[60]؛

ثانياً، أنّ "مبدأ الشورى في قوله تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) ترك المجال فسيحاً لتتشكل الشورى، وتتنظم على أحسن ما يتأتّى في الزمان والمكان. اتّخذت في العهد النبوي الراشدي شكلاً؛ بل أشكالاً ناسبت بساطة العيش، وقرب المسلمين بعضهم من بعض، وتعارف الصحابة العارفين بحكم الله فيما يُتشاور فيه. ولزماننا ومكاننا، وظروف معاشنا، وتشعب مشكلاتنا لا يمكن أن نقتدي بذلك الشكل الساذج البسيط. نأخذ الروح لا بدّ من ذلك، ونتسامى لكمال الإيمان ما أمكن ذلك. لكن نجتهد في تنظيم الشورى وسعنا"[61].

وإذ يرفض هذا النمط من الوعي الإسلامي الديمقراطية شكلاً مثلما يرفضها مضموناً برفض قيمها من قبيل العقلانية، والحرية، والمساواة بين الجنسين، فإنّه يدعو، في مقابل هذا الرفض، إلى الدولة الدينية من خلال الدعوة إلى إرساء دعائم دولة القرآن، دولة قوامها "شورى قرآنية نبوية راشدية"[62]، و"معناها ليس أن تتنزل الآيات الكريمة من سماء قدسيّتها لتلعن واقعاً منفلتاً متمرداً على القرآن، لكن معناها أن يجتهد المجتهدون أهل القرآن والسنة وهم على بصيرة من أمر الله تعالى ونهيه، ومن الواقع وبشاعته، ومن الصلاح المرجو، وشروط ترويض الواقع القبيح عليه، فيقننوا الشريعة تقنيناً، وينتظروا بإبراز الشرع المقنن إبّان الملاءمة، وساعة الإمكان والوُسع التكليفي"[63]. أمّا سبيل إرساء هذه الدولة، فهو أن "يُقنن المجتهدون الشريعة على مراحل القومة، والإصلاح، وتوخي المصلحة، وقوّة الدعم والاستجابة، ويضعون بين يدي القوانين التفصيلية دستوراً يستهدي بالقرآن، لا شيء غير القرآن، ويستضيء بالسنة، لا شيء غير السنة، ويُنجِّم الهدي والنور تنجيماً في وقته وظرفه حتى يعرف الشعب وهو راضٍ بالقانون الشرعي، راغب فيه مسند للقائمين عليه، كلّ ما على الناس من واجب، وما لهم من حقوق. والميثاق مع الله - عز وجل - مُبرم أن لا يُظلم أحد، ولا يُبخس أحد حقّه،

[60]- ياسين، ص 60
[61]- المصدر نفسه، ص 64
[62]- المصدر نفسه، ص 63
[63]- المصدر نفسه، ص 63

فالمسلمون يتآمرون بالمعروف، ويتناهون عن المنكر؛ أي أنّهم يضربون على يد من خالف القانون الشرعي، ويكونون للإسلام في دار الإسلام عضداً. أليست هذه دولة قانون لا دولة تحكم مستبد؟"[64].

ج- في الاختلاف حول أسلمة الدولة:

من مميزات التيار الإسلامي في المغرب، إذاً، أنّه واحد بالذات متعدّدة بالعرض؛ فهو - وإن اتفق على مقصد واحد هو أسلمة الدولة - اختلف في سبل تحصيل هذا المقصد، وبلوغ هذه الغاية؛ ذلك ما يعبّر عنه فريد الأنصاري بالقول: "إنّ مقولة الدولة الإسلامية صارت مفترق طريق بين كثير من الحركات الإسلامية اليوم. من بين من يجعلها هدفاً من إقامة الدين، ومن يجعلها وسيلة لإقامة الدين، ومن يجعلها نتيجة لذلك فحسب، لا هدفاً ولا وسيلة. فالذين يجعلونها هدفاً قسمان؛ الأول: قوم يسلكون إليها عبر ذاتها؛ أي المراهنة على الانقلابات والثورات، أو الزحف والقومة باصطلاح آخر، والثاني: قوم يسلكون إليها عبر المجتمع السياسي؛ أي عبر صناديق الاقتراع الانتخابي الديمقراطي. والهدف، عندهم، في نهاية المطاف، واحد: هو إقامة الدولة الإسلامية التي هي - حسب هذا الاجتهاد - بقصد الشارع الأساس من الاستخلاف في الأرض. أما الذين يرونها وسيلة لإقامة الدين، من حيث هو علاقة تعبدية بين العبد وربه، على المستوى الفردي والاجتماعي، فغالب أمرهم أنهم يلتقون مع الأوائل في جانب واحد، على الرغم من اختلاف التصورات، وهو مسلك المشاركة السياسية الانتخابية، بقصد التمكّن من توفير فضاء ديني أوسع للمجتمع. هذا هو الغالب، لكن ربّما سلكوا، عند الضرورة، المسلك الثوري أيضاً، مع العلم بأنّهم إنّما يتوسلون بذلك إصلاح تدين الناس بناء على مقولة: (إنّ الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن). وأمّا الذين يعتبرون الدولة الإسلامية نتيجة فحسب، فيلغونها من الحساب مطلقاً عند وضع البرنامج الدعوي، ويسلكون مسلك الإصلاح الديني الشعبي على أساس أنّ صلاح الدولة إنّما هو نتيجة طبيعية لصلاح المجتمع. وتحت كلّ مذهب من هذه فروع اجتهادية واختيارات أخرى يصعب حصرها"[65].

وربّما كان هذا الاختلاف، الذي يتحدّث عنه فريد الأنصاري، هو السبب الذي حمل محمد ضريف على القول: "إنّه لا ينبغي أن نضع الإسلاميين في سلّة واحدة، فالتيار الإسلامي بكلّ مكوّناته، إذا ما حاولنا أن نفكّكه، أو نحلله، فسنجد أنّه يتشكّل من ثلاثة توجهات أساسية، هناك توجه يمثله الإسلاميون الرسميون بين قوسين، ويتمثّل في حركة التوحيد والإصلاح، ولنترك حزب العدالة والتنمية جانباً؛ لأنه صيغة مكّنت الدولة من فرض تصوّرها، بعدما رفضت أن تعترف للإسلاميين بحزب على أساس ديني، ومن ثَمَّ أدمجتهم في حزب

---

[64]- ياسين، ص 63

[65]- فريد الأنصاري، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، ألوان مغربية للنشر والتوزيع، مكناس، 2003م، ص 39

سياسي (...)، والتيار الإسلامي الآخر يمكن أن نسميه التيار الإسلامي المناضل، الذي يرفض المشاركة في اللعبة الانتخابية دون شروط، ويتمثل في جماعة العدل والإحسان، ثمّ هناك تيار إسلامي منفتح على اليسار والمكونات الديمقراطية ممثلاً في الحركة من أجل الأمة والبديل الحضاري"[66].

وقد نجازف بالقول إنّ مصطفى الخلفي يصدر عن الاختلاف القائم ذاته بين الجماعات الإسلامية، حين وضع نمذجة يصنف فيها الإسلاميين المغاربة إلى ثلاث فئات:

- **خط الدعم والإسناد:** ينتظم داخل هذا الخط، حركة التوحيد والإصلاح، وحزب العدالة والتنمية، وهو مقرّب من الحكم، ويقبل بقواعد اللعبة السياسية[67].

- **خط الترقب والانتظار:** يتمثّل هذا الخط في جماعة العدل والإحسان على وجه الخصوص، على الرغم من وجود توجّهات إسلامية أخرى، تبنت الموقف نفسه، وربّما بشكل أكثر راديكاليّة منها، لكنّ جماعة العدل والإحسان تمتاز عنها بسمتين اثنتين؛ أولاهما: أنّ جماعة العدل والإحسان حركة منظمة على خلاف التوجهات الأخرى؛ أي التوجهات الانتظارية، التي يبقى جلها هلامياً وحلقياً؛ وثانيتهما: أنّ موقف جماعة العدل والإحسان من النظام مرتبط بجوهر تصوّرها السياسي المرتكز على أنّ "حقيقة التمكين في الأرض هي أن تكون الدولة والسلطان بيد رجال الدعوة الساهرين على الدين، القائمين بالقسط"، وأن من مهام جند الله مهمة إقامة الخلافة الوارثة. وبكلمة واحدة، إن جماعة العدل والإحسان تؤطر استراتيجيتها السياسية بهدف الزحف إلى الحكم، وإقامة الخلافة الراشدة، وتخطّي أنظمة الفتنة، وتأسيس خلافة الشورى والعدل والإحسان[68].

- **خط المطالبة:** يندرج في إطار هذا الخط حركة البديل الحضاري، والحركة من أجل الأمة. فأما الحركة الأولى (حركة البديل الحضاري)، فـ"تتبنى خطاً سياسياً معارضاً يرفض الانخراط في المسلسل الديمقراطي، ووجهت انتقادات حادة وقوية لتيار حركة التوحيد والإصلاح، إلا أنّ وجودها الميداني يبقى محدوداً"[69]؛ أمّا الحركة الثانية (الحركة من أجل الأمة)، فتتبنّى مواقف أكثر راديكالية، تتّسم بمسحة ثورية، وتكشف عن معالم المشروع السياسي الذي تحمله، والذي يقوم على المطالبة بإحداث تغييرات شاملة في

---

[66]- العلوي الإسماعيلي وآخرون، ص 135

[67]- مصطفى الخلفي، الإسلاميون المغاربة والعهد الجديد: جدل المثال والواقع، وجهة نظر، العدد 5، 1999م، ص 22

[68]- المصدر نفسه، ص 22

[69]- الخلفي، ص 22

المجالات الإعلامية، والحقوقية، والثقافية، والتنموية، والتعليمية، والاجتماعية، والأخلاقية، والنسائية، والحضارية[70].

ومهما يكن من أمر تصنيف التيارات الإسلامية، ومن أمر قربها، أو بعدها من نظام الحكم السياسي، فإنّه يمكن القول إنّ هذه التيارات لا تختلف حول طبيعة الحكم فحسب؛ بل تختلف، أيضاً، حول المسألة الديمقراطية؛ فلو تصفّح المرء أدبيّاتها لوقف على اختلاف الفاعلين السياسيين المؤسسين أو المنتمين إلى هذه التيارات، حول المضمون السياسي للديمقراطية. وإذا كان قرب أو بعد الإسلاميين من النظام السياسي القائم قد سمح لمصطفى الخلفي بتصنيفهم إلى الفئات الثلاث المذكورة أعلاه، فإن وعيهم السياسي بالديمقراطية يسمح لنا بتصنيفهم - وإن تعددت مشاربهم - إلى اتجاهين رئيسين؛ اتجاه أول يقبل بالديمقراطية شكلاً وأداةً، ويرفضها جوهراً وفلسفةً، واتجاه ثانٍ يرفض الديمقراطية شكلاً وجوهراً، أداةً وفلسفةً.

فأما الاتجاه الأول (حزب العدالة والتنمية أنموذجاً)، فيقبل بالديمقراطية منهجاً سياسياً في الحكم، لكنه يرفضها في جوهرها الفلسفي، يقبل بعدها الأداتي التقني، الذي تجسده أدوات الانتخاب والتعددية السياسية، والتداول السلمي للسلطة، ويرفض جوهرها الفلسفي، الذي تجسده مفاهيم الحرية، والقانون الوضعي، والمساواة على أساس المواطنة، وهو إذ يقبل بالجانب الأداتي/ التقني للديمقراطية، فلأنّها صيغ وأشكال لممارسة الشورى، وذلك يعني الرجوع إلى الأمّة، وإقرار سيادتها في إطار ما لا يتعارض مع الأحكام الشرعية[71].

يأخذ هذا الاتجاه، إذاً، بالديمقراطية؛ لأنها وجه من وجوه الشورى، بيد أنّ هذا الأخذ لا ينفكّ يصطدم بصعوبات ومآخذ، منها أنّ بعض أقطاب هذا الاتجاه لا يتّفقون على الشورى نفسه منهجاً للحكم؛ لأنّه لم يرد له نصّ في الشرع[72]، ومنها كذلك أنّ بعض العلمانيين أنفسهم يرفضون هذه المطابقة، التي يقيمها هذا الاتجاه بين الشورى والديمقراطية؛ لأنّ الشورى غير الديمقراطية، ولأنّ "مفهوم الشورى يرتبط بمفهوم البيعة والإمامة، وهما مفهومان دينيان يؤكّدان طبيعة الحكم الثيوقراطي لنظام الشورى. ويتّضح الفرق بين الشورى والديمقراطية في أنّ الحاكم الديمقراطي مقيّد بالقانون، الذي هو قابل للتغيير بحسب مصالح الناس وظروف

---

[70]- المصدر نفسه، ص 23

[71]- امحمد جبرون، الإسلاميون في طور تحول: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)، مجلة تبين، العدد 03، 2013م، ص 04

[72]- يقول فريد الأنصاري بهذا الصدد: "أما القرآن، فقد أجمع السابقون واللاحقون على خلوّه من نصوص مخصوصة بالشأن السياسي، ما عدا آيتي الشورى: (وشاورهم في الأمر) [آل عمران: 159]. (وأمرهم شورى بينهم) [الشورى: 35]. والآيتان، مع ذلك، ليستا نصاً على الشورى بالمعنى السياسي إطلاقاً. وعندما أقول: (نصاً) فبالمعنى الأصولي العلمي للكلمة؛ أي: (العبارة الدالة على معنى واحد لا يحتمل التأويل)، وإنما هي دالة عليه (إجمالاً) و(إطلاقاً)، وهو واحد من مقتضياتها ليس إلا. وفي أحسن الأحوال، قد تكون دالة عليه (ظاهراً). فأمّا آية (آل عمران)، فتلك إلى الدلالة (الظاهرة) أقرب؛ لأنّها وردت في سياق الشأن العسكري، واتخاذ قرار الحرب. وهذه قضية لها صلة بالتدبير السياسي فعلاً، إلا أنّه لا قرينة تصرفها عن إرادة غير المسألة السياسية بالشورى، ولذلك كانت ظاهرة في معناها فحسب؛ إذ يمكن أن تفيد الأمر بالشورى في كلّ شأن مهم، ولو لم يكن سياسياً؛ لأنّ (الأمر): هو الشأن المهم، والخطب العظيم". الأنصاري، ص 54

حياتهم، بينما الحاكم الشوري مقيّد بالشرع الثابت والمطلق، والذي، في حال تعارضه مع المصلحة، يتم التضحية بهذه الأخيرة تمسكاً بالنص، الذي يفهم كما فهم من قبل"[73].

بيد أنّ هذا الاتجاه المنفتح، الذي يقبل بالديمقراطية منهجاً في الحكم، من حيث هي وجه آخر للشورى، سرعان ما يرفضها مضموناً، من حيث هي في جوهرها قيم مناقضة، أحياناً، لما يرد في الشرع. أمّا الأمر، الذي يكشف رفض هذا التيار للجوهر الفلسفي للديمقراطية، فهو طبيعة تمثل بعض أقطابهم للقيم الحاملة للديمقراطية، فحرية المرأة مثلاً، بحسب فريد الأنصاري، إنّما هي مغالطة "لم يكن القصد منها، كما تدلّ على ذلك دلائل الواقع الممارس عند هؤلاء (= الليبراليين)، وكذا تنظيراتهم وتصريحاتهم إلا اعتقال المرأة في حدود جسدها. إنّ المرأة، في النظرية الليبرالية، ليست إلا متعة مطلقة من أيّ قيد، إنّها متاع جنسي"[74].

أمّا الاتجاه الثاني (جماعة العدل والإحسان أنموذجاً)، فيرفض الديمقراطية مضموناً ومنهجاً، وهو إذ يرفضها مضموناً، فلأنّ "الديموقراطية جسم روحه اللاييكية؛ أي الانفصال عن الدين، وعزل الدين عن الساحة العامة"[75]، ولأنها، حسبه، نتيجة العقلانية الفلسفية الملحدة، وشجرة غير أصيلة لا تستحق الثقة؛ وهو إذ يرفضها منهجاً في الحكم السياسي، فلأنّ "الذي يبشر بالديمقراطية في بلادنا قوم إمّعات في الحركة يجرون مع التيار العالمي؛ إمعات في الفكر والعقيدة؛ لأن أرضية ثقافتهم وسقفها وأثاثها العقلانية الفلسفية الجاحدة، لا الإسلام والعقيدة الإسلامية"[76]، ولأنّ المجتمع الإسلامي يستغني عنها بروح الشورى، و"روح الشورى تتجلّى أوّل ما تتجلّى في تطلّع المؤمنين إلى ما عند الله. المؤمنون في الدنيا لهم معنى واتجاه ومقاصد هنا. لا يصحّ لهم معنى، ولا يستقيم اتجاه، إلا إذا طابقت مقاصدهم مقاصد القرآن. مقصدهم الأسمى في الآخرة يحكم مقاصدهم هنا، ويوجهها توجيهاً، ليس بالإكراه وحساب المصلحة العاجلة، لكن بالرغبة فيما وُعدوا به من غفران، وجنّة، ونعيم، ورضوان من الله أكبر. ثمّ المصالح مرسلة ما دامت في سياج المباح الشرعي. بهذه الروح، تختلف الشورى عن الديمقراطية مهما كان الشكل. الديمقراطية تواضع عليها الناس لكي لا يتظالمون، ولكي لا يسود الاستبداد علاقتهم السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. ولكي يكون قانونٌ معروف يضمن مصالح الجميع، أو

[73]- عصيد، ص 82

[74]- رشيد شريت، الحضور السياسي في فكر الدكتور فريد الأنصاري: نظرية الفجور السياسي نموذجاً، وجهة نظر، العدد 47، 2010م، ص 51

[75]- ياسين، ص 61

[76]- ياسين، ص 79

على الأصح مصالح الطبقة السائدة، هو المطبّق، لا الإرادة المفروضة بالنار والحديد. والشورى عبادة قبل كلّ شيء، وأمر إلهي، وصفة إيمانية تتوّج صفات أخرى تتكامل، وتتضايف، وتتساند"[77].

وإذ يختلف الاتجاهان حول قبول ورفض الديمقراطية شكلاً ونظاماً سياسياً، فإنّهما يتفقان على رفض جوهرها الفلسفي، الأمر الذي حدا بأحد الباحثين إلى القول: "يرتبط موقف الإسلاميين من الديمقراطية بموقفهم من الاختلاف والتعدّد والحرية، ولهذا لا يشغلهم من أمرها شيء أكثر من التساؤل عمّا إذا كانت ذات أساس علماني، أم منسجمة مع مرجعيّتهم الدينية، وهم، بذلك، ينأون عن مفهوم الديمقراطية ذاته. ففي الوقت الذي تشتمل فيه الديمقراطية على كلّ المرجعيات بوصفها لا تتحقّق إلا بوجود هذا التعدّد المتسامح، الذي يشيع فيه الاعتراف المتبادل، تلفّ الأطراف بعضها ببعض. يقترح الإسلاميّون مرجعيتهم الدينية، التي يعتبرونها الحقّ الأوحد بوصفها نظاماً شاملا ًيعيد تأسيس الديمقراطية على قيم مغايرة بتحويلها إلى (شورى)، والشورى عندهم هي (الديمقراطية الإسلامية) النظام الأحادي المرجعية، الذي يختلف فيه الناس (في حدود الشرع)، وتتعدد آراؤهم، ويجتهدون في إطار الضوابط، التي رسمها (علماء السلف) منذ قرون طويلة. ويعني تحويل الديمقراطية إلى شورى، استعارة التقنيات التنظيمية للأولى مع تجريدها من أساسها الفلسفي؛ أي من مرتكزاتها العقلانية، التي تنتظم كلها في إطار مبدأ الحرية. يريد الإسلاميون ديمقراطية (لاعلمانية). ولكن ما العلمانية؟ إنّها عند الإسلاميين مرادفة للإلحاد واللادينية، وهم، بذلك، يعبرون عن قدم إلمامهم بتاريخ المفهوم وبتحولاته"[78].

رابعاً: في أفق التعايش بين الدولة الدينية والدولة المدنية:

نحن، إذاً، أمام تيارين على طرفي نقيض؛ تيار يدافع عن الدولة الدينية إمّا دفاعاً منغلقاً، وإمّا دفاعاً منفتحاً باحتشام على الديمقراطية في جانبها الأداتي، دون جوهرها الفلسفي، وتيار ثانٍ يدافع عن الدولة المدنية، متمسكاً بالديمقراطية شكلاً ومضموناً، متشبثاً بالعلمانية، رافضاً تدخل رجل الدين في السياسية، ومنادياً بالدين لله والوطن للجميع. والسؤال هو: أدولةٌ دينية الدولة المغربية الحديثة أم دولة مدنيّة؟ أهي دولة هجينة، فلا هي دولة دينية بالمعنى الديني للكلمة، ولا هي دولة مدنية بالمعنى الفلسفي للكلمة؟

إنّ المتأمل في تجربة الدولة الحديثة في المغرب، منذ الاستقلال إلى اليوم، سيتبيّن أنّ عجز المغرب عن إرساء دعائم دولة مدنيّة بالمعنى الفلسفي والسياسي للكلمة (مع أنّه الأقرب جغرافياً إلى أوروبا، مهد الدولة

[77]- المصدر نفسه، ص 65

[78]- عصيد، ص ص 66- 67

المدنية) يرتدّ إلى كون الواقع السياسي والثقافي المغربي يحتوي في عمقه، كما أسلفنا الذكر، على توجّهين سياسيين وثقافيين مختلفين؛ بل متعارضين، هما التيار الإسلامي الذي يرى التقدّم في التشبّث بالأصالة والاستناد إلى المرجعية الدينية في الحكم، لكنّه يقبل، أحياناً، بقواعد اللعبة السياسية، والتيار الحداثي ذي المرجعية اليسارية والليبرالية، الذي لا يرى التقدّم، سياسياً كان أو اقتصادياً أو اجتماعياً، خارج الأخذ بالحداثة، وثقافة العلم، وحقوق الإنسان. ثم إنّ هذا المتأمل في تجربة الدولة الحديثة في المغرب، سيتبيّن، كذلك، أنّ هذه الدولة ظلّت تراوح الخطو بين الاتجاهين معاً، فلاهي دولة دينية بالمعنى الحديث للكلمة؛ لأنّها ما فتئت تلحّ، في تجاربها الدستورية، على الاختيار الديمقراطي، وما يتصل به من منع للحزب الوحيد، وإقرار للتعددية الحزبية، ودعوة إلى انتخابات حرّة ونزيهة... إلخ، ولا هي دولة مدنية بالمعنى الفلسفي للكلمة، لأنّها لم تتحرّر قط من مفاهيم دولة الخلافة المتمثلة في إمارة المؤمنين؛ البيعة الشرعية، والانتساب إلى آل البيت. أمّا المؤشرات الدالة على ميل الدولة المغربية الحديثة إلى مراوحة الخطو بين الحداثة والتقليد، والمزج بين المرجعيتين (الدينية والمدنية) معاً في نسقها السياسي، فهي إرساء "نظام الملكية الدستورية في عهد الحسن الثاني كمؤسسة سياسية تستمدّ مشروعيتها من منظومتين: منظومة التقليد (مجسدة في سلطات إمارة المؤمنين، التي ترتبط بالتاريخ والدين)، ومنظومة الحداثة (مجسّدة في الملكية الدستورية التي ترتبط بالفكر الدستوري الحديث)"[79]؛ لكنّ هذا المزج بين هاتين المنظومتين - حسب الباحث إدريس جنداري - بقدر ما شكّل عائقاً أمام الانتقال نحو الدولة المدنية الديمقراطية، وأسّس لتجربة سياسية سمتها الاختناق والجمود، بقدر ما جعل الملكية تعيش فترات عصيبة، سواء في علاقتها بالمحيط الدولي، أم في علاقتها بالمعارضة على مستوى الداخل[80]. والسؤال هو: هل تخلّى المغرب عن هذا التوجّه المطبوع بالازدواجية؟

إذا كان المغرب قد عرف انتقالاً سياسياً في الحكم (تولّي جلالة الملك محمد السادس)، وإذا كان قد عرف أحداثاً فائرة اقترنت برياح الربيع الديمقراطي، وبتجربة دستورية جديدة (دستور يوليوز 2011م) أعطت نفساً جديداً للسلطة، ونقلت الكثير من صلاحيّات الملك إلى الحكومة؛ بل ألحت على الديمقراطية ومبادئها، فإنّ السؤال هو: هل أسهمت هذه التحوّلات في تحرير المغرب من تبعات الوعي المزدوج والصراع بين الحداثة والتقليد، والدفع به نحو إرساء قواعد دولة مدنية حقيقية؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي النظر في التحوّلات، التي تكشف أنّ المغرب راهن فعلاً على الديمقراطية، وعلى دولة حديثة في منطوق الدستور، وذلك بإلحاحه على الممارسة السياسية من منطلق

[79]- جنداري، ص 160

[80]- جنداري، ص 160

ديمقراطي مدنيّ، ومنع تأسيس الأحزاب على أسس دينية، أو جهوية، أو عرقية، حسب ما جاء في الفصل السابع من الدستور (دستور يوليوز 2011م)، الذي نصّ على ما يأتي: "لا يجوز أن تؤسس الأحزاب السياسية على أساس ديني، أو لغوي، أو عرقي، أو جهوي، وبصفة عامة، على أيّ أساس من التمييز أو المخالفة لحقوق الإنسان. ولا يجوز أن يكون هدفها المساس بالدين الإسلامي، أو بالنظام الملكي، أو المبادئ الدستورية، أو الأسس الديمقراطية، أو الوحدة الوطنية أو الترابية للملكة"[81]، وهو ما باشرته – بالفعل - السلطة التنفيذية بمنع تأسيس الأحزاب على أسس دينية (حزب الأمة، وحزب البديل الحضاري أنموذجاً)، أو عرقية (الحزب الديمقراطي المغربي الأمازيغي أنموذجاً)، وأكدته السلطة التشريعية بإقرار قانون جديد للأحزاب السياسية المغربية (القانون رقم 29.11، الصادر في 22 تشرين الأول/ أكتوبر 2011م) يمنع تأسيس الأحزاب على أساس عرقيّ أو لغويّ أو جهويّ أو دينيّ، حسب ما جاء في منطوق مادّته الرابعة: "يعتبر باطلاً كلّ تأسيس لحزب سياسي يرتكز على أساس ديني، أو لغوي، أو عرقي، أو جهوي، أو بصفة عامة على أيّ أساس من التمييز أو المخالفة لحقوق الإنسان. يعتبر، أيضاً، باطلاً كلّ تأسيس لحزب سياسي يهدف إلى المساس بالدين الإسلامي، أو بالنظام الملكي، أو المبادئ الدستورية، أو الأسس الديمقراطية، أو الوحدة الوطنية، أو الترابية للملكة"[82].

غير أنّ الدستور، وإن كان قد استجاب لطموحات الحداثيين بتأكيده الاختيار الديمقراطي المتمثّل في فصل السلطات، والديمقراطية المواطنة والتشاركية، والحكامة الجيدة، وربط المسؤولية بالمحاسبة، والاقتراع الحرّ والنزيه والمنتظم، فإنّه استجاب، كذلك، لطموحات الإسلاميين بإقراره الإسلام ديناً للدولة، وثابتاً من ثوابت الأمة، مثلما استجاب لطموحات الأمازيغيين بإقراره اللغة الأمازيغية لغةً رسمية للبلاد، والحثّ على إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية.

وعليه، فإنّ منع إقحام الدين والعرق في السياسة، وإقرار ملكية دستورية ديمقراطية برلمانية واجتماعيّة نظاماً للحكم، والدين الإسلامي السمح ثابتاً من ثوابت الأمة، واللغة الأمازيغية لغةً رسمية للبلاد، إنّما هو دليل قاطع على اختيار ديمقراطي لا رجعة فيه، لكنّه دليل، كذلك، على أنّ المراهنة على التعايش بين المرجعية المدنية والمرجعية الدينية، وعلى تأسيس دولة تستجيب لطموحات السياسيين والمثقفين، هو المقصد الأسمى لنظام الحكم في المغرب. أمّا الدليل على السعي نحو ضمان هذا التعايش، فيتجسّد في الحكومة الحالية نفسها التي تمّ تشكيلها من تياراتٍ تقع على طرفي نقيض (الإسلاميين، واليساريين، والليبراليين).

[81]- دستور المملكة المغربية (2011م): http://www.mcrp.gov.ma/Constitution.aspx.

[82]- قانون الأحزاب السياسية، مطبعة دار القرويين، الدار البيضاء، 2012م، ص 10

والحق أنّ هذا التعايش إنّما يدعونا إلى التساؤل: ألا يمكن القول إنّ المغرب يراهن على الدولة المدنية، وإنّ إلحاحه على إمارة المؤمنين إنّما هو تجسيد لارتباطه بتاريخه، ولجعل الشأن الديني شأناً خاصاً بالدولة، وليس بالفاعلين السياسيين، ومن ثَمَّ تحريره من هيمنة الإسلاميين عليه؟ ثم ألا يمكن القول، في المقابل، إنّ المغرب إنما يريد تجديد الدولة الدينية، التي تمتدّ لقرون، بحفاظه على موروثه السياسي/ الديني المتمثل في البيعة الشرعية، وإمارة المؤمنين، وبسماحة للإسلاميين بقيادة الحكومة، ومن ثَمَّ فإنّ ما يبدو أنّه إقرار بمدنيّة الدولة إنّما هو لأجل تسويق صورة المغرب (كدولة مدنية ديمقراطية ومنفتحة) داخل العالم الغربي الديمقراطي؟ ثمّ ألا يمكن القول إنّ المغرب لا يسعى لا إلى هذا ولا إلى ذاك؛ بل يروم بلوغ "نوع من التراضي بين الدولة والمجتمع لحماية ما هو تقليدي، وفي الوقت نفسه، التقدّم تدريجياً في ما هو حديث، ومن ثَمَّ الوفاء للمنطلق، الذي برز منذ بداية الاستقلال في المغرب، وهو الذي يرى أنّه لا يمكن أن نغيّر الأشياء رأساً على عقب؛ لأنّ ذلك قد يؤدي إلى مخاطر"[83].

سواء تعلق الأمر بالرأي الأول أم بالثاني أم بالثالث، فإنّه يمكن القول إنّ طبيعة الدولة في المغرب تضعنا أمام المفارقة الآتية: أهذه الدولة مدنيّة برداء ديني أم هي دينية بدثار مدني؟ وتسمح لنا بالقول: إنّ تلافي الصراع بين التيار الإسلامي المنافح عن الدولة الدينية (بالمعنى الذي يرد في أدبيات الحركات الإسلامية)، والتيار الحداثي المدافع عن الدولة المدنية، رهنٌ بإرساء دعائم دولة الحق والقانون باعتبارها الإطار الأنسب لإقامة أسس التعايش بين التوجهات السياسية والثقافية المختلفة، والمكان المناسب لإشاعة قيم الديمقراطية، وثقافة حقوق الإنسان، واستيعاب كلّ التيارات (الإسلامية والحداثية والأمازيغية... إلخ) التي ما فتئت تؤثّث فضاءات التدافع السياسي والإيديولوجي في المغرب المعاصر.

خاتمة:

ظاهر، إذاً، أن دستور (يوليوز 2011م)، والتحوّلات التي عرفها المغرب، والتي سمحت للإسلاميين بالوصول إلى قيادة الحكومة، إنّما يعكسان جدل الديني والمدني والتعايش بينهما، ويسمحان بالقول إنّ الراهن السياسي في المغرب قابل لأكثر من قراءة، وإنّ الدستور قابل لأكثر من تأويل. وبما أنّ الدستور يحتمل أكثر من تأويل، فإنّ تأويله الديمقراطي (وهذا ما يتفق عليه الجميع تقريباً: إسلاميين وعلمانيين وغيرهم) هو أسلك السبل نحو إرساء تعايش سلس بين التيارات والاتجاهات الفكرية والإيديولوجية والسياسية المتنافرة. أولاً؛ لأنّ الديمقراطية تتّسع لجميع الآراء والأفكار مهما تعارضت وتناقضت، وثانياً؛ لأنّ التأويل الديمقراطي - كما يقول

[83]- خالد عليوة، حوار مع جريدة الاتحاد الاشتراكي، 19 تموز/ يوليو 1990م.

عبد الله العروي - هو بالأساس "تحرير السياسة، إنقاذها من كلّ ما ليس فيها، أكان أعلى أم أبخس قيمة منها: فصلها عن كلّ منطق لا يناسبها. بتحرير السياسة، فكراً وعملاً، من الزوائد والشوائب، تتحرّر المجالات الأخرى من همّ السياسة، تتّجه إليها الهمم، تقتحمها المواهب، تسمو بها الجهود"[84].

بيد أنّ إقرار الديمقراطية لن يتأتى بالتأويل الديمقراطي للدستور وحده، أولاً؛ لأنّ "النص الدستوري لا يحلّ كلّ المشاكل"[85]، وثانياً، لأنّه "يمكن تغيير نصّ الدستور دون أن يتغيّر، بالضرورة، منطق الدستور، وعواقب ذلك على الحياة اليومية"[86]؛ كما أنّ إقرار الديمقراطية لا يتأتّى بالأخذ بجانبها التقني والأداتي، فحسب، كما يريد الإسلاميون، ولا حتى بالأخذ بجوهرها الفلسفي وقيمها، التي قد لا تتلاءم مع خصوصية البلد كما يريد العلمانيون؛ بل يتأتّى بفضل توافر جملة مقتضيات: أولاً، التفاؤل والتساؤل: التفاؤل بإمكانية إقامة نموذج ديمقراطي يستجيب ويترجم مقتضيات العمل الديمقراطي العصري، والتساؤل حول مدى استجابة الفاعلين السياسيين لتصورات مستقبلية للمسألة السياسية، ولانتظارات الديمقراطية الفعلية، التي تهم الأصعدة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية، وتكفل الحقوق الأساسية للناس، وترقى بالمغربي إلى مستوى المواطنة[87].

ثانياً: انتقال ديمقراطي سلس يفرز مشهداً سياسياً قائماً على تعددية حزبية حقيقية بدل تعدّدية حزبية ترتهن بـ"سياسة فرّق تسد، وضرب الأحزاب بعضها مع بعض، ومنعها من أيّة إمكانية للتقارب والحوار؛ بل التعاون والتحالف، لاسيما بين الحداثية منها، والمتوسلة بالمرجعية الدينية، هذا مع أنّ ما يجمعها في شروط الانتقال، وتحرير التراب، وأوراش الإصلاح والبناء؛ أكثر بكثير ممّا يفرق بينها اليوم"[88].

ثالثاً: توافر مناخ ديمقراطي يغذيه الفكر والعمل، ويضمنه التعليم والإعلام، فلا ديمقراطية دون فكر ديمقراطي وعمل ديمقراطي، ولا فكر ديمقراطياً دون فضاء ينتجه، ويغذيه، ويبثه في أذهان النشء والمواطنين، كما لا عمل ديمقراطياً دون آلية ديمقراطية، أو قل سلطة تراقبه، وتوجهه، وتنبهه إلى أخطائه، ومكامن القصور فيه؛ لا ديمقراطية، إذاً، دون تعليم ينتج الفكر الديمقراطي، ويغذيه، وينشره، ودون إعلام يراقب العمل الديمقراطي ويوجهه.

---

[84]- عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2009م، ص 122

[85]- عبد الله ساعف، حوار مع المنعطف، الرباط، 6 شباط/ فبراير 1997م.

[86]- محمد جسوس، حوار المرحلة بالمغرب، الأحداث المغربية، 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 1999م.

[87]- محمد نور الدين أفاية، التفاؤل المعلق: التسلطية والتباسات الديمقراطية في الخطاب العربي الراهن، سلسلة بحوث ودراسات 52، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكدال، الرباط، 2011م، ص 72

[88]- عبد الصمد بلكبير، ملاحظات في مسألة الانتقال الديمقراطي مغربياً، الملتقى، عدد 26، 2011م، ص 17

رابعاً، وأساساً: تخلّق الفاعلين السياسيين (إسلاميين كانوا أم علمانيين)، الحكام والمواطنين، بأخلاق الديمقراطية. ألم يقل علال الفاسي، ذات إشراقة من إشراقاته، إنّ الديمقراطية "خلق في الحاكم، وفي المواطن معاً، لا يستطيع أيّ منهما متى تخلّق به، أن يخرج عن إطاره، أو يسير على غير هداه. فالحاكم، الذي يملك خلق الديمقراطية، لا ينحرف، ولا يظلم، ولا يغار من أن يرى المواطنين يتمتعون بالحرية في أحلى مظاهرها. والمواطن، الذي يملك الخلق نفسه، لا يستطيع أن يسكت على الظلم، أو يسهم في المساس بحرية الآخرين. ولن تعيش الديمقراطية الحق في أمة، إلا إذا آمنت بها، واصطبغت أخلاقها بصبغتها"[89]؟ ثم ألم يقل مونتسكيو قبله بقرنين من الزمن: "إنّ الديمقراطية لَمِن أصعب النظم تحقيقاً؛ لأنّها تتطلّب وجود الفضيلة، التي هي شعور كلّ واحد بمسؤوليته أمام الجميع"[90]؟

[89]- علال الفاسي، الديمقراطية خلق، موقع وزارة الثقافة المغربية: *www.minculture.gov.ma*.

[90]- محمد عابد الجابري وآخرون، دروس الفلسفة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1966م، ص 528

المراجع:

كتب:

- أفاية، محمد نور الدين، التفاؤل المعلق: التسلطية والتباسات الديمقراطية في الخطاب العربي الراهن، سلسلة بحوث ودراسات 52، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكدال، الرباط، 2011م.

- أومليل، علي، مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية: الديمقراطية والعولمة، سلسلة دراسات عربية، منتدى الفكر العربي، عمان، 1998م.

- أومليل، علي، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991م.

- جنداري، إدريس، المسألة السياسية في المغرب، من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية، دفاتر وجهة نظر 26، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2013م.

- الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة التاسعة، 2009م.

- الجابري، محمد عابد وآخرون، دروس الفلسفة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1966م.

- العروي، عبد الله، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2009م.

- العروي، عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2006م.

- المروني، المكي، الإصلاح التعليمي بالمغرب (1956-1994م)، سلسلة بحوث ودراسات 17، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996م.

- ساعف، عبد الله، تصوّرات عن السياسي في المغرب، ترجمة محمد معتصم، دار الكلام، الرباط، 1990م.

- سبيلا، محمد، أمشاج: حوارات في الثقافة والسياسة، المطبعة السرية، القنيطرة، 1999م.

- الشيخ، محمد، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م.

- الفاسي، علال، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1992م.

- الفاسي، علال، النقد الذاتي، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الخامسة، 1979م.

- الفاسي، علال، الحرية، مطبعة الرسالة، الرباط، 1977م.

- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة، مكتبة الوحدة، الدار البيضاء، 1963م.

- كمال، عبد اللطيف، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر السياسي العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م.

- لمريني، فريد، الفكرة الليبرالية والحداثة السياسية في المغرب: مقدمات في التجلي والمتاهة، سلسلة أطروحات وبحوث جامعية 1، منشورات وجهة نظر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010م.

- المصباحي، محمد، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007م.

- عصيد، أحمد، الأمازيغية في خطاب الإسلام السياسي: حوار حول المرجعية الدينية والعلمانية والمسألة اللغوية، مطبعة إدوكل، الرباط، 1998م.

- العلوي الإسماعيلي، عبد الكبير وآخرون، المثقّفون المغاربة وتفجيرات 16 ماي، سلسلة كتاب الجيب 40، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003م.

- الريسوني، أحمد، الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2004م.

- ياسين، عبد السلام، حوار مع الفضلاء الديموقراطيين، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1994م.

- الأنصاري، فريد، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، ألوان مغربية للنشر والتوزيع، مكناس، 2003م.

- قانون الأحزاب السياسية، مطبعة دار القرويين، الدار البيضاء، 2012م.
- Laroui. Abdallah, Islam et modernité, coll. Armillaire (Paris: la découverte, 1987).

دوريات:

- عليوة، خالد، حوار مع جريدة الاتحاد الاشتراكي، 19 تموز/ يوليو 1990م.
- أومليل، علي، الليبرالية الحقوقية والسياسية مطلوبة في عملية التحديث، المستقبل العربي، العدد 303، 2004م.
- بلكبير، عبد الصمد، ملاحظات في مسألة الانتقال الديمقراطي مغربياً، الملتقى، العدد 26، 2011م.
- جبرون، امحمد، الإسلاميون في طور تحوّل: من الديمقراطية الأداتية إلى الديمقراطية الفلسفية (حالة حزب العدالة والتنمية المغربي)، مجلة تبين، العدد 03، 2013م.
- جسوس، محمد، حوار المرحلة في المغرب، الأحداث المغربية، 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 1999م.
- الجابري، محمد عابد، التاريخ والفلسفة، أقلام، العدد 3، 1976م.
- كمال، عبد اللطيف، من الحريات إلى باب الحرية، المماثلة التاريخية والتأصيل النظري، عالم الفكر، المجلّد 33، العدد 3، 2005م.
- كمال، عبد اللطيف، تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي، المستقبل العربي، العدد 315، 2005م.
- كمال، عبد اللطيف، لا حداثة دون ثورة ثقافية، الاتحاد الاشتراكي، 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 2001م.
- كمال، عبد اللطيف، من أجل تعميم الوعي الفلسفي بحقوق الإنسان، فكر ونقد، العدد 19، 1999م.
- ساعف، عبد الله، حوار مع المنعطف، الرباط، 6 شباط/ فبراير 1997م.
- سبيلا، محمد، أزمة المدرسة والجامعة المغربية، المساء، 6 أيلول/ سبتمبر 2012م.
- الخلفي، مصطفى، الإسلاميون المغاربة والعهد الجديد: جدل المثال والواقع، وجهة نظر، العدد 5، 1999م.
- شريت، رشيد، الحضور السياسي في فكر الدكتور فريد الأنصاري: نظرية الفجور السياسي نموذجاً، وجهة نظر، العدد 47، 2010م.

مقالات إلكترونية:

- الفاسي، علال، الديمقراطية خلق، موقع وزارة الثقافة المغربية: www.minculture.gov.ma.
- الريسوني. أحمد، الإسلاميون والديمقراطية، مغرس، 03 تشرين الأول/ أكتوبر 2010م: http://www.maghress.com
- الريسوني، أحمد، الحرية في الإسلام: أصالتها وأصولها، التجديد، 18 شباط/ فبراير 2003م.
- الريسوني، أحمد، إسلامنا يتّسع للديمقراطية وديمقراطيتهم لا تتسع للإسلام، إسلام ويب، 29 أيار/ مايو 2006م: http://articles.islamweb.net
- دستور المملكة المغربية (2011م): http://www.mcrp.gov.ma/Constitution.aspx.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com