مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الثقافة السياسية لدى الحركات الإسلامية في المغرب

بحث في المسار والتجليات:
جماعة العدل والإحسان وحركة التوحيد والإصلاح نموذجين

محمد مزيان
باحث مغربي

2024

- **بحث محكم**
- **قسم الدين وقضايا المجتمع**
- 04 يناير 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

الثقافة السياسية لدى الحركات الإسلامية في المغرب

بحث في المسار والتجليات:

جماعة العدل والإحسان وحركة التوحيد والإصلاح نموذجين

الملخص التنفيذي

يسعى الباحث إلى البحث في أصول الثقافة السياسية لدى الحركات الإسلامية بالمغرب، من خلال التركيز على نموذجي جماعة العدل والإحسان وحركة التوحيد والإصلاح. ويعود الاهتمام بهذين النموذجين لكونهما يقادمان مثلا عن اختلاف مناهل الثقافة السياسية للحركات الإسلامية وسبل تطبيق وتنزيل هذه الثقافة. مع ضرورة التنبيه إلى ضرورة تجنب اختزال مفهوم الثقافة السياسية الذي اقتحم مجال التداول العلمي في تخصصات متقاطعة ومتكاملة ومن مشارب متعددة. زيادة على ذلك، يعد موضوع الحركات الإسلامية ومشاركتها السياسية من المواضيع الراهنة، التي مازالت مفتوحة على المزيد من البحث والتمحيص، رغم ما يثيره من إشكالات منهجية وقيمية، تقتضي ضرورة تحري الموضوعية والدقة العلمية في التحليل واعتماد مقاربات عابرة للتخصصات يمكن أن تُسهم في استجلاء كنه الثقافة السياسية التي تنهل منها الحركتان وطريقة أجرأتها على مستوى الممارسة.

تقديم

يشكل البحث في الثقافة السياسية لدى الحركات الإسلامية بالمغرب، وخاصة جماعة العدل والإحسان وحركة التوحيد والإصلاح، نوعا من البحث في تصوراتهما تجاه العديد من القضايا السياسية التي ميزت مسار هذين التنظيمين، ويعود اختيار الجماعة والحركة لعدة اعتبارات أولها أنهما تقدمان نموذجين للحركات الإسلامية المغربية المختلفة الرؤى والتصورات من جهة، وثانيا لكونهما من الحركات ذات الامتداد الجماهيري الواسع في المغرب والحضور السياسي المهم.

والجلي أن موضوع الحركات الإسلامية ومشاركتها السياسية تعد من المواضيع الراهنة، التي مازالت مفتوحة على المزيد من البحث والتمحيص، رغم ما يثيره من إشكالات منهجية وقيمية، تقتضي ضرورة تحري الموضوعية والدقة العلمية في التحليل واعتماد مقاربات عابرة للتخصصات يمكن أن تُسهم في استجلاء كنه الثقافة السياسية التي تنهل منها الحركتان وطريقة أجرأتها على مستوى الممارسة.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في المساهمة في النقاش الدائر حول الحركات الإسلامية بعد الربيع العربي ومدى استفادتها من التحولات السياسية الناجمة عنه، وتزداد أهميتها بالنظر إلى نتائج الانتخابات التشريعية الأخيرة بالمغرب التي جرت أطوارها يوم 8 سبتمبر/أيلول 2021، وعرفت اندحارا قويا لحزب العدالة والتنمية الجناح السياسي لحركة التوحيد والإصلاح، وهو ما جدد النقاش حول مشاركة هذه الحركات في المشهد السياسي المغربي ودورها في صياغة وبلورة رؤية سياسية مغايرة أو محايثة للنظام السياسي. فالبحث في الموضوع من شأنه أن يغني المعرفة ليس بطبيعة هذه الحركات قيد الدراسة فقط، وإنما يعزز البحث في مستويات حضور ثقافة سياسية معينة لدى النخبة أولا أو الصفوة داخل هاتين الحركتين ثم لدى الأتباع والمتعاطفين، وهو الأمر الذي يمكن أن ينعش الأبحاث حول العمق الفكري الموجه لها. فالبحث ينصب على تفكيك خطاب الفاعلين وأشكال ممارساتهم، وما آلت إليه الديناميات الفكرية بهذا الخصوص. ومن جهة أخرى، هناك تزايد اهتمام حقل الدراسات التاريخية بإشكالات عابرة للتخصصات بعد ما تم تحطيم الأصنام الثلاثة التي روجت لها مدرسة الوضعانية، وهي الصنم الفردي والصنم السياسي، والصنم الكرنولوجي. لهذا، يستخدم العديد من المؤرخين مفهوم الثقافة السياسية بطرائق تتجنب بعض الاعتبارات الكلاسيكية للحياة السياسية؛ أي السلطة، ومن يمارسها[1].

أما على مستوى توظيف مفهوم «الثقافة السياسية» من طرف المؤرخين، فنجدهم تعاملوا معه كمفهوم على الأقل منذ عام 1960، وظهرت بوادر ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال كتاب بيلين الصادر سنة I965، «أصول السياسة الأمريكية»[2]، والذي احتوى على فصل بعنوان مصادر الثقافة السياسية، وتم تصورها

1- Ronald P. Formisano, "The Concept of Political Culture", The Journal of Interdisciplinary History, Winter, 2001, Vol. 31, No. 3 (Winter, 2001), pp. 393-426 p.395

2- Bernard Bailyn, *The origins of American politics* (New York1965)

على نطاق واسع لتشمل التقاليد والمؤسسة والسلوك.[3] أما في مجالنا العربي، فلم يكن الأمر بنفس السلاسة نظرا لوجود اختلافات منهجية على مستوى التداول والتأثر بمناهج الكتابة التاريخية الغربية؛ إذ ظل البحث منصبا على قضايا التاريخ السياسي والعسكري وتاريخ الأسر الحاكمة، لكن مع هبوب رياح مدرسة الحوليات والتغيرات المنهجية التي جاءت بها، انفتح البحث التاريخي على المواضيع الاجتماعية والاقتصادية. وقد سجلت الدراسات التاريخية عودة التأريخ للحدث وبشكل خاص الحدث السياسي.

لهذا تسعى هذه الورقة إلى فهم مدى استيعاب الحركات الإسلامية بالمغرب لمفهوم الثقافة السياسية وتطبيقاتها والبحث في مدى توفرها على ثقافة سياسية مكنتها من التأثير على الجماهير، وكسب تأييدها واتخاذ مواقف في عدد من القضايا كقضية الديمقراطية والمشروع المجتمعي وطبيعة علاقاتها بمؤسسات الدولة. فإذا كانت الحركتان تنطلقان من أسس دينية، فإن ممارستهما السياسية ومواقفهما تتباين، وهو ما يدفعنا إلى طرح مجوعة من الإشكاليات من قبيل:

- ما محددات الثقافة سياسية لدى الحركتين؟ وما تجلياتها؟

- ما مرجعية الاختلاف في المواقف بين حركة التوحيد والإصلاح، وبين جماعة العدل والإحسان؟

- لماذا تمكن أعضاء حركتي التوحيد والإصلاح من المشاركة في الحياة السياسية المغربية ودافعت عن هذا الخيار في مرحلة زمنية، كانت شروطها غير واضحة لدى باقي العناصر الإسلامية الأخرى، خاصة سليلة حركة الشبيبة الإسلامية التي أسسها عبد الكريم مطيع سنة (1976)، بينما اصطف أنصار العدل والإحسان في الاتجاه المعارض، ولم يسمح لهم بتأسيس حزب ذي مرجعية إسلامية؟ بمعنى آخر كيف تمكنت حركة التوحيد والإصلاح الخروج من انغلاقها الإيديولوجي والانفتاح على المشهد السياسي المغربي فيما فشلت جماعة العدل والإحسان في ذلك؟

- كيف وظفت الحركة والجماعة مصادر الثقافة السياسية العربية من قبيل الأحكام السلطانية للماوردي والإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق وكتابات سيد قطب، وأبي الأعلى المودودي وأدبيات عبد السلام ياسين مؤسس جماعة العدل والإحسان؟

انسجاما مع ما سبق، سنعمل على تحليل أدبيات ووثائق حركة التوحيد والإصلاح وتصريحات بعض أعضائها البارزين. والتطرق إلى الأسس التنظيرية للزعيم المؤسس لجماعة العدل والإحسان والكشف عن منطلقاتها وتصوراتها السياسية وممارستها العملية ومواقفها، وملاحظات سلوكيات أفرادها على مستوى الممارسة السياسية.

3- Ronald P. Formisano, op, cit, p.410

منهجية البحث

تقتضي الإجابة عن الإشكالات السابقة اتباع مستويين من التحليل؛ يركز المستوى الأول على البحث في أصول نشأة الحركتين معا، وتتبع مسارهما التاريخي وإبراز موقفهما من مجموعة من القضايا المرتبطة بالدولة المدنية وبحقوق الإنسان، وبالانتقال الديمقراطي وموقفهما من الحكم. فيما ينصب المستوى الثاني على تحليل أدبيات الحركتين وخطابهما الذي مكنهما معا من كسب تأييد شريحة مهمة من المجتمع المغربي من مختلف الطبقات الاجتماعية واختلاف مشاربهم ومستوياتهم التعليمية والمهنية.

كثيرا ما يتردد أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج المتبع، وفق هذا التصور، وانطلاقا من إشكالية الدراسة سنعتمد على المنهج التاريخي مع الانفتاح على مقاربات متعددة والاستعانة بمجموعة من الأدوات والتقنيات والأطر المفاهيمية، بغية رصد الدينامية الداخلية للحركات الإسلامية بالمغرب وطبيعة ثقافتها السياسية، انطلاقا من التعريف بمسار الحركتين قبل نقطة التحول التي جعلتُها مرجعا للتمييز بين مرحلتين من مراحل المسار (موت الشيخ المؤسس عبد السلام ياسين بالنسبة إلى العدل والإحسان، ومن المعارضة إلى الحكم بالنسبة إلى حركة التوحيد والإصلاح، يجب أن نستحضر كذلك اختلاف فترتي حكم الملك الحسن الثاني وفترة الملك محمد السادس)، وتفسير وتحليل طبيعة الرؤية السياسية المرتبطة بها عند المنخرطين والأعضاء والمتعاطفين، وكيف تحولت في سياق الانتقال من قيادة كاريزمية بالنسبة إلى العدل والإحسان إلى قيادة «تنظيمية» خلال مرحلة الأمين العام الحالي محمد العبادي. ومن ممارسة دعوية إلى ممارسة سياسية بالنسبة إلى حركة التوحيد والإصلاح، ثم المقارنة بين التنظيمين؛ فالبحث يسعى لتقديم مقارنة أفقية بين حركتين تعتمدان المرجعية الإسلامية في عملهما، ولكنهما ذات أبعاد سياسية مختلفة، كما يقدم مقارنة عمودية على صعيد كل حركة بين مرحلتين أساسيتين من مسار تطورهما، إيمانا منا بأن البحث في الثقافة السياسية هو أحد أهم الجوانب القابلة للبحث في مسألة الاستقرار والتغيير.

لمقاربة الموضوع، حري بنا أن نعتمد على المنهج المقارن كذلك، بهدف رصد التحولات التي عرفها مسار الحركتين، وكذا المقارنة بين ثقافتهما السياسية كما تنجلي من خطاباتهما وممارساتهما، وأيضا تبنيها من طرف أتباعهما سواء من النخبة أو من عامة المجتمع، وتوضيح المعالم القارة والثابتة في هذه السياسة خلال فترات مفصلية من تاريخ المغرب. ولأن الموضوع تتداخل فيه عدة قضايا ومنفتح على تخصصات التاريخ والعلوم السياسية وتحليل الخطاب، لهذا وجب تنويع المقاربات والمناهج وفقا لمقتضيات البحث والمناولة.

في مفهوم الثقافة السياسية

سعيا منا لتأطير الموضوع مفاهيما، وجب وضع مفهوم الثقافة السياسية، داخل نسق نظري يبحث في جذوره ومراحل تطوره ومدى الاختلاف في تحديد فحواه بين العلماء والباحثين. ويمكن إرجاع الإرهاصات

الفكرية الأولى للثقافة السياسية إلى أعمال «يوهان جوتفريد هيردر» و«أليكسيس دي توكفيل»، و«مونتسكيو»، ويمكن أن نجد تعابيرها عند قدامى المؤلفين، ولكن نشأتها الحديثة في العلوم السياسية بدأت بمقالة تأسيسية لألموند جابرييل Gabriel A. Almon عام 1956، الذي يرى أن «**كل نظام سياسي جزء لا يتجزأ من نمط معين من التوجهات نحو العمل السياسي**». وأطلق على هذا النمط اسم «الثقافة السياسية»، كما اقترح أن يقتصر مصطلح «الأيديولوجيا» على «الصياغة المنهجية والصريحة للتوجه العام للسياسة»، على أن تشمل الثقافة السياسية «الاتجاهات الأكثر غموضًا والاتجاهات الضمنية».[4] وبيّن أن الباحث في الأنظمة السياسية معني بالسلوك الذي يمكن ملاحظته تجريبياً، فهو مهتم بالمعايير أو المؤسسات وقدرة تأثيرها على السلوك الفردي.

إن التأكيد على «الفعل» يعني أنه لا يمكن وصف المعايير القانونية أو الأخلاقية للنظام السياسي بشكل مبسط. بعبارة أخرى، يُنظر إلى المؤسسات السياسية أو الأشخاص الذين يؤدون أدوارًا سياسية من منظور ما يفعلونه، والتساؤل عن دوافعهم؟ وكيف يرتبط ما يفعلونه بما يفعله الآخرون ويؤثر عليهم؟ وهو يعني بذلك النظام الذي يلبي الحاجة إلى مفهوم شامل يغطي جميع الإجراءات النمطية ذات الصلة باتخاذ القرارات السياسية.[5] يقر ألموند أن هناك نقطتين يجب طرحهما فيما يتعلق بهذا المفهوم: أولاً، أنه لا يتطابق مع نظام سياسي أو مجتمع معين. وقد تمتد أنماط التوجه نحو السياسة وعادة ما تتعدى حدود الأنظمة السياسية. أما النقطة الثانية، فهي أن الثقافة السياسية ليست مثل الثقافة العامة، على الرغم من ارتباطها بها، نظرًا لأن التوجه السياسي يتضمن الإدراك والفكر والتكيف مع المواقف الخارجية، فضلاً عن معايير وقيم الثقافة العامة، فهو جزء مختلف من الثقافة وله استقلالية معينة. في الواقع[6].

واكتسب مفهوم الثقافة السياسية رواجًا أكاديميا؛ إذ أصبح شائعا بشكل واضح مع بداية الألفية، نظرا لإمكانية توظيفه من قبل المؤرخين وعلماء السياسة وعلماء الاجتماع وغيرها من التخصصات؛ لأنه يسمح بفهم التاريخ المتشابك في كل من التاريخ والعلوم السياسية والاجتماعية، كما يمنح وعيا بالظاهرة السياسية والتاريخية ويمكّن من مقارنة أكثر من فاعل.

من جانب آخر أشار الباحث «دنيس كوش» أن هذا المفهوم انبنى في سياق بلوغ البلدان المستعمرة استقلالها؛ إذ كشف تكوين دول العالم الثالث أن استيراد مؤسسات الديمقراطية لم يكن كافيا لتأمين اشتغال الديمقراطية، فطرح السؤال حول الأسس الثقافية للديمقراطية؛ إذ إن كل نظام سياسي مرتبط بنسق قيم

4- Gabriel A. Almond, ”Comparative Political Systems”, *The Journal of Politics*, Aug., 1956, Vol. 18, No. 3 (Aug., 1956), pp. 391-409

5- Ibid, p391.

6- Ibidem

وتمثلات؛ أي بثقافة مميزة لمجتمع معين. وفق هذا المستوى من التفكير يكون مفهوم الثقافة السياسية مرتبط بما يسمى بالطابع القومي.[7]

بشكل عام، يمكن استخلاص أن الثقافة السياسية كما عرفها جابرييل ألموند هي: "توجهات واتجاهات الغالبية العظمى من أفراد المجتمع صوب النظام السياسي في كلياته وجزئياته، ورؤية الفرد لدوره في هذا النظام.[8] وأكد أيضا، أن كل نظام سياسي هو جزء لا يتجزأ من مجموعة من المعاني والأهداف. وهنا نتحدث عن «المواقف تجاه السياسة» و«القيم السياسية» و«الأيديولوجيات»، و«الشخصية الوطنية» و«الروح الثقافية»، لكن صعوبة التعامل مع هذه المصطلحات تكمن في أن معانيها متفرقة وغامضة. وتعتبر مفاهيم التوجه إلى الفعل ومتغيرات النمط مفيدة؛ لأنها على الأقل تحاول التمييز المنطقي والشمولية في أنماط توجيه الفعل، أو في متغيرات النمط.

وفق هذه الدلالات وجب اعتبار الثقافة السياسية مجموع المواقف والتوجهات والأفكار والقيم التي تحدد شكل النشاط السياسي، أو لها أثر في الحياة السياسية، وترتبط دراستها، في كثير من الحالات، بالتوجهات السياسية على المستوى الوطني وتأثيرها في إمكانات التحول أو استمرارية الأنظمة السياسية واستقرارها. إن تركيز التصورات النظرية لمفهوم الثقافة السياسية على إطار المعتقدات، كالرموز والقيم والتصور الاجتماعي الذي يربط الثقافة السياسية بالأصل العام أي الثقافة؛ إذ لا يمكن دراستها بمعزل عن المكونات والعناصر الأخرى المشكلة للكل الاجتماعي.[9]

ويمكن استحضار العديد من التدابير المعززة للثقافة السياسية كقيم التعبير عن الذات، باعتبارها متلازمة المواقف الجماهيرية التي تستغل بعدًا أساسيًا مشتركًا، مما يعكس التركيز على الحرية، والتسامح مع التنوع، والمشاركة على المستويين الفردي والجماعي. توجد قيم التعبير عن الذات في الثقافة السياسية بقدر ما يؤكد الجمهور على الحرية والمشاركة والتسامح مع التنوع والثقة الشخصية والرضا عن الحياة[10]. وستظهر هذه القيم من خلال تحليلنا لنموذج الحركات الإسلامية كيف أنها سعت إلى المشاركة في الحراك الشعبي لحركة 20 فبراير، وأيضا من خلال مشاركة أنصار حزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية في الانتخابات المحلية والبرلمانية تعزيزا لقيم الديمقراطية، وهو ما سنوضحه لاحقا.

7- دنيش كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعداني، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007 ص 174

8- Gabriel A. Almond, "Comparative Political Systems", op, cit, p.391

9- يوسف زدام، «الثقافة السياسية في البلدان العربية: دراسة في تأثير المحددات غير السياسية»، **مجلة المستقبل العربي**، العدد 429 تشرين الثاني/ نوفمبر

10- Ronald Inglehart and Christian Welzel, "Political Culture and Democracy: Analyzing Cross-Level Linkages", *Comparative Politics*, Oct., 2003, Vol. 36, No. 1 (Oct., 2003), pp. 61-79

أولا- الجماعات الإسلامية في المغرب نموذجي العدل والإحسان والتوحيد الإصلاح: النشأة والتطور

1- العدل والإحسان تسميةً، والإحسان والعدل منهجاً

ليس في نيتنا تتبع المراحل التاريخية لنشأة جماعة العدل والإحسان بالتفصيل الدقيق، فذلك أمر تناولته العديد من الدراسات والأبحاث[11] التي أشارت إلى أن بداية تشكل الجماعة كان سنة 1974 انطلاقا من اللحظة التي وجه فيها عبد السلام ياسين رسالته إلى الملك الراحل الحسن الثاني والمعنونة «الإسلام أو الطوفان»، وهو الأمر الذي يخالفه الباحث في العلوم السياسية محمد الظريف في دراسة له عن الجماعة حين يرجع نشأتها إلى سنة 1972 بالنظر إلى الإنتاجات الفكرية للمؤسس والمرشد من خلال كتابيه المعنونين توالیا «الإسلام بين الدولة والدعوة» الصادر سنة 1972، والكتاب الثاني «الإسلام غدا» الصادر سنة بعد ذلك، لهذا اعتبرت سنة 1972 هي سنة اختمار لفكر ولتصور الجماعة، والتي امتدت إلى سنة 1979.[12]

ارتبط تاريخ الجماعة باسم مؤسسها ومرشدها الروحي ومنظرها الفكري عبد السلام ياسين لدرجة التماهي، لهذا شكلت المحطات الكبرى للمرشد ومواقفه الفكرية والسياسية أهم محطات الجماعة. فحسب ما يروجه الأتباع (مثلا فصيل طلبة العدل والإحسان بالجامعات المغربية) من منشورات تعريفية بالمرشد تشير إلى مساره الفكري والنضالي، وإلى أصوله وتلقيه تعليما تقليديا بمدرسة حرة[13] أسسها العلامة المختار السوسي، وولج في سن الخامسة عشر معهد ابن يوسف بمراكش، حيث قضى أربع سنوات. بعدها بدأ مساره الوظيفي في سلك التعليم وتدرج في مراتبه إلى أن ترقى إلى الإدارة المركزية بالرباط، وواصل في الوقت نفسه جهوده العلمية والتكوينية، فتمكن من أن يطوي في سنوات قليلة مراحل الدراسة في معهد الدروس العليا للدراسات الإسلامية في الرباط (جامعة محمد الخامس حاليا). ومثل المغرب في عدة مؤتمرات دولية في المجال التعليمي، وكان من أبرز المساهمين في وضع المنظومة التعليمية للمغرب بعد الاستقلال.[14]

ويحصر الباحث ظريف مراحل تطور الجماعة في مرحلتين أساسيتين تندرجان داخلهما العديد من المحطات الثانوية؛ فأولى المراحل هي مرحلة الاختمار. أما الثانية، فهي مرحلة التنظيم، والتي وسمها بمرحلة التجسيد بدءا من سنة 1980. نتفق مع الباحث الطوزي في أن مراحل جماعة العدل والإحسان هي أربع مراحل: مرحلة الشك الصوفي أو الأزمة الروحية وخلاص الذات، وثانيا: مرحلة العالم المعارض، ثالثا مرحلة

11- خص الباحث محمد الطوزي عمله الموسوم بـ**الملكية والإسلام السياسي في المغرب** للحديث عن مسار جماعة العدل والإحسان والأمر نفسه قام به الباحث محمد ضريف في بحثه **جماعة العدل والاحسان: قراءة في المسارات**، وسنعود إليهما لاحقا.

12- محمد ضريف، **جماعة العدل والاحسان: قراءة في المسارات**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الرباط 1995، ص 9

13- ردا على التعليم الفرنسي الذي أحدثته سلطات الحماية الفرنسية بالمغرب (1912-1956) والذي كان انتقائيا، شرعت الحركة الوطنية المغربية في اتخاذ مجموعة من الفضاءات سميت بالمدارس الحرة وركزت في برامجها التعليمية على اللغة العربية والتاريخ والتربية الإسلامية. ينظر، جون جيمس ديمس، **حركة المدارس الحرة بالمغرب 1919-1970**. ترجمة، السعيد المعتصم. الناشر، تانسيفت.2001

14- على الرباط https://arabi21.com/story/1352132/ تاريخ الاطلاع 23-9- 2022

المثقف العضوي، رابعا مرحلة الانتقال إلى مرحلة الحركة الاسلامية المنظمة.[15] وقد شكلت رسالته الشهيرة صك ميلاد تنظيم إسلامي معارض للنظام الملكي في شقيه الديني والسياسي، حيث نازع الملك في احتكاره للحقل الديني في بناء مشروعيته السياسية، كما نازعه الانتماء إلى النسب الشريف، باعتبار أن عبد السلام ياسين أيضا سليل الأسرة النبوية الشريفة، [16] فهو إدريسي الأصل. ويرجع تصنيف هذه المراحل تبعا للمراحل السياسية والفكرية التي مر بها عبد السلام ياسين، لهذا يمكن أن نضيف إليها مرحلة خامسة، وهي مرحلة مابعد المرشد.

فمن شأن الوقوف على هذه المحطات مساعدتنا على فهم طبيعة الثقافة السياسية والوقوف على أبرز طروحات الجماعة وتنزيلها السياسي عند المرشد، ومن تم للجماعة التي سارت على هديه. لم يقتصر مشروع عبد السلام ياسين على التنظير ووضع الأسس النظرية والفكرية للجماعة عبر مؤلفاته العديدة، بل واكبه سعي حثيث لتنزيله ونشره وتربية الناس عليه تمهيدا للقومة؛ إذ تبنت مرجعيات الجماعة التربية ثم التربية ثم التربية ثم الزحف.

2- حركة التوحيد والإصلاح من البزوغ إلى التطور

يختلف ميلاد وظهور الحركة عن بروز جماعة العدل والإحسان بشكل جذري، بالقياس إلى سياق الظهور ومراحل البزوغ والتطور على الساحة السياسية المغربية، فمن المعروف أن حركة التوحيد والإصلاح ظهرت بهذا الاسم بعد مسار طويل من التحالفات والعمل الميداني المباشر[17]، فكانت البداية مع انضمام أعضاء من حركة الإصلاح والتجديد لحزب الحركة الشعبية الديمقراطية الدستورية التي يرأسها الدكتور الخطيب، وهو زعيم معروف بتعاطفه مع التيار الإسلامي ومشاطرته لجملة من مبادئه، وكان ذلك بعد منح تزكية المشاركة في الانتخابات التشريعية لسنة 1992 لعدد من أطر حركة الإصلاح والتجديد ذات التوجه الإسلامي، وهو ما كان سببا من بين أخرى لإعلان الانضمام الرسمي إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية في يونيو 1996 بعد مؤتمر استثنائي، وهو ما يمكن اعتباره بداية التسييس العلني والمباشر لأحد تيارات الحركة الإسلامية بالمغرب، وانتقالها من جمعية ثقافية دينية إلى حزب سياسي[18]، وهو ما سمح له بولوج العمل السياسي الحزبي الشرعي، فهل كان ذلك تطبيعا مع المؤسسات الدستورية في ذلك الوقت؟

15- للوقوف بتفصيل على خصائص كل مرحلة ينظر محمد الطوزي، **الملكية والاسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، مراجعة عبد الرحيم بنحادة، منشورات الفنك الدار البيضاء، ص 188- 192

16- الحسين اعبوشي، جدلية الصراع في شأن الطبيعة الدينية والمدنية للدولة في المغرب، ضمن **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، الجزء الثاني، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، بيروت 2017، ص 52

17- ترجع أصول حركة التوحيد والإصلاح إلى حركة الشبيبة الإسلامية التي أسسها عبد الكريم مطيع والتي جعلت العنف منهجها ومركزية قائدها، وقد تأثر بفكر السيد قطب الذي ساد في الستينات ثم الدخول في مواجهة مع الدولة وأجهزتها الامنية بعد مقتل الصحفي اليساري عبد المجيد بن جلون عام 1975. فظهرت «الجماعة الإسلامية» بقيادة عبد الإله بنكيران الذي أصدر ميثاق التأسيس سنة 1989 بعد استكمال الهياكل التنظيمية للجماعة على الصعيد الوطني، وترسيخ خطاب جديد قائم على نبذ العنف والعمل السري والالتزام بالوسائل المشروعة. وفي إطار المراجعات البحث عن المشروعية تم تغيير الاسم إلى «الإصلاح والتجديد» سنة 1992.

18- إبراهيم أعراب، **الإسلام** ... م س، ص 112

لفهم مرحلة العبور هاته، وجب التذكير بأنه في عام 1996، وهي فترة تولي أحمد الريسوني[19] لأمانتها العامة، تلاها تأسيس «حزب العدالة والتنمية» عام 1998[20]. وبذلك صار لهذه الحركة الإسلامية واجهتان تنظيميتان منفصلتان عن بعضهما البعض هما: «حركة التوحيد والإصلاح وتقوم بمهام العمل التربوي والاجتماعي والثقافي، وحزب العدالة التنمية ويقوم بمهام العمل السياسي.

وتُبرز مراحل هذا الانتقال المسار المتشعب للحركة وسعي أعضائها إلى العمل من خلال المشروعية والإيمان بالمشاركة، واعتماد نهج الحوار ورفض سائر صور العنف أو الإكراه المادي أو المعنوي.[21] والواضح أن العبور من مرحلة إلى أخرى، كانت تطبعه سياقات وطنية ودولية، كما أن الحركة عرفت مراجعات كبرى للأسس التي كانت تقوم عليها من الناحية المذهبية والسياسية.

عبّر هذا التكوين السياسي وهذا التغير على مستوى الاستراتيجية عن المرونة الفكرية والتحول السلس لأشكال التنظيم؛ فالإعلان عن تشكيل حزب سياسي يعني الحسم مع بعض القضايا الخلافية مع أجهزة الدولة، وهي الملكية الدستورية والديمقراطية والتعددية الحزبية، لكنه بالمقابل طرح عدة إشكالات تأصيلية عميقة يثيرها تحول هذا الفصيل من «الدعوة» إلى «السياسة» بالمملكة المغربية؛ فكيف يمكن تنزيل مشروعها السياسي المستمد من مرجعيات إسلامية في ظل نظام سياسي ملكي يتأسس على مفهوم إمارة المؤمنين وإسلامية الدولة، فهي من جهة أولى تتماهى مع رغبات أو اختيارات النظام والقبول بقواعد الديمقراطية في محاولة توفيقية وتكييف مرجعيتها، ومن جهة ثانية استبطانها لتمثل الدولة الإسلامية ومحاولة إعادة إنتاج النموذج النبوي الديني، في دولة دينها الرسمي الإسلام، ورئيسها يتمتع بصفة أمير المؤمنين.[22]

صرح عبد الإله بنكيران أحد قياديي التجديد والإصلاح الذين انضموا إلى حزب الخطيب، لجريدة مغرب اليوم: «إن انضمام حركته إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية هو تعبير عن توجه جديد للحركة الإسلامية المغربية للانتقال من المجال الثقافي إلى التعبير السياسي، حيث إن هذه الحركة كانت أنشطتها لا

19- قاد أحمد الريسوني المرحلة الانتقالية من عمل التوحيد والإصلاح كأمين عام ما بين 1996 - و1998 ووانتخب لقيادة الفترة الأولى من عمر الحركة من 1998-2002، وأعيد انتخابه مرة ثانية لكنه قدم استقالته عام 2003. ينظر عبد الحكيم أبو اللوز، «الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب»، ضمن **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** المجلد الثاني، إشراف عبد العني عماد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2013، ص 1857

20- جاء ذلك بعد قرار المجلس الوطني للحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية تغيير الحزب إلى «حزب العدالة والتنمية»، وظل عبد الكريم الخطيب أمينا عاما للحزب حتى عام 2004 ثم تلاه سعد الدين العثماني حتى العام 2008، وبعده عبد الإله بنكيران إلى غاية 2017 ثم رجوع سعد الدين العثماني لغاية 2021. ويتقلد اليوم عبد الإله بنكيران منصب الأمين العام للحزب منذ 30 أكتوبر 2021.

21- الطوزي م س ص 240

22- البشير المتاقي، «الإسلاميون المغاربة وإشكالية تأصيل خيار المشاركة السياسية» على الرابط https://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84% تاريخ الاطلاع 12-9-2022

تتجاوز الجامعات والأوساط المثقفة. أما بعد الانضمام، فستتوفر لها إمكانيات الممارسة السياسية الواضحة بما فيها المشاركة في الانتخابات المحلية والبرلمانية.»[23]

منذ تأسيسها في 31 غشت 1996 عقب الاندماج مع «رابطة المستقبل الإسلامي»[24]، أعلنت الحركة تبنيها خيار التمايز بين ثنائية «الدعوي والسياسي»، لكنها هذه المرة تطمح إلى التخلي كليا عن العمل السياسي. ويقوم خيار التمايز، وفق أدبياتها، على شراكة استراتيجية بين الهيئتين الدعوية (الحركة)، والسياسية (حزب العدالة والتنمية)، باعتبارهما شريكين في مشروع إصلاح واحد، والتمايز يشمل الوظائف ومجالات العمل والخطاب والرموز. لهذا نقرأ في ميثاقها التأكيد على الأسس التالية:

أولا: اعتماد الكتاب والسنة مرجعية عليا لكل شأنها؛

ثانيا: اعتماد الشورى الملزمة وسيلة لاتخاذ قراراتها؛

ثالثا: اعتماد الانتخابات آلية لتولي مسؤولياتها.

ويقدم أيضا تعريفا لماهيتها وأهدافها ومن بينها سعيها إلى الالتزام بمقتضيات الإسلام وإقامة أركانه وأحكامه وإلى تجديد فهم الإنسان له والعمل به على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع والدولة والأمة، وبناء نهضة إسلامية حضارية رائدة وحضارة إنسانية راشدة، وهو يوضح الأسس النظرية والفكرية للحركة التي لا تحيد عنها، لكن تكيفها بشكل يخدم توجهاتها الدعوية والسياسية.

ثانيا- مناهل الثقافة السياسية لدى جماعة العدل والإحسان وحركة التوحيد والإصلاح

1- جماعة العدل والإحسان ومصادر ثقافتها السياسية

تنطلق جماعة العدل والإحسان في بناء تصورها ومواقفها من «المنهاج النبوي» كما هو مسطر في الكتاب الذي خطّه المرشد عبد السلام ياسين في محاولة منه لتأسيس نظرية إجرائية للتغيير الإسلامي[25]، وتهدف إلى إقامة دولة الخلافة بناءً على المنهج وعلى الخلافة الراشدة. ويجب على الدولة الإسلامية أن تقوم على اعتبار الدين الإسلامي هو مرجعيتها الفريدة. أما بالنسبة إلى النظام السياسي في المغرب، فهو نظام جبري، ومن

23- إبراهيم اعراب، **الإسلام السياسي والحداثة**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000 ص 113

24- عبد الحكيم أبو اللوز، «الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب»، ضمن **الحركات الإسلامية في الوطن العربي**، المجلد الثاني، إشراف عبد الغني عماد منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2013، ص 1855

25- محمد فوبار، الخطاب السياسي للفاعل الديني بين منطق التوحيد الإيديولوجي وإكراهات التعدد السياسي والاجتماعي بالمغرب جماعة العدل والإحسان أنموذجا. ضمن **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة** الجزء الثاني، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، بيروت 2017، ص 70

الواجب العمل على إقامة نظام الخلافة على منهج النبوة، يقول المرشد عبد السلام ياسين: «**خطنا السياسي الواضح هو أننا لا نعارض حكام الجبر معارضة الأحزاب على مستوى تدبير المعاش والاقتصاد، بل نعصيهم ونعارضهم؛ لأنهم خرجوا عن دائرة الإسلام إلا أن يتوبوا توبة عمر بن عبد العزيز... نعصيهم ونعارضهم لأنهم خربوا الدين، واتخذوا من أمريكا وروسيا أولياء من دون المؤمنين، الأمر أعمق وأخطر وأشد صرامة من مجرد المعارضة السياسية**»[26].

وجاء أيضا في افتتاحية مجلة الجماعة العدد السابع سنة 1401هـ: «... **فالمنهاج لا بد أن ينبني على أساس الفرقان بين الحق والباطل، على أساس كتاب الله الذي وعد به المؤمنين بالاستخلاف في الأرض وعلى أساس موعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي بشرنا بقيام الخلافة على منهاج النبوة بعد العض والجبر الفتنويين**».[27] وتؤكد كتابات المرشد على ضرورة المنهاج في نشر الدعوة وإقامة خلافة الإسلامية كمشروع سياسي، وهو يشكل عنده العلم المسبق قبل الشروع في العمل، فهو الذي يمنح وضوحا في الرؤية ويحدد معالم الطريق الواجب اتباعها تحقيقا «للقومة»[28]، وهو يوم يصل فيه «جند الله»[29] للحكم ويعيدون بناء الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة[30]. في أفق إرساء نظام الخلافة وتجاوز الدولة القائمة. اعتمادا على النصيحة وعلى الترابط القوي بين الدولة والدعوة، إلى درجة أن الدولة الإسلامية قد تفقد هويتها الرسالية، إذا انغمست في السياسة الدنيوية وغيبت الدعوة التي هي أساس ارتباط المسلم بالله والإيمان، فإذا كان العمل السياسي الذي يرتكز أحيانا على تسييس الإسلام له مؤسساته كالأحزاب والنقابات... فإن العمل الإسلامي القائم على «أسلمة السياسة» له مؤسسته المركزية؛ ذلك أن للعمل الإسلامي محفلا ومدرسة، مكان يتعلم فيه المؤمن بالمثل الحي وبالموعظة الحسنة ويتعلم فيه العلم ويتعلم فيه الحكمة ويتعارف مع المؤمنين، ويجد فيه الراحة والألفة والمحبة؛ ذلكم هو المسجد: المؤسسة المركزية في حياة الجماعة.[31]

لذلك يؤكد أن الهداية يجب أن تستند إلى القرآن والقيادة إلى السلطان، كما يرمز إلى الدعوة بمفاهيم التربية الإيمانية والمحبة والرفق عند قيادة المسلمين وتوجيههم. لقد سعى الشيخ إلى إعادة صياغة الإطارات التي كان ينتظم ضمنها الفكر الإسلامي السائد، وكانت النماذج التي دعا إلى نبذها غربية وشرقية على السواء، وأعاد صياغة العديد من المفاهيم وفق خطة مدروسة تهدف أساسا إلى السمو بالمنظومة الفكرية الجديدة إلى درجة تصبح فيها فريدة، بل وملهمة لكل من يريد الالتحاق بالجماعة[32].

26- عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيما وزحفا**، ط2 (الرباط الشركة العربية الإفريقية للنشر والتوزيع 1989) ص 33

27- ورد عند إبراهيم أعراب، **م س**، ص 81

28- استبدل عبد السلام ياسين مصطلح الثورة واعتبرها تغيير يعتمد على الهوى والميولات الشخصية وأحل «القومة» وحدد شروطها ومراحها كما استبدل كلمة الجاهلية بـ «الفتنة» وأصبحت الثقافة الصوفية سندا للتربية الإسلامية.

29- يتم اعدادهم بمنهج الإحسان ثم العدل

30- إبراهيم أعراب، **م س**، ص 82

31- محمد ظريف م س، ص 17

32- محمد الطوزي، م س، ص 191

والواقع أن التغلغل داخل أوصال المجتمع المغربي كانت أحد أهم انشغالات الجماعة وسعيها لاستقطاب أكبر الشرائح المجتمعية؛ فقد سعى المرشد إلى محاولة توحيد مواقف الحركات الإسلامية بالمغرب، وكذا الأطياف السياسية المغربية خاصة اليساريين؛ إذ عبر عن ذلك من خلال الكتاب الصادر سنة 1994 والمعنون بـ «**حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**»، حيث ورد في مقدمة الكتاب أنه موجه لفئة من الناس، قصدها الأول والثاني عرض القضية الإسلامية ومشروع المجتمع المسلم على جمهور المسلمين الذين يساوم على ولائهم متنصلون من الدين لائيكيون مغربون، وآخرون الدين عندهم تطرف وإرهاب إلا أن يكون تدينا زهاديا رهبانيا...[33]، كما حدد الشريحة التي يسعى إلى الحوار معها بقوله: «**الفضلاء الديمقراطيون الذين نحب أن نحاورهم طبقة واحدة مع المتسلطين المستبدين الذين يعزلون الشعب عن منبع قوته ومصدر عزته وقوام أصالته وحقيقة هويته حين يكممون أفواه الناقدين من جانب إسلام العدل والشورى..**»[34]. لهذا حفل الكتاب بأسئلة استفهامية من شاكلة: أي أرضية للحوار؟ من أين نبدأ؟ بأي لغة نتخاطب؟ أي بساط نؤثث به أرضية الحوار؟ أي نظام للحكم؟ أي مجتمع نريد؟ أي تغيير؟ أي تراث؟ أي علم؟ أي حداثة؟ أي إنسان وأي حقوق؟ بعد طرح هذه الأسئلة، عمل على الإجابة عنها وتوضيح موقفه وموقف جماعته من قضايا الديمقراطية والشورى والتعارض القائم بينهما، فهناك تناقض بين «ديمقراطية إسلامية» وإسلام ديموقراطي»؛ فالجماعة تسميها **شورى** وتسمي الدين دينا قيما والحركة **اقتحام وقومة**.[35]

يؤكد عبد السلام ياسين على دور التعبئة وطبيعة التعليم في إحداث التغيير واحترام حقوق الإنسان. وقد سعى في عرض أدلته للبرهنة على صحة أفكاره السياسية وتقديم صيغ لاذعة تحاملية مقيتة، فهو يناقش الأمور من منظور واحد هو المنظور الإسلامي، مما يدفع به إلى رفض كل ما لا يمت للإسلام بصلة، [36] وهو ما يستشف من الاقتباس التالي: «**نحن على الدرب مع الديمقراطيين نتنافس على ثقة الشعب من يفوز بها.** (وهو المبدأ المعتمد عند التنسيق مع حركة 20 فبراير كما سيأتي توضيحه لاحقا) **نعتبر ذلك التنافس جهادا سياسيا، ويسمونه من جهتهم نضالا... إن حدث أن اختار الشعب في هذا القطر أو ذاك، في هذه المرحلة أو تلك، أن يسير مع الديمقراطيين رجعنا على أنفسنا نتهمها بالتقصير في التعريف بما هو الحكم الإسلامي، واتخذنا وسائل تتيحها الديمقراطية النظيفة ولا يتيحها الاستبداد لكي نبسط للناس، ونشرح للناس، ونخالط الناس حتى يعرفونا على حقيقتنا، ويعرفوا الديمقراطيين على حقيقتهم**».[37] أما عن حقوق الإنسان، فقد اعتبر أن ولادتها غير طبيعية وحادت عن الصواب، فأنتجت ازدواجية المعايير والأحكام والتصنيفات: «**مجاري الفكر الذي وضع إعلان حقوق الإنسان وجذوره وروافده نزلت من مصبها التاريخي حتى تجمعت في حوض**

33- عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء 1994، ص 4

34- نفسه ص 5

35- نفسه ص 21

36- الطوزي، ص 221

37- عبد السلام ياسين، **حوار... م س**، ص 59

فلسفة التنوير المحررة للعباد. ومن ذلك الحوض تفرعت جداول متشابهة على اختلافها، متآخية في العداء للدين وجهل حقيقة الإنسان وإنكار حقه السامي. في ذلك الحوض ولدت اللائيكية.»[38]

إذا كان المنطلق الأساسي للورقة هو البحث في الثقافة السياسة لدى الجماعات الإسلامية بالمغرب، وقلنا إن المقصود بهذه الثقافة هو اتخاذ مجموعة من المواقف ووضع تصورات، فذاك يدفعنا إلى طرح التساؤل عن المسار الذي يتبعه الأفراد الذين يودون الانخراط في الجماعة والترقي في درجاتها والتشبع بثقافة سياسية «موجهة»؟

أ- مراحل التأطير والتكوين داخل الجماعة

تحيلنا القراءات المتعددة لكتابات عبد السلام ياسين على أنها شكلت قطب الرحى في المسار التربوي والتثقيفي والتنظير السياسي للجماعة. ويعد كتاب المنهاج النبوي مصدر إرشاد وتوجيه لأعضائها حتى في حياتهم اليومية، وأن العناصر التقليدية السياسية والفقهية تسعى لإعادة إنتاج القيم والرموز المرجعية وكذا آداب الثقافة السياسية في شموليتها. ويمثل مجلس الإرشاد المؤسسة الوحيدة التي لا يملك الشيخ عليها سلطة مطلقة؛ إذ لا يمكن إقالة عضو فيها إلا بعد الحصول على إجماع ثلثي الجمع العام[39]. ويتم استعمال لفظة «أسرة الجماعة»، وهو مفهوم محوري في فلسفة التنظيم للدلالة على الجماعة ككل. ويشير المفهوم كذلك إلى وجود تراصّ في بنيان العناصر المكونة للقضية التي تجمع أفراد الأسرة ونبل الغاية التي من أجلها يجتمعون ويعملون.[40]

ويستعمل لفظة الأسرة للدلالة كذلك على الخلية الصغيرة التي تجتمع على مستوى الحي، ثم نجد الشعبة في مستوى أعلى من الأسرة، ويمكن أن تضم ما بين أسرتين إلى عشر أسر. وتنظم الشعبة لقاءات نصف شهرية تتم من خلالها دراسة «المنهاج النبوي»، ويشرف النقيب (رئيس الشعبة) على شرح وتحليل مقتطفات من مؤلفات الشيخ ياسين بهدف ضبط وتثبيت المفاهيم والهدف من وراء ذلك هو توحيد الرؤية والتصور[41]. وكذا في سعيها لتنشئة الأتباع والمنخرطين في دواليبها يتلقى العضو المنخرط تكوينا تربويا وفق خطط محبوكة لا تترك مجالا للارتجال والمبادرات الشخصية؛ إذ يتم تحديد برامج التكوين والتأطير وفق المزج بين الثقافة الصوفية وممارسات مستلهمة من المنهاج النبوي فكل مسؤول عن الخلية من الخلايا عليه أن يكون ملمّا بما جاء فيه، كما يُستعان بمجموعة من التوضيحات[42]. لتدريب العضو المنتسب تدريبا دينيا وإيمانيا وفق برنامج

38- نفسه، ص 231

39- اقتبست الجماعة هذا الأسلوب من تنظيم الإخوان المسلمين في مصر، لكنها لا تستعمل مفاهيم أخرى مثل أمير الجماعة أو الأمير، وهو ما يعني رغبة جماعة العدل والإحسان في التميز عن الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي. ينظر محمد الطوزي، م س، ص 196

40- محمد الطوزي، م س، ص 196

41- نفسه، ص 197

42- عبارة عن كتيب من خمسة وسبعين صفحة يهدف إلى التعريف بالجماعة للمنخرطين الجدد، واطلاعهم على أهدافها وطرائق عمله وتنقسم التوضيحات إلى ثلاثة أقسام مقدمة عامة (مبادئ أولية) وفصلين (البرنامج التربوي المرحلي والبرنامج التعليمي) ويتم التشديد فيها على التمييز بين التربية الروحية والتكوين الديني والسياسي.

يومي يجمع بين الصلاة والدعاء وتلاوة القرآن، زيادة على الصيام. ويمتد التأطير التربوي إلى الخرجات الإحسانية والدعم المدرسي وعقد لقاءات أسبوعية تحدد مضامينها مسبقا. ويفسر المرشد أن الإكثار من المراتب أمر لا حاجة إليه، كما أنه لا حاجة إلى رتب أصلا لولا ضرورة أن يعرف كل مؤمن مكان رباطه ومستوى مسؤولياته في الهيكل التنظيمي والسلم التنفيذي. «**فابتداء من إسلام عام، ومن مجتمع لا مقاييس إسلامية فيه، نربي ونمتحن من كان قابلا للتربية ومن يقترح نفسه حتى نأنس أنه أصبح نصيرا للدعوة فنسميه عضوا نصيرا، فإذا زاد على المشاركة الناصرة وحصل على مجموع جيد من الفضائل العلمية العملية الخلقية التنفيذية سميناه عضوا مهاجرا، استئناسا وتفاؤلا بهذين اللقبين الكريمين عند الله**»[43].

يشارك النصير أو المناصر، وهو الملتحق حديثا، في الأنشطة الثانوية والدفاع عن الجماعة وتأييد ما تقوم به والمشاركة في التظاهرات العمومية، ولا يكلف بأي مهمة، بل ينفذ ما يأمره به نقيب الأسرة. لينتقل بعدها إلى درجة «المهاجر»؛ أي الهجرة من أسرته الضيقة إلى أسرة الجماعة الكبيرة[44]؛ «لأن التدرج ضروري في التربية، فلا يتحمل كل الناس أن يسمعوا، ولا أن يستجيبوا لنداء المسيرة الجهادية من أول لقاء وعاشر لقاء[45].

ويأتي «النقيب» في المرتبة الثالثة في سلم الجماعة، ويصل إليها «المهاجر» بعد تقرير أو اتفاق في شأنه بين أعضاء المجلس الوطني، فيصبح بموجبها إطارا داخل الجماعة، ويتم تكليفه رسميا بمسؤوليات التكوين والتأطير. وللنقيب مسالك في هرمية الجماعة فهو يبدأ بنقيب أسرة ثم نقيب خلية ليصل إلى نقيب جهة.[46] وهكذا صعودا إلى مجلس الإرشاد العام[47] أو مجلس الإمامة بعد قيام الدولة الإسلامية.[48] لم يغب عن المنهاج أن يحدد طبيعة الكتب والدراسات الواجب الاطلاع عليها وقراءتها، وهي في مجملها كتب الفقه والتفسير والحديث مع التأكيد على عناوين بعينها دون سواها، والغرض من ذلك هو تكوين ثقافة سياسية معينة لدى الأعضاء تبرز كذلك خصائص وتوجهات الجماعة. ويصبو التكوين السياسي إجمالا إلى تسليح العضو بالأسانيد الفكرية التي تقوي إيمانه بالجماعة إلى حد يصبح معه قادرا على الصمود في وجه المتغيرات السياسية والاجتماعية[49]. وهذا الالتزام هو ما أكد عليه المنهاج بقوله: «**الالتزام الإسلامي الإيماني الإحساني ليس كالالتزام السياسي، فهذا لا يحتاج إلا لتربية الفكر. أما الدخول مع المؤمنين، فيريد اندماجا عاطفيا وفكريا وحركيا في**

43- عبد السلام ياسين، **المنهاج**، م س، ص 40

44- محمد الطوزي، م س، ص 204

45- عبد السلام ياسين، **المنهاج**، م س، ص 1

46- محمد الطوزي، م س، ص 204

47- حدد المنهاج قيادات التنظيم واختصاصاتهم وجعل على رأسها مجلس الارشاد المكون من 7 أعضاء هم أهل مبادرة وشورى لأمير ووزراءه ودورهم اختيار المرشد العام الذي يعد المربي الأول الذي ليس له الحق في إقالة عضو من أعضاء مجلس الإرشاد العام وليس له مخالفة أمر المجلس إن اجمع أربعة منهم على رأي معين.

48- عبد السلام ياسين، **المنهاج...**، م س، ص 40

49- محمد الطوزي، م س، ص 204

جسم الجماعة»[50]. فالدعوة إلى اقتحام الميدان السياسي وجوبا بعد اكتمال مرحلة التكوين والتربية والتنظيم وإبانها.[51] زيادة على ذلك دعا إلى اعتماد ما ورد في تعاريف الأئمة حول السياسة الشرعية بأنها التصرف في الشؤون العامة شؤون الحكم والإدارة والقضاء، بما لا يصطدم مع الشريعة. فقد أكد في موضع آخر على أن الخط السياسي للجماعة هو عدم معارضة حكام الجبر معارضة الأحزاب على مستوى تدبير المعاش والاقتصاد، بل لأنهم خرجوا عن دائرة الإسلام... فالأمر أعمق من مجرد المعارضة السياسية.[52] فمن إعداد القوة تعلم كل مؤمن لغة أجنبية أو لغات. وأن يقرأ من كتب علم السياسة والأيديولوجية المعاصرة ما به يستطيع أن يخاطب أهل العصر على مستوى تفكيرهم.[53]

ب. بنية التنظيم والعناصر المكونة له

تظهر الثقافة السياسية للجماعة من خلال أدبياتها كما سبق وبيّنا، وأيضا عبر تنظيم أجهزتها التي حرصت من خلالها على تمرير تصورها للقضايا السياسية ولمواقفها اتجاه النظام الحاكم، وهكذا نجد مثلا: **الدائرة السياسية لجماعة العدل والإحسان** التي تأسست في صيف 1998م، باعتبارها جهازا وظيفيا يتصدى للشأن العام، لذلك تم إلحاق كل مؤسسات الجماعة المهتمة بهذا المجال بهذا الجهاز. وتضم الدائرة السياسية أجهزة متنوعة، منها: أجهزة قطاعية تهتم بقطاع الشباب، والنسائي والنقابي، زيادة على مكاتب الدراسات: والكتابات الإقليمية والفروع، علاوة على أجهزة وظيفية مكونة من مكتب الإعلام: الهيئة الحقوقية.

الغرض من هذا التنظيم الهرمي الذي يمكن استجلاء معالمه من كتاب المنهج النبوي ومن موقع الجماعة على شبكة «الويب» ومن منشوراتها المختلفة، هو إبراز طريقة اشتغال الجماعة وكيفية تمرير مواقفها وثقافتها السياسية المستلهمة من مفاهيم دينية وتراثية ذات دينامية تاريخية متميزة في مجتمع تاريخي ومتعدد تتفاعل وتتعارض ضمنه مكونات التراث والتحديث، وهي تحاول أن تفرض تصورها الإيديولوجي للدين كإطار للصراع السياسي والاجتماعي مع الدولة التي تحدد هويتها بتحريك الدين وتوظيفه كإطار للسيطرة السياسية والاجتماعية والرمزية.[54]

2- حركة التوحيد والاصلاح جدلية الدعوي والسياسي

وقفنا من خلال ما سبق عرضه على الغنى التنظيري الموحد والممنهج وفق رؤية المؤسس والمرشد عبد السلام ياسين، لكن البحث في مرجعيات الثقافة السياسية لدى حركة التوحيد والإصلاح يحيلنا على فكر جماعي

50- عبد السلام ياسين، **المنهاج...**، م س، ص 13

51- نفسه ص 18

52- نفسه، ص 25

53- نفسه، ص 49

54- محمد فوبار، م س، ص 67

مستمد من مناهل متعددة، ويبرز نجاح الحركة في اجتياز امتحان المرور إلى الحقل السياسي وكيف استطاعت الاندماج في السلطة في حين فشلت جماعة العدل والإحسان في التعامل بواقعية مع المعطيات الجديدة وفق تعبير الباحث الطوزي. ويضيف بأن أطر الحركة قد عبروا عن ولائهم للسلطة، واستعدادهم للنهل من منابع الثقافة السياسية السائدة.

حددت كتابات أعضاء الإصلاح والتجديد (سابقا)، مثل كتابات «**العمل السياسي والاختيار الحضاري**» لمحمد يتيم، المسار الفكري والإيديولوجي للحركة؛ إذ يعد كتابا تأسيسيا؛ لأنه صدر خلال المراجعات الأولى التي واكبت فترة فك الارتباط مع خيار "الشبيبة الإسلامية"، وبالتالي فهو جواب عن الأسئلة التي برزت خلال هذه المرحلة خصوصا تلك المرتبطة بعدد من المنطلقات المسلم بها في الحركة الإسلامية آنذاك. وأشار إلى مركزية سُنة التدرج في الإصلاح، باعتبارها سنة كونية وشرعية في الوقت نفسه، فالقرآن نزل على مُكث، وكذلك التشريع الإسلامي نزل بتدرج. وتأسيسا على ذلك، أكد على شمولية المنهج الإسلامي أمر محسوم فيه، غير أنه مختلف عن النزول بهذه الشمولية على أرض الواقع.[55] فالكتاب دعوة إلى تجاوز النظرة الضيقة التي تحبس التغيير في البعد السياسي، في مقابل اعتبار الدعوة والإصلاح اختيارا حضاريا ذا أبعاد متعددة. ويستند في دعوته على عدد من المنطلقات العقدية والإصلاحية للمجتمع، والتي أطرت الدعوة الإسلامية طيلة مسارها، وهي منطلقات تدفع العمل الإسلامي إلى جعل المدخل التربوي والفكري والاجتماعي هو أساس كل تغيير. وحاول الكتاب الثاني هو: **الفقه الدعوي مساهمة في التأصيل** لسعد الدين العثماني أن ينحو فيه منحى أصوليا، فناقش ما سماه بفقه تغيير المنكر وترتيب الأولويات[56] ويهدف العمل إلى تسطير الإطار العام لفهم الأحكام الشرعية والتعامل معها في ضوء القواعد الأصولية؛ ذلك أن علم أصول الفقه هو المنهج الضابط لعملية تحديد واستنباط الحكم الشرعي.

وهكذا عرفت الحركة انتقالا على عدة مستويات، كما عبر عن ذلك سعد الدين العثماني، وهي:

1- الانتقال من التنظيم الجماعي إلى التنظيم الرسالي؛

2- الانتقال من العمل الشمولي إلى العمل التخصصي؛

3- العمل على التمييز بين العمل الدعوي والعمل السياسي؛ فقيادات الحركة مستقلة عن قيادة حزب العدالة والتنمية كما أن مجلس شورى الحركة يعمل بشكل مستقل عن مجلس شورى الحزب. ومن الأمثلة

55- ينظر، محمد يتيم، **العمل السياسي والاختيار الحضاري**

56- محمد الكوخي إبراهيم أمهال، «الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة بحث في الجذور الاجتماعية للإسلام السياسي وتحولات الخطاب المغرب نموذجا» ضمن **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، الجزء الثاني، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، بيروت 2017، ص 457

الدالة على ذلك، رفض أعضاء الحركة لاتفاقية سيداو سنة 2015 التي أقرت البروتوكول الاختياري لرفع جميع أشكال التمييز ضد المرأة، بالمقابل صادق عليها الحزب إبان فترة رئاسته للحكومة.

إجمالا، حددت المؤتمرات العامة لحركة التوحيد والإصلاح علاوة على ميثاقها، أهم مرجعيتها وأهم أصول ثقافتها السياسية؛ إذ يوضح الميثاق مبادئها ومنهجها ومقاصدها ومجالات عملها، ويكونَ الأساس الذي تبنى عليه الوثائق التفصيلية الخاصة بالتصورات وبرامج العمل. فأهم ما ميز قيادة حركة التوحيد والإصلاح «تعددية» جمعت بين مكونات مختلفة ومتنوعة مما انعكس إيجابا على أدبياتها، وجعلها تشكل في مجملها مجهودا متواصلا وتم توظيف نظرية أبي إسحاق الشاطبي في الفقه المقاصدي في خدمة نوع من البرغماتية السياسية، والفقه السياسي لابن تيمية[57].

ثالثا- قراءة في السياسة الثقافية للجماعة والحركة

1- جماعة العدل والإحسان في ميزان النقد

ليس استطرادا أن نقول إن المنهاج النبوي هو منطلق الجماعة في بناء تصورها ومواقفها؛ إذ تهدف إلى إقامة دولة الخلافة (القومة) واعتبار الدين الإسلامي مرجعيتها الرئيسة، تأسيسا على ذلك بلورت الجماعة تصوراتها وموقفها من النظام السياسي القائم على إمارة المؤمنين وتصورها للديمقراطية[58]. والتركيز على مناطق الوصل والفصل في العلاقة بين المفهومين، فمن الواضح عدم اختلاف الإسلاميين المعاصرين في شأن مركزية مبدأ الشورى في الإسلام وفي تنظيم المجال السياسي فيه، فقد قام البعض بتوسعة دائرة الاشتغال الدلالي للمفهوم، حيث يتماهى أو يتقارب مع دوائر دلالية لمفاهيم سياسية حديثة أو سعي البعض الآخر إلى إحكام إقفال مشمولات المفهوم الدلالية على نطاق إسلامي ضيق، بيد أن كلا التصورين لا يؤثران كثيرا على كون الشورى من المبادئ المؤسسة في الإسلام.[59] فقد دعا ياسين إلى تجاوز الأطر المرجعية الفكرية، سواء كانت غربية أو شرقية، حين ألح على تجاوز الأفكار التي دعا إليها غرامشي وماو تسي تونغ وسيد قطب وأبي الأعلى المودودي وفق خطة مدروسة تهدف أساسا إلى السمو بالمنظومة الفكرية الجديدة إلى درجة تصبح معها فريدة وملهمة لكل

57- حول هذه النقطة ينظر سعد الدين العثماني، **المشاركة السياسية في فقه شيخ الاسلام ابن تيمية**، سلسلة الحوار، منشورات الفرقان.

58- ناقش عبد السلام ياسين فكرة الديمقراطية والشورى في كتابه يحمل العنوان ذاته، واعتبر أن بنودُ الشورى وشروطها المذكورةُ في سورة الشورى تكون نسقاً متتابعا يشد بعضه بعضا، ويلزَم من وجودِ بعضِه وجودُ بعض، ومن فقدِه فقدُه. لا يكتمل النسق ولا يُسَمّى النظامُ شورى إلاّ باكتمال السياق، وتناسُق الصفاتِ النفسية القلبية العملية الإيمانية في ذات العاملين على الشورى جماعةً، وفي ذات المشارك في الشورى فردا.

"مأخذنا الجوهري على الديمقراطية أنها فكرة وحكمة وعقلنة هدفها أن يعيش الإنسان -بعض بني الإنسان- حياة ذكية رَخيّة. مأخذنا عليها أنها لا تقترح على الإنسان مخرجا من الكفر، وهو الظلم الأكبر، فتُبيح ديانتها أن يموت الإنسان غبيا لا يعرف ما ينتظره بعد الموت". لمزيد من الاطلاع ينظر عبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية**، ط (2) بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر2003(

59- عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت 2015، ص 169.

من يريد الالتحاق بالجماعة الإسلامية. وعبر هذه الثقافة، نحج الشيخ عبد السلام ياسين من مخاطبة شرائح مختلفة ومتناقضة من «النخبة المغربية».[60]

ما يهمنا هنا هو نظرة جماعة العدل والإحسان للشورى وللديمقراطية ومدى تنزيلهما على أرض الممارسة العملية. فانطلاقا من كتاب حوار مع الفضلاء الديمقراطيين يورد عبد السلام ياسين أن مبدأ الشورى ليس وصفة جاهزة في نصوص الإسلام، بل متروك للاجتهاد، وأن قوله تعالى: ﴿ **وأمرهم شورى بينهم**﴾[61] ترك المجال فسيحا لتتشكل الشورى وتنتظم على أحسن ما يتأتى في الزمان والمكان؛ تعني كلمة الديمقراطية حكم الشعب واختيار الشعب والاحتكام إلى الشعب، وهو أمر ندعو إليه ولا نرضى بغيره... نحن على يقين من الشعب المسلم... لن يختار الحكم إلا بما أنزل الله، وهو الحكم الإسلامي وهو برنامجنا العام وأفق مشروعنا للتغيير.[62]

فهو يرى أن الشورى نظام أصيل لا يمكن أن يتقوم بغيره؛ أي بنظام آخر مستورد أي الديمقراطية. فخطاب الجماعة يقوم على تبني مفهوم الشورى كمسألة مركزية، ويتناول الديمقراطية كوسيلة إجرائية انطلاقا من منظومته الفكرية والشرعية، وهو ما ينتج خطابين متعارضين عبر عنها الباحث بلقزيز بخطاب مدني منفتح وخطاب ديني منغلق. فحين يقول عبد السلام ياسين إن الناس في الدولة القومية الديمقراطية يربطهم عقد اجتماعي في أعراف وسوابق وحقوق منتزعة غير مكتوبة أو في دستور معقلن، ويعتبر أنه في هذه النقطة يلتقي المطلب الديمقراطي بالمطلب الشوري، لكنه يستدرك ويعتبر أن الشق الثاني من المعادلة ينافي أُسا من أساس الدولة الإسلامية، حين يعتبر أن هذا العقد يركز على المسائل الدنيوية، بينما تربط المؤمنين في الدولة الإسلامية قبل كل مصلحة الولاية بين المؤمنين والمؤمنات، وهي شرط في السياق الشوري.[63]

بالمقابل، تؤكد أدبيات حركة التوحيد والإصلاح أن الديمقراطية بعناصرها كلها كالتعددية السياسية وتداول السلطة والاحتكام إلى الشعب واحترام الحقوق والحريات لا تمس هوية الأمة وثوابتها الدينية والأخلاقية. واعتبرت الديمقراطية لا تتعارض مع القيم الدينية والإسلامية من مساراتها التاريخية في التجربة الغربية؛ لأن الديمقراطية اقترنت برفض الدين وباللائكية. واعتبر أحمد الريسوني[64] أن الديمقراطية ليست لها في الغالب مرجعية سوى الديمقراطية نفسها؛ بمعنى أنه حتى حينما يختار الشعب من يحكمه، فإنه يختاره ليحكمه بمرجعية مؤمن بها ويأخذ بها، بينما الديمقراطية ليست لها مرجعية سوى ما يتقرّر في هذه الديمقراطية نفسها، هي نفسها تقرر مرجعيتها إن أرادت أو لا تقررها، أو تقررها ثم تمسحها وتلغيها. أما بالنسبة إلى الإسلام، فليس الأمر على هذا الإطلاق وليس بهذا الفراغ الكامل، وإنما هناك ضوابط وهناك ثوابت وهناك مرجعية، وإن كان

60- الطوزي، م س ص

61- **القرآن الكريم**، سورة الشورى - الآية 38

62- عبد السلام ياسين، **حوار مع** ...، م س، ص 57.

63- عبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية**، م س ص، 47

64- أحد الأعضاء البارزين في حركة التوحيد والإصلاح ورئيس سابق للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

حتى في بعض الديمقراطيات الغربية، نجد مبادئ وثوابت مرجعية محدّدة ومقيدة للممارسة الديمقراطية.[65] وأكد الميثاق على اعتماد الديمقراطية ضمن الأجهزة التنظيمية للحركة بالقول: «اعتماد ديمقراطية متخلقة تقوم على الصدق والأمانة والشفافية وحرية التعبير، وهي ديمقراطية متحققة في جميع هيئاتها من أدنى سلمها التنظيمي إلى أعلاه. ومن ذلك أيضا تحديدها لمدد المسؤوليات القيادية بها ولايتين، حتى لا تكون المسؤولية والقيادة مرتبطة بالأشخاص، وحتى تضمن الانتقالات السلسة والمحمية قانونيا من شخص إلى شخص ومن جيل إلى جيل[66]. وفق ذلك تعتبر الحركة أن الديمقراطية مجموعة من الآليات والإجراءات التي تمكن الإنسان من القيام باختيارات من سيتولى تدبير الشأن العام.

وفيما يتعلق بالشورى، فقد عبرت حركة التوحيد والإصلاح على أن التزامها بالشورى والعمل الشوري هو أفضل مجال وأرقى ممارسة للحرية المسؤولة؛ فالشورى في نظر الحركة ذلك الخلق الإسلامي الذي يقابل الاستبداد بالرأي والإعجاب به، فقد كانت الشورى خلق الأنبياء، كما كان الاستبداد خلق الأباطرة والطغاة. وليس للشورى مجال واحد، بل مجالاتها هي الحياة.[67] وفائدة الشورى الأمور الخاصة والعامة أنها تجمع العقول القادرة على الاجتهاد للنازلة المعروضة، ولن تعدم الرأي الصواب باجتماعها وتداولها للرأي، كما أنه يحصل الاطمئنان للرأي الذي أسفر عنه التشاور، سواء كان تصورا فكريا أو فتوى فقهية أو قرارا عمليا.[68] ما يبرز حضور المرجعية الإسلامية في مجال الممارسة السياسية للحركة وعلى مستوى آخر لجأت الحركة إلى تكييف مبادئ الديمقراطية الغربية. الشيء الذي عبر عنه محمد يتيم أن الحركة الاسلامية بقيت متأرجحة بين النموذج المثالي؛ أي نموذج الخلافة الراشدة بين النموذج الواقعي؛ أي تبرير شرعية السلطان المتغلب، درءا للفتنة وترجيحا لمصلحة الاستقرار[69].

برز موقف جماعة العدل والاحسان أيضا من التعددية الحزبية ومن حقوق الإنسان وقضية المرأة، فقد أبرز مرشد الجماعة في كتابه المعنون بـ «**تنوير المؤمنات**» موقف الجماعة من قضية تحرير المرأة واعتبرها تغريبا وغزوا ثقافيا ودعوة للإباحية والانحلال مغلفة في ستار المساواة في الأجور والانعتاق من وصاية الذكور ومنع تعدد الزوجات وإنصاف المرأة في قسمة الميراث[70].

فهذا التصور التربوي والسياسي والفكري في نظر أعضاء الجماعة، مستمد من اعتمادهم على منهاج واضح المعالم، وهو منهاج يقدم أجوبة واضحة عن كثير من القضايا التصورية والعلمية والعملية التي عانت بعض

65- أحمد الريسوني، «الديمقراطية من منظور إسلامي» على الرابط https://raissouni.net/3223 تاريخ الاطلاع 24-9-2022

66- ينظر، ميثاق حركة التوحيد والاصلاح، على الموقع https://alislah.ma/ - تاريخ الاطلاع 23-9-2022

67- نفسه

68- نفسه

69- محمد يتيم، **الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي**، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2000، ص 42

70- لمزيد من الاطلاع ينظر عبد السلام ياسين، **تنوير المؤمنات**، جزئين، عن مطبوعات الأفق، الطبعة الأولى 1996.

الحركات الإسلامية من افتقادها أو التخبط فيها أحيانا، وهو ما يتجسد في مجموعة من المواقف السياسية التي تبنتها الجماعة من ذلك مثلا:

أ- خيار مقاطعة الانتخابات.

ب- المشاركة ضمن دينامية الربيع العربي من خلال «حركة 20 فبراير»

إذا كان ما سبق بسطه من أن الثقافة السياسية هي مجموع المواقف والتوجهات والأفكار والقيم التي تحدد شكل النشاط السياسي، أو لها أثر في الحياة السياسية، وإذا كان أفراد الجماعة استمدوا هذه الثقافة انتصارا لما خلفه المرشد العام وتصوراته لطبيعة الدولة والزحف والقومة وفي إطار معارضتها للنظام الحاكم، فإن بروز حركة 20 فبراير شكلت فرصة لا يمكن غض الطرف عنها لمشاركة أفراد الجماعة في هذا الحراك والتعبير عن مواقفهم وتصوراتهم من جهة، ولاستعراض قوتهم أمام النظام وقدرتهم على التعبئة والتنظيم واقتحام الفضاء العمومي من جهة ثانية. وكان ذلك انسجاما مع الأساليب المعززة لقيم التعبير عن الذات، باعتبارها متلازمة المواقف الجماهيرية التي تستغل بعدًا أساسيًا مشتركًا.

من الأمور التي لفتت انتباه المتابعين للشأن السياسي في المغرب هو المشاركة الفعلية والقوية لأفراد الجماعة في هذا الحراك، حين اعتبرت أن مطالب حركة 20 فبراير هي المطالب نفسها التي كانت نادت بها منذ وقت طويل مثل «إسقاط الاستبداد» و«القضاء على الفساد»، وإن ولوجها للحركة ما هو إلا تأكيد لإصرارها على إسقاط الاستبداد والقضاء على الفساد[71]. شكلت مرحلة الحراك فرصة للشيخ ياسين وأعضاء جماعته لاقتراح عناصر تساعد على صياغة أرضية إسلامية للالتقاء السياسي بين الجماعة وبعض فصائل اليسار، وهنا يظهر التقاء الديمقراطية بالشورى في عمل الجماعة لأجل: الدفاع عن حرية التعبير وإلغاء احتكار خانقي الحريات والدفاع عن حقوق الإنسان زيادة على رفض الظلم ومقاومة الظالمين.[72]

وتميز منخرطو الجماعة وأعضائها بالفاعلية السياسية والتنظيمية إلى جانب باقي الفاعلين المكونين لحركة 20 فبراير، لكن الفشل في وضع أرضية مشتركة ووجود خلاف إيديولوجي حول الدولة الإسلامية والأرضية السياسية، حيث لم تتمكن الحركة من خلق توافق وتعاقد سياسي واضح يخدم مصالح المجتمع التعددي وحاجاته الاجتماعية والإيديولوجية، هو ما عجّل بانسحاب الجماعة التي قررت توقيف مشاركتها ضمن الحركة فأصدرت بيانا توضيحيا في هذا الشأن.[73]

71- محمد ضريف، «جماعة العدل والإحسان وحركة 20 فبراير: اللقاء الملتبس»، على الرابط https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=699220 تاريخ الاطلاع 24-8-2022

72- محمد فوبار، م س، ص 79

73- «جماعة العدل والإحسان تقرر توقيف مشاركتها في حركة 20 فبراير» https://www.aljamaa.net/ar/51003/

وجب التنبيه إلى أن سنة 2012 شكلت مرحلة تغيرات حاسمة بعد وفاة المرشد العام عبد السلام ياسين يوم 13 دجنبر/ كانون الأول 2012؛ إذ تم انتخاب محمد عبادي[74] يوم 23 من الشهر والسنة نفسها، أمينا عاما لجماعة العدل والإحسان من طرف مجلس الشورى، وانتخاب فتح الله أرسلان نائبا له لمدة خمس سنوات قابلة للتجديد، وقرر المجلس الاحتفاظ بلقب المرشد العام للشيخ الراحل عبد السلام ياسين.

وهو ما يوضح جوهر عمل الجماعة وتحديد إطار تطلعاتها وأفق تفكيرها ويحيل بالمقابل إلى صعوبة تجاوز ما خلفه عبد السلام ياسين وما وضعه من أُسس تنظيرية لسير الجماعة، تُعبر عن مشروع فكري وسياسي، وهو ما وضع الأمين العام الجديد أمام صعوبات الخروج من دائرة هذا الفكر ومن جُبّة المرشد، وهو ما يتجلى أيضا من خلال ضعف إن لم نقل غياب الانتاج الفكري والتنظيري للأمين العام الجديد عبادي الذي تظل خرجاته الإعلامية ومناظراته الفكرية قليلة، وبالتالي يمكن الاستنتاج أنه يعيد إنتاج نفس الثقافة السياسية؛ إذ لم تستطع الجماعة تجاوز فكر المؤسس أو بلوة ثقافة سياسية تعبر فيها عن رؤاها ومواقفها وأفكارها، وهو ما يحيل في مستوى آخر إلى تطابق الانتماء السياسي مع الموقف السياسي والتزام أفراد الجماعة بما سطره المرشد، وتصلب مواقفهم تجاه الديمقراطية والدولة المدنية وغيرها من القضايا، ولمزيد من التحليل وجبت الإشارة كذلك إلى الأخذ بعين الاعتبار أن السلوك السياسي لأفراد الجماعة مرده ليس فقط إلى استيعاب القيم والمعايير، بل هناك عوامل نفسية على حد قول بارسونز[75]. فأحد الجوانب التي يجب مراعاتها هي عملية التفاعل بين الهيكل السياسي والفرد؛ فالجماعة كهيكل «سياسي» تضع قيودًا وتوجيهات على السلوكيات الفردية ومواقفها، وتساعد بالتالي على تشكيل الثقافة السياسية.

إجمالا، خلّف رحيل مؤسس الجماعة الذي صار يحمل لقب «الإمام» بعد انتفاء صفة «المرشد» تنظيميًا، آثارًا بالنظر لما كان يتمتع به من كاريزما شكّلت عنصر الجذب الأساسي لها، لكنها نجحت في الحفاظ على تماسكها وضبط توازناتها التنظيمية الداخلية، وفي الوقت نفسه أدخلت عليه بعض التغيرات استحداث منصب الأمين العام ونائبه مقابل التسمية السابقة «المرشد»، والتي كانت تحمل دلالة دعوية أكثر منها سياسية. فصارت أسماء المناصب التنظيمية المعتمدة أقرب إلى قاموس السياسة منها إلى قاموس الحركة الدعوية. ومن الدلالات الأساسية أيضًا أن قيادة الجماعة ستكون أكثر جماعية مقارنة بفترة المرشد الراحل، مع منح دور أكبر لنائب الأمين العام فتح الله أرسلان.[76] فالمسألة المطروحة اليوم أمام الجماعة تكمن في كيفية المزج بين المحافظة على فكر عبد السلام ياسين وبين الانفتاح السياسي، خاصة بعد مرور عقد من الزمن على رحيل

74- حول شخصية الأمين العام الجديد ومساره التعليمي والنضالي ينظر، موقع الجماعة https://www.aljamaa.net/ar/63072/

75- Carole Pateman, "Political Culture, Political Structure and Political Change", *British Journal of Political Science*, Jul., 1971, Vol. 1, No. 3 (Jul., 1971), pp. 291-305 p.296

76- كمال القصير، جماعة العدل والإحسان: التحولات والاتجاهات الممكنة على الرابط https://studies.aljazeera.net/ar/issues/2014/02/201429114620923789.html

المرشد. زيادة على ذلك هناك نقاش بين أعضاء الجماعة حول صحبة الرجل الحي أم الصحبة هي صحبة جماعية يقودها الأمين العام الجديد.

يتراوح خطاب الجماعة في الوقت الراهن بين ثنائية الرؤية التاريخية والدينية تجاه الدولة، والتي أرسى قواعدها المرشد الراحل، وبين اتجاه يجد نفسه مجبرا على تقديم قراءة سياسية منسجمة مع متغيرات الواقع السياسي المغربي؛ وينعكس ذلك في تصريحات بعض من قادتها حاليًا حول الموقف من المشاركة السياسية والرغبة في تشكيل حزب سياسي، الذي لن يكون إلا وفق الدستور والقوانين التي أرستها الدولة. وتحيل هذه القضية إلى بداية تبلور فكرة الفصل بين المجالين الدعوي والسياسي؛ فالمطلوب من الخط التربوي الحفاظ على الرؤية الفكرية للجماعة ببعديها الديني والتاريخي، في حين يتمتع الخط السياسي بهامش أكبر للمرونة والمناورة السياسية.[77]

2- التوحيد والإصلاح ومبدأ الإصلاح المتدرج

أوضحنا أعلاه كيف انطلقت تجربة الإصلاح والتوحيد من أصول فكرية وقاعدة اجتماعية حافظت على عناصر استمراريتها حين استمرت النخبة السياسية المؤسسة للحركة في منصب صنع القرار، رغم التعديلات والمراجعات التي عرفها مسارها التنظيمي والفكري، ثم بدأت في الانفتاح والتوسع واستقطاب عناصر جديدة. والواقع أن تصفح الأطر المرجعية والتنظيمية للحركة يسمح بالوقوف على تعدد المرجعيات النظرية، ويساعدنا ذلك من فهم مسار الثقافة السياسية لهذه العناصر، وهو ما تجلى في مواقفها من العديد من القضايا كمسألة المواطنة والدولة والدستور والديمقراطية، وهي عناصر تستمد مقوماتها من نظريات دستورية ومن نظريات العقد الاجتماعي كما وضعته الفلسفات السياسية الغربية، وليس من نظريات أصولية. وحتى تكون لهذه الحركة شخصيتها المعنوية المستقلة عن الأفراد، ويمكن لأعضائها أن يعرفوا ما هم مجتمعون عليه، وشرح ذلك لمن يريد الانضمام إليهم والعمل معهم ومشاركتهم في بعض شأنهم.

انخرطت حركة التوحيد والإصلاح في العمل السياسي وعبرت عن مشاركتها في ذلك، انطلاقا من قواعد تأصيلية ووفق رؤية التغيير الحضاري المتدرج، وهو ما أوصل جناحها السياسي «حزب العدالة والتنمية» إلى رئاسة حكومة مغربية وانخراطها في الحقل السياسي الرسمي عبر توليها مناصب مهمة في الحكومة وتشكيل ائتلاف سياسي حكومي مع أحزاب ذي خلفية مخالفة لها. فالتوجه نحو السياسة يتضمن ثلاثة مستويات: هي الإدراك والتأثير والتقييم أو الاختيار، لهذا نجد أن التفاعل بين هذه العناصر تتبلور بدرجات متفاوتة لدى كل من أعضاء جماعة العدل والإحسان، وكذا أعضاء حركة التوحيد والإصلاح.

77- نفسه

توضح توجهات الحركة إيمانها المطلق بالشريعة الإسلامية المضمنة في الكتاب والسنة وتدعو إلى جعلها المصدر الأول والأسمى للتشريع بالمغرب؛ فهي تدعو إلى الاقتداء بالسلف الصالح، وتدعو بالمقابل إلى التجديد لا إلى استنساخ التجربة التاريخية، بل إلى استنباط أحكام جديدة فيما لا نص فيه على أساس مقاصد الشريعة والضوابط العلمية والقواعد المنهجية المعتمدة. فأكدت على تجديد العمل الديمقراطي داخل الحركة، رغم ما يعيشه المشهد السياسي بالمغرب بين تفاعلات الحراك الاجتماعي وآفاق المسار الديمقراطي، كما تدعو إلى بلورة فقه سياسي معاصر يؤمن مصلحة استمرارية الدعوة والمحافظة على مكتسبات الإسلام في والواقع والتمكين لها بشكل تصاعدي، ويطرح تصورا للدولة الإسلامية التي تجمع بين قيم الإسلام ومكتسبات الفكر السياسي العالمي.

من الجوانب التي حققتها هذه السياسة الثقافية للتوحيد والإصلاح هي التقليل من توجس المجتمع السياسي من انخراط الإسلاميين في العمل السياسي، تقليص حجم سوء الفهم المتبادل بين الحركة الإسلامية عموما والنظام الحاكم، على خلاف العدل والاحسان التي تبنت خيار المواجهة والمقاطعة، فعكس بذلك تصورها للثقافة السياسية القائم على علاقة القوة داخل المجتمع.

خلاصة:

- وقفنا من خلال دراستنا للثقافة السياسية للحركات الإسلامية المغربية على حمولاتها الدينية والفكرية والسوسيوتاريخية التي تحكمت في صياغة مواقف وأحكام تنهل من أطر مرجعية متمايزة وتضفي الطابع المؤسسي على أنماط ثابتة من التفاعل والتوجيه واستيعاب البنية السياسية ومدى قدرتها على تحقيق الأهداف الكبرى، وهو ما ساعد أعضاء الحركتين على إبراز مواقف منسجمة أو معارضة للثقافة السياسية للدولة؛ فمن أهم الخلاصات التي توصلت إليها الدراسة:

- اختلاف على مستوى النشأة، رغم صعوبة البدايات إلا أن العدل والإحسان كانت بدايتها واضحة المعالم، في حين أن الإصلاح والتجديد برزت بهذا الشكل بعد مخاض فكري وتحالفات مع منظمات وجمعيات ذات توجه إسلامي.

- نجاح التوحيد والإصلاح في الانتقال من الدعوي إلى السياسي، فيما فشلت العدل والإحسان فقد تبنت هذه الأخيرة مبدأ الإصلاح من خارج المؤسسات حتى سقوط الاستبداد والفساد، على عكس حركة التوحيد والإصلاح.

- إذا كانت الثقافة السياسية لجماعة العدل والإحسان مستمدة أساسا من المنهاج النبوي ولا يحيد عنه إلا هالك، وفق ما استخلصناه من تحليل خطاب المرشد عبد السلام ياسين، لهذا تميزت مواقفه بالمواجهة

والاصطدام مع النظام الحاكم مثال ذلك الرسالة الموجهة إلى محمد السادس عند اعتلائه العرش من طرف الشيخ ياسين والمعنونة رسالة إلى من يهمه الأمر، فانعكست مواقف الشيخ ياسين على مواقف الأعضاء الذين التزموا بذلك، فظهرت مواقفهم تجاه الديمقراطية والدولة المدنية والمشاركة السياسية منسجمة مع فكر المرشد. وتم التأكيد على هوية الدولة واعتبارها إسلامية ووضع تصورات عن الخوض في السياسة الدنيوية تنسجم مع تأويلات الإسلام.

- أما الثقافة السياسية لدى أعضاء الحركة مغايرة، فمرجعياتها تعتمد على أدبيات الإسلام السياسي والإصدارات الحاملة للفكر السلفي؛ إذ ظلت العقيدة السلفية هي المهيمن على التركيب العضوي لكل الجماعات والتنظيمات التي تتنازع الساحة الدعوية عموما.

- تجعل حركة التوحيد والإصلاح شأنها شأن جماعة العدل والإحسان من اعتبار الإسلام يتوجه مباشرة إلى الإنسان يصحح له تصوراته ويحدد غاياته. وانطلاقا من هذه المرجعية، عمل الحزب على ملاءمة قوانينه وتشريعاته، وسياساته مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها. تمكنت أطر حركة التوحيد والإصلاح من التسرب إلى الحقل السياسي المغربي بنجاح، والاندماج والتأقلم مع قواعد اللعبة السياسية لهذا النسق، وإثبات الطابع الإصلاحي للحزب بعد أن نهجت سياسة إعادة النظر في برامجها وخطاباتها التي كان يطغى عليها الجانب الدعوي أكثر من نظيره السياسي، وأبانت عن مدى تشبثها بثوابت ومقومات النظام السياسي المغربي، هذا ما ساعد الحزب على التموضع داخل الخريطة السياسية المغربية، كفاعل سياسي وازن يمثل فصائل الإسلام السياسي بالمغرب؛ إذ لا تجادل الحركة في الشرعية الدينية للنظام السياسي، بل رفعت شعار من أجل ملكية تسود وتحكم، مع التأصيل لمفهوم البيعة يوظف المفاهيم الشرعية اعتمادا على ما ورد في الكتاب والسنة.

إن أشكال الثقافة السياسية لدى الحركات الإسلامية موضوع هذه المداخلة أبانت عن اختلاف مواقفها السياسية من عدة قضايا تبعا لاختلاف ثقافتهما السياسية ومناهج تلقيهما لأصول هذه السياسة، وهو ما تبلور في فشل الاتحاد بينهما أو تنسيق العمل لتنزيل وأجرأة تصورهما من الدولة الدينية والديموقراطية والإصلاح والتغيير الحضاري.

لائحة المصادر والمراجع

- أبو اللوز، عبد الحكيم. «الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب»، ضمن **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** المجلد الثاني، إشراف عبد الغني عماد، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.)

- أعراب، إبراهيم. **الإسلام السياسي والحداثة**، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2000)

- اعبوشي الحسين. «جدلية الصراع في شأن الطبيعة الدينية والمدنية للدولة في المغرب»، ضمن **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2017)

- بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، الطبعة الرابعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)

-بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، الجزء الأول، (بيروت، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2013)

-تورين، ألان. **ما الديمقراطية؟**، ترجمة عبود كسوحة، (دمشق وزارة الثقافة 2000.)

- ديمس، جون جيمس. **حركة المدارس الحرة بالمغرب 1919-1970**.ترجمة، السعيد المعتصم، (تانسيفت.2001)

- زدام، يوسف. «الثقافة السياسية في البلدان العربية: دراسة في تأثير المحددات غير السياسية»، **مجلة المستقبل العربي**، العدد 429 تشرين الثاني/نوفمبر

- ضريف، محمد. **جماعة العدل والإحسان: قراءة في المسارات**، الرباط: المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، 1995

- الطوزي، محمد. **الملكية والإسلام السياسي في المغرب**، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، مراجعة عبد الرحيم بنحادة، (الدار البيضاء: الفنك.2001)

- العثماني، سعد الدين. **المشاركة السياسية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية**، سلسلة الحوار منشورات الفرقان

- فوبار، محمد. «الخطاب السياسي للفاعل الديني بين منطق التوحيد الإيديولوجي وإكراهات التعدد السياسي والاجتماعي بالمغرب جماعة العدل والإحسان أنموذجا». ضمن **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة** الجزء الثاني، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، 2017)

- الكوخي، محمد. أمهال إبراهيم. «الإسلام السياسي ومأزق الدولة الحديثة بحث في الجذور الاجتماعية للإسلام السياسي وتحولات الخطاب المغرب نموذجا» ضمن **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، الجزء الثاني، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى، 2017)

- كوش، دنيش. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعداني، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007).

- منوفي، كمال. **مفهوم الثقافة السياسية دراسة نظرية تأصيلية**، الطبعة 1، سلسلة مفاهيم الأسس العلمية للمعرفة، (المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، 2008)

- ياسين، عبد السلام. **المنهاج النبوي: تربية وتنظيما وزحفا**، ط2، الرباط: (الشركة العربية الإفريقية للنشر والتوزيع 1989).

----------. **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1994

----------. **تنوير المؤمنات**، جزئين، الطبعة الأولى، مطبوعات الأفق، 1996

----------. **الخلافة والملك**. (الدار البيضاء، دار الآفاق، 2000)

---------- **الإسلام والطوفان: رسالة مفتوحة إلى ملك المغرب**. (الدار البيضاء: 2000).

----------.**الشورى والديمقراطية**، ط (2) (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر2003)

- يتيم، محمد. **الحركة الإسلامية بين الثقافي والسياسي**، (الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2000)

----------. **العمل السياسي والاختيار الحضاري**

-Almond ,Gabriel A .“Comparative Political Systems”, *The Journal of Politics*, Vol. 18, No. 3 (Aug., 1956), pp. 391-409

- Bailyn ,Bernard .*The origins of American politics*. New York1965

- Inglehart , Ronald. and Welzel,Christian. “Political Culture and Democracy: Analyzing Cross-Level Linkages”, *Comparative Politics*, Vol. 36, No. 1 (Oct., 2003), pp. 61-79

- Pateman, Carole. “Political Culture, Political Structure and Political Change”, *British Journal of Political Science*, Vol. 1, No. 3 (Jul., 1971), pp. 291-305

- Ronald, P .Formisano .“The Concept of Political Culture”, *The Journal of Interdisciplinary History* , Vol. 31, No. 3 (Winter,2001), pp. 393-426

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com