بحث محكم

الإسلاميون والسلطة في المغرب:
جماعة العدل والإحسان نموذجاً

رشيد مقتدر
باحث مغربي

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة © 2015
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved © 2015
Mominoun Without Borders

الإسلاميون والسلطة في المغرب*:
جماعة العدل والإحسان نموذجاً[1]

* **تمثل هذه الدراسة فصلا من كتاب "الإسلاميون: دراسات في السياسة والفكر" للدكتور رشيد مقتدر، صدر الكتاب عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بالاشتراك مع المركز الثقافي العربي، سنة 2013**

[1] أغتنم هذه المناسبة لأتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ فتح الله أرسلان عضو مجلس الإرشاد بجماعة العدل والإحسان والناطق الرسمي باسمها، الذي قَبِل بإجراء مقابلة ميدانية مع الباحث للإجابة على أسئلته بتاريخ 2001/11/27 بمدينة الرباط، ولا يفوتني أيضاً أن أتقدم بالشكر للأستاذ عمر أحرشان الكاتب العام لشبيبة العدل والإحسان وعضو دائرتها السياسية على ما قدمه من مساعدة ودعم، وإلى كل من ساعد الباحث من قريب أو بعيد في إنجاز مهمته البحثية.

الملخّص:

يتناول هذا الفصل بالدرس "جماعة العدل والإحسان" باعتبارها أنموذجًا تاريخيًّا عن المشاركة السياسيّة لتنظيم إسلامي يحمل تصوّرات ومواقف من ممارسة السلطة السياسيّة في المجال العربي والإسلامي المعاصر. وما كان للمؤلّف أن يخوض في هذا الموضوع لو لم يعرف مفهوم المشاركة السياسيّة اليوم تراكمًا من جهة التعريفات المتباينة والمختلفة. وقد تبيّن له وجود شكليْن كبيريْن للمشاركة، أحدهما الأشكال الاتفاقيّة للمشاركة للسياسيّة (الانخراط في المؤسّسة السياسيّة الرسميّة). أمّا الشكل الآخر فهو الأشكال الاحتجاجيّة للمشاركة السياسيّة (عبر المظاهرات والاعتصامات وشتّى أشكال العنف السياسي).. وقد وجّه المؤلّف اهتمامه في هذا الفصل إلى تدبّر الشكل الثاني من شكليْ الممارسة السياسيّة عبر منظور معياري يتفحّص الإنتاج الإيديولوجي لجماعة العدل والإحسان، وتبيّن موقفهم من الشأن السياسي في المغرب على وجه الخصوص. ومن شأن هذا التوجّه في البحث أن يسمح بتنزيل ذلك المنظور في سياقه السوسيو ـ سياسي استنادًا إلى تحليل خطاب جماعة العدل والإحسان. ومن ثمّ عقد المؤلّف صلة بين التنظير السياسي والممارسة السياسيّة في واقع التاريخ والاجتماع. وفي ضوء ذلك تناول رشيد مقتدر هذا الموضوع من خلال ستّة محاور هي على التوالي:

ـ معالم أوّليّة في المشروع الإيديولوجي والسياسي لجماعة العدل والإحسان.

ـ العمليّة السياسيّة في أدبيّات جماعة العدل والإحسان.

ـ المشاركة السياسيّة في الخطاب السياسي لجماعة العدل والإحسان.

ـ الدائرة السياسيّة لجماعة العدل والإحسان.

ـ موقع جماعة العدل والإحسان داخل الحقل السياسي.

ـ جماعة العدل والإحسان في سياق ما سُمّي بالربيع العربي.

وقد أنهى المؤلّف هذا الفصل بجملة من الاستنتاجات والنتائج. وقد تأكّد لديه، من بين ما تأكّد، أنّ جماعة العدل والإحسان لا تزال متعلّقة بخيار المقاطعة السياسيّة لعدم توفّر شروط المشاركة في العمل السياسي المؤسّساتي الرسمي. وبالمقابل راهنت الجماعة على التوجّه التربوي الإحساني في استقطاب الأنصار من ناحية، وعلى تأسيس دائرة سياسيّة تؤطّر المنتمين إليها تمتّن الروابط بينهم من ناحية أخرى.

مقدمة نظرية ومنهجية[2]:

إنّ رصد المشاركة السياسية في بعديها القانوني الشكلاني والمؤسساتي الرسمي، قد ميز العديد من الأدبيات السوسيولوجية والسياسية والقانونية، الغربية منها والعربية التي عالجت هذا المفهوم، الذي لم يتمكن من إرساء قاعدة نظرية ومعرفية، تسهم في إبراز ملامحه وتحديد محتوياته ومضامينه، وتطوير أسسه المنهجية، وهو ما يفسر لنا ندرة الإسهامات التنظيرية لهذا المفهوم وتطويره لحدود نظرية للمشاركة السياسية في ظل تزايد الاهتمام بالديمقراطية، نتيجة لاحتدام المطالبة بها، إلى درجة أصبحت تبدو كظاهرة معدية، خاصة بعد انهيار الأنظمة الشمولية بدءاً بالاتحاد السوفياتي سابقاً وباقي دول أوروبا الشرقية في ما بعد ومقاومة نظام الأبارتايد، وبروز الحركات المطالبة بالحرية والمساواة بالصين ومن أجل انتخابات حرة في الشيلي والبرازيل، فتحولت الديمقراطية من نظام مختلف حول الأسس العقائدية والفلسفية ومشكوكاً في شرعية تمثيلية، إلى نظام ومبدأ حصل بشأنهما الإجماع.

إلا أنّ الانسياق في هذا المسار من شأنه إثارة العديد من الأسئلة والاستفهامات حول ماهية المشاركة السياسية ومضامينها، ومن بين أبرز الأسئلة المطروحة: هل المشاركة السياسية المؤسساتية هي المحدد الشرعي والوحيد للفعل السياسي؟ ألا توجد أشكال أخرى للمشاركة السياسية من خارج الحقل السياسي، لها مناضلوها واستراتيجياتها وآلياتها في العمل والتعبئة؟

من الأكيد أنّ السير وفقاً للمقاربة المؤسساتية من شأنه، إعطاء تبرير علمي-سياسي قد يكون عفوياً يفتقد إلى النية العمدية، وهو احتمال يبقى مستبعداً منطقياً وعملياً على الرغم من إمكان وجوده على الصعيد النظري، وقد يكون مقصوداً من شأنه تقزيم الأشكال الاحتجاجية للمشاركة والتنقيص من أهميتها وجدواها، وقصر المشاركة وربطها جدلياً مع المؤسسة الرسمية منفذًا وحيدًا لممارسة العمل السياسي، حسب هوى بعض الأنظمة السياسية المتسلطة ونزعاتها، فهي تعكس لنا تحالفًا مصلحيًّا بين بعض المثقفين أو المؤسسات والمراكز البحثية مع بعض الحكام قصد تبرير سياساتهم وقراراتهم بالاعتماد على معطيات ومناهج ونتائج العلوم السياسية والاجتماعية، وهو مجال خصب لا يزال شبه مغيب، وإن تمت معالجته بصيغ ورؤى في العديد من الإنتاجات الفكرية والسوسيولوجية والسياسية عبر نماذج نظرية من قبيل المثقف والسلطة أو المعارضة السياسية وأنظمة الحكم، إذ لا يزال بحاجة إلى المزيد من الرصد والدراسة والتحليل.

[2] نشر جزء من هذه الدراسة بصيغة إعلامية في عدة حلقات في موقع إسلام أولاين، وسيتم نشرها في صيغتها الأكاديمية بعد أن تم إدخال العديد من التعديلات في محتوياتها ومضامينها، نتيجة للتطورات السياسية التي شهدتها جماعة العدل والإحسان في علاقتها بالسلطة السياسية، والدينامية السياسية التي شهدتها المجتمعات العربية كتطور دور الشارع العربي بوصفه فاعلاً مؤثرًا، وصعود القوى الإسلامية لسدة الحكم مثل العدالة والتنمية بالمغرب، والإخوان المسلمين بمصر، والنهضة بتونس.

إنّ البنية المنهجية والمعرفية لهذه الدراسة لا تتسع للإسهاب في تحليل إشكالية المشاركة السياسية ودرسها من الناحية المفاهيمية والنظرية، وهو ما سنتناوله في أعمال لاحقة.

وبشكل موجز يعرف مفهوم المشاركة السياسية تراكماً على مستوى التعريفات يصل إلى حد الحيرة في اختيار أنجع التعاريف وأدقها. ويمكن أن نقدم من الناحية الإجرائية التعريف الآتي: فالمشاركة السياسية هي مجموع الأنشطة الإرادية التي يقوم بها أفراد المجتمع عبر اختيار قادتهم ومسيريهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بتحديد السياسة العامة[3]:

وتأخذ هذه المشاركة شكلين:

1- الأشكال الاتفاقية للمشاركة السياسية (les formes conventionnelles de la participation politique)

تنحصر المشاركة السياسية في شكلها الاتفاقي على المشاركة المؤسساتية[4]، داخل الحقل السياسي الرسمي، والمؤمنة بثوابت قواعد اللعبة السياسية، وهي تتم عموماً بآليات متعددة يبقى أهمها التصويت في الاستحقاقات الانتخابية أولاً (التصويت، عرض التمثلات السياسية، التعبير العلني عن الآراء السياسية من أجل إقناع الأفراد الآخرين، حضور اللقاءات والاجتماعات السياسية، المشاركة في الحملات الانتخابية...)

ثم عبر المشاركة في الاستفتاءات، وإذا كانت جل المقاربات في تحديدها لوظائف الانتخابات تركز بدرجة أساسية على الجانب السياسي العام المرتبط بالزعامات السياسية عبر الاستفسار حول علاقة النتائج بمواقع النخبة السياسية وصلتها بالحكام، وإبراز نوعية الاستراتيجيات المحتملة المرتبطة بالقمة.

2- الأشكال الاحتجاجية للمشاركة السياسية (Les formes protestataires de la participation politiques)

إذا كانت المشاركة السياسية في بعدها المؤسساتي الرسمي تسهم في تدعيم الاستقرار وتثبيت النظام، كما تخول لكل فرد فرصة التعبير عن اهتماماته الخاصة، وإعطاء المزيد من القوة والصلابة لمبادئ التوافق

[3] Political participation: *in international encyclopedia of the social sciences: David L. Shills. Volume 12*. the MacMilan company and Free press, 1972, NewYork, p. 252

وهو تعريف أورده MacLosky في **الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية** ويركز على معيار المشاركة السياسية مسلسلاً إراديًّا.

[4] NONNA MAYER: Pascal Parrineau, *« Les comportements politiques »* Armand Colin 1992.p.13.

والمحاسبة وحق المعارضة 5 في الوصول إلى السلطة فإنّها في جانبها غير المؤسساتي، أي الاحتجاجي، عبر المظاهرات[6]، وباقي الأفعال الجماعية (Actions collectives) هي أفعال احتجاجية منبثقة من عمق مجتمعي وشعبي ومعبرة عن تطلعات لوجود سياسي، متحرر بشكل أو بآخر من مراقبة السلطة، وهي تهدد باستمرار، سواء كانت عفوية أو منظمة، استقرار النظام وتقويض باقي مؤسساته وأجهزته[7].

فما هي نوعية هذه الأفعال الجماعية ذات الطابع الاحتجاجي؟ وما مدى تأثيرها في النظام السياسي؟

إنّ المظاهرات والاعتصامات وباقي أشكال العنف السياسي، شكل جديد من أشكال ممارسة العمل السياسي والاجتماعي من خارج الحقل السياسي الرسمي بعيداً عن قواعده وإكراهاته، ومن خلال بوابة المجتمع فتكون في غالب الأحيان ضد التهميش والإقصاء، وهي ذات طابع جماعي في إطار مواجهة بينهم وبين ممتلكي السلطة، دون المرور عبر وساطة النخب[8] السياسية الرسمية فهي أفعال مستقلة ومعبرة تبتعد عن إكراهات الإطار المؤسساتي والقانوني، والسؤال المطروح في هذا السياق إلى أي مدى يمكننا أن نعتبر هذه الأشكال الاحتجاجية شرعية؟

لقد كانت المظاهرات وباقي أشكال العنف السياسي، تصنف ضمن خانة المحضور، أي إنّ الأنظمة السياسية، كانت تعتبرها غير مشروعة Illegale، ومع مرور الوقت وبحكم التطورات التي شهدتها المجتمعات والأنظمة الغربية، ثقافياً وسياسياً ومؤسساتياً، اكتسبت هذه الأفعال الجماعية الاحتجاجية، الشرعية وأضحت تتمتع بوجود إطار دستوري وقانوني ينظمها ويقننها عبر ما يسمى بالحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي[9].

---

[5] Political participation: *in international encyclopedia of the social sciences: David L. Shills. Volume 12*. the MacMilan company and Free press, 1972, NewYork p.253.

[6] هناك أشكال احتجاجية سلمية قد تلجأ إلى مقارعة السلطة ومواجهتها عبر المظاهرات والاعتصامات والوقفات، وهناك أشكال احتجاجية غير سلمية كالثورات والانقلابات.

[7] philip praud: *la violence politique: Repers et problèmes dans ph. Praud (dir) la violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, L'Harmattan, p. 17.

[8] لقد كان لعلماء الاجتماع والسياسة الأنجلوساكسونية الدور الكبير في التعامل مع نظرية المشاركة السياسية في بعدها الاحتجاجي، عبر رصد ماهية الحركات الاجتماعية ونوعية الأفعال الجماعية، ونظرية التعبئة من خلال الأبحاث والدراسات الميدانية، وبالمقابل فإنّ السوسيولوجيا السياسية الفرنسية ظلت متخلفة عن هذا المنحى وتابعة للدراسات الأنجلوساكسونية الأكثر تطوراً، وللمزيد من التفاصيل حول عدد الكتب والمونوغرافيات الفرنسية التي عالجت هذه الإشكالية، انظر:

Olivier Fillieule (sous.D): *sociologie de protestation: les formes de l'action collective dans la forme contemporaine*. **Edition l'Harmattan, Paris, 1993, p. 30-70**

[9] انظر دراستنا "الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي": نموذج الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية، دراسة في أوجه التشابه والتمايز. مقدمات **المجلة المغاربية للكتاب**، عدد 27-28 صيف/خريف 2003.

فهناك علاقة جدلية ملموسة بين اللعبة السياسية والتجمعات في الشارع، فقدرة تنظيم ما، حزبًا كان أم حركة اجتماعية، على تعبئة مناضليه[10]، وأنصاره بكيفية مباشرة أو عبر تنظيمات وسيطة هي مورد سياسي مهم، يعبر عن قوة التنظيم وحقيقة تمثيليته الاجتماعية، وحجم تفاعل الجماهير مع أيديولوجيته وإيمانها بخطاباته وبرامجه ومن ثمة شرعية مطالبه، بهذه الكيفية تضغط هذه القوى الاحتجاجية على النظام لحثه على تقديم المزيد من التنازلات.

فإذا كان التيار الإسلامي يمثل نموذجاً لفاعل سياسي إلى جانب فاعلين آخرين بمختلف مشاربهم ومرجعياتهم، فإنّ العلاقة التي تربطهم بالسلطة، خاصيتها تباين مواقف الإسلاميين من الحكم، وبالمقابل تباين موقف الحكم من الإسلاميين[11]، نظراً إلى الاختلاف في المرجعيات الأيديولوجية والمواقف السياسية، والتباين في القيم الثقافية المستقاة من قراءة تأويلية معينة للإرث الثقافي والديني، وطبيعة المشاريع السياسية والمجتمعية المتبناة نظرياً وأيديولوجياً بينهما ثم أخيراً في نوعية المصالح المدافع عنها.

ثمة جملة من الأسئلة المؤرقة تطرح نفسها من الناحية المبدئية، بمثابة أرضية أولية لمعالجة إشكالية، مازال ما يميزها هو الغموض والتعتيم، وتشكل مناسبة لتضافر جهود الباحثين في العلوم السياسية والاجتماعية وهي كالآتي:

ما هي نوعية العلاقة التي تربط ما بين الحكم والإسلاميين؟ أو من المفترض أن تحكم العلاقة بينهما؟ إلى ماذا يعزى التباين والاختلاف بين السلطة والإسلاميين عموماً وجماعة العدل والإحسان بصفة خاصة؟ لماذا تتميز العلاقة بين الإسلاميين والسلطة بالتشنج والتوتر الدائم والمواجهة والاحتقان في أحيان أخرى؟ ما هي طبيعة الدور السياسي الاجتماعي الذي تقوم به الجماعة؟ ما هي مكانتها، من حيث هي قوة سياسية اجتماعية، ووزنها داخل النسيج المجتمعي، وهل تشكل قوة ضغط مؤثرة لها وزنها ومكانتها؟ ما هو موقع السياسي داخل أطروحات الجماعة وتصوراتها؟

الموقف من العملية السياسية يعكس موقفاً من المشاركة السياسية ورؤية خاصة لمفهوم السياسة عند الجماعة وقناعاتها إزاء العديد من القضايا المركزية ضمن مشروعها الأيديولوجي والسياسي ومعالم رؤيتها

[10] Ph. Praud: « *La Violence* », op, cit., p. 18.

[11] انظر على سبيل الاستئناس والمقارنة دراستنا حول التجربة السياسية للإسلاميين في المغرب، ومسار إدماج التيار الإسلامي الإصلاحي (حركة التوحيد والإصلاح) عبر حزب العدالة والتنمية وكيفية تفاعل الإسلاميين الإصلاحيين مع العمل السياسي المؤسساتي وفقاً لمقاربة دينامية تمزج بين الجانب الإيديولوجي والجانب الواقعي.

رشيد مقتدر "المشاركة السياسية عند الإسلاميين الإصلاحيين المغاربة" **المستقبل العربي**، السنة 27. العدد 314 (نيسان (أبريل) 2005/04. ص 46-71.

السياسية للوضعية الراهنة التي يجتازها المغرب، لذلك فإنّ أي حديث عن العملية السياسية والمشاركة في أدبيات الجماعة على الرغم من قلتها هو حديث عن قضايا تتجاوز المشاركة السياسية وتحتويها، وهو ما سيحدد محور هذه المساهمة عبر رصد التجربة السياسية لجماعة العدل والإحسان في المغرب.

سنعتمد في هذه الدراسة على النموذج النظري الثاني للمشاركة السياسية، أي الشكل الاحتجاجي للمشاركة السياسية التي تتم من خارج الحقل السياسي الرسمي وعبر بوابة المجتمع، بوصفه إطارًا مفاهيميًّا ونظريًّا مقترحًا نحاول من خلاله رصد الممارسة السياسية للإسلاميين (جماعة العدل والإحسان) داخل الحقل السياسي.

وستتم معالجة موضوع هذه الدراسة من خلال رؤية معيارية تتناول الإنتاج الأيديولوجي لجماعة العدل والإحسان ورصد رؤيتهم للعملية السياسية والمشاركة السياسية، في علاقتها بباقي مكونات الحقل السياسي، ثم ربطها برؤية سوسيو-سياسية، تعالج الخطابات والمواقف السياسية في علاقتها مع الواقع السياسي، وتحاول استفهام علاقة المواقف السياسية بالسلوك الفعلي[12].

فاعتماد الجانب الميداني في علاقته بالنظري، هو معطى موضوعي وله حضور أساسي في الدراسات السياسية والاجتماعية، نظراً إلى العلاقة الجدلية بين المقاربتين، ولمحاولة ملامسة أكبر قدر من العلمية والموضوعية، عبر الاحتكاك بالفاعلين السياسيين، ومحاورتهم وملاحظة سلوكياتهم، على الرغم ممّا يعترض ذلك من عوائق وصعوبات كثيرة، عايشناها عملياً من خلال هذه التجربة، فمن إيجابية ذلك هو تقليص إمكانية السقوط في الأحكام القيمية والمواقف المسبقة، التي تعكس نوايا حامليها وتمثلاتهم وإشكالياتهم، وتضفي مسحة ذاتية على العمل بدل التعامل مع الظاهرة، من حيث هي معطى موضوعي خارجي، بعيداً عن التمثلات الذهنية أو الذاتية كما تؤكد ذلك قواعد المنهج في العلوم الاجتماعية.

[12] رشيد مقتدر "المشاركة السياسية عند الإسلاميين الإصلاحيين المغاربة" مجلة **المستقبل العربي**، مرجع سابق، ص 47

I. معالم أولية في المشروع الأيديولوجي والسياسي لجماعة العدل والإحسان

تستند جماعة العدل والإحسان[13] في بنيتها التنظيمية ورؤيتها الفكرية والأيديولوجية، ومشروعها السياسي على البناء الفكري والأيديولوجي لعبد السلام ياسين، الذي ينفرد بصفته المنظر الوحيد للجماعة والموجه لمسارها بالمقارنة مع حركة التوحيد والإصلاح التي تعرف تعدداً في التنظيرات والاجتهادات، لذلك فإنّ أي محاولة لفهم جماعة العدل والإحسان ومعرفة أسسها الفكرية والسياسية، تستلزم التطرق لفكر منظرها عبد السلام ياسين، ومن جهة ثانية فقدت راكمت جماعة العدل والإحسان قدراً كبيراً من الكتابات من طرف مرشدها العام بالمقارنة مع غيرها من الحركات الإسلامية في المغرب، كما أنّها تمكنت من تكوين قاعدة جماهيرية إسلامية واسعة، إذ تعتبر أكبر جماعة إسلامية من حيث القوة العددية والبناء التنظيمي، إلا أنّ ما يميز جماعة العدل والإحسان هو قدرتها على بناء مرجعية قائمة بذاتها تمزج بين النسق الحركي والنسق الصوفي، ومستقلة عن رؤى الحركات الإسلامية ومرجعياتها في المشرق العربي خاصة جماعة الإخوان المسلمين[14].

فما هي معالم المرجعية الأيديولوجية والفكرية لجماعة العدل والإحسان؟

ينطلق عبد السلام ياسين أولاً، بتحديد طبيعة المجتمعات التي نعيش فيها ومدى احترامها لما جاءت به الشريعة الإسلامية، ليخلص إلى أنّ مجتمعاتنا ذات طبيعة "غثائية" تشتبك الجاهلية فيها بالإسلام وتختلط، فهي تعيش ما يسميه "بالفتنة"، حيث يقول:

---

[13] شكلت فترة السبعينات مرحلة تمهيدية لما قبل ولادة جماعة العدل والإحسان، والتي مرت من مسارات متعددة يصعب حصرها وبشكل مقتضب يمكن اعتبار أنّ رسالة **"الإسلام أو الطوفان"**، التي أرسلها عبد السلام ياسين سنة 1974 إلى ملك المغرب، قد شكلت مرحلة ما قبل النشأة، ثم تلا ذلك إصدار عدة مؤلفات يبقى أهمها على صعيد البناء التنظيري والتنظيمي للجماعة **"المنهاج النبوي"** الذي يعد الرؤية الأيديولوجية والمذهبية والموجه لمسار الجماعة ورؤاها والمهيكل لتنظيمها، وفي سنة 1979 تم إصدار الأعداد الأولى لمجلة الجماعة إلى حين مصادرة الأعداد 5-10- و16، والتي ستتحول إلى أسرة الجماعة سنة1981؛

وفي 1982 رغبت الجماعة في الحصول على المشروعية القانونية باسم **"جمعية الجماعة"**، إلا أنّ السلطات رفضت الترخيص لها بدعوى "اقتحام ميدان السياسة تحت شعار الجمعية". وقد لجأت الجماعة في أبريل 1983 إلى تقديم ملف تأسيس جمعية أخرى باسم **"جمعية الجماعة الخيرية"**، والتي تنص على أنّها جمعية ذات طابع سياسي، ورفعت الجماعة في الأخير شعار **"العدل والإحسان"** سنة 1987، إلا أنّ السلطات أقدمت على حلها سنة 1990، بيد أنّ الجماعة تتشبث بقانونيتها بالاستناد إلى حكم قضائي.

[14] بينما نلاحظ على مستوى الإطار التنظيمي، تأثر عبد السلام ياسين كتابه **المنهاج النبوي** بالبنية التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، ويتكون البناء التنظيمي لجماعة العدل والإحسان من الهياكل الآتية: أولاً مجلس الإرشاد باعتباره أعلى هيئة قيادية، والمرشد العام ثانياً، ثم ثالثاً المجالس التي تتكون من مجلس الأسرة ومجلس الشعبة، والجهة والإقليم ثم مجلس التنفيذ القطري. للمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:

عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً** صفر 1402-1982، من ص 55 إلى 73

"متى اختلط الحق بالباطل ودخل الإسلام على الجاهلية، فبقي منها رواسب، وأعادت الجاهلية كرتها على الإسلام فعكرت صفوه، فتلك الفتنة... فالفتنة إذا اشتبه عليك الحق والباطل"[15].

ويرتكز مفهوم الفتنة على دعامتين:

- الدعامة الأولى اجتماعية وتتمثل في تفشي الترف من خلال جانبه المادي والاجتماعي، والمبالغة في الملذات الحسية والعقلانية، وله مستويان الأول مجسد في المبالغة في الاستهلاك التظاهري، والثاني الإيمان بالعقل المعاشي الذي يرتكز على الفلسفة ويؤمن بالعقلانية المطلقة عكس العقل المؤمن[16].

- والدعامة الثانية سياسية مجسدة في الحكم الجبري، الذي يرتكز على القانون الوضعي إطارًا معياريًّا لتنظيم العلاقات البشرية، وثانياً على الإسلام الرسمي بمؤسساته، وأجهزته وعلمائه، والذي يرضخ للسلطة ويبارك بكيفية لا مشروطة سياساتها ويشرعن ممارساتها ويتملق لها[17].

فالفتنة إذاً مفهوم محوري داخل المشروع الأيديولوجي لعبد السلام ياسين، ويتمظهر في عدة أشكال اجتماعية ودينية وأخلاقية وسياسية.

إنّ أي محاولة ترمي لتغيير واقع الفتنة يجدر أن تأخذ بعين الاعتبار بعدين أساسيين:

1- البعد التربوي الذي يحظى بأولوية داخل الجماعة، ويعد من أهم آلياتها في العمل الذي تراهن عليه لخلق أجيال جديدة قادرة على تربية الرجال والنساء، وتنظيم الصف مما يمكن من مسك الواقع بقوة وحكمة[18]، فما هي طبيعة هذه التربية؟

إنّ التربية التي ينشدها المرشد العام هي تربية ذات طبيعة إيمانية إحسانية مختلفة جذرياً عن التلقين السياسي الذي يستهدف الفكر فقط، فهي تطمح إلى تحقيق الاندماج العاطفي والفكري والحركي في جسم

[15] عبد السلام ياسين: **العدل: الإسلاميون والحكم** مطبوعات الصفاء للإنتاج، الطبعة الأولى 2000، ص 488

[16] محمد ضريف: "جماعة العدل والإحسان، قراءة في المسارات" منشورات **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**، الدار البيضاء 1995، ص 71-80

Et TOZY (Mohamed): *« Monarchie et Islam politique au Maroc »* presses de sciences P/ 1999.

انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب، محمد الطوزي: **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، نشر دار الفنك. مارس 2001.

[17] محمد ضريف: **جماعة العدل والإحسان: قراءة في المسارات** مرجع سابق، ص 71-80

[18] عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً** صفر 1402-1982، ص 16

الجماعة اندماجاً يستحضر الجانب الدنيوي، والجانب الأخروي[19]، فالتربية مسألة مركزية في استراتيجية الجماعة ولبنة أساسية لقوة تجذرها المجتمعي وضمان مناضلين مخلصين على المدى المتوسط والطويل، ويقول عبد السلام ياسين في هذا الصدد: "تربية إيمانية إحسانية تحررنا من عقدة الدونية والنقص أمام العقل المعاشي المخترع الذي يزعم بمنطق "علمي" أنّ الإنسان استثناء في هذا الكون[20].

2- البعد السياسي والتاريخي: من أجل الخروج من براثن التخلف الحضاري وثقل تراث الفتنة، فأمام الإسلاميين مهمة تاريخية وهي إقامة الخلافة على منهاج النبوة[21]، ويعود عبد السلام ياسين إلى التاريخ للتدليل على أنّ الحكم الإسلامي قد مر تاريخياً بأربع مراحل:

- مرحلة النبوة.
- مرحلة الخلافة على منهاج النبوة.
- مرحلة الملك العاض.
- مرحلة الملك الجبري.

يستحضر ياسين الواقع الحالي بمختلف مظاهره السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ليخضعه للتصنيف السالف ذكره، ويطرح السؤال الآتي:

ما هي المرحلة التي تعيشها أمتنا؟

يعقد ياسين في البداية تمييزاً بين الملك العاض الذي يرتكز على بيعة الإكراه، ويكرس مبدأ الوراثة، ويوظف الإسلام شعارًا دون الالتزام بتطبيقه، والملك الجبري الذي يعد أكثر خطورة وضرراً من الحكم العاض، لأنّه مطابق للدكتاتورية، ومن جهة أخرى فإنّه قد أفضى إلى إفراغ جميع أجهزة الحكم ومؤسسات الدولة، وآليات عملها من كل معاني الإسلام، فغدت حاجة الأمة أكبر لمن يربيها ويحررها من "ربقة الجبر الملحد والمنتشر تحت شعارات الإسلام".

[19] عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي**، مرجع سابق، ص 13

[20] عبد السلام ياسين: **الشورى والديمقراطية** مطبوعات الأفق، الدارالبيضاء، الطبعة الأولى 1996، ص 22

[21] عبد السلام ياسين: **المنهاج**، مرجع سابق، ص 7

وقد نهج عبد السلام ياسين في مشروعه السياسي والاجتماعي، استراتيجية لتوحيد الأمة الإسلامية تنطلق من تأليف الإطار القطري، وصولاً إلى الإدماج التام لكافة هذه الكيانات القطرية من خلال أربع مراحل:

أ- تأليف جماعة المسلمين القطرية وتربية رجالها وتنظيمهم: حيث يفسر المرشد العام جذور التشرذم والتشتت السياسي والحضاري في البلدان والمجتمعات العربية الإسلامية إلى واقع الفتنة الكبرى، مما أفرز لنا تكاثراً واختلافاً في الجماعات والفرق، وقد استمرت المأساة نفسها في الواقع الراهن، حيث انقسمت الأمة إلى أقطار مستقلة بعضها عن بعض في دويلات غثائية[22]، وقد صاحب ذلك تعدد التنظيمات الإسلامية الحاضرة في كافة الأقطار، فنتج عن ذلك الاختلاف والنزاع بين هذه الجماعات فكيف السبيل لحل هذه الإشكالية؟

الحل بالنسبة إلى المرشد هو الانطلاق من القطر بوصفه آلية للعمل ورهانًا مبدئيًّا إلى حين تحرر كافة الأقطار، لكي تلتقي الدول الإسلامية المحررة من أجل إعادة وحدة المسلمين، عبر توحيد التنظيمات القطرية في كيان عالمي[23].

ب- إقامة الدولة الإسلامية القطرية: فمهمة "جند الله" هي الولوج إلى الميدان السياسي بعد إتمام عملية التربية والتنظيم، وللوصول إلى الحكم في قطرهم، عليهم أن يكونوا فاعلين وأن "لا ينتظروا انتصار الإسلام بمعجزة من السماء"، فليكن هدفهم المباشر هو الزحف الأرضي للاستيلاء على الحكم[24].

ج- توحيد الأقطار الإسلامية: فقبل تحرير الأقطار، لا بد من التنسيق بين الجماعات في العالم، تنسيقاً لا يثير داخل كل قطر أي حساسيات أو خلافات خارجه، في مرحلة مبدئية مصاحبة لمنهاج التربية والتنظيم إلى يوم تحرر فيه الأقطار، فليلتق "المؤمنون" ويتدرجوا لوحدة الاندماج[25].

د- الخلافة الوارثة: في هذه المرحلة على "المؤمنين" أن يقوموا بتنصيب خليفة عليهم باجتماع أولي الأمر من رجال الدعوة والدولة الإسلاميين، حيث يتم انتخاب خليفة لرسول الله إلا أنّه قبل الوصول إلى نظام الخلافة وهو النظام الموعود، يقام إمام قطري في كل بلد يحرر[26].

فما هي العوائق التي تحول دون تحقيق الإسلاميين لما يصبون إليه؟

---

[22] المرجع نفسه، ص 17

[23] المرجع نفسه، ص 17

[24] المرجع نفسه، ص 18

[25] المرجع نفسه، ص 18

[26] المرجع نفسه، ص 19

هناك عدة عقبات يمكن إفراد أهمها كالآتي:

*- الذهنية "الرعوية الغثائية" الموروثة والتي تدين "بالانقياد" كذهنية القطيع الذي ينتظر ببلادة وكسل ما يفعل به، عبر نفسية خانعة منقادة مستسلمة لأبوية سلطوية"[27].

*- العائق النفسي المتمثل في الولاء الراسخ والأكيد الذي تسلم به الجماهير لأنظمة اعتادت العيش فيها على حدث مستجد[28].

فكيف عالج المرشد العام إشكالية السلطة السياسية؟

ينطلق عبد السلام ياسين في تشخيصه لهذه الإشكالية من أنّ الجهاز الحاكم في البلاد لا يطبق الشريعة الإسلامية، على الرغم من تضمن دستور البلاد أنّ الإسلام هو دين الدولة، إلا أنّ تفعيل هذا النص وبلورته عملياً وواقعياً لا أثر له، وقد ترتب عن ذلك إقرار القانون الوضعي محل تطبيق الشريعة فما هي الحلول التي يقترحها لمعالجة هذه القضية؟

إنّ العودة إلى رسالة عبد السلام ياسين الصادرة سنة 1974 بعنوان **الإسلام أو الطوفان** تتضمن منظوراً مختلفاً عن رؤى باقي الحركات الإسلامية في المغرب وتصوراتها، لقد راهن ياسين على التغير الفوقي عبر القيادة السياسية العليا، بالاعتماد على آلية الإقناع السياسي واستحضار البعد الديني في هذه العملية، فاختيار إصلاح واقع البلاد من خلال إصلاح قمة الهرم السياسي (الملك) بالنصيحة السياسية واعتماد الموعظة ليصلح حال الأمة بعد ذلك29 شكل في نظر ياسين أقصر وسيلة وأنجع استراتيجية للخروج من الأزمة الحالية.

اقترح المرشد العام على الملك "التوبة العمرية"، شرطًا أساسيًّا للتكفير عما بدر عن العاهل في فترة حكمه السابقة لبدء صفحة جديدة في علاقته مع الله لأنّ التوبة مقبولة. أما في علاقته مع شعبه، فيذكر المرشد أنّ التاريخ يؤكد فعلياً تحقق ذلك من خلال نموذج عمر بن عبد العزيز، الذي كانت ظروفه الاجتماعية والسياسية والمعيشية مطابقة لظروف الملك الحسن الثاني، وقد استطاع بالفعل أن يكون قدوة نادرة في التاريخ الإسلامي، شرط أن يحذر الملك النخب السياسية المحيطة به لأنّها لا تطمح سوى للرئاسة والمجد30 والسلطة والنفوذ،

[27] عبد السلام ياسين: **العدل: الإسلاميون والحكم** مرجع سابق ص 123

[28] عبد السلام ياسين: **العدل**، مرجع سابق، ص 104

[29] عبد السلام ياسين: **الإسلام أو الطوفان** بدون تاريخ، ص 49

[30] عبد السلام ياسين: **الإسلام أو الطوفان** مرجع سابق، ص 82-83

ويفسر ياسين موقفه من الانحراف الذي يميز عقلية النخبة السياسية وسلوكها بفساد عقيدتها، وبالمقابل يقترح على الملك حلين لهذه المسألة:

الأول استرجاع النفائس والأموال

و**الثاني** لفظ النخبة المحيطة به، عبر تنحيتها وتجريدها من مواقع السلطة والنفوذ باعتبارها أنجع وسيلة للحد منها، وقد أضاف ياسين جملة من الشروط الضرورية لاستكمال الحلول التي اقترحها، إذ على الحاكم احترام ما يلي:

1- الوضوح على كتاب الله وسنة نبيه.

2- جمع أمر المسلمين على الحق، فإنّ النصاح هو خيط والمنصحة الإبرة، ومن ينصح يجمع الأمة ولا يفرقها.

3- النصيحة بمعنى الصراحة، والجمع لا يتأتى إلا بنقد الناصح والمنصوح بمعيار الكتاب والسنة[31].

وبعد عدم استجابة النظام لمقترحات المرشد العام[32]، بلور في ما بعد مفهوماً بديلاً، وهو مفهوم القومة، فما هو مضمون هذا المفهوم في فكر عبد السلام ياسين؟ وكيف تمت صياغته في إطار الرؤية العامة للجماعة؟

إذا كان مفهوم "القومة" يرادف المفهوم الحديث للثورة فما هي حدود الاختلاف بين المصطلحين؟ إنّ مفهوم الثورة حسب "ياسين" هو خروج عنيف بغير حق، وإيحاء بالعجلة والعنف[33] وهو وصف مستعمل لوصف الحركات الاجتماعية "الجاهلية"، ويقدم بديلاً لذلك مفهوم "القومة"، فهو مصطلح مؤصل تاريخياً[34] وذو حمولة إسلامية، ويعيد في الآن ذاته لأذهاننا نوعاً من القداسة التي كان يتمتع بها "القائمون من آل البيت" في محاربتهم للظلم والاستبداد[35].

---

[31] المرجع نفسه، ص 90-91

[32] إثر إرسال عبد السلام ياسين للملك الراحل الحسن الثاني رسالته **الإسلام أو الطوفان**، أدخل إلى السجن وقضى فيه ثلاث سنوات من بينها مدة أودع خلالها في مستشفى للأمراض العقلية.

[33] عبد السلام ياسين: **العدل**، مرجع سابق، ص 236

[34] عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي**، مرجع سابق، ص 9

[35] عبد السلام ياسين: **رجال القومة والإصلاح**، إفريقيا الشرق، 2001، ص 8

فإذا كانت الثورة فعلاً سياسياً يرتكز على العنف لتغيير الواقع الاجتماعي، فإنّ القومة تغيير لدوافع الإنسان وشخصيته وأفكاره، تغيير جذري يستهدف شخصية الإنسان ويطمح لتغيير نفسه وسلوكه في مرحلة تمهيدية للتغيير السياسي والاجتماعي المنشود[36].

لذلك فإنّ القومة على "حكام الجبر مشروعة" في نظر ياسين لأنّها تسهم في تغيير واقع "الفتنة" ونظامها وأجواء الجاهلية ونطاقها[37]، إلا أنّ تحقيق القومة يتطلب عاملين مهمين:

1- سلطاناً قوياً والسلطان القوي غير السلطان العنيف وغير حكم القمع.

2- ضرورة وجود رجال قرآنيين نبويين[38].

فالقومة التي يصبو إليها المرشد، ليست عملية انقلابية نخبوية تضع أوصياء على الشعب ومصيره، قد تشكل الخطوة الأولى من عمل نخبة محدودة سرعان ما سيتعرض مشروعها للتلاشي والأفول لأنّه راهن على نخبة مترهلة، فما يميز الجماعة هو رهانها على عامة الناس ومحاولة إخراجهم من دين الانقياد والخمول ومحاربة "الذهنية الرعوية" المنصاعة لرغبات الحكام ونزعاتهم، وإلا فإنّ مشروعها سيكون مآله الفشل[39].

فما هي إذاً الاستراتيجية العامة المتبعة من طرف الجماعة للوصول إلى الحكم؟

يحدد عبد السلام ياسين ثلاثة خطوط قد توصل كل منها إلى الهدف المنشود:

❖ الخط الأول: الدخول في اللعبة السياسية، تكتيكًا مرحليّاً، من خلال العمل في إطار التعددية الحزبية والترشيح للانتخابات، وعلى الرغم من صعوبة السير الحثيث في إطار هذا المنحى بحكم ما يتطلبه من وقت وما يقتضيه من احتكاك ومواجهة بأوضاع سوسيو-سياسية غير سليمة، فإنّ مردوديته المرتقبة لا يمكن تجاهل نتائجها التي تحقق:

أ- الاستفادة من إيجابيات العمل السياسي والتسهيلات التي يوفرها في التحرك.

ب- إبراز زيف الدعوى الديمقراطية ومزاحمة الغير في كسب الرأي العام.

---

[36] عبد السلام ياسين: **رجال القومة والإصلاح**، مرجع سابق، ص 7

[37] عبد السلام ياسين: **المنهاج**، مرجع سابق، ص 9 و28

[38] عبد السلام ياسين: **رجال القومة**، مرجع سابق، ص 32

[39] المرجع نفسه، ص 32

ج- التضييق على الإسلام الرسمي، وإسلام الأحزاب السياسية[40]؛

فماذا عن الموقف الشرعي إذا ما أردنا تقييم هذا المنحى؟ وبصيغة أخرى هل تقبل الشريعة الإسلامية هذا الخط السياسي؟

إنّ الدخول في هذا الاتجاه حسب ياسين، لا يعني القبول بالعمل الدائم في ظل هذه الأوضاع، بل هو مرحلة مبدئية، ولا يستشف منها الاستسلام لسياسة الحكم في الاحتواء المنظم، "هناك خطر احتواء الموجة الإسلامية بإفساد الرجال، والكيد للحركة والانحراف بها، لكن متى كانت التربية إحسانية وكان الجند وقادة الجند ربانيين، فإنّ لعبة الاحتواء تنفضح وتنهزم آخر الأمر"[41] لذلك فالجماعة تدرك سلبيات هذا الخط وعوائقه[42].

❖ الخط الثاني: هو الخط الثوري المعتمد على منهج العنف المسلح[43] عبر أسلوب الاغتيال، وهو منحى لا مبرر له حسب المرشد ولا مستقبل له لعدة أسباب أهمها نهي الشرع الإسلامي عن قتل المسلمين زمن الفتنة، واستحالة الجمع بين الدعوة والدولة[44].

❖ الخط الثالث هو نتيجة متوقعة لنضج الخط الأول وبلوغه الكمال، وهو خط التنفيذ بالقوة بعد أن يتم الإعداد[45].

II. العملية السياسية في أدبيات جماعة العدل والإحسان:

إنّ الموقف من العملية السياسية يعكس موقفاً من المشاركة السياسية ورؤية خاصة لمفهوم السياسة عند الجماعة[46] وقناعاتها إزاء العديد من القضايا المركزية ضمن المشروع الأيديولوجي والسياسي للجماعة ومعالم

[40] عبد السلام ياسين: **المنهاج**، مرجع سابق، ص 412-413

[41] المرجع نفسه، ص 372

[42] المرجع نفسه، ص 413-414

[43] برزت مسألة تحديد موقف الحركات الإسلامية من العنف بعد تفجيرات نيويورك، وهو ما نجم عنه شجب معظم حركات الإسلام السياسي في العالم العربي الإسلامي وتنديدها بتفجيرات 11 سبتمبر، وقد شهد المغرب بعد تفجيرات الدار البيضاء الموقف الرافض نفسه لتلك العلميات الإجرامية، حيث نددت جميع الحركات الإسلامية بتلك التفجيرات، ومن بين الفقرات التي اعتمدت من طرف جماعة العدل والإحسان للتعبير عن موقفها الرافض للعنف والإرهاب العديد من الفقرات من كتابات المرشد من بينها ما ضمن في **المنهاج النبوي**: "في مرحلة إعداد القوة نتجنب الاغتيال السياسي لسببين: أولهما أنّنا أمرنا ألا نقتل المسلمين زمان الفتنة، والثاني وهو سياسي أنّ القضايا الغريبة عن الشعب العاجزة عن الانتصار بالإقناع والتمكن في المجتمع، هي وحدها التي تلجأ إلى أساليب الإرهاب والاغتيال..."

[44] المرجع نفسه، ص 417-418

[45] المرجع نفسه، ص 418-419

رؤيتها السياسية للوضعية الراهنة التي يجتازها المغرب، لذلك فإنّ أي حديث عن العملية السياسية والمشاركة في أدبيات الجماعة على الرغم من قلتها، هو حديث عن قضايا تتجاوز المشاركة السياسية وتحتويها وتتماهى معها في الآن نفسه، وأهمها إشكالية الشورى والديمقراطية، والموقف من النظام الحاكم ومن التعددية الفكرية والسياسية، وهذا ما يفسر لنا ندرة التنظيرات حول مفهومي السياسة والمشاركة ومن إشكالية الاختلاف مع الآخر تنظيراً وتأصيلاً، داخل المرجعية نفسها وخارجها، لدى الجماعة بل يمكن أن نعمم هذا الحكم على معظم الحركات الإسلامية في العالم العربي الإسلامي، ما عدا بعض الاستثناءات القليلة التي تندرج ضمن رؤية الجماعة للسياسة والمشاركة ضمن منظورها العام للشورى في علاقتها بالديمقراطية، فلا يمكن التطرق للمشاركة السياسية، إذ هي بمثابة الفرع، وإهمال الأصل والمصدر الذي هو الشورى ومضامينها التي يمكن أن تنهل من الديمقراطية وآلياتها وتسهم في تطويرها.

لذلك فالإشكال لا يتحدد في موقف الجماعة من العملية السياسية أو المشاركة السياسية، بقدر ما يطرح إشكال أكبر هو ما هي علاقة الديمقراطية بالشورى في فكر عبد السلام ياسين.

1- الشورى والديمقراطية في المشروع الأيديولوجي لعبد السلام ياسين:

ينطلق عبد السلام ياسين في البداية من الإقرار بأهمية الديمقراطية، وضرورة الاستفادة منها باعتبارها نظاماً ومسطرة يكفلان تدبير الصراعات الاجتماعية[47]. وهو حكم يبرز القيمة المرجعية التي أضحت تكتسيها الديمقراطية داخل معظم المجتمعات من حيث هي منظومة لتدبير الاختلاف بالطرق السلمية.

فهل يمكن العمل بالديمقراطية جملة وتفصيلاً؟

وما مدى قابلية نظام الحكم الإسلامي للعمل بالآليات الديمقراطية؟

لقد تجسدت إجابة المرشد العام على هذه الإشكالية في تمييزه الأولي بين الديمقراطية باعتبارها مبدأ والسياق التاريخي الذي نشأت فيه، وفي تمييزه من جهة ثانية بين المبادئ التي أتت بها الديمقراطية من احترام للحقوق كحرية الرأي والتعبير والتجمع... وضمان حق الاختلاف وإدانة التعسفات، والسياق المرجعي

---

[46] انظر على سبيل المقارنة موقف إحدى الجماعات الإسلامية الحديثة النشأة من الإشكال نفسه: رشيد مقتدر: "الإسلاميون والسياسة بالمغرب: الحركة من أجل الأمة نموذجاً" ضمن عدد بعنوان: "المثقف المغربي والسلطة: آليات الإخضاع والمراقبة". **مجلة وجهة نظر** - المغرب-. العدد 24 شتاء 2005 السنة الثامنة. ص 53-61

[47] Abdessalam Yassin: *« Islamiser la modernité »* al ofok Impressions Mars 1998 P 305.

وانظر أيضاً الترجمة العربية للكتاب: عبد السلام ياسين: **الإسلام والحداثة**، مطبوعات الهلال وجدة الطبعة الأولى –2000

والتاريخي المرتبط باللائكية واللادينية[48] والفلسفة العامة المؤطرة لهذين العنصرين، فما هي طبيعة العلاقة بين الشورى والديمقراطية؟

يقيم ياسين منذ البداية تمييزاً يرتكز على المعيار المرجعي الناظم لمكونات كل من الشورى والديمقراطية فكل واحدة منهما تنتمي إلى مرجعية مختلفة جذرياً عن الأخرى، فالأولى برزت في "أتينا اللائكية"، ثم تطورت وأخذت صيغة ممارسات "إلحادية" ولا أخلاقية في المجتمعات المتقدمة، في حين أنّ الشورى نشأت في المدينة المنورة، وبقيت مجمدة زهاء 14 قرناً وهي ضرورة للمسلمين[49].

لذلك فإنّ الديمقراطية لا يمكن استيرادها بمعزل عن السياق التاريخي الذي شهد نشأتها وتطورها، هذا لا يعني أنّ موقف ياسين رفض جذري للديمقراطية شكلاً وجوهراً، وإنّما اعتمد تصنيفاً انتقائياً مكنه من الأخذ بالمناهج المسطرية والآليات المؤسساتية التي تراكمت عبر التطور التاريخي والسياسي والفكري للديمقراطية في السياق الحضاري الغربي، لأنّ هذه الآليات والتقنيات لا تتعارض مع الشريعة ومقاصدها، ويمكن إعادة بنائها وفقاً لمنظور شوري يجعل منها معبراً عن جوهر الشورى الإسلامية[50]. وفي الوقت نفسه يرفض المرشد الفلسفة اللائكية واللادينية المؤطرة للديمقراطية الغربية المدعمة لقيم الفساد والمجون والإباحية.

فما هي الآليات الإجرائية التي يمكن اقتباسها من الديمقراطية، دون أن تتعارض مع جوهر الشريعة الإسلامية أو تناقض أساسها الديني والأخلاقي؟

لقد تطرق عبد السلام ياسين إلى هذه الآليات على سبيل الحصر وهي كالتالي:

- العمل بصناديق الاقتراع لأنّها تمثل جزءاً من عملية شفافة أمينة يسهر عليها حكم نزيه.
- ضرورة الدستور الذي يعبر عن الشريعة ويفسرها.
- عدم تعارض مبدأ فصل السلط الذي يعتبر دعامة أساسية للديمقراطية ومن أهم أسسها، أو تنافيه مع أي من التعاليم الإسلامية.

[48] عبد السلام ياسين: **الشورى والديمقراطية**، مرجع سابق.

49 Abdessalam (Y): « *Islamiser la Modernité* » O.P.P. 310.

وأيضا عبد السلام ياسين: **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 75-76

[50] المرجع نفسه، ص 315-314، وأيضاً **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 341-342

- من أجل القضاء على الرشوة والزبونية والمحسوبية والصفقات السرية، يجب على السلطة الضامنة خلال الفترة الانتقالية، وعلى السلطة الناتجة عن الشورى أن تستند إلى جهاز قضائي نزيه، وبما أنّ القاضي يتخذ قراراته بكل وعي دون محاسبة أي سلطة، فإنّ الحكومة الإسلامية مطالبة بالاحتياط الشديد حين انتقاء قضاتها[51].

- حرية التعبير واحدة من أهم المؤسسات الديمقراطية، فلا غنى عن صحافة حرة متعددة، يديرها محترفون نزهاء يسعون إلى فضح الشر وإدانته، صحافة ذات اتجاه إسلامي متحررة من رقابة تردعها وتعزلها في ظل الأنظمة اللائكية، صحافة تقوم إلى جانب وظيفتها السياسية والإعلامية، بمهمة تربوية وأخلاقية وروحية[52].

- تدبير المسطرة الديمقراطية، والحكم بواسطة التوازن في السلط، فلكل سلطة، سلطة مضادة تراقبها وتحاسبها، وهي الحكومة الإسلامية التي يجب أن تمأسس آليات المراقبة كما هو الشأن في الديمقراطية المسطرية، لكن قبل تكليف شرطة الآداب، أو المحكمة بردع الغش، من الضروري تركيز المجتمع الإسلامي على تربية أفراده[53].

وفي الإطار نفسه يربط ياسين بين وجود الديمقراطية وحضور مجتمع مدني لا يهمه سوى الدفاع عن مصالحه ومطالبه السياسية والاجتماعية الفعلية، في حين أنّ الشورى توفق بين الدفاع عن المطالب المادية لجماعة المسلمين والجوانب الإيمانية والأخروية[54].

إذا كانت الديمقراطية تدعو للرجوع إلى الشعب والاحتكام إليه، فهذا ما تطمح إليه الشورى، أما إذا كانت تهدف إلى الإباحية وخلق ثقافة انحلالية، تراهن على الجانب المادي الذي يحط من قيمة الإنسان عبر "دغدغة غرائزه البهيمية"[55]، فهذا شيء مرفوض ومخالف لجوهر الشورى الأخلاقي والروحي[56].

فموقف عبد السلام ياسين يناقض الموقف التكفيري[57] الرافض للديمقراطية جملة وتفصيلاً فلسفة وآليات، ويتبنى موقفاً مؤمناً بالديمقراطية آليات مسطرية وإجرائية تطابق جوهر الشورى وأنّ الاختلاف هو في

---

[51] المرجع نفسه، ص 316-317، المرجع نفسه بالعربية ص 338

[52] المرجع نفسه، ص 316-317

[53] المرجع نفسه، ص 318، المرجع نفسه بالعربية ص 343

[54] عبد السلام ياسين: **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، مطبوعات الأفق-الدار البيضاء الطبعة الأولى 1994، ص 82-83

Abdessalam (Y): *«Islamiser ...* » O.P.P 323.55

[56] المرجع نفسه، ص 312

التسمية، وفي الوقت نفسه يرفض السياق الثقافي الذي نشأت في أحضانه الديمقراطية وهو "اللائكية والإباحية" والاعتماد معيارياً على القانون الوضعي بدل الشريعة الإسلامية، بل إنّ أهم ما يميز الديمقراطية أنّها تخول لنا إمكانية إعطائها التفسير الإسلامي الذي يناسب منهاج النبوة في الدعوة.

III. المشاركة السياسية في الخطاب السياسي لجماعة العدل والإحسان:

تؤكد جماعة العدل والإحسان إيمانها بمبدأ المشاركة السياسية[58]، لأنّه يدخل في إطار استراتيجية الجماعة للوصول إلى السلطة، ومن ثمة فإنّه يساعد على تحقيق مشروعها السياسي وبلورته على أرض الواقع، إلا أنّ الإشكال بالنسبة إلى جماعة العدل والإحسان لا يتحدد في الموقف من المشاركة الذي ليس موضوع رهانها، وإنّما في شروط هذه المشاركة وحدود الصلاحيات التي تخولها، يقول ياسين: "ليست طموحاتنا محدودة بموعد انتخابي أو تناوب على السلطة، لأنّنا نعلم أنّ تغيير حكومة ودستور معين لا يكفل إلا حل أزمة عرضية إن كفل وهيهات؟ ولا يستطيع إلا تهوية الجو السياسي ريثما يدفع تآكل النظام فرقة أو حزباً معيناً في مستراح المعارضة الحزبية ليلمع صورته، إنّ تغيير وجهة المجتمع الذي ننشده لا يمكن أن يقتصر على سياسة موسمية هدفها التناوب على السلطة أو إصلاحات قصيرة المدى ينفذها تناوب ديموقراطي أو "توافقي" مزيف يقوم على نفس نظام الفكر والقيم الذي أوصلنا هذا الدرك"[59].

من هنا تطرح الجماعة مجموعة من الإشكاليات التي تشكل الخط الفاصل بينها وبين الحكم، وهي إفراغ مؤسسات الدولة من الإسلام وتطبيق القانون الوضعي (عدم تفعيل إمارة المؤمنين وإقامة الدولة الإسلامية)، احتكار الحكم والسلطة (إشكالية السلطة السياسية)، إعادة توزيع الأموال إلى الأمة.

---

[57] للاطلاع على الموقف التكفيري من الديمقراطية في المغرب انظر:

محمد بن محمد الفزازي: **نظرات في السياسة الشرعية: الشورى المفترى عليها والديمقراطية**، مطبعة النجاح الجديدة. الطبعة الأولى 1997

[58] تؤمن حركة البديل الحضاري بالمشاركة السياسية باعتباره مبدأ وتربطه بشرطين أساسين:

- القيام بإصلاحات سياسية ودستورية.
- ضرورة توفير انتخابات نزيهة.

وبعد إعادة التفكير في هذه الشروط أمام التغييرات السياسية والاجتماعية تم إلغاء الشرط الأول، واقتصرت الحركة على مطلب نزاهة الانتخابات مدخلاً أساسيًّا للإصلاح. وهو الذي تخلت عنه بدوره، حيث حصلت مؤخراً على المشروعية القانونية، بتأسيسها لحزب سياسي سمّته حزب البديل الحضاري؛

أما عن طبيعة الأزمة التي تعرفها البلاد فإنّ حركة البديل الحضاري تعتبرها أزمة حضارية جوهرها سياسي، وأنّ الحكم الشرعي الذي تطمح إليه هو القائم على الشورى مضموناً والديمقراطية آليةً.

إلا أنّ السلطات العمومية ستقوم بحله بمرسوم من الوزير الأول عباس الفاسي سنة 2008 في سياق تداعيات ما سمي بقضية بلعيرج، وقد تم اعتقال كل من الأمين العام للحزب الأستاذ مصطفى المعتصم والناطق الرسمي باسمه الأستاذ الأمين الركالة، إلى جانب الأمين العام للحركة من أجل الأمة، وقد صدر عفو ملكي مؤخراً خرجوا على إثره من السجن، وما زال البديل الحضاري يدافع عن حقه في تأسيس حزب، ويعتبر أن حضره غير قانوني.

وسنخصص مستقبلاً تأليفاً خاصاً بحزب البديل الحضاري وتجربته السياسية.

[59] عبد السلام ياسين: **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 324. وقارن ذلك مع النص الأصلي للكتاب بعنوان:

Abdessalam Yassin: « *Islamiser la modernité* ». al ofok Impressions. Mars. 1998

سيتم التركيز في هذا السياق التحليلي على مسألة الحكم والسلطة باعتبارها جوهر المشكل السياسي، تاركين باقي الإشكالات إلى إسهامات مستقبلية.

إنّ المشكل السياسي عند الجماعة لا يتحدد في المشاركة السياسية لأنّها مجرد آلية تقبلها الجماعة بوصفه مبدأ أساسيًّا مسلمًا به، مادامت لا تتناقض مع الأسس المرجعية التي حددها ياسين في تمييزه بين الديمقراطية والشورى، وبالتالي فإنّ الآليات التي تطورت مع تطور الديمقراطية، ومن ضمنها المشاركة السياسية يمكن إعطاؤها مضموناً ثقافياً شورياً أو ديمقراطياً.

إذاً، بما أنّ المشاركة السياسية هي مجرد آلية تقنية وتنظيمية معينة تعكس تصوراً أيديولوجياً وسياسياً واجتماعياً محدداً، فإنّها لم تحتل نصيباً وافراً ضمن إنتاجات مرشد الجماعة وتنظيراته، لأنّها مرتبطة بالديمقراطية والشورى، ومن جهة ثانية فإنّ موقف الجماعة الرافض للمشاركة في العملية السياسية، يبرر نسبياً النقص الحاصل في الكتابة حول الموضوع، كما أنّ هذا المجال قد أضحى يندرج ضمن مجال اهتمام الدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان التي تهتم بالقضايا العامة (الانتخابات، الأحزاب السياسية، المشاركة...) وسياسات الجماعة إزاء العديد من القضايا والإشكالات، ومن بينها التدعيم الأيديولوجي لوجهات نظر مرشد الجماعة الرافض للدخول في العملية السياسية والاجتهاد داخل حدود الأطر الفكرية والأيديولوجية التي رسم معالمها.

إنّ الخط السياسي العام للجماعة ينهج مبدأ المقاطعة للعملية السياسية برمتها وخيار الرفض للمشاركة السياسية، ويقول فتح الله أرسلان في هذا الصدد:

"إنّ مبدأ المشاركة السياسية هو مبدأ قائم وثابت بالنسبة لجماعة العدل والإحسان، لكن السؤال المطروح هل الشروط الموجودة تسمح بمشاركة سياسية فاعلة داخل الساحة السياسية المغربية؟ فالشروط غير متوفرة سواء منها ما تعلق بالجانب القانوني. ذلك أنّ الدستور المغربي، لا يسمح بمشاركة سياسية حقيقية، فالسلط كلها ممركزة بيد الملك، وليس هناك فصل للسلط بمفهومه الحقيقي، وما يمكن أن يترتب عن الدستور من انتخابات وبرلمان وحكومة تبقى كلها غير ذات جدوى، فما الجدوى من برلمان ليست له صلاحيات، وليس له مجال لاتخاذ الفعل والقدرة على اتخاذ وصياغة قوانين حقيقية، كما أنّ التشكيلة البرلمانية تكون مصاغة وفقاً لأمزجة المخزن الذي تنفذه وزارة الداخلية"[60].

[60] مقابلة مع الأستاذ فتح الله أرسلان عضو مجلس الإرشاد والناطق الرسمي لجماعة العدل والإحسان في مدينة الرباط بتاريخ 2001/11/27

تحصر جماعة العدل والإحسان المشكل في مسألة إعادة توزيع السلطات وتحديد الصلاحيات من جديد والتقيد بمبادئ الإسلام، ذلك أنّ البرلمان من حيث هو مؤسسة يفتقد إلى شروط الفعل لأنّ هيكلته والاختصاصات المخولة له لا تسمح له إلا بهامش ضيق لا يمكّنه من تطبيق ما يسطره من قوانين وتفعيلها[61]. والنتيجة هي خلق جهاز تابع ومفتقد لشروط الاستقلالية والفعالية، الشيء الذي ينطبق على الحكومة أيضاً[62]، ويقول الناطق الرسمي: "إنّ الحكومة لا حكم لها في المغرب أمام الصلاحيات الممركزة بيد الملك بحكم الدستور، فالملك هو الذي يمتلك الحكم الفعلي، فهو يضع البرامج ويوجه المرحلة المقبلة انطلاقاً من خطاب العرش، لذلك فعملياً الحكومة لا تحكم ونرى ذلك في الواقع أكثر، فالهامش المتوفر للحكومة، يسحب منها تدريجياً في جميع القضايا الأساسية والحساسة، عن طريق اللجان الملكية في كافة القطاعات كالتعليم، حقوق الإنسان، الصحراء، المرأة..."[63].

أما عن الانتخابات فترى الجماعة أنّها مشوبة بعدة خروقات، وبذلك قررت الجماعة عدم مشاركتها في انتخابات2002[64] والانتخابات الجماعية لـ 2003، لأنّها لا تختلف عن سابقاتها، وتعتبرها مزورة وأنّ المؤسسات المنبثقة عنها لا مصداقية لها.

ويضيف فتح الله أرسلان: "إنّ تشكيلة البرلمان والأغلبية فيه مكونة من طيف سياسي، وليس من توجه سياسي مرتكز على تصور معين، ونجد في البرلمان المغربي أنّ الحكومة مكونة من يسار ويمين واشتراكية وماركسية لينينية وليبرالية... فهي فسيفساء تصورية وفكرية لا يمكن أن تجمع بينها حكومة قوية"[65].

فماذا عن موقف الجماعة من الأحزاب السياسية؟

إنّ الأحزاب المعارضة منها أو المصطنعة آلة تم ترويضها من طرف النظام على المصادقة والتعبير عن موافقتها "التوافقية"[66]، ويقول ياسين في وصفه النخبةَ السياسية: "إنّ الطبقة السياسية العجوز تدير معركة خلفية غايتها إفشال كل تغيير، لكن الشعب المخلص لدينه رغم جهله الطامي يبرأ منها، هذه الطائفة السياسية العجوز لا تدرك أنّها تقطع الطريق على الأجيال الجديدة التي تفوقها تكويناً وأهلية، لخدمة مصالح الشعب

[61] حوار مع عبد الواحد المتوكل الأمين العام للدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان في **جريدة الأيام** العدد 20 بتاريخ 18-24 يناير 2002.

[62] مقابلة مع فتح الله أرسلان. مرجع سابق.

[63] المرجع نفسه.

[64] حوار عبد الواحد المتوكل مع **جريدة الأيام**، مرجع سابق.

[65] مقابلة مع فتح الله أرسلان.

[66] Abdessalam (Y): « *Islamiser* » O.P. P: 319.

المسلم هؤلاء السادة المسترخون على أرائكهم المستسلمون لصفعات السنين، الممتلئون زهواً، هؤلاء المسؤولون عن النزيف الذي يمتص دماءنا لابد أن ينصرفوا لكي يتغير المجتمع"[67] بل إنّ تاريخ هذه الأحزاب كاف لفضحها في عين الشعب لذلك مصيرها هو "الموت الطبيعي" التلقائي بعد القومة[68].

وإذا كانت هذه المقولات تمثل التشخيص السياسي والأيديولوجي لجماعة العدل والإحسان خلال فترة الثمانينات وأواسط التسعينات، فإنّ ما شهده المغرب مؤخراً من تطورات سياسية أدت إلى الانفتاح المتدرج على الفرقاء السياسيين وإدماج الإسلاميين الإصلاحيين، عبر تبني شعار السير في سياق الانتقال الديمقراطي وإدماج المعارضة التاريخية الممثلة في أحزاب اليسار وحزب الاستقلال ومشاركتها في الحكومة من خلال تجربة ما كان يسمى "بالتناوب التوافقي" وتغيير قمة السلطة بوصول الملك محمد السادس للحكم، الذي تبنى مفاهيم وتصورات جديدة من قبيل مقولة بناء المجتمع الديمقراطي الحداثي أيديولوجياً، ونهج الخطة الوطنية للتنمية البشرية اقتصادياً، بغية الرفع من حركية الاقتصاد والحد من معضلات الفقر والبطالة والتضخم... وعلى الصعيد الحقوقي بمحاولة تصفية ملف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، وتعويض ضحايا سنوات الرصاص عبر إحداث هيئة الإنصاف والمصالحة، وإذا كانت هذه المبادرات تعبر عن رغبة وإرادة سياسية واجتماعية في طي صفحة الماضي وإعادة تأهيل اقتصاد البلاد، فإنّ بوادر الانفراج السياسي التي وسعت من هامش الحرية والفعل، وإنّ مسار هذه السياسات العامة للدولة تعترضها مجموعة من الإكراهات والصعوبات التي تحد من ديناميتها، وتعوق تحركاتها، الشيء الذي يتطلب المزيد من الجهد والوقت لتجاوز هذه العقبات، وبالمقابل فإنّ الجماعة ظلت على الموقف السياسي السابق نفسه، ولم تغير موقفها ورؤيتها لطبيعة الأزمة التي تشهدها البلاد، واحتفظت بالتشخيص السياسي والأيديولوجي السابق نفسه، بل ظل موقفها ثابتاً بالمرجعيات والمواقف نفسها مقارنة مع حركة التوحيد والإصلاح التي اندمجت في العملية السياسية عبر حزب العدالة والتنمية، وحركة البديل الحضاري التي حصلت على المشروعية القانونية بعد أمد طويل، والحركة من أجل الأمة التي أضحت تتبنى خيار المشاركة شريطة الحصول على المشروعية.

لقد شهدت هذه الحركات الإسلامية تغييراً في مواقفها ورؤاها بخصوص النظام الحاكم، مما يقتضي إعادة النظر في مرجعياتها، فأضحت مستعدة لولوج السياسة من بابها الانتخابي، الذي مازالت جماعة العدل والإحسان رافضة له.

[67] عبد السلام ياسين: **الإسلام والحداثة**، مرجع سابق، ص 327-328

[68] عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي**، مرجع سابق، ص 414

كيف واكبت جماعة العدل والإحسان المرحلة السياسية التي يعيشها المغرب منذ أواسط التسعينات؟ وما هي رؤيتها للنظام السياسي بعد وصول الملك محمد السادس للحكم؟ وما هو تقييمها لأدائه السياسي؟

تعد رسالة "إلى من يهمه الأمر" التي بعث بها عبد السلام ياسين إلى الملك محمد السادس، غداة وصوله للحكم الوثيقة السياسية الجديدة التي تعبر عن موقف الجماعة الرسمي من الملك الجديد غداة وصوله للحكم، وقد تضمنت وصفاً وتحليلاً للوضعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي آل إليها المغرب، وتقترح مجموعة من الوصفات الكفيلة في نظر مرشد الجماعة بالخروج من الأزمة الحالية، ويقول ياسين في وصفه لوضع الشباب في هذا الصدد: "تُعْرِض الشبيبة الهاتفة باسم محمد السادس نهائياً عن طبقة سياسية شاركت طوعاً أو كرهاً المخزن الشائخ بهتانه وخيانته لمبادئ الإسلام، نبذت إسلام المسلمين ودانت بإسلام الشعارات الخاوية. كما تُعرض الشبيبة الهاتفة عن الديمقراطية الحسنية المفرغة من كل محتوى، الملوثة بطَعم طغيانٍ لا ملة له ولا مبدأ.

ونظراً إلى وعيهم بانطماس المعالم وفقدان الهوية لدى هذا الجيل الفار من مغرب البؤس على متن قوارب الموت رغم المخاطر التي يعرفها الخاص والعام، فإنّ المستشارين الشباب يزاوجون بين التمائم العتيقة والحديثة من أجل إقناع هؤلاء الشبان والشابات الذين لم تعد لهم ثقة بأحد بتبني عقيدة بديلة سيتكفل النشيد الوطني والراية الحمراء في المدرسة بغرس الإخلاص لها في القلوب الفتية. وستقوم حملات التضامن والشارات المقدمة بخمسة دراهم بترسيخ دعائم الثقافة الجديدة، "ثقافة التسول"[69].

فالوضع الذي أضحى يجابه المغرب في نظره، بحاجة إلى منقذ بغية تفادي السقوط في الهاوية "أصبح الملك الشاب اليوم مدعواً إلى تحمل مسؤولية إنقاذ البلاد من الهوة التي تكاد تنهار فيها، لا أحد يجهل من المراقبين للشأن المغربي - إن تحلى بقليل من اليقظة - أنّ النظام بأكمله في تحلل سريع، ولا يكفي لتطبيب وضعه المعتل إرسال "الإشارات القوية" التي يحاول عبرها القصر أن يبدي حزمه ويُشَيِّد سلطته برد مظلمة هنا أو إلقاء خطبة مَوْشِيَّةٍ هناك".

ولإعادة الأمور إلى نصابها يقترح "لا مناص من إعادة النظر في النظام بأكمله. لابد من وضع القطار على سكة جديدة. ولذا لابد من قاطرة قوية ويد حازمة. لابد من مراجعة شاملة"[70] وذلك بالنهوض بالاقتصاد وتشجيع الاستثمار المنتج الموفر للشغل، وبناء مشروع مجتمعي وسياسي جديد "لا أمل لمحمد بن الحسن ولا

[69] عبد السلام ياسين: **رسالة إلى من يهمه الأمر**، ص 5

[70] عبد السلام ياسين: **رسالة إلى من يهمه الأمر**، ص 11

لمغرب محمد مادام الإثنان يخبطان في ليل الارتجال، ولا مخرج للجهاز المخزني من المتاهة التي يدور فيها مهما بلغت جرأة الملك الشاب، ومهما تعددت إنجازاته المقتحمة، ومهما عظمت الآمال التي يجسدها في أعين الشعب المعبر عن ارتياحه. فما دام مشروع المجتمع المحدد بوضوح، المعبئ للشعب، كل الشعب، غائباً فلا أمل في الإفلات من طوفان يوشك أن يحل"[71].

ويرتكز هذا المشروع على تخليق تام للمجتمع والسياسية والإدارة والإنسان... "فلا انطلاقة بدون تخليق للسياسة والإدارة والمجتمع. ولا تخليق للرعية ما لم يتخلق الراعي، ولا فعل هناك يستحق الذكر في صحف التاريخ ما لم يكن فعلاً أخلاقيًّا"[72]، والاستغناء على النهج السلطوي واحتكار شؤون الحكم والسياسة، ثم أخيراً إعادة الأموال للأمة والذي اعتبره ياسين حلاً سياسياً وتاريخياً جذرياً متميزاً، وواجباً دينياً وتوظيفها لحل معضلة المديونية "سيكون لتصفية ملف الدَّين بالثروة الملكية إيجابيات يعجز اللسان عن عدها. فالاستثمار سينطلق بعد توقف، والمال المخصص اليوم لتسديد أقساط الديون سيُحَوَّل نحو الاستثمار العمومي، والتعليم والتربية اللذان نَكَصاً بالبلد إلى المرتبة 125 بين بلدان العالم سيطفوان إلى السطح. ستتحسن البنية التحتية المنهارة أو المنعدمة في المناطق القروية، وسيفك الحصار الاجتماعي والجغرافي المضروب على المناطق المحرومة ليَتراجع مد الفقر الجائع. ستُجفَّف مستنقعات البطالة بعد أن تُستعمل مضخات أكثر فاعلية من تلك التي تُشَغِّل ألفاً من العمال هنا أو مائة من الدكاترة والمهندسين هناك (...) لن تسد الثروة الموروثة خرق الدين الخارجي الواسع فقط، بل يمكنها أن تلبي الحاجيات الملحة للمغاربة"[73].

إلا أنّ عدم تلقي الجماعة لأي رد أو إشارة عن هذه الرسالة المفتوحة والموجه مباشرة إلى الملك، قد فهمت منها الجماعة رفضاً صريحاً من النظام لشكلها ومضمونها والطريقة التي تمت بها، ومن ثمة خلصت إلى عدم الاستجابة لمقترحاتها أو الرد عليها، لتخلص الجماعة إلى الموقف الآتي: إنّ تغيير قمة السلطة لم يكن له أي تأثير يذكر في بنية النظام السياسي، فالمسألة ليست مسألة أشخاص[74] وإنّما مشكلة توجه عام للنظام[75].

---

[71] المرجع نفسه، ص 23

[72] المرجع نفسه، ص 30

[73] المرجع نفسه، ص 30-31

[74] عقب تنصيب محمد السادس في الحكم تم تغيير إدريس البصري وزير الدولة في الداخلية، وتعويضه بمحمد الميداوي الذي عوض هو الآخر بإدريس جطو في أواخر 2001 الذي أصبح وزيراً أول بعد الانتخابات التشريعية لسنة 2002، إثر خلاف بين حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية وحزب الاستقلال على منصب الوزير الأول. وتولى مصطفى الساهل وزارة الداخلية، ليخلفه في بداية هذه السنة شكيب بن موسى على رأس أم الوزارات. إنّ تغيير وزراء الداخلية الذين ينحدرون من فئة التقنقراط أضحت سمة مميزة لحكم محمد السادس.

[75] **الأيام**، العدد 20 بتاريخ 18-24 يناير 2001

وحسب الناطق الرسمي لجماعة العدل والإحسان، فإنّ تغيير شخص لا يمكنه أن يغير عقلية ما زالت تعطي للمعالجة الأمنية الدرجة الأولى، بل إنّ النظام الحالي تراجع على العديد من المكاسب التي كانت في ظل الملك الراحل[76].

فما هو البديل الذي تقترحه الجماعة؟

إنّ الجماعة لا تقترح برنامجاً لأنّه يقترن بما تسميه "الترقيع السياسي" الذي يسم سلوك النخبة السياسية وممارساتها، وتقدم بديلاً ما تسميه "الميثاق الإسلامي" فما هي طبيعة هذا الميثاق ومضامينه الأساسية؟ وما هي الحلول التي تقترحها الجماعة للخروج من الأزمة الراهنة؟

تعود فكرة الميثاق إلى عقد التسعينيات حيث دعا عبد السلام ياسين إلى ميثاق إسلامي بقوله "هلموا إلى ميثاق مسلم المعنى والمبنى، مسلم القيادة والقاعدة، مسلم المبادئ والأهداف، ميثاق جماعة المسلمين[77]، يدخل فيه من يدخل من مكونات المجتمع ويخرج عنه من يخرج"[78].

ويشير المرشد العام إلى أنّ هذا الميثاق هو نقاش عام يشارك فيه الجميع دون إقصاء أي طرف لتحديد ما معنى التصويت؟ ما المقصود بالدستور؟[79] فهي محاولة لرسم معالم جديدة للممارسات السياسية المستقبلية.

لذلك فإنّ هذا الميثاق يجب أن يطرح على الأمة، من أجل تحديد قاعدة سياسية متعددة التنظيمات الحزبية والنقابية والمهنية، بغية تكوين قاعدة "جماعة المسلمين" تضم تنظيمات الإسلاميين في جبهة[80]، وتكون

---

[76] مقابلة مع فتح الله أرسلان.

[77] كانت ردود فعل النخبة السياسية بخصوص فكرة الميثاق الإسلامي قد تراوحت بين ثلاثة مواقف:

- الموقف الأول هو تجاهل هذه الدعوة وعدم الاكتراث بها.
- الموقف الثاني الذي ثمن المبادرة وطالب بإعادة النظر في شكلها ومضامينها.
- الموقف الثالث الذي اتهم عبد السلام ياسين بالتنظير للإقصاء لأنّه حدد أرضية الميثاق ومحتوياته بناءً على أرضية إسلامية تعكس مرجعية الجماعة ورؤيتها الإيديولوجية، وبالتالي فإنّ الجماعة تعطي لنفسها موقعاً سياسياً أعلى من باقي الفرقاء السياسيين، بل حتى الإسلاميين أنفسهم، فهذه المبادرة مجرد مناورة لفك العزلة عن الجماعة والحصار الذي وضعت نفسها فيه، ولتفادي الانكماش والتراجع الذي أصبحت تعاني منه منذ أواخر التسعينات، فمنطق الجماعة السياسي والفكري طبقاً لهذا الموقف أحادي الرؤية ومزدوج الخطاب (دولة القانون والمؤسسات أثناء المحن، ودولة الخلافة أثناء القوة) ومناهض للأحزاب السياسية كما تدلل على ذلك العديد من فقرات "المنهاج النبوي"، فكان حريًّا وفقًا لمنظور أصحاب هذا الموقف بمرشد الجماعة لو كان ديمقراطيًّا طرح الفكرة ليحدد النقاش شكلها ومضامينها ويتوافق حول مرجعيتها.

[78] عبد السلام ياسين: **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، مرجع سابق ص 89

[79] Abdessalam (Y): « *Islamiser* ... » O.P. P: 298.

[80] عبد السلام ياسين، **العدل**، مرجع سابق ص 532

لكم وبمقتضى تنظيماتكم أو تختاروا عدم الدخول في "ميثاق جماعة المسلمين" بشرط أن تعلنوا عن رفضكم لهذا الميثاق أمام الشعب[81].

وفي الصدد نفسه يضيف فتح الله أرسلان: "لذلك نقترح نحن وقفة جريئة يفسح فيها المجال للجميع دون إقصاء أي طرف لطرح المشاكل الحقيقية والفعلية للبلاد، ولكي يطرح كل تصوره للخروج من هذه الأزمة على أساس أن نقول كفى من الترقيع، وأن يكون هذا الحوار مفتوحاً يشارك فيه الجميع على مرأى ومسمع من الشعب وتطرح فيه كل القضايا الدستورية والسياسية، من خلال تصور كل طرف لتوزيع السلطات وتحديد مضمون الدستور، وكذلك المقصود بالمقدسات لأنّها مفاهيم فضفاضة يجب أن توضح بدقة، وسياسياً بتحديد اختصاصات المؤسسات السياسية لتكون فاعلة"[82].

وبعد هذه الوقفة تقترح الجماعة، أن يطرح كل تصوره بعد مناقشة على مرأى ومسمع من الشعب، لتنبثق لجنة تنتخب من طرف الشعب لوضع إطار قانوني، قد يسمى دستوراً أو ميثاقاً، وصياغته... وسيتم التعامل على ضوئه مع المرحلة المقبلة.

فكيف عالجت جماعة العدل والإحسان إشكالية العلاقة بين ما هو دعوي وما هو سياسي؟

لقد حسمت الجماعة هذه الإشكالية من خلال اعتبار الجانب السياسي جزءًا من مشروعها الاجتماعي والسياسي الذي تشترك فيه الجماعة مع باقي الأحزاب، دون أن تهمل أهمية الجانب الدعوي والتربوي في إطار استراتيجيتها وهو ما يميزها عن الأحزاب السياسية، فالسياسي والدعوي والتربوي والاجتماعي مفاهيم لمسمى واحد، داخل البنية الحركية والتنظيمية للجماعة، فلا يمكن الفصل أو التمييز بين أحدهما عن الآخر، فما هي الآليات التي وضعتها الجماعة لتفعيل البعد السياسي؟

هذا ما سنتناوله من خلال الحديث عن الدائرة السياسية للجماعة تباعاً.

[81] المرجع نفسه.

[82] مقابلة مع فتح الله أرسلان، مرجع سابق.

IV. الدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان:

لقد أحدثت جماعة العدل والإحسان الدائرة السياسة بمثابة جهاز في دورة استثنائية لمجلس الشورى بمدينة مراكش بتاريخ 1998/07/9 ولم يتم الإعلان عن هذا المولود للرأي العام إلا بعد مرور سنتين[83]، وقد تم تحديد دورها في الاهتمام بما هو عام وسياسي، عبر إعطاء الفرصة لمناضلي الجماعة ذوي المواهب والميولات السياسية حتى لا يتم استمالتهم أو استقطابهم من جهات منافسة، والعمل على استقطاب أعضاء من خارج الجماعة المهتمين بممارسة العمل السياسي[84]، أي إنّ هذه الدائرة تستهدف استمالة المتعاطفين مع الجماعة والذين لا يهتمون بالتأطير الدعوي والتربوي وما يقتضيه ذلك من انضباط لحضور حلقات الذكر ومجالس النصيحة والرباطات وغيرها... هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الجماعة مع إحداثها للدائرة السياسية أولت اهتماماً متزايداً، للجانب السياسي الذي ظل مقلصاً بحكم ظروف نشأة الجماعة، والتي راهنت على الفعل الدعوي والتربوي وسيلةً للتجنيد والتعبئة. وبعد أن تمكنت من تكوين قاعدة جماهيرية عريضة عكست قوة تجذرها المجتمعي وفعالية آلياتها في التجنيد والاستقطاب والتأطير، كان من اللازم إبراز الواجهة السياسية التي تتطلب المزيد من الانفتاح وضرورة خلق آليات وأجهزة مختلفة عن الأجهزة التربوية، وهنا تحدد المغزى من إحداث الدائرة السياسية فضاءً للتأطير[85] والتكوين وميدانًا لإنتاج نخب حركية سياسية محترفة في حالة قبول الجماعة الدخول في المفاوضات مع السلطة استعداداً للمشاركة في الانتخابات، فلكل مرحلة رجالها، فهناك رجال الدعوة وهناك رجال الدولة، الذين يقصد بهم سياسيي المستقبل، لذلك أدركت الجماعة أولوية توفرها على رجال مهيئين في حالة تقلب الظروف أو تلاقي المصالح مستقبلاً.

لماذا لم تعلن الجماعة إحداث الدائرة السياسية إلا بعد مرور سنتين؟ وما المقصد من إحداثها؟

تبرر الجماعة عدم إعلانها إنشاء الدائرة السياسية تفادي كافة أشكال الحصار والتضييق التي تمارسها الدولة ضدها، والحفاظ على سرية أجهزتها ومؤسساتها وحمايتها من الاختراقات الممكنة، وإذا كانت هذه المبررات واردة مبدئياً، فإنّ الطابع السري الذي تشبعت به الجماعة طيلة فترة وجودها ومحاولاتها إخفاء تحركاتها وأنشطتها وعدد أعضائها قد وسم سلوكها وجعلها تتكتم على العديد من المعطيات المفيدة للباحثين

[83] انظر كتاب أحد الأطر الشابة للجماعة: عمر أحرشان: **أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان**، منشورات صفا كرافيك، 2004، ص 65

[84] حوار عبد الواحد المتوكل الأمين العام للدائرة السياسية مع **جريدة الأيام**، مرجع سابق.

[85] أما عن احتمال تحول الدائرة السياسية إلى حزب فإنّ المستقبل هو الذي سيحسم في هذا الأمر نظراً إلى عدم استجابة النخبة السياسية لفكرة الميثاق الذي اقترحته الجماعة، وستبقى كل الاحتمالات واردة.

والرأي العام[86]، ومن بين الأسباب المبررة لتأخير الإعلان عن نشأة الدائرة السياسية، هو محاولة الجماعة على الحفاظ على عنصر المفاجأة وأخذها الوقت الكافي لهيكلة الدائرة وتنظيمها بعيداً عن أي مراقبة أو ضغط من الدولة أو وسائل الإعلام.

فماذا عن المقصد من إحداث الدائرة السياسية؟

قبل الإشارة إلى ذلك من الضروري رصد نوعية العلاقة بين كل من الدائرة السياسية والجماعة؟ أي ما هو موقع الدائرة السياسية داخل البنية التنظيمية والسياسية للجماعة؟

نستشهد للإجابة على هذا السؤال بإجابة عبد الواحد المتوكل الأمين العام للدائرة السياسية: "لابد من الإشارة هنا إلى أنّ تأسيس الدائرة السياسية لم يكن تغييراً لمسار الجماعة أو إعادة النظر في ثوابتها، أو معانقة أمر جديد على توجه الجماعة الفكري والدعوي، أو نريد أن نقحم أنفسنا في أمور لا تعنينا، إنّ الهم السياسي جزء لا يتجزأ من العمل الإسلامي، ومواقف الجماعة، وما تنافح عنه من رؤى، وما تتبناه من أفكار أبعد أن تكون عن الفهم التجزيئي للإسلام(...) أي إرادة التصدي لواجهة هامة بما يلزم من إعداد واستعداد، واجهة كانت حاضرة في الاعتبار بكل تأكيد، لكن لم يكن بالإمكان الوفاء بما تقتضيه من شروط، لسبب بسيط أنّ عدد أعضاء الجماعة كان محدوداً جداً، وأنّ تعدد المهام وكثافة المسؤوليات كان يتعذر معها مباشرة هذا الأمر على الوجه المطلوب(...) إنّ المشروع المقترح يرمي إلى رأب الصدع لا إلى لتكريس الفصام النكد الموروث بين ما هو دعوي وما هو سياسي"[87].

إنّ الهدف من إحداث الدائرة السياسية يتضمن العديد من العناصر سنوردها على الشكل الآتي:

- هو خلق إطار عام للاهتمام بما هو عام وسياسي داخل الجماعة التي تتمثل السياسة ليس بوصفه فضاء مستقلاً وقائمًا بذاته، بل إنّ السياسة والدعوة والتربية يتناغمان ويتماهيان ولا يمكن الفصل بينها، لذلك فإنّ فصل السياسي عن غيره داخل الجماعة من الأمور المحظورة وتتنافى مع توجهات الجماعة وخطها الأيديولوجي، إنّ حصر ميدان الشأن العام على مستوى الدائرة السياسية لا يعكس في نظر الجماعة نوعاً من التناقض بين الأقوال والأفعال بقدر ما يفسر في مجرد تقسيم وظيفي داخل الجماعة، الغرض منه تحقيق المزيد

[86] من الأمثلة المدلاة في هذا الإطار اعتبار القانون المنظم للدائرة السياسية شأناً داخلياً لا يحق للباحثين أو وسائل الإعلام الاطلاع عليه، الشيء نفسه بالنسبة إلى النظام الداخلي لحركة التوحيد والإصلاح الذي لا يسمح للباحثين بالاطلاع عليه.

[87] نقلاً عن عمر أحرشان: **أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان**، مرجع سابق، ص 65-66

من الفعالية والمردودية، فأضحت الدائرة السياسية جهازاً تحت إشراف قيادة الجماعة (مجلس الإرشاد) حفاظاً على تماسكها وتلاحمها.

- قوة الهم السياسي وأهميته فكان من الضروري خلق جهاز متخصص بالقضايا العامة، عبر درسها وتحليلها ونقدها، وجعلها في متناول أولي الأمر من قيادات الجماعة ورموزها.

- من الممكن تطوير الدائرة السياسية في ما بعد إذا ما اختارت الدخول للعبة السياسية في حالة توصلها لاتفاق ما مع النظام، فتغدو الدائرة السياسية بمثابة الحزب السياسي الذي يمارس السياسية تحت إشراف الجماعة، وبالاعتماد على رؤاها ومرجعيتها، فهو جهاز يحاول تمثل مشروعها على أرض الواقع، في حين تبقى الجماعة فضاءً للتنشئة والتربية والدعوة.

- الرفع من دينامية الحراك التنظيمي والسياسي داخل الجماعة، أمام التوسع العددي الذي شهدته الجماعة، سواءً على صعيد الأطر التنظيمية، وإذا كانت وتيرة الصعود والارتقاء لتبوؤ مواقع قيادية أو جهوية أو محلية، تقتضي بذل جهد وتضحيات كبيرة وزمن طويل لصالح الجماعة، فإنّ من شأن ذلك التأثير في الجو النفسي والتربوي الذي يطمح إلى كبح مثل هذه الرغبات والطموحات المستقبلية لمناضليها، فكان إحداث الدائرة السياسية ينصب في هذا السياق، أي محاولة احتواء بذور نزعات التدافع والمنافسة لدى أطر الجماعة لاسيما الشباب منهم، أمام إغراءات النجاح الاجتماعي والسياسي الذي عرفه العديد من مناضلي حركة التوحيد والإصلاح إثر ولوجهم لمعترك العمل السياسي، وحصولهم على مقاعد في البرلمان ومجالس المقاطعات والجماعات.

- تشكل فضاء للتكوين السياسي وصناعة النخب السياسية الإسلامية المحترفة.

- هي إطار البحث والاجتهاد السياسي والفكري والإعلامي، وخلق دينامية داخلية تعزز الاندماج داخل الجماعة بالنسبة إلى المترددين والمتعاطفين، وتقيها الحصار الإعلامي والسياسي والتضييق الذي تتعرض له.

- إعداد الدراسات والبرامج والتقارير الاستراتيجية واقتراح البدائل الممكنة[88].

[88] المرجع نفسه، ص 70

- الإسهام في النقاش الوطني والإسلامي من خلال الدائرة السياسية، وتكوين باحثين ومثقفين يدافعون عن مرجعية الجماعة ورؤاها، عبر الجدل والنقاش والندوات، وتوسيع دائرة المتعاطفين لا سيما في أوساط المثقفين الشباب.

V. موقع جماعة العدل والإحسان داخل الحقل السياسي

تتموقع جماعة العدل والإحسان، خارج الحقل السياسي الرسمي، نظراً إلى موقفها الرافض لمجمل العملية السياسية وللمشاركة في اللعبة السياسية بصفة خاصة، لذلك فإنّ رهان الجماعة قد انصب على المجال الاجتماعي والثقافي والدعوي والتربوي، لا سيما أمام تفاقم الأزمة الاجتماعية والاقتصادية التي تشهدها البلاد، والناجمة عن التأثيرات السلبية لسياسات التقويم الهيكلي، وما خلفته من نتائج اجتماعية تضررت منها الشرائح الفقيرة من فقر وبطالة وتضخم وانحراف... قد ساعد الحركات السياسية المعارضة ومن بينها جماعة العدل والإحسان على استثمار ذلك لاستقطاب المزيد من الوافدين الجدد، الذين سيدعمون الجماعة في عملها ويسهمون في انتشار شعبيتها وقدرتها على الحشد والتعبئة في أوقات الشدة، في ظل تقلص البدائل الفعلية للإدماج[89].

يتميز خطاب جماعة العدل والإحسان بانسجامه مع مرجعيتها وخطها السياسي، الرافض للعملية السياسية أمام تصاعد وتيرة المشاكل الاجتماعية وتزايد نسبة الإحباط في ظل عدم وضوح المستقبل فأخذ خطاب الجماعة نبرة احتجاجية معارضة لسياسات النظام ومنتقدة لاختياراته متتبعة لأخطائه وعثراته، وقد سهل عمل الجماعة ولوج المعارضة اليسارية التاريخية، وحزب الاستقلال للحكومة وتحمله المسؤولية في حالة إخفاقها، وقيام الإسلاميين الإصلاحيين بلعب دور المعارضة المؤسساتية داخل البرلمان، وهي التي تأخذ بعين الاعتبار موازين القوى وطبيعة التحالفات، الشيء الذي استغلته الجماعة لنقد الحكومة والمعارضة عبر تشكيكها في الجدوى من العملية السياسية برمتها، والفائدة من عمل الحكومة التي تراها مفتقدة لأي صلاحية أو سلطة تمكنها من تحقيق ما وعدت به.

إنّ المعارضة الاحتجاجية التي تقوم بها الجماعة من خارج النظام، وعدم التقيد بأي التزامات من شأنها أن تقلص من حدة انتقاداتها أو تخفف من نبرتها الاحتجاجية، ومن ثمة فهي تمارس العمل السياسي غير

[89] يقول غوردون كريمر في "نفس الصدد: أنّ اندماج الإسلاميين إلى الإطار السياسي، لا يمكن إلا أن يفقدهم شيئاً من جاذبيتهم، ولا يمكن إلا أن يفرط بالأطهار غير الفاسدين ويعرضهم للتساوم، والأمر لا يقتصر على مسألة القبول باللعبة الانتخابية، بل ينطوي على الموازنة بين الأضرار والمنافع فما الذي يمكن أن تكسبه من الانضمام إلى عملية سياسية بشروط تحددها الحكومة وهي تهدف إلى دوام سيطرتها على السلطة وإبعاد أي منافس جاد عنها". غودرون كريمر: "الدمج لأنصار الاندماج. دراسة لمصر والأردن وتونس" في **"ديمقراطية من دون ديمقراطيين". سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي"**. تحت إشراف غسان سلامة وآخرين. مركز دراسات الوحدة العربية، 1995

الرسمي من داخل المجتمع، وإنّ أي انحصار أو تأزم في هذا المسلسل يؤدي إلى الدعم السياسي لطروحات الجماعة وتصوراتها، وبالمقابل فإنّ أي نجاح مرتقب في المسار السياسي يمكن أن يؤثر سلباً في الجماعة ويسهم في انكماشها وتقلصها.

ونظراً لغياب معطيات إحصائية رسمية للجماعة فإنّنا سنقتصر على إبداء جملة من الملاحظات التي تعكس رهان الجماعة ورؤيتها التي تنصب حول:

1- المؤسسات التعليمية من جامعات وكليات ومعاهد في مختلف التخصصات، وذلك عبر التركيز على الإطار النقابي الممثل في الاتحاد الوطني لطلبة المغرب، إذ يفعّل الإسلاميون وجودهم داخله ويشرعنونه عبر إجراءات الانتخابات، وتنظيم مختلف الأنشطة الثقافية والنقابية، التي تقلصت نسبياً في العديد من الجامعات والكليات بالمغرب، وخصوصاً في كلية الحقوق بالدار البيضاء التي كانت تشكل أكبر معقل للفصيل الطلابي للجماعة، وقد نتج هذا التقلص بعد الحملات التي شنتها السلطة داخل الجامعات بعد سنة 1996، بهدف الحد من هيمنة الجماعة على الجامعات، وتقليص قدرتها على الاستقطاب والتجنيد.

وكان لتفجيرات 16 ماي الأليمة دور في الحد من الهامش الواسع في التحرك الذي كانت تستفيد منه الجماعات الإسلامية، وجماعة العدل والإحسان بصفة خاصة.

العمل بشكل مكثف داخل التظاهرات والمنتديات الثقافية من معارض للكتب والمحاضرات داخل الإعداديات والثانويات والمعارض التي تنظمها الكليات، فتغدو فضاءً للتعبئة والاستمالة والاستقطاب، وتنقلب في أحيان أخرى إلى نزاعات أيديولوجية وسياسية بين الأساتذة والطلبة اليساريين والإسلاميين على مستوى نوعية الكتب المعروضة وطبيعة البرامج.

2- تنظيم المظاهرات في الشوارع، عندما تشتد حدة النزاع بينهم وبين السلطة، ذلك أنّ الجماعة تراهن على الشارع لإبراز قدرتها التنظيمية والاستقطابية، ولكي تضغط على السلطة والأحزاب معا، لأنّ القوة الاجتماعية تستلزم إطاراً سياسياً تتهيكل في إطاره، وإن تقلصت نسبياً هذه المظاهرات والوقفات الاحتجاجية بشكل ملموس خلال السنتين الأخيرتين.

3- المشاركة في العمل النقابي سواء بالنسبة إلى العمال، أو الموظفين أو المحامين أو المهندسين في مرحلة أولية لمعرفة آليات الفعل النقابي ومحددات الصعود، استعداداً لمرحلة أخرى تتغير فيها موازين القوى.

4- المراهنة على العمل الجمعوي مخرجًا لتجاوز الرقابة التي تمارسها السلطة، ولخلق قنوات جديدة للتواصل مع مناضلي الجماعة، ولاستقطاب متعاطفين جدد، وذلك عبر القيام بأنشطة ثقافية وعلمية وفنية وإعلامية...

5- تنظيم لقاءات ومحاضرات على مستوى الدائرة السياسية، في مواضيع متعددة وبحضور فعاليات ثقافية داخل الجماعة وخارجها.

6- الاستمرار في العمل الدعوي والتربوي، وذلك بتنظيم جلسات الذكر ومجالس النصيحة والرباطات بمختلف هياكل الجماعة من أسر وشعب وجهات ...بشكل دائم ومستمر يعكس أهمية العامل التربوي الإحساني.

أما بالنسبة إلى السلطة فإنّها تراهن لتليين مواقف الجماعة وتسهم في تقديمها المزيد من التنازلات، على عدة عوامل سنذكرها بنوع من الإيجاز:

- عامل الزمن الكفيل بتشتيت الجماعة إثر بروز إشكالية تغيير القيادة[90] الذي يمثل تحدياً كبيراً، لما قد يترتب عليه من خلافات واختلافات في قراءة تنظيرات المرشد وتصوراته وتأويلها، وما قد يولده ذلك من انشقاقات محتملة إزاء الخلافات في الرأي أو تفاقم حدة الصراعات الشخصية، وهي خاصية تسم الأحزاب السياسية التي تعرف تناسلاً كبيراً في عددها وهي تعد من السمات السلبية للظاهرة الحزبية في المغرب، قد تؤدي إلى إضعاف الجماعة والضغط عليها لتقديم عدة تنازلات في حالة نشوبها.

- عامل التضييق على الجماعة وأطرها ومناضليها ومحاصرتهم وعزلهم سياسياً وإعلامياً ومنع منابرهم وجرائدهم[91]، وحرمانهم من الدعم المادي والسياسي، عبر التأثير والضغط على الجماعة ومحاولة إضعاف مستوى مناعتها وقوة تلاحمها وتماسكها لحملها على تغيير مواقفها والاعتراف بمشروعية النظام الحاكم.

[90] في مقابلة مع فتح الله أرسلان وفي إجابته على: ماذا عن جماعة العدل والإحسان بعد عبد السلام ياسين؟

فكانت إجابته: "إنّ الله تعالى خلق العدل والإحسان، وخلق عبد السلام ياسين وقادر على خلق العديد من الناس، لأنّ هذا عمل الله تعالى وليس عمل عبد السلام ياسين أو زيد أو عمرو، فإذن نحن لدينا مؤسسات ومجلس للشورى ومجلس للإرشاد، وعندنا الانتخابات، فإذا مات عبد السلام ياسين –الله يطول في عمره- فهناك المنهاج وهناك تصور ومؤسسات وانتخابات وسوف ينتخب شخص سيعوضه، فالمسألة أبسط مما تحاول أن تثيره الصحافة وأنّه سيقع شيء ما، فقبل موت الخميني كانوا يثيرون عدة تخوفات بعد موته، فمات فجاء خامينائي فقط".

[91] لتفادي مساوئ استراتيجية المحاصرة والتضييق، لجأت الجماعة إلى إحداث مواقع إلكترونية للتواصل مع جماهيرها والرأي العام ووسائل الإعلام.

- عامل الانفراج السياسي الذي بدأ منذ أواخر التسعينيات ومحاولة توسيع هامش الحريات، عبر تبني مقولة النظام في السير قدماً لبناء المجتمع الديمقراطي الحداثي.

- عامل احتدام المنافسة وتأجيجها بين مكونات الحقل الحركي الإسلامي، واستفادة رموز الإسلاميين المشاركين في اللعبة السياسية وقياداتهم، وما يخوله لهم ذلك من مزايا وموارد وتسريع في وتيرة الحراك الاجتماعي والسياسي.

VI. جماعة العدل والإحسان في سياق ما سمي بالربيع العربي

تعتبر جماعة العدل والإحسان من أبرز القوى الإسلامية بالمغرب، وهي تمارس فعلها السياسي من خارج النظام السياسي، وهو ما يجعل منها وفقاً لأدبيات علم السياسية حركة اجتماعية ذات طابع احتجاجي، وبذلك فليس لها أي التزام سياسي أو مسؤولية قانونية تجعلها تراعي في فعلها السياسي موازين القوى، ونوعية التحالفات المبرمة وطبيعة المرحلة السياسية؛

وإذا كانت من خصائص الفعل السياسي للجماعة وسلوكها اشتغالها خارج البوابة الرسمية، فإنّها تحرص بالمقابل في فعلها السياسي على تأكيد صوابية اختيارها السياسي الرافض لخيار المشاركة السياسية واعتبار عملية الاندماج تدجيناً واحتواءً من لدن النظام السياسي لها، وهو ما جعل علاقة جماعة العدل والإحسان بالسلطة تتسم بالتأزم والتعارض، حيث راهنت الجماعة على الحقل الاجتماعي والثقافي والمدني في مرحلة أولية مكنتها من الظهور بوصفها قوة سياسية ذات امتدادات اجتماعية، وبالتالي فهي تراهن في سلوكها السياسي على كبوات النظام والأخطاء التي تعتري سياساته، وتعمل على نقدها وإبرازها للتدليل على صدقية طروحاتها وما تراه فشلاً لسياسة النظام أو الحكومة.

لقد عملت جماعة العدل والإحسان على الاستفادة من الدينامية السياسية والاجتماعية التي عرفها الشارع العربي خلال سنة 2011، لاسيما بعد نجاح الثورة التونسية والمصرية والليبية واضطرار الرئيس اليمني إلى التنحي بعد كر وفر، وهو ما شكل دعماً سياسياً لها ولكل القوى المدنية والسياسية الطامحة إلى التغيير، فعمدت الجماعة إلى الرفع من سقف مطالبها السياسية والاجتماعية الرامية للتغيير الجذري لقواعد اللعبة السياسية، وذلك بإعلان رفضها لما سمّته الدستور الممنوح المكرس للهيمنة والاستبداد والقطع مع عقلية الوصاية على الشعب والالتفاف على مطالبه، وتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية؛

والملاحظ أنّ بنية الخطاب السياسي للجماعة الرامي إلى إلغاء الدستور الحالي وإحداث هيئة تأسيسية لإعادة صياغته والقطع مع الاستبداد والعمل على إعادة تحديد صلاحيات المؤسسة الملكية، جعل خطاب الجماعة بصيغته الحالية حداثيًّا في أسلوبه وطريقة صياغته، وذا مرجعية حقوقية غربية في بنيته ومفاهيمه المستعملة، فبدا كأنّه غير صادر عن حركة إسلامية إذ لا يستحضر المرجعية الأيديولوجية والسياسية للجماعة؛

لقد سعت جماعة العدل والإحسان باعتبارها حركة احتجاجية في هذه المرحلة الجديدة، رفقة القوى المدنية الداعية للتغيير الجذري كحركة 20 فبراير والجمعيات الحقوقية وبعض القوى اليسارية كالنهج الديمقراطي وبعض مكونات اليسار الجديد وغيرها، إلى رفع سقف المطالب السياسية والدستورية والمطالبة بالتغيير الجذري لقواعد اللعبة السياسية التي تكرس سمو المؤسسة الملكية، مستفيدة من الموجة الجديدة للدمقرطة والمطالبة بالحرية التي يعرفها العالم العربي؛ وهو ما يجعل الجماعة تتجاوز تداعيات مرحلة ما سمي بالرؤى والمبشرات والذي كانت له تأثيرات سلبية فيها، فعملت على صياغة خطاب سياسي ديمقراطي حاولت من خلاله تأكيد صدقية طروحاتها الرافضة للمشاركة السياسية، وفي الوقت نفسه أبرزها فاعلاً سياسيًّا يسعى للتغيير الجذري، وهو ما قد يجدد من قدراتها على تجنيد عناصر جديدة واستقطابها.

إلا أنّ عمل الجماعة ضمن حركة 20 فبراير سرعان ما سيتفكك نظراً إلى مجموعة من التناقضات التي يمكن إيجازها في تباين حسابات الجماعة السياسية مع باقي القوى المدنية والسياسية العامة من داخل حركة 20 فبراير، وبروز تناقضات مرجعية وسياسية حول الهدف من الاحتجاج، ثم اكتساب الجماعة شرعيةً نضالية جديدة بعد شهور من العمل من داخل حركة 20 فبراير، وظهور بعض المطالب الثورية الداعية لإسقاط النظام من لدن بعض الفصائل اليسارية الجذرية وهو ما بدا للجماعة نوعًا من المجازفة السياسية غير المحسوبة العواقب.

نتائج واستنتاجات

ثمة مجموعة من الإشكاليات التي تشكل في نظر جماعة العدل والإحسان الخط الفاصل بينها وبين الحكم، وهي إفراغ مؤسسات الدولة من الإسلام وتطبيق القانون الوضعي (عدم تفعيل إمارة المؤمنين وإقامة الدولة الإسلامية)، واحتكار الحكم والسلطة (إشكالية السلطة السياسية)، وإعادة توزيع الأموال إلى الأمة من خلال تسديد الديون الخارجية.

لا يزال موقف جماعة العدل والإحسان ثابتاً إزاء النظام والعملية السياسية برمتها، فهي وإن كانت تؤمن بمبدأ المشاركة السياسية، فإنّ الإشكال لا يتحدد في الموقف من المشاركة، بل في شروط الصلاحيات التي تخولها وحدودها، وبذلك فإنّ الجماعة تنهج خيار المقاطعة السياسية، لأنّ الشروط الموجودة في نظرها لا تسمح بمشاركة سياسية فاعلة، والدستور لا يخول، حسب الجماعة، مشاركة سياسية حقيقية، فالنظام في نظرها يفتقد لتعددية سياسية حقيقية أمام تمركز جل السلط في يد الملك، بينما تبقى الحكومة مجردة من أي صلاحية، فهي مجرد زينة خارجية، وبالتالي غياب فصل حقيقي للسلط، وبالمقابل تدعو الجماعة إلى ميثاق إسلامي تشارك فيه كافة الفعاليات المجتمعية من أجل إعادة تحديد إشكالية السلطة السياسية.

تراهن جماعة العدل والإحسان على الصعيد الداخلي التنظيمي على عاملين:

1. العامل الأول:

- نجاعة البناء التربوي الإحساني ذي المسحة الصوفية على الصعيد العقدي لمناضليها وأتباعها.

- إحداث الدائرة السياسية التي هدفت إلى الرفع أولاً من دينامية الحراك التنظيمي والسياسي داخل الجماعة، أمام التوسع العددي الذي شهدته الجماعة، على صعيد الأطر التنظيمية، وخلق متنفس لجند الجماعة للممارسة السياسية والاجتهاد، ومحاولة كبح بعض الرغبات أو الطموحات المستقبلية لمناضليها، والتي يمكن أن تهدد وحدة الجماعة على المدى المتوسط، وثانياً محاولة احتواء بذور نزعات التدافع والمنافسة لدى أطر الجماعة لاسيما الشباب منهم، أمام إغراءات المنافسة واحتدامها داخل الحقل السياسي.

2. العامل الثاني:

- المراهنة على المجال الاجتماعي، عبر العمل الجمعوي والنقابي والثقافي والدعوي، مستفيدة من الأزمة التي تشهدها البلاد اقتصادياً واجتماعياً وتوظيف ذلك في عملية الاستقطاب والتجذر.

- العمل على التماهي مع الحركية السياسية التي شهدها الشارع العربي خلال سنة 2011 عبر ما سمي "بالربيع العربي" من خلال الدخول ضمن حركة 20 فبراير التي كان شعارها محاربة "الفساد والاستبداد"، فكانت مناسبة للجماعة لتفعيل وجودها الاجتماعي والسياسي والبروز بدور الجماعة القادرة على التغيير والتأثير؛

وبالمقابل فإنّ السلطة السياسية تراهن على عدة عوامل أساسية:

1. الرهان على عامل الزمن الذي قد يضعف من تلاحم الجماعة وتماسكها والضغط والتضييق عليها لتقديمها المزيد من التنازلات في حالة وفاة مرشدها العام.

2. توظيف عامل المنافسة السياسية للإسلاميين الإصلاحيين من خلال تشجيع السلطة السياسية لحزب العدالة والتنمية وحركة التوحيد والإصلاح بوصفها قوى سياسية إسلامية تعمل من داخل المؤسسات السياسية للدولة، ودعم مسار إدماجها السياسي ما دامت تقر بالثوابت السياسية وإبرازها باعتبارها قوى سياسية إصلاحية معتدلة، حققت نجاحات اجتماعية وحصلت على مكاسب سياسية ورمزية، كالمقاعد البرلمانية وتدبير العديد من مجالس المقاطعات والجماعات للضغط على قيادات الجماعة ومناضليها، وهو ما توج بعد مرحلة الربيع العربي بوصول حزب العدالة والتنمية إلى قيادة التجربة الحكومية الحالية بزعامة الأستاذ عبد الإله بن كيران بتحالف مع حزب الاستقلال والحركة الشعبية والتقدم والاشتراكية؛

3. استغلال أخطاء الجماعة فمجازفتها في اعتماد خطاب الرؤى والمبشرات على مستوى بعض إصداراتها[92] ومواقعها الإلكترونية، هو ما ولد تحفظ العديد من التيارات ذات الاتجاه السلفي، بما في ذلك حركة التوحيد والإصلاح، وبعض المثقفين والصحافة المكتوبة، التي وصفت الجماعة بازدواجية الخطاب، فخطابها عقلاني يدعو إلى دولة الحق والقانون والحريات في وقت اشتداد الحملات القمعية ضد الجماعة وخطاب لا عقلاني ومناف للخطاب الأول، (الرؤى والمبشرات)[93].

4. سيتعامل النظام ببرغماتية سياسية لاستقطاب عناصر جديدة من داخل الجماعة بعد وفاة مرشدها الأستاذ عبد السلام ياسين، فوفاة الشيخ قد يشكل فرصة سياسية لبعض القوى السياسية داخل الجماعة، الساعية

[92] من بين النماذج المعتمدة في هذا الصدد، انظر: **كتيب لهم البشرى**، الجزء الأول، الطبعة الأولى 2004، مطبوعات الهلال. وهو دفاع عن شرعية الرؤى في المنام بالاعتماد على آيات قرآنية وأحاديث نبوية، ويضم الكتاب شهادات مناضلي الجماعة وما شاهدوه في منامهم (مشاهد النبي الكريم ومرشد جماعة العدل والإحسان).

[93] يمكن أن نفسر مسألة الرؤى بهيمنة النزعة الصوفية لدى جماعة العدل والإحسان، والتي تأثر بها عبد السلام ياسين عندما كان مريداً بالزاوية البوتشيشية، وبالمقابل شهدت الجماعة نوعاً من الضمور في اتجاهها السلفي على الصعيد العقدي والذي كان يتبناه المرحوم محمد البشيري.

للانفتاح والراغبة في الولوج للعمل السياسي والاستفادة من مزاياه المادية والرمزية، وذلك بالعمل على قراءة جديدة لتراثه الفكري وتأويله من جديد والعمل على توظيفه للتدليل على صدقية وجهة نظرها؛

لا شك أنّ نجاح الجماعة في توحيد مواقفها وقدرتها على التدبير السلس لنزاعاتها وصراعاتها بطريقة ديمقراطية، واعتماد تأويل متفق عليه من طرف مجلس الإرشاد سيكون له دور كبير في تدبير انتقال السلطة إلى من تراه الجماعة أهلاً له، ومن المؤكد أنّ السلطة السياسية ستسعى ببراغماتية إلى التعامل مع هذه المرحلة السياسية الجديدة داخل الجماعة بعد وفاة الشيخ عبد السلام ياسين، وانتخاب أمين عام جديد هو الأستاذ محمد العبادي لمدة خمس سنوات، والعمل على فتح آفاق سياسية جديدة لإقناع قوى جديدة داخل الجماعة واستقطابها، قد لا تتفق مع المواقف الرسمية للجماعة الرافضة لمسار الاندماج السياسي داخل نظام الحكم.

وتبقى التطورات المستقبلية هي التي يمكن تحدد أي الاستراتيجيات أنجع في الوصول إلى الأهداف المرسومة مسبقاً.

لائحة المراجع:

المراجع العربيّة:

- رشيد مقتدر، "الحركات الاجتماعية ذات الطابع الاحتجاجي": نموذج الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية، دراسة في أوجه التشابه والتمايز. مقدمات **المجلة المغاربية للكتاب**، عدد 27-28 صيف/خريف 2003
- رشيد مقتدر "المشاركة السياسية عند الإسلاميين الإصلاحيين المغاربة" **المستقبل العربي**، السنة 27، العدد 314 (نيسان (أبريل) 2005/04
- رشيد مقتدر: "الإسلاميون والسياسة بالمغرب: الحركة من أجل الأمة نموذجاً" ضمن عدد بعنوان: "المثقف المغربي والسلطة: آليات الإخضاع والمراقبة". **مجلة وجهة نظر** - المغرب-. العدد 24 شتاء 2005 السنة الثامنة.
- رشيد مقتدر، مقابلة مع الأستاذ فتح الله أرسلان عضو مجلس الإرشاد والناطق الرسمي لجماعة العدل والإحسان في مدينة الرباط بتاريخ 2001/11/27.
- محمد ضريف: "جماعة العدل والإحسان، قراءة في المسارات" منشورات **المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي**، الدار البيضاء، 1995
- عبد السلام ياسين: **الشورى والديمقراطية** مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996
- عبد السلام ياسين: **المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً** صفر 1402-1982
- عبد السلام ياسين: **العدل: الإسلاميون والحكم** مطبوعات الصفاء للإنتاج، الطبعة الأولى، 2000
- عبد السلام ياسين: **الإسلام أو الطوفان**، دون تاريخ نشر.
- عبد السلام ياسين: **رجال القومة والإصلاح** إفريقيا الشرق 2001
- عبد السلام ياسين: **الإسلام والحداثة**، مطبوعات الهلال وجدة الطبعة الأولى، 2000
- عبد السلام ياسين: **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، مطبوعات الأفق-الدار البيضاء الطبعة الأولى 1994
- محمد الطوزي: **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، نشر دار الفنك. مارس 2001
- محمد بن محمد الفزازي: **نظرات في السياسة الشرعية: الشورى المفترى عليها والديمقراطية**، مطبعة النجاح الجديدة. الطبعة الأولى 1997
- حوار مع عبد الواحد المتوكل الأمين العام للدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان في **جريدة الأيام** العدد 20 بتاريخ 18-24 يناير 2002
- عمر أحرشان: **أضواء على المشروع المجتمعي لجماعة العدل والإحسان**، منشورات صفا كرافيك، 2004.
- غودرون كريمر: "الدمج لأنصار الاندماج. دراسة لمصر والأردن وتونس" في **"ديمقراطية من دون ديمقراطيين". سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي"**. تحت إشراف غسان سلامة وآخرين. مركز دراسات الوحدة العربية، 1995

المراجع الأجنبيّة:

- Political participation: *in international encyclopedia of the social sciences: David L. Shills. Volume 12*. the MacMilan company and Free press, 1972, NewYork.
- NONNA MAYER: Pascal Parrineau, *«Les comportements politiques»* Armand Colin 1992.
- Political participation: *in international encyclopedia of the social sciences: David L. Shills. Volume 12*. the MacMilan company and Free press, 1972, New York.
- philip Praud: *la violence politique: Repères et problèmes dans ph. Praud (dir) la violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, L'Harmattan.

- **Olivier Fillieule (sous.D):** *sociologie de protestation: les formes de l'action collective dans la forme contemporaine*. **Edition l'Harmattan, Paris, 1993.**
- Et TOZY (Mohamed): «Monarchie et Islam politique au Maroc» presses de sciences.
- Abdessalam Yassin: «Islamiser la modernité » al ofok Impressions Mars 1998

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com